

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 12, 2026/1. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2026.i12.02 [pp. 17-33]

Recibido: 25/10/2025 – Aceptado: 12/12/2025

O reconhecimento mútuo no projeto filosófico de Paul Ricoeur: Ação e compromisso numa amplitude política

Mutual Recognition in Paul Ricoeur's Philosophical Project: Action and Compromise in a Political Context

Thalyta Cristine Arrais Furtado Araújo de Oliveira

Universidade Federal do Piauí

Resumen: Este artigo reflete sobre o reconhecimento mútuo na filosofia de Paul Ricoeur a partir de uma amplitude política, desenvolvendo pela via das capacidades e sob o signo da pessoa capaz, a disposição a uma vida compartilhada que não exclui os conflitos, mas que convoca a um exercício hermenêutico. Partimos da compreensão de que na estrutura ortogonal da política é exigido um equilíbrio e um anteparo crítico entre as lutas e os estados de paz. Esse equilíbrio é declarado sob a figura do compromisso, onde a mutualidade encontra a sua expressão máxima: reconhece as diferenças e o pluralismo e transcende os interesses e vontades particulares em prol de soluções justas, mas nunca absolutas.

Abstract: This article reflects on mutual recognition in Paul Ricoeur's philosophy from a political scope, developing through capabilities and under the sign of the capable person, the disposition to a shared life that does not exclude conflicts, but calls for a hermeneutic exercise. We start from the understanding that in the orthogonal structure of politics a equilibrium and a critical barrier between struggles and states of peace are required. This equilibrium is declared under the figure of compromise, where mutuality finds its maximum expression: it recognizes differences and pluralism and transcends particular interests and desires in favor of fair, but never absolute, solutions.

Palabras clave/Keywords: Ação (Action); Compromisso (Compromise); Paul Ricoeur; Política (Politics); Reconhecimento (Recognition)

1. Introdução

Encarando uma diversidade de pesquisas e diálogos com outros campos das ciências sociais e humanas, Paul Ricoeur desenvolve em sua obra *Percorso do Reconhecimento* (2006a) uma investigação muito particular em torno da temática do reconhecimento, a partir de uma abordagem semântica, ontológica e sobretudo ética que fundamenta a fenomenologia da pessoa capaz¹, onde a ipseidade se encontra no centro, e a ação humana é tomada, neste último movimento não apenas pela sua voluntariedade ou involuntariedade, mas a partir de um plano intersubjetivo marcado pela conflitualidade, mas também pela construção de um mundo compartilhado.

Essa dimensão da ação em sua antropologia filosófica é o que faz com que Ricoeur situe a “relação triangular” (1986) entre ipseidade/alteridade/socialidade que nos leva a crer num desenvolvimento de uma tessitura política do reconhecimento mútuo, aliada à herança hegeliana da *Sittlichkeit* e à semântica e pragmática da ação, para sustentar o que Johann Michel (2015) chama de uma “hermenêutica ontológica menor”. Assim o diálogo com estes autores – o retorno à Hegel e a atualização por Honneth, no último estudo do *Percorso do Reconhecimento* (2006a) –, passa pelo objetivo de refletir, a partir de sua fenomenologia hermenêutica, o “estar entre”, sem trair a insubstituibilidade de cada, como um reflexo do desejo de viver juntos.

O filósofo francês argumenta que há uma “relação absolutamente primitiva, que está na origem do vínculo social, entre a desconfiança da guerra de todos contra todos e a benevolência gerada pelo encontro com o outro ser humano, o meu semelhante” (Ricoeur, 2005: 129, tradução nossa). Por isso, Ricoeur pretende, em certa medida, reverter a lógica das lutas por reconhecimento em torno de experiências pacificadas, como aquelas experimentadas e de algum modo institucionalizadas em sociedades arcaicas com as trocas de dons.

Neste caminho, propomos uma reflexão sobre o projeto hermenêutico fenomenológico de Paul Ricoeur percebendo como os conceitos de agência e de capacidade – o poder fazer² – sustenta e situa concretamente o “eu”, onde a liberdade e autorrealização

1 O termo apresentado na filosofia ricoeuriana é de “homem capaz”. No entanto, considerando as discussões em torno da identidade de gênero na contemporaneidade, percebemos que tomar o masculino como gênero genérico gramaticalmente para denotar o humano como um todo, esvazia a contextualidade e historicidade que se coloca diante dos usos da língua, o que afeta por conseguinte a construção de sentidos e a própria compreensão humana. Por isso mesmo, acompanhando a ideia de “língua viva” de Ricoeur (ver *A Metáfora Viva*, 2000), retomamos este conceito sob a forma da “pessoa” que se torna mais adequada - sem, no entanto, ferir o escopo filosófico do autor.

2 O poder fazer em Paul Ricoeur se desdobra em: pode falar, poder narrar, poder agir, imputar-se, prometer e lembrar (Ricoeur, 2006a).

depende das relações intersubjetivas, dentro da compreensão de mundo compartilhado, que mobiliza sentidos, identidades e sentimentos de pertença. Assim, mesmo diante de toda a negatividade ou negação gerada pela dominação, opressão, marginalização e submissão que afeta a subjetividade, estes fenômenos não aniquilam o sujeito: ao opor-se à negação, os agentes sugerem novos horizontes e espaços de conflito, mas também de negociações em torno de suas pautas.

Neste quadro onde a conflitualidade, a qualidade do vínculo social e do reconhecimento numa expressão pública na formação de uma comunidade política são questões sobre as quais a filosofia de Ricoeur orbita, ainda é necessário refletir sobre a dinâmica social que nos empurra para um ciclo de demandas insatisfeitas à medida que em sociedades plurais as exigências por reconhecimento aumentam diante de necessidades cada vez mais específicas.

Por isso, buscamos na figura do compromisso o caminho para atender a mutualidade enxertada no cerne do reconhecimento – para tratar numa linguagem ricoeuriana –, que pretende equilibrar as demandas e exigências de retribuição, suspendendo a ameaça do outro e conjugando uma gramática em que as relações se estruturam em “nós”. O reconhecimento situaria assim as pessoas em relação a todas as outras enquanto o compromisso seria a nossa capacidade de atualizar nossas posições e ações diante de um mundo diverso, dinâmico e plural, em um processo aberto e contínuo onde as decisões podem ser negociadas e renegociadas, o que é puramente hermenêutico.

2. O caráter da ação: a pessoa capaz entre a conflitualidade e a mutualidade

Ao se aproximar de uma sociologia da ação, em especial, de um paradigma do dom, em diálogo com Marcel Mauss e Marcel Hénaff, Paul Ricoeur (2006a) argumenta que se o conflito, sob o signo do reconhecimento, tem o poder de inaugurar eventos necessários para marcar nossa existência, as relações sociais também podem ser fundamentadas pela trocas simbólicas de dons, contra o interesse instrumental, em uma atitude ética, moral e política que reconhece o ser em sua humanidade plena, como meu semelhante e que possa aspirar um “viver juntos”.

Este argumento contrapõe fundamentalmente a teoria mítica hobbesiana que fundamenta a ideia da guerra de todos contra todos (no sentido mais primitivo em busca de sobrevivência), mas que foi institucionalizado como uma parte estrutural da natureza humana e hoje se desdobra em humilhações, desprezos e violências morais, físicas e psíquicas. Ricoeur se ampara na filosofia hegeliana e nos argumentos de Axel Honneth para demonstrar a importância da dimensão contraditória e dialética da natureza

propriamente humana, sem deixar de perceber que o vínculo humano se orienta pelo reconhecimento mútuo.

O filósofo francês sustenta que o reconhecimento sob a figura da mutualidade oferece, especialmente ao pensamento político, algo diferente de um contratualismo liberal, da liberdade em nome de uma segurança e bem-estar, mas que está enraizada na própria capacidade humana de agir. Isso não representa que a vida coletiva não necessite de convenções, no entanto, o poder político, bem como sua autoridade e legitimidade estão pautados no pleno reconhecimento de cada pessoa como ser livre e capaz.

Paul Ricoeur ilumina diante de uma hermenêutica do si, que as demandas e exigências que se oferecem no mundo prático, necessitam de uma abordagem que dê conta da pluralidade de forças, diálogos e ordens que se relacionam entre o eu e o outro. Daí que o conflito humano, fruto da falibilidade e fragilidade da pessoa, que se revela pela tensionalidade provocada entre a finitude (“estado de existir”) e a infinitude (“ato de existir”), seja pela desproporção entre o caráter finito dos bens e as necessidades humanas (infindáveis) e os meios para a sua satisfação, nunca está fora do horizonte das relações intersubjetivas.

Esses pressupostos devem ser encarados porque no centro de todo o debate sobre o reconhecimento continuam implicadas o estatuto ontológico da pessoa ricoeuriana – este cogito ferido (*cogito brisé*)³ – que se coloca às vistas das dinâmicas temporais, sociais e históricas, marcada pela sua ação e passividade e que demanda por reconhecimento. Por isso, Paul Ricoeur se mantém atento ao embaraço provocado pelo negativo, em que a ideia de mutualidade “entre protagonistas da troca” parece impossível de ser alcançada.

O desconhecimento da dissimetria originária é a primeira sombra do negativo nas relações de reconhecimento porque pode levar à “armadilha da união fusional” (Ricoeur, 2006a: 272). Por isso, torna-se necessária uma pré-compreensão mais originária do poder de nos assegurar enquanto um “eu”, e com o outro, contemplamos a face da passividade de quem depende do outro e não está sozinho. É o que explicita no *Percorso do Reconhecimento*, essa passagem do “verbo ‘reconhecer’ de seu uso na voz ativa para seu uso na voz passiva” (Ricoeur, 2006a: 10).

É nesse “entre” que está a plena significação da experiência humana, revelando o “caráter insubstituível de cada um dos parceiros da troca; um não é o outro” (Ricoeur, 2006a: 272) e explorando um compromisso prático diante da veemência ontológica, de realização do si, por meio da noção de capacidade – que nos projeta e nos afeta –, porque é por meio desta que se constitui um acesso fundamental ao estar-no-mundo.

³ Ricoeur defende a expressão cogito ferido para evitar os extremos do cogito cartesiano e do cogito quebrado nietzschiano. Em *O Si-mesmo como outro* (1991), este debate está melhor esclarecido.

Se na modernidade essa conexão fundamental entre o reconhecimento e o conflito se revela como uma dinâmica fundamental para o avanço ou retrocesso da própria humanidade, ela carece de uma interpretação menos simplista entre “positiva” ou “negativa” (Bertram & Celikates, 2015) para se concentrar numa instância que vincula o conflito a uma noção generativa. Nesse caminho é que Paul Ricoeur argumenta que essa conflitualidade pode gerar para além das lutas, relações sociais, éticas e políticas compassivas e pacíficas.

Neste caminho, Ricoeur se apoia na sociologia de Luc Boltanski (2000) para definir os estados de paz, um mundo que se revela para além das disputas violentas, que escapa às regras de equivalência, mas que não deixa de encarar que o reconhecimento mútuo, por vezes, envolve um certo tipo de demanda e deixa implícito um certo tipo de exigência. Por isso, Ricoeur está consciente de que “esta mutualidade não ocorre espontaneamente; esta é a razão pela qual é demandada; e esta demanda não é isenta de conflito e luta” (Ricoeur, 2005: 126).

Ainda, assim, diante de qualquer contexto de dominação, aquele que tenta se libertar pela luta, o faz diante de uma motivação moral válida, mas com o objetivo de inaugurar uma reciprocidade “positiva” pautada na benevolência e principalmente na esperança de reconhecimento pleno de suas capacidades. Inverter a polaridade (Scott-Bauman, 2013) é o que movimenta a interpretação do conflito e do confronto provocado por um certo mal-estar pessoal diante da liberdade de ser e agir para a integração e a criação.

A oposição que Ricoeur parece apontar sobre este ponto é que a resposta dada à negação também pode ser patológica: entre a *méprise* (equívoco) e o *mépris* (desprezo)⁴ – e as figuras que delas decorrem, como a humilhação, a negligência e a depreciação – podem ser apontados como “resposta” a agressividade e o ressentimento, que se encontram sob a figura da vingança e da violência. Isto sugere que as práticas de reconhecimento ou de negação são justificadas e legitimadas em uma aparente neutralidade do ponto de vista de moral, mas que empurram o problema do reconhecimento para um problema de sentido, um problema hermenêutico.

Assim, o que está no centro das expectativas de reconhecimento? São muitas as demandas que se diversificam e se desdobram de forma bem generalista num contexto

4 Ricoeur sublinha que na língua francesa *mépris* e *méprise* possuem uma “inesperada vizinhança lexical”. Ambas atuam no negativo a partir de contextos específicos. Ele diz: “No temor do erro, a *méprise* (o equívoco) tem de ser evitada, e tem de ser primeiramente descoberta e denunciada. É somente a posteriori que a *méprise* se revela como parte interessada na busca da verdade. Com o *mépris* (desprezo), a incorporação do negativo à conquista do reconhecimento é inteira. Ousar-se-ia aqui falar do trabalho do desconhecimento na conquista do reconhecimento. É nessa implicação do desconhecimento no reconhecimento que se organiza a expressão de luta pelo reconhecimento: a conflitualidade é sua alma” (Ricoeur, 2006a: 269).

social – capacidades, gêneros, direitos, filiações culturais, políticas, religiosas – onde não é possível alcançar objetivamente uma resposta. Mas de certo, a filosofia ricoeuriana pressupõe que esta conflitualidade não deve ser encarada como “um infortúnio, mas alguma coisa de estrutural em uma sociedade onde a diversidade de projetos não cessa de se amplificar e, para tornar possível a convivência, é cada vez mais urgente uma regra de jogo” (Ricoeur, 2017: 47).

Por isso, a antropologia filosófica de Ricoeur, que faz a ligação entre a “pessoa falível” e a “pessoa capaz”, se faz necessária. O filósofo francês demonstra que em toda a medida, o caráter da ação (agente-passividade), das capacidades, portanto, da pessoa como centralidade e, na nossa perspectiva, como instância política por excelência. Assim, este sujeito que aparece no escopo reflexivo de uma “hermenêutica do si”, já está implicado num tipo de reconhecimento mais originário, um reconhecimento de poderes e responsabilidades que conformam a pré-compreensão dessa “pessoa capaz” sob a figura do “eu posso”.

Assim, essa “pessoa capaz” lançada num mundo político repleto de expectativas, compromissos e exigências históricas e de uma potencial ameaça de destruição, se coloca em Ricoeur a partir do seu verdadeiro sentido de reconhecimento, um sentido ético que dá legitimidade às relações. Essa pessoa é “mais que um corpo biológico, sociológico ou psicológico; mais que um temperamento, um caráter, uma mentalidade, um objeto de ciência e muito mais que um indivíduo” (Kunnath, 2009: 41).

Deste modo, não se trata de superar o negativo implicado na dimensão conflituosa da experiência humana, mas atravessá-lo em busca de um exercício crítico que encara o conflito como uma condição de conquista do “si” enquanto unidade de vida (uma unidade ontologicamente fragmentada pela dialética entre idem-ipse), entre as capacidades imaginativas e poéticas de si e a realização de uma experiência vivida e reconhecida. É, pois, a partir do que falta, de um certo desequilíbrio entre minhas vontades, capacidades e limites que encontramos a pessoa enquanto tarefa, humanidade, enquanto seres finitos, desejosos e políticos. Assim como é a capacidade de agir das pessoas que está em jogo e que movimenta, dinamiza, atualiza e constitui o desejo de atestação e todas as relações de reconhecimento.

Como aponta Ricoeur em *Morale, éthique et politique* (1993: 6), “uma reflexão sobre o homem capaz parece-me constituir o prefácio antropológico exigido pela filosofia política”, porque é esse sujeito livre, autônomo e frágil que introduz a reciprocidade como fundamento da relação do eu-outro e se reflete na exigência de reconhecimento: essa relação entre atividade e passividade que depende do reconhecer e do ser reconhecido. Nesse sentido, qualquer contato com a alteridade nos expõe à ambivalência das relações expressa pelo cuidado ou violência, aceitação ou exclusão, reconhecimento ou não reconhecimento.

3. A pessoa capaz à prova do político

No cerne da fenomenologia da “pessoa capaz” de Paul Ricoeur, primeiro há que se considerar que as capacidades merecem duas abordagens: as capacidades básicas – que se desdobram em capacidade de falar, agir, narrar, imputar-se, lembrar e prometer – e as capacidades sociais, aquelas que são frutos da “conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas” (Ricoeur, 2006a: 212). Em termos gerais, essas capacidades situam o “quem” das ações que transformam o ambiente físico e social e permitem que alguém seja responsabilizado por suas atitudes e escolhas

Somente uma antropologia que abra espaço para noções como ‘capacidade de agir’, ‘disposição para agir’, ‘desenvolvimento e realização’ pode explicar como essas capacidades que corretamente consideramos dignas de respeito só podem florescer em sociedades com uma determinada forma, de modo que seu desenvolvimento não é possível em nenhuma ou em todas as sociedades políticas (Ricoeur, 1989: 35).

“Ser capaz” corresponde à dimensão antropológica do sujeito ricoeuriano que não é ensimesmado e nem destituído de si, mas um sujeito reflexivo que se autoexamina, reflete e comprehende-se ao passo que dá significado às coisas do mundo. Ser capaz “de” é o que dinamiza as formas de existência diante dos aspectos biológicos, sociais e culturais (as tradições) e políticos (as estruturas de poder hegemônicas) e abre espaço para atos de resistência e de justificação.

Por isso, como predicativo, ele expressa uma dimensão autorreferencial e quase reivindicação enquanto ser agente, mas que só pode ser assegurado numa dimensão política e confirmado por outrem, uma conjunção que o coloca no limiar do “poder realizar”, do “poder ser”. Dito de outro modo, corresponde ao “poder ser capaz”. Assim, “ser capaz de ingressar numa ordem simbólica é ser capaz de ingressar numa ordem do reconhecimento, de se inserir em um nós que distribui e compartilha os traços de autoridade da ordem simbólica” (Ricoeur, 2008: 98).

Essa conexão que se desenvolve diz respeito não apenas aos direitos civis, políticos e/ou econômicos – a liberdade de circulação, direito de propriedade, participação em espaços públicos, acesso a bens básicos –, mas sobretudo a busca por estima social. O reconhecimento expresso no plano social é atravessado por diferentes ordens de mediação social o que resulta no estabelecimento de distintos papéis sociais e consequentemente de distintas formas de estima social.

Aqui abre-se espaço para o diálogo em torno da justiça social, compreendida para além de sistemas de distribuição e do desenvolvimento das capacidades. Mas antes que avancemos neste ponto, precisamos estabelecer junto com Ricoeur um fio condutor que estabeleça um vínculo claro entre a capacidade e o direito. Isso porque, podendo ser tomados de forma separadas,

reunir essas concepções heterogêneas é o que fundamenta uma teoria do reconhecimento no filósofo francês. Encontramos então em *Capabilities and Rights* (2006b) uma resposta:

O melhor candidato para este empreendimento de integração é, a meu ver, o do reconhecimento, entendido como um processo dinâmico que conecta uma pluralidade de pontos de vista como etapas distintivas de um mesmo desenvolvimento (Ricoeur, 2006b: 17. *Tradução nossa*).

O sujeito de direito nasce então da articulação entre capacidades e realizações, e é por meio da mediação institucional que o sujeito, todo e qualquer um, pode realizar-se. No cerne desta discussão está a capacidade de imputar a si uma responsabilidade, uma capacidade primária porque “funda o sujeito de direito, dando-lhe uma identidade pessoal e coletiva” (Ballet, Mahieu, 2009: 307, *tradução nossa*). Talvez a hipótese mais evidente, nesse contexto de aproximação entre capacidades, reconhecimento e direitos, seja o estatuto jurídico, mas queremos evidenciar aqui seu valor político.

Por isso, Ricoeur amplia o debate em *Percorso do Reconhecimento* (2006a) ao dialogar com o economista Amartya Sen, percebendo que é numa dimensão política e social que as capacidades individuais são asseguradas, que tem como guia a expressão “direitos a certas capacidades” (Ricoeur, 2006a: 156). As dissimetrias provenientes das relações sociopolíticas são colocadas em termos de objetificação dos sujeitos (construção de estereótipos), desigualdades de oportunidades e ainda de distribuição de poder. Como aponta o filósofo em *O Justo*: “numerosíssimas pessoas não são desprovidas de potência, mas privadas de potência” (Ricoeur, 2008: 85).

O conceito de agência em Amartya Sen pode ser melhor esclarecido pelo seu conceito dualista de pessoa na dimensão ética (Sen, 1987) que o tensiona com o conceito de bem-estar. A pessoa pode ser percebida primeiramente em termos de sua capacidade de estabelecer compromissos e metas, seja individualmente ou coletivamente. O segundo, diz respeito à possibilidade da pessoa ser definida em termos de suas realizações, sua possibilidade de garantir o bem-estar (Sen, 1987)⁵.

O que esta discussão em torno das capacidades revelam é que, em certa medida, o reconhecimento se dá de forma indireta quando a livre agência fonte de reconhecimento direto da própria humanidade se traduz pelo valor de uma ação. Reconhecer direitos na

5 Amartya Sen diz: “podemos ver a pessoa, em termos de agência, reconhecendo e respeitando sua capacidade de formar metas, compromissos, valores etc., e também podemos ver a pessoa em termos de bem-estar, o que também chama atenção. Esta dicotomia perde-se num modelo de motivação exclusivamente auto-interessada, em que a ação de uma pessoa deve estar inteiramente orientada para o seu próprio bem-estar. A agência de uma pessoa pode muito bem ser orientada para considerações não cobertas ou pelo menos não totalmente cobertas pelo seu próprio bem-estar” (Sen, 1987: 41, *Tradução nossa*).

perspectiva de Amartya Sen é associado ao reconhecimento social, e é a partir de uma “agitação ativa” que se organiza uma defesa para monitorar as violações e garantir esses direitos básicos. Essa dimensão do espaço público que se revela é fundamental para “avançar no reconhecimento dos direitos humanos, sem a necessidade de ‘legislação coercitiva’, como Ricoeur” (Erasmo, 2021: 246).

O fundamento ontológico da capacidade se complementa com à fragilidade contingente da capacidade: ela expõe os contextos de exclusão e marginalização aos quais alguns grupos são submetidos, portanto ignorados em suas capacidades, pelos efeitos do político. No entanto, os critérios avaliativos que Amartya Sen elabora em torno de uma teoria da justiça, não seriam suficientes para avaliar todos os diferentes sistemas que envolvem a vida em comunidade – a saber, políticos, econômicos, sociais, etc. Retornaria aí uma discussão em torno de equivalências que não correspondem efetividade ao espírito da mutualidade que se imprime no reconhecimento ricoeuriano.

Mas essa discussão ajuda a esclarecer a complexidade em que o tema antropológico do poder agir se oferece, conduzindo o caminho das capacidades básicas e individuais às capacidades sociais e para os direitos em geral, demonstrando que o poder de agir “está ligada ao fundo antropológico comum” (Ricoeur, 2006a: 159). O contorno político e da justiça social presentes nesse tensionamento entre capacidades e a capacidade, revela que a afirmação do agir humano implica numa perspectiva sobre a liberdade. Isso fica claro no texto *Fondements de l'éthique* (1984):

que todo projeto ético, o projeto de liberdade de cada um de nós, surge em meio a uma situação já eticamente marcada; escolhas, preferências, valorizações já ocorreram, que se cristalizaram em valores que cada pessoa encontra ao despertar para a vida consciente. Toda nova práxis se insere numa práxis coletiva marcada pelas sedimentações de trabalhos anteriores organizados pela ação de nossos predecessores (Ricoeur, 1984: 65).

Toda essa problemática desenhada no campo ético numa passagem do eu-tu para o eu-tu-eles, significa que é preciso um espaço para que o “eu”, os “outros” e o “nós” floresçam a partir de suas capacidades, valores e decisões. Esse espaço é senão, a política, onde as considerações éticas encontram solo. O sentido do reconhecimento político é garantir a participação, dar bases para o pleno desenvolvimento das capacidades individuais e sociais e permitir uma negociação ininterrupta entre as exigências e demandas particulares e aquelas expostas pelo plano social.

Se a ação “implica uma capacidade de fazer que se efetiva no plano interativo como poder exercido por um agente, sobre um outro agente” (Ricoeur, 1995: 15), a política não pode ser vista apenas a partir de um viés operacional: sua estrutura ortogonal e como espaço de realização humana, reforça, redireciona ou mesmo enfraquece o reconhecimento

mútuo e o objetivo ético de uma vida boa. É justamente esse entrecruzamento marcado pelo poder que o reconhecimento deve ser percebido como eixo determinante nas circunstâncias de opressão, dominação e humilhação. Isto recupera a vulnerabilidade do sujeito ricoeuriano que não é apenas ontológica, mas um elemento político ao extremo, que se escalona de formas distintas no meio social.

O desafio está precisamente em perceber como responder a uma preocupação ética no político, quando uma vontade se exerce sobre outra (Ricoeur, 1995) e como este sujeito se expressa na mediação política, num exercício contínuo, sempre dependente da posição do outro e de uma visada crítica sobre o desenvolvimento das capacidades e o que estas possibilitam.

Assim, se o reconhecimento passa pela noção de sujeito capaz e pelos estratos das capacidades, essas não podem ser compreendidas sem levar em conta sua dimensão política que direcionam, postulam e mesmo impedem que o sujeito seja capaz de se compreender como agente, de ter consciência de sua agência, capaz de desenvolver suas ações com autonomia⁶ e mesmo de designar a si como aquele que age.

4. Reconhecer na amplitude política: o compromisso como fundamento

O liberalismo político e a ideia de uma democracia deliberativa impuseram ao reconhecimento um desafio face às discriminações e marginalizações sociais e a necessidade de vigilância diante das experiências negativas, sobretudo em sua dimensão política. A dualidade se impõe à medida que o enfrentamento à estas fontes de exclusão exigem a participação e deliberação pública, em um ambiente que é pré-determinado e ocupado por poderes hegemônicos que dessubstancializam a própria ideia de comunidade. Assim, a participação na comunidade política e na vida pública depende do reconhecimento de cada cidadão e, no fim, da distribuição dos papéis e das oportunidades na sociedade.

Se no caminho ricoeuriano o bem comum é aquilo que concretiza o desejo horizontal de viver juntos, diante de uma concepção de pluralidade das perspectivas na sociedade, ele não é um dado, mas uma tarefa que implica cotidianamente o agir político de cada cidadão em cada comunidade. Por isso, para Ricoeur (2017: 117), só “alcançamos o bem comum por meio do compromisso, entre referências fortes, porém rivais”.

Seguindo a sociologia da ação de Boltanski e Thévenot (1991), o compromisso carrega em si uma aura crítica que permite criar uma barreira entre o acordo e a violência que

⁶ Como bem lembra Ricoeur em *O Justo* (2008: 80), a autonomia é a “autonomia de um ser frágil, vulnerável”. Portanto, a autonomia é também um exercício contínuo que leva em conta as condições pessoais e as relações sociais.

requer “negociação” ao tempo que se mantém distante de qualquer tipo de relativismo. Sustentamos que o compromisso requer reconhecimento, atuando em espaços onde o pluralismo determina, comprehende e reconhece as diferenças e a não existência de um princípio unificador, mas que se encaminha para a interdependência de papéis. É aí também que ele se diferencia do comprometimento:

O comprometimento é uma mistura viciosa de planos e princípios de referência. Não há confusão no compromisso como há no comprometimento. No compromisso, todos permanecem em seus lugares, ninguém é destituído de sua ordem de justificação (Ricoeur, 2017: 116).

Se o compromisso não implica no abandono completo dos interesses em nome de acordos práticos, ele também não pode ser definido como barganha numa atitude calculista que visa o benefício próprio e um acordo apenas para tentar manter as suas próprias preferências e não a cooperação: “para isso, as partes recorrem à troca de promessas e ameaças, cuja credibilidade depende, em grande medida, do equilíbrio de poder entre elas” (Leydet, 2018, p. 84). Assim, o compromisso não é um acordo para a mediação de conflitos em nome de uma vitória pessoal, nem mesmo de interesses desencarnados: “envolve concessões mútuas, visando o bem comum e por vezes resultante de uma negociação caracterizada pelo respeito mútuo” (Nachi, 2005: 145-146).

Devemos ainda diferenciá-lo do consenso sobreposto de John Rawls (1996) e mesmo do consenso discursivo de Habermas (2012; 2000). Embora ambos estejam preocupados em como manter uma sociedade justa e equilibrada em meio às diversas posições, opiniões e valores e por isso apostem no consenso, é preciso destacar as suas singularidades, em especial em comparação à filosofia de Ricoeur. Com Rawls, o consenso gira em torno de uma lógica procedural em busca de mediar razões diferentes em torno de uma concepção política de justiça. Já com Habermas, o consenso é alcançado em um processo de deliberação racional sustentado no nível linguístico pela argumentação crítica. É a oportunidade dos atores sociais provarem a força de seus argumentos em nome de um entendimento mútuo.

Sem adentrarmos, neste momento, nas especificidades dessas contribuições, podemos delinear que o consenso repousa sobre uma certa utilidade e de uma contribuição funcional, por um lado, e do outro limita as tomadas de decisão à uma rationalidade comunicativa, sem a ameaça da coerção, de tal modo que se chega a uma ordem coletiva ideal. Ricoeur, no entanto, segundo Boltanski e Thévenot (1991), argumenta que o conflito é tanto o fundamento, quanto a motivação do compromisso, por isso deve permanecer sob o horizonte.

O que o torna complexo é que à medida que questiona a moralidade, a justiça, a economia, a política e suas relações, se produz novas questões e demandas. Se para Ricoeur (2006a: 216) a estima social e “a formação do horizonte de valores compartilhados”

depende deste movimento de justificação singular e contingente dos pontos de conflito de cada ordem, a que os interlocutores da sociologia chamaram de “cidades provisórias”, o filósofo francês aponta que o compromisso nasce, não nos desacordos possíveis dentro de cada “ordem de grandeza”, mas na intersecção destas ordens.

A definição de uma tipologia dos compromissos desenvolvida por Boltanski e Thévenot (1991) é, assim, o ponto de ruptura da tese ricoeuriana. Embora reconheçamos que um compromisso estabelecido entre amigos, não é o mesmo que implicado entre os Estados e instituições e menos ainda entre organizações internacionais, nossa hipótese diante da abordagem de Ricoeur, é de que pensar em formas de compromisso podem simplificar ou cristalizar as práticas sociais.

Por isso, no plano fenomenológico-hermenêutico o que interessa a Ricoeur é sobretudo como o compromisso pode articular nas relações intersubjetivas, a capacidade de ser sensível a valores – de um mundo a outro, de uma grandeza a outra – e oferecer a cada “eu” o reconhecimento, ao passo que “oferecem a si mesmos em seu poder de agir” (Ricoeur, 2006a: 263). O compromisso como uma capacidade hermenêutica é o que “abrirá o acesso privilegiado ao bem comum” (Ricoeur, 2006a: 224) e é sustentada no mais puro ato de reconhecimento do outro.

O compromisso está assim implicado numa dimensão retórica, hermenêutica e poética e responde à capacidade criativa, como produto de uma imaginação produtiva, no sentido de que o poder do compromisso reside justamente na sua possibilidade de dar espaço para que as capacidades mais próprias e aquelas do nível social se articulem e promovam algum tipo de sinergia. Não são apenas palavras ditas, são ações realizadas, promessas cumpridas em nome de um “em comum”.

Esta concepção de compromisso co-implicada numa teoria do reconhecimento, que se baseia na ação justa e responsável, possui as suas singularidades. Como o compromisso pode corresponder aos argumentos apresentados até aqui e ser interpretado como o gesto inaugural dos estados de paz? Enquanto abertura, no sentido de uma fenomenologia hermenêutica, não pode deixar de lado sua viabilidade política que tem como preocupação central não causar prejuízos aos diferentes atores. Que tipo de prejuízos deveriam ser colocados à prova? Sem dúvidas, um prejuízo à dignidade, à estima.

O compromisso tem em sua substancialidade o livre agir, portanto, não deve ser compreendido como uma obrigação – não é deontologicamente orientada, mas no sentido aristotélico, como em Arendt, é uma atitude de responsabilidade em torno de um projeto comum (Tholen, 2022). Isso não significa que ele esteja alheio aos estatutos e contextos de cada momento histórico, mas que não corresponde a um formalismo

jurídico. Poderíamos nos questionar se o compromisso não equivaleria em certo ponto à própria ideia de justiça a qual Ricoeur desenvolve em certos termos: justa distância, mediação de um terceiro e imparcialidade (Ricoeur, 1995).

No limite, o compromisso atua na tripla dimensão do si – compromisso consigo, compromisso com o outro e compromisso mútuo – com o cuidado e a vigilância diante da ampliação ou redução do desejo do outro diante do meu. Este movimento oferece também a possibilidade de escandir as formas de doação de si. Deste encontro de interesses, surge um encontro de subjetividades, identidades que devem ser reconhecidas para construir soluções em comum para problemas da ordem comum.

Sob o horizonte de uma “ontologia da ação” que leva em conta a pessoa capaz, mas também falível, o compromisso expõe a sua face frágil, revogável e provisória, em essência, uma promessa que pode ser traída a qualquer momento. Sua fragilidade está implicada no paradoxo fundamental da própria fragilidade do bem comum, em busca de sua justificação própria e universal. Como aponta Ricoeur (2006a: 224), a contradição torna-se maior diante da dúvida “se o bem comum vale como uma pressuposição ou como um resultado dos comportamentos de compromisso” (Ricoeur, 2006a: 224). É a capacidade de passar de uma grandeza a outra, reconhecendo nisso sua potência (Ricoeur, 2006a); é uma posição que se submete à sabedoria fronética, por isso, não é uma arbitragem absoluta (Ricoeur, 2006a).

O compromisso corresponde, assim, à uma célula do bom conselho, um intermediário da qualidade do vínculo social, que exige o reconhecimento enquanto fenômeno do início ao fim: no compromisso, os parceiros se reconhecem mutuamente como agentes capazes nesta relação, coordenam e contribuem a partir de um horizonte comum para questões singulares. Isso impede que o compromisso recaia no equívoco da vontade pessoal, ou do outro, ou ainda de uma ordem transcendente. Eu convoco o outro a quem reconheço para que estabeleça um compromisso em prol de objetivo de humanidade, ao passo que o outro me responde, indaga ou recusa porque me reconhece, e ambos reconhecem a questão posta em si.

Isso implica que se estabelece uma relação iniciada por uma situação conflitante, que organiza as assimetrias em um desejo de pluralidade, que envolve uma doação e abertura ao outro. Mas o compromisso não atende necessariamente a uma única ordem – o do chamado ou da resposta – atende a necessidade de partilha, cuidado, hospitalidade e de uma ética de responsabilidade com o outro.

Assim como também não é pura fulguração intempestiva, porque carece de uma intencionalidade, e também não se pode supor nele certo utilitarismo político e social,

que pode omitir as motivações morais das lutas políticas, o que poderia trair o seu próprio fundamento. Como mobilizador ético-político, ele exige a consideração das singularidades enquanto se comporta como figura dialógica entre as diferenças, respeitando os princípios universais em nome de um comum compartilhado. Não há uma super-regra para a resolução de conflitos, mas os conflitos são resolvidos dentro de uma ordem homogênea na qual as pessoas se reconhecem.

Isso não significa que os compromissos não impliquem em risco. A ortogonalidade da política (Ricoeur, 1968) pode subsumir esta oportunidade dos atores sociais de engajarem-se numa horizontalidade benevolente, em um caráter despótico dos acordos oriundos da verticalidade da ação: o lugar da hierarquia, o senso de pertencimento – a separação entre o amigo e o estrangeiro. A própria essência do compromisso carrega a falta, a traição, por isso, não podemos tomá-lo, assim como a filosofia ricoeuriana nos instrui, por uma unilateralidade indivisa do bom.

Assim como o poder, o compromisso corre o risco de ser traído em seu próprio sentido por seus usos abusivos: um compromisso pode conduzir a uma distorção entre cessões, direitos e vontade o que pode resultar em acordos que não se revelam suficientes para a coexistência pacífica ou ainda nutrir uma cadeia de dominação ou de barganhas que resulta no abandono das próprias reivindicações e convicções.

No contexto institucional, o compromisso parece ainda mais complexo: os tensionamentos promovidos pelos sistemas tecno-econômicos globais nem sempre são expressos em compromissos morais (Picavet, 2021). Por isso, ainda é preciso pensar nos limiares políticos que se impõem entre a prática deliberativa, a participação e o menosprezo social.

Nas relações políticas, o compromisso não se dá naturalmente, não é óbvio e nem mesmo é destinado à sua plena realização, mas ao mesmo tempo, as relações sociais dependem dele para estabelecer uma ordem reconhecida por todos, situada entre o acordo e a violência que é “o que impede a sociedade de se desintegrar” (Ricoeur, 2017: 117). Mas não podemos considerar apressadamente o compromisso como uma norma ou regra fundamental. Ele é resultado da reflexividade entre as normas e as experiências de vida, é uma abertura hermenêutica para as compreensões dos sentidos e abre para uma certa manobra e adaptações aos quais dependem as interações sociais e institucionais.

Desta forma, pensar epistemologicamente o problema do reconhecimento, não é suficiente: ainda que reconheçamos os outros como seres autoconscientes, livres, autônomos e vulneráveis, sua humanidade pode ser colocada à prova diante das hierarquias, opressões e conflitos por poder. É justamente na distância que se encontram

as expectativas pessoais e aquelas relativas às instituições e necessidade de uma “força” que nos conduza e nos coloque diante do outro, que o compromisso surge como uma figura forte.

Há então uma horizontalidade que coloca a humanidade à frente do projeto. O “espírito do dom” é revivido e o que surge é uma decisão em comum que suspende a luta. O compromisso reconduz a política para o seu ideal de proximidade, enquanto negociamos interesses ao ponto em que interpretamos a nossa responsabilidade para com os outros, portanto mais inclusiva e menos pautada numa relação instrumental dos contratos. Ele insere uma camada de afetividade na demanda por normatividade.

5. Considerações finais

Reconhecer do ponto de vista fenomenológico-hermenêutico de Paul Ricoeur é interpretar a si e ao outro do ponto de vista dos horizontes de significação que implica em alargar a ideia de pessoa capaz, colocada diante de sua potência, possibilidades e suas vulnerabilidades. O “eu posso” pode ser lido e desdobrado em um “nós podemos”, baseado no diálogo com a história e cultura, que deve ser reconhecido pelo outro, nos contornos da mutualidade.

No entanto, Ricoeur esteve atento à própria condição de possibilidade de agir diante de um mundo a ser interpretado e conflituoso, que por vezes reverbera na figura do “eu não posso”, onde as incapacidades são resultados objetivos de constrangimentos, negações e exclusões sociais, econômicas e políticas. Estes limites que se impõem ao “poder fazer”, ecoa no mais profundo sentido de reconhecer e ser reconhecido.

Se o reconhecimento reconecta o si diante de toda a negatividade das experiências, os conflitos na atualidade, desenhados a partir da construção das figuras de adversários, inimigos num sentido mais profundo, que elevam o outro a negação de todas as suas capacidades, inclusive éticas, exigem uma resposta para dar conta dos desacordos comuns à vida social e assegurar um viver comum.

É então, a figura do compromisso que habilita os sentidos necessários para uma dimensão pacífica, sem desconsiderar as diferenças e pluralidades onde as diferentes forças presentes devem se abrir para o diálogo e as novas formas de dialogar, em regimes de linguagens próprios de seu tempo. Esse movimento implica num sentido mais profundo da ação política, na responsabilidade de comprometer-se a reconhecer o outro como digno de “poder fazer” e “poder participar”, ouvir as suas razões e demandas e na reinterpretação de tradições, valores e pontos de vista.

O compromisso, de Boltanski e Thévenot à Ricoeur, é uma recusa à totalização, a um consenso em torno de um argumento que apague, abranja, num certo sentido, fagocite, todos os outros. É um abrir-se a reconhecer a verdade de si e do outro, da força de reivindicação dos argumentos, mas que se sustenta num princípio puramente hermenêutico de compreensão.

Neste sentido, a racionalidade do compromisso, articula o reconhecimento numa dimensão política, sob a forma do encontro com a diferença intransponível do outro, e que depende de um atributo reflexivo, crítico e comunicacional, que serve à ordem prática, mas também é sustentada por uma ordem simbólica e que não está isenta de forças que podem conduzir à violência.

Assim, numa sociedade marcada por uma lógica individualista, o clima de insatisfação e a desintegração do vínculo social, o compromisso enquanto argumento político numa teoria do reconhecimento mútuo, é a expressão máxima da convivência humana, que a sustenta sem saturá-la, que alarga as possibilidades de não-violência porque está fundamentalmente entremeada em uma postura hermenêutica que testemunha a pessoa em sua capacidade e poder de ação e se dinamiza com os regimes de historicidade.

Referências bibliográficas

- BALLET, J. & MAHIEU, F.-R. (2009). Capabilité et capacité dans le développement: repenser la question du sujet dans l'œuvre d'Amartya Sen. *Revue Tiers Monde*, 198 (2): 303-316.
- BERTRAM, G.W. & CELIKATES, R. (2015). Towards a conflict theory of recognition: On the constitution of relations of recognition in conflict. *European Journal of Philosophy*, 23 (4): 838-861. DOI: 10.1111/ejop.12016.
- BOLTANSKI, L. (2000). *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos sobre sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ERASMO, V. (2021). Rights, Capabilities and Recognition: an alternative reading of Amartya Sen and Paul Ricoeur's "dialogue". *Critical Hermeneutics*, 5 (2): 247-276.
- KUNNATH, A.M.S. (2009). *De l'homme faillible à l'homme de la reconnaissance: une relecture de l'anthropologie herméneutique de Paul Ricœur*. [Tese de Doutorado. Poitiers].
- LEYDET, D. (2018). Pluralisme et compromis. SOMABE, K.K. (Ed.). *Compromis et pluralisme démocratique: de la construction du commun dans la diversité*. Paris: L'Harmattan:81-106.
- NACHI, M. (2005). Esquisse d'une théorie du compromis. NACHI, M. & DENANTEUIL, M. (Eds.). *Éloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique*. Academia-Bruylant: Louvain-la-Neuve, 145-174.
- PICAVET, E. (2021). Dialogue, compromis et philosophie sociale. *Diogène: Revue internationale des sciences humaines*, 275276 (3), 143-156.
- RICOEUR, P. (1968). *História e Verdade*. Tr. F.A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense.
- RICOEUR, P. (1984). Fondements de l'éthique. *Autres temps*, 3 (1), 61-71.

- RICOEUR, P. (1986). Ipséité/altérité/socialité. *Archivio di Filosofia (Intersoggettività, socialità, religione)*, 54. 17-33.
- RICOEUR, P. (1989). A fragilidade da linguagem política. *Revista Signo y Pensamiento*, 8 (15), 33-43.
- RICOEUR, P. (1991). *O si-mesmo como um outro*. Tr. L. Moreira César. Campinas: Papirus.
- RICOEUR, P. (1993). Morale, éthique et politique. *Pouvoirs: Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, 65, 5-17.
- RICOEUR, P.; AZOUI, F & DELAUNAY, M.B. (1995). *La critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy.
- RICOEUR, P. (2005). Devenir capable, être reconnu. *Revue Esprit*, 7, 125-129.
- RICOEUR, P. (2006a). *Percurso do reconhecimento*. Tr. N.N. Campanário. São Paulo: Loyola.
- RICOEUR, P. (2006b). Capabilities and Rights. DÉNEULIN, S.; NEBEL, M. & SAGOVSKY, N. (Eds.), *Transforming Unjust Structures. The Capability Approach*. Berlin: Springer, 17-26.
- RICOEUR, P. (2008). *O justo*. São Paulo: Martins Fontes.
- RICOEUR, P. (2017). *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*. Paris: Seuil.
- SCOTT-BAUMANN, A. (2013). *Ricoeur and the Negation of Happiness*. London: Bloomsbury.
- SEN, A. (1987). *On Ethics and Economics*. Oxford: Basil Blackwell.
- THÉVENOT, L. & BOLTANSKI, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- THOLEN, B. (2022). Holding It All Together: on the Value of Compromise and the Virtues of Compromising. *Hum Stud*, 45, 493–508.