



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



Campus Universitário Ministro Petrônio Portela – Bairro Ininga, CEP. 64.049-550

Fone/Fax: (86) 3237 1134 – E-mail: ppgfil@ufpi.edu.br

THALYTA CRISTINE ARRAIS FURTADO ARAÚJO DE OLIVEIRA

**A DIMENSÃO POLÍTICA DO RECONHECIMENTO EM PAUL RICOEUR: O
COMPROMISSO COMO FIGURA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA**

TERESINA - PIAUÍ

2026

THALYTA CRISTINE ARRAIS FURTADO ARAÚJO DE OLIVEIRA

**A DIMENSÃO POLÍTICA DO RECONHECIMENTO EM PAUL RICOEUR: O
COMPROMISSO COMO FIGURA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI), para obtenção do título de Doutora na linha de pesquisa Filosofia Prática.

Orientador: Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro.

TERESINA - PIAUÍ

2026

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Centro de Ciências Humanas e Letras
Biblioteca Setorial Prof. Wilson Brandão

O48d Oliveira, Thalyta Cristine Arrais Furtado Araújo de.
A dimensão política do reconhecimento em Paul Ricoeur : o
compromisso como figura fenomenológico-hermenêutica / Thalyta
Cristine Arrais Furtado Araújo de Oliveira. -- 2026.
279 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de
Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Teresina, 2026.

“Orientador: Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro”.

1. Fenomenologia hermenêutica. 2. Paul Ricoeur. 3.
Compromisso. 4. Política. 5. Reconhecimento. I. Carneiro, José
Vanderlei. II. Título.

CDD 142.7

Bibliotecária: Amanda Maria Coelho Vieira Albuquerque – CRB3/1353

THALYTA CRISTINE ARRAIS FURTADO ARAÚJO DE OLIVEIRA

**A DIMENSÃO POLÍTICA DO RECONHECIMENTO EM PAUL RICOEUR: O
COMPROMISSO COMO FIGURA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI), para obtenção do título de Doutora na linha de pesquisa Filosofia Prática.

Orientador: Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro.

Aprovado em: ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro (PPGFIL-UFPI)
Orientador

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima (PPGFIL-UFPI)
Examinador interno

Prof. Dr. Manuel Alejandro Prada Londoño (PPGFIL-UFPI)
Examinador interno

Prof. Dr. Luiz Rohden (PPG-UNISINOS)
Examinador externo

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossato (PPG-Filosofia UFMS)
Examinador externo

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto do cuidado, do reconhecimento, da gratidão e do respeito por pessoas e instituições que mantêm viva a confiança na palavra. Ele nasce de uma rede tecida por familiares, amigos e professores, sustentada por sonhos que nos fazem compreender que um diploma é mais do que um instrumento de qualificação: é expressão de um percurso humano partilhado.

Agradeço primeiramente à Deus e à Nossa Senhora por terem me dado amparo diante do meu propósito, por abençoarem os encontros e as escolhas que fiz durante esse percurso.

À minha mãe pelo exemplo de força e por ter sempre apostado nos sonhos de seus filhos, incentivando, aconselhando e sendo porto seguro nos momentos difíceis. Que eu possa ser sempre motivo de orgulho na sua vida.

Aos meus filhos, Heitor e Thomás, luzes na minha vida e razões pelas quais eu busco ser melhor a cada dia. Que eu possa ensinar a vocês que o caminho do bem preenche a vida de sentido e que, em meio a tudo, nunca lhes falte amor, motivação e brilho nos olhos.

Ao meu esposo, Pedro Júlio, a minha companhia certa de todos os momentos, que me faz provar a cada dia de um amor tranquilo, forte e sensível. Experimentamos juntos as dores e delícias dessa fase que veio para nos fortalecer como pesquisadores, mas sobretudo, como humanos. Obrigada por tudo e por tanto, todos os dias.

Aos meus irmãos, Pollyanna e Darcy, pelo apoio constante, pelo amor e pela torcida genuína em cada momento da minha vida.

Aos meus sobrinhos, Ana Beatriz e Igor, que, em cada abraço, conversa e brincadeira, me lembram do que realmente importa: ser presença e amor.

Agradeço aos meus sogros, Alcides e Silmara, pelos joelhos no chão, pelas palavras de incentivo e por todo o cuidado diário - tão grande que não caberia inteiramente em palavras.

Aos meus cunhados Djan, Pedro Augusto, Pedro Felipe, Fernanda e Thiago pela torcida.

Agradeço também à D. Ducarmo, pelas palavras de carinho.

Aos amigos que fazem parte da minha família e que tornaram esse percurso mais leve: às minhas potchocas e potchocos (Nathércia e Allan, Aline e Raphael, Miriam Sousa e Vinicius, Flávia e Renato Randrielle e Francivaldo, Thauana Cavalcante e Raphael e aos meus sobrinhos amados, Cecília, Miguel, Levi, Aurora, Vívian, Livia e Renato Júnior); aos amigos, Thiago Ramos e Hudson Silva.

Obrigada também aos colegas de turma e aos amigos queridos do GEHR e da Rede Brasil-Ricoeur, que contribuíram não apenas para a minha formação acadêmica, mas também com sorrisos e amizade.

Ao querido NUJOC-UFPI, na pessoa da Prof. Dra. Ana Regina Rêgo, que, com generosidade e afeto, me ajudaram a chegar até aqui.

Ao meu orientador, Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro, minha profunda gratidão pela acolhida sensível, pelo respeito e pela caminhada compartilhada ao longo desses quatro anos.

Obrigado ao PPGFIL-UFPI, aos professores e servidores que me ajudaram e me desafiaram nesse percurso.

Por fim, agradeço à Universidade Federal do Piauí, minha segunda casa e que me oportuniza o crescimento pessoal e profissional.

RESUMO

Esta tese investiga o reconhecimento numa dimensão ético-política, entendendo que a abertura ao outro e às suas possibilidades de compreensão constitui condição fundamental para o acesso e construção do mundo no qual vivemos, alargando os modos de ser e de agir do sujeito. Nessa perspectiva, o reconhecimento é compreendido como uma problemática que mobiliza processos e estruturas mediadoras no campo político (das instituições e organizações sociais) e opera num horizonte que visa a convivência pacífica, concebida não como supressão do conflito, mas como sua elaboração no interior de uma lógica dialética do consensual-conflitual. Partimos da premissa de que o contexto contemporâneo que experimentamos está fortemente marcado não por um problema de reconhecimento, mas por sua negação, onde cada um de nós tomado como corpo político forma um mosaico complexo em que a incompreensão se torna evidente. Por isso, encaramos o desafio de ir com e além do trabalho fenomenológico-hermenêutico de Paul Ricoeur, numa perspectiva pluralista, percebendo que a responsabilidade em torno de um projeto de reconhecimento se dá não apenas em relações horizontais de pessoa a pessoa (eu-tu), mas com raízes profundas no mundo compartilhado e nas mediações institucionais que tornam possível a vida em comum. Encontrar, na filosofia ricoeuriana, uma dimensão política do reconhecimento não significa reduzir esse fenômeno ao seu sentido estritamente político, mas ampliar e enriquecer sua compreensão diante de um poder de agir. É um sinal da tarefa diante de pessoas, relações e de um mundo, autônomo, vulnerável e responsável. Neste sentido, propomos a figura do compromisso como expressão e reforço sintomático da responsabilidade política e mediação hermenêutica capaz de articular as dimensões imaginativas, afetivas e práticas da existência. À prova da realidade, o compromisso configura-se como possibilidade de reordenamento da *práxis* e de renovação do poder de agir do sujeito. Ele se cumpre, assim, diante do outro que nos convoca a responder pelo mundo que compartilhamos, na travessia das faltas do reconhecimento, na mediação ambígua das instituições – aproximando sujeitos pela continuidade normativa da coletividade e introduzindo distâncias ao universalizar relações e formalizar vínculos – e na imprevisibilidade das consequências do agir. Assim, como figura fenomenológico-hermenêutica, o compromisso não busca por resultados definitivos, mas reabre perguntas fundamentais acerca das condições de possibilidade de uma vida comum orientada pela *phronesis*.

Palavras-chave: Compromisso; Fenomenologia Hermenêutica; Paul Ricoeur; Política; Reconhecimento.

ABSTRACT

This thesis investigates recognition from an ethical-political perspective, understanding that openness to others and to the possibilities of understanding them is a fundamental condition for accessing and constructing the world in which we live, thereby broadening the ways in which subjects can be and act. From this perspective, recognition is understood as an issue that mobilizes mediating processes and structures in the political sphere (of institutions and social organizations) and operates within a horizon that aims for peaceful coexistence, conceived not as the suppression of conflict, but as its elaboration within a dialectical logic of consensus and conflict. We start from the premise that the contemporary context we experience is strongly marked not by a problem of recognition, but by its negation, where each of us, taken as a political body, forms a complex mosaic in which misunderstanding becomes evident. For this reason, we face the challenge of going with and beyond the phenomenological-hermeneutic work of Paul Ricoeur, from a pluralist perspective, recognizing that the responsibility surrounding a project of recognition occurs not only in horizontal person-to-person relationships (I-you), but is deeply rooted in the shared world and in the institutional mediations that make life in common possible. Finding, in Ricoeurian philosophy, a political dimension of recognition does not mean reducing this phenomenon to its strictly political sense, but rather broadening and enriching its understanding in the face of a power to act. It is a sign of the task before people, relationships, and a world that is autonomous, vulnerable, and responsible. In this sense, we propose the figure of compromise as an expression and symptomatic reinforcement of political responsibility and hermeneutic mediation capable of articulating the imaginative, affective, and practical dimensions of existence. Put to the test of reality, compromise emerges as a possibility for the reordering of praxis and the renewal of the subject's power to act. It is thus fulfilled in the presence of the other who calls upon us to answer for the world we share, in navigating the gaps in recognition, in the ambiguous mediation of institutions – bringing subjects together through the normative continuity of the collective while introducing distances by universalizing relations and formalizing bonds – and in the unpredictability of the consequences of action. Thus, as a phenomenological-hermeneutical figure, compromise does not seek definitive results, but reopens fundamental questions about the conditions of possibility for a common life guided by *phronesis*.

Keywords: Compromise; Phenomenology Hermeneutic; Paul Ricoeur; Politics; Recognition.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. RECONHECIMENTO NA FILOSOFIA RICOEURIANA, UMA TAREFA ABERTA: O FUNDAMENTO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO DA “PESSOA CAPAZ”	17
1.1 O percurso filosófico ricoeuriano e o reconhecimento – uma rede conceitual.....	21
1.1.1 <i>Hegel e as reatualizações no projeto ricoeuriano</i>	25
1.1.2 <i>A reatualização hegeliana em Ricoeur: Axel Honneth como interlocutor</i>	41
1.2 A “pessoa capaz” entre a conflitualidade e a mutualidade	60
1.2.1 <i>A conflitualidade e a negatividade</i>	62
1.2.2 <i>A “pessoa capaz” entre a dissimetria e a mutualidade</i>	75
1.2.3 <i>O reconhecimento mútuo simbólico e os regimes de excepcionalidade</i>	88
1.2.3.1 <i>Os estados de paz</i>	92
1.2.3.2 <i>O reconhecimento mútuo público e a força simbólica na amplitude política</i>	100
1.3 Em síntese.....	107
2. EM BUSCA DE UMA DIMENSÃO POLÍTICA DO RECONHECIMENTO EM PAUL RICOEUR.....	111
2.1 Sobre uma fenomenologia política no projeto filosófico ricoeuriano	115
2.1.1 <i>A dimensão arquitetônica do político: a ação humana entre a força e a forma</i>	117
2.1.2 <i>A especificidade do poder nas dimensões da “pessoa capaz”</i>	124
2.1.2.1 <i>A especificidade do poder político</i>	126
2.1.2.2 <i>As capacidades à prova do político</i>	129

2.1.3 O reconhecimento mútuo em dimensões objetivas: justiça, economia e política	141
2.2 O RECONHECIMENTO ENTRE A HORIZONTALIDADE E A VERTICALIDADE.....	152
2.2.1 A dialética das relações: a pessoa entre o face a face e a dimensão institucional.....	156
2.2.2 Diferenças culturais sob a chave do reconhecimento.....	160
2.2.3 Pensar a política a partir do reconhecimento: deslocamentos em favor da pluralidade	164
2.2.4 A gramática da crise política em Ricoeur	167
2.3 Em síntese.....	177
3. DIMENSÃO POLÍTICA DO RECONHECIMENTO MÚTUO: A FIGURA DO COMPROMISSO	181
3.1 A figura do compromisso.....	183
3.2 Dimensões fenomenológicas do compromisso: imaginação, confiança, promessa e responsabilidade	191
3.3 Sobre o compromisso: uma arquitetura ético-política por meio do conflito	202
3.3.1 Os sentidos estruturantes dos compromissos	208
3.3.2 Os paradoxos dos compromissos	212
3.4 O compromisso como figura prática do reconhecimento mútuo no político.....	220
3.5 O compromisso diante das pluralidades - lançando-se ao estrangeiro	230
3.6 Em síntese.....	245
CONSIDERAÇÕES	249
REFERÊNCIAS	258

INTRODUÇÃO

Reconhecer significa, no horizonte filosófico de Paul Ricoeur (2006a), entrecruzar aspectos semânticos, epistemológicos, ontológicos, pragmáticos e, sobretudo, éticos e políticos, que percorrem um caminho desde a identificação pela diferenciação ou exclusão, passando por uma fenomenologia da “pessoa capaz”¹ (de reconhecer e ser reconhecida) e por suas maneiras de estar-no-mundo, até chegar, finalmente, ao reconhecimento mútuo, onde o si e o outro se entrelaçam e se constituem num plano político².

É precisamente sobre esse último percurso que esta pesquisa se debruça, colocando em questão o humano e a humanidade em seu conjunto e interrogando sobre uma estrutura marcada pelos modos excludentes do outro, baseado no não reconhecimento, fruto de uma identidade frágil (Ricoeur, 2000)³, e instituídos culturalmente a partir dos complexos sociopolíticos, socioeconômicos e socioculturais. Pensar uma filosofia do reconhecimento no plano político requer refletir para além da ordem dos direitos e deveres institucionalizados e materializados na forma de lei, abordando uma dimensão que de fato esteja comprometida com a abertura mútua para o outro, com vistas

¹ Decidimos utilizar nesta tese a expressão “pessoa capaz”, em lugar do termo originalmente utilizado por Paul Ricoeur de “homem capaz” (*l'homme capable*). A alteração não pretende modificar o alcance conceitual da noção ricoeuriana, mas adequar sua formulação às discussões contemporâneas acerca da linguagem e da identidade de gênero. O uso do masculino como gênero gramatical universal para denotar o humano como um todo, tem sido objeto de revisão nas ciências humanas e sociais, uma vez que a contextualidade e a historicidade que se coloca diante dos usos da língua, afeta, por conseguinte, a construção de sentidos e a própria compreensão humana. Por isso mesmo, acompanhando a ideia de “língua viva” de Ricoeur, desenvolvida em *A Metáfora Viva* (2015), adotamos a expressão “pessoa capaz” por considerá-la mais inclusiva e semanticamente adequada para designar o sujeito das capacidades – falar, agir, narrar e imputar a si mesmo suas ações – sem prejuízo do horizonte antropológico originalmente proposto pelo autor. Ver: SOUZA, Aluizio Oliveira de; CARNEIRO, José Vanderlei. Paul Ricoeur: por uma filosofia da pessoa. In: CARNEIRO, José Vanderlei; OLIVEIRA, Rita de Cássia; TIELLET, Claudia Aita (org.). **Filosofia da pessoa no pensamento de Paul Ricoeur**. Teresina: Edufpi, 2023. p.195-219.

² O primeiro estudo apresentado na obra, “O reconhecimento como identificação”, refere-se ao momento kantiano da *Rekognition*; o segundo, “Reconhecer-se a si mesmo”, ao momento bergsoniano do reconhecimento em imagens; e, por fim, “O reconhecimento mútuo” o momento hegeliano da *Anerkennung*.

³ Para o filósofo francês, o não reconhecimento decorre de uma compreensão de identidade que desconsidera a alteridade como dimensão constitutiva do si, uma postura que resulta em experiências negativas, manifestadas sob diferentes formas de violência. Como observa o autor: “São realmente as humilhações, os danos reais e imaginários à estima de si, sob os golpes sofridos por uma alteridade mal tolerada, que transformam a relação que o mesmo mantém com o outro, levando-a do acolhimento à rejeição e à exclusão” (Ricoeur, 2000, p. 4).

à liberdade, responsabilidade e que nos impulse a espaços dialógicos reconhecendo os limites de nossa compreensão.

No âmbito da vida política, as contribuições de Paul Ricoeur, especialmente em sua proposta de reconhecimento mútuo, mostram que o outro está constantemente diante de nós, interpretando-nos e rompendo com as estruturas monológicas, num exercício dialético entre *ipseidade* e *mesmidade*. Nessa perspectiva, reconhecer-se como um outro constitui o ponto máximo da ação ética (Ricoeur, 1991) e requer uma contestação crítica, consciente e intencional. A proposta do filósofo, no entanto, não se alinha a uma percepção ingênua de que o contato com o outro aconteça sem a possibilidade de conflito.

Para Paul Ricoeur (1990a), o conflito integra a própria experiência humana, e nenhuma tentativa de transformá-lo em uma “ideologia do conflito a todo preço” ou uma “ideologia da conciliação a todo preço”⁴ é útil, pois precisamos nos manter no limite crítico do tolerável e do intolerável⁵. Por isso, o filósofo desloca o problema do conflito para a questão do reconhecimento: “A patologia do conflito em nossa sociedade chega ao cúmulo quando o adversário nem mesmo é reconhecido” (Ricoeur, 1990a, p. 165).

Essa também é a base de uma lição política que o filósofo denominou de consenso conflitual, um caminho “que consiste no reconhecimento do direito de existir do adversário” (Ricoeur, 1995a, p. 183), um equilíbrio entre o viver bem e o viver em comum. Guiada pela fenomenologia hermenêutica, esta reflexão parte da premissa de que, num mundo operado por uma lógica solipsista, o reconhecimento opera não somente em torno de valores bons, ideais ou vantajosos para si e para o próximo, mas se constitui como um fenômeno fundamental da prática do viver em comum, sem o qual a coletividade perde seu sentido.

A centralidade do debate sobre o outro na hermenêutica ricoeuriana não é novidade. Entretanto, a pertinência filosófica desta proposta reside no fato de

⁴ Ricoeur (1990a) avalia a existência de duas ideologias que reverberam no contexto social da sociedade moderna: a “ideologia da conciliação a todo preço” - baseada numa referência cristã de amor como superação - e a “ideologia do conflito a todo preço” - que se fixa na polaridade e que, para nós, se apresenta no contexto das redes sociais, com grande força.

⁵ Em *Leituras 1: Em torno do político* (1995a), o autor alerta para uma diferença significativa entre o que consideramos tolerância - no limite tratada como “indiferença” - e como deveríamos nos posicionar a partir de sua positividade e virtude, chamada de tolerância ativa, caracterizada pelo que chama de consenso conflitual.

que nosso enquadramento busca evidenciar e aprofundar a dimensão ética do reconhecimento diante de uma questão política, notadamente marcada na coletividade por posturas que contribuem para o expurgo do outro, organizadas em afetos que não suportam as diferenças e os conflitos (como racismo, misoginia, homofobia, xenofobia). Propomos um desvio – bem à maneira ricoeuriana – para tratar o problema do reconhecimento não apenas na esfera eu-tu, mas no espaço público eu-tu-nós, ampliando o debate para um plano propriamente coletivo.

No limite moral, a falta com o outro é manifesta-se cotidianamente, abrangendo desde a falta de consideração – expressa por meio da humilhação e indiferença – até às atrocidades e barbáries, onde os contornos violentos se tornam mais evidentes. O aspecto mais inquietante e desafiador das relações em torno do reconhecimento é que, ora reconhecemos, ora objetificamos uns aos outros, variando conforme as relações de proximidade e os graus de relacionamento. O fracasso se torna radical quando deixamos de reconhecer o outro como pessoa senciante, capaz e vulnerável. É nesse ponto que os conflitos do mundo moral transbordam para o plano político, produzindo problemas profundos para a vida em comum.

Desse modo, o reconhecimento não pode ser pensado a partir de uma lógica ou de uma sistematização que desconsidere os constrangimentos próprios do mundo no qual existimos e que, também, continuamente criamos. Por isso, a antropologia filosófica de Paul Ricoeur e sua definição de “*homo capabilis*” dominado por intenções e motivações, podem nos guiar nesse processo. Reconhecer o outro é o nosso desafio na experiência efetiva da vida, pois responde simultaneamente ao nosso senso de identidade e às exigências de reciprocidade.

Pensar o reconhecimento numa dimensão política reforça a iniciativa de considerar em Ricoeur uma fenomenologia da pessoa pertencente à natureza a uma hermenêutica atenta às culturas e historicidade, onde a convergência dessas dimensões é o que permite formular o que, no nível da *práxis*, ele exige como ancoragem e materialidade. No entanto, é notório que a obra de Ricoeur embora ofereça importantes pistas para superar o hiato entre filosofia moral e filosofia política – especialmente ao compreender a pessoa lançada em um

mundo cultural, atravessada por desejos individuais e vontades coletivas –, essa articulação não se encontra efetivamente concretizada.

Nossa problemática reside no exercício de completar essa passagem, em busca do reconhecimento na dimensão política e como este movimento permite, em particular, perceber que a questão não se reduz a uma postura do “eu” individual diante de uma ação coletiva. Antes, evidencia que a primeira pessoa é uma tarefa de constituição permanentemente mediada pela relação com o outro e por um mundo que preexiste à expressão do “eu”. É no interior dessa rede de relações intersubjetivas que as singularidades se constituem, se “moldam” e se transformam, tornando o reconhecimento uma condição fundamental da vida política.

A dimensão política oferece ao reconhecimento no nível da estima – de si e da estima social – as condições para que o “si” não dependa completamente da frágil opinião dos outros (Ricoeur, 1960), mas se constitua no interior de um complexo existencial que articula valores, sentidos e um mundo simbólico, compartilhado e organizado por sua estrutura ortogonal. Esta compreensão não deixa de considerar que o reconhecimento pode assumir formas patológicas tanto no nível da estima – com sentimento de inferioridade ou superestimação (Kunnath, 2009) –, seja pelo exercício da política quando opera a partir de uma ideia de poder que corresponde aos sistemas de opressão e dominação.

Em razão dos argumentos expostos, adotamos uma postura orientada pela fenomenologia hermenêutica⁶ ricoeuriana, inveterada numa antropologia filosófica, para refletir sobre o “ser entre”, compreendendo que o veio do pensamento político de Paul Ricoeur está co-implicado na sua pequena ética “viver bem com e para os outros em instituições justas” (Ricoeur, 1991). Assim, sua filosofia política, embora possua relativa autonomia, permanece atravessada dialogicamente por esses outros campos; por isso, resiste a ser reduzida. E o que os une? Precisamente, a dimensão humana da ação e da capacidade.

⁶ Em *Do texto à ação* (2002a), Ricoeur aponta que a fenomenologia é um pressuposto insuperável da hermenêutica, ao que passo que é por meio da interpretação que esta se constitui. Nesta visada, Ricoeur aponta que o ego não pode ser acessado diretamente pela intuição – tal como Husserl pensava – mas que só por meio da interpretação dos signos, símbolos e obras da cultura podemos nos compreender. O sentido de ser é fruto assim de uma condição linguística de toda experiência. Esta via coloca em questão, assim, o idealismo husserliano, ou ainda nas palavras do filósofo francês: “fenomenología y hermenéutica sólo se presuponen mutuamente si el idealismo de la fenomenología husserliana queda sometido a la crítica de la hermenéutica” (Ricoeur, 2002a, p. 70).

Nessa perspectiva, a ética oferece à política, especialmente em sua estrutura vertical, critérios para orientar a deliberação em direção a formas mais justas de organização da vida comum. Como afirma Paul Ricoeur (1969, p. 41), “eu quero defender um tipo de filosofia em que a reflexão política não é um desvio opcional, mas um plano privilegiado de expressão, melhor: ponto de passagem obrigatório”. Resta, então, indagar se o “ser entre” no cerne da investigação filosófica se sustenta de certa maneira à uma prova de realidade. Em outros termos, de que maneira a pessoa capaz é desafiada quando o seu *poder fazer* se confronta com as estruturas de poder, as instituições e os conflitos que constituem o mundo político?

Nossa hipótese é que a passagem do reconhecimento à sua efetivação política exige uma tarefa amparada por uma *phronesis*, capaz de distensionar as relações humanas diante do sentido de um projeto compartilhado de humanidade. Trata-se de compreender que o reconhecimento da singularidade irreduzível de cada pessoa e da pluralidade constitutiva da vida humana exige uma forma de expressão que ultrapasse normas, padrões de conduta ou procedimentos puramente argumentativos. Dito de outro modo, o reconhecimento adquire densidade política quando se traduz em práticas de deliberação e de responsabilidade capazes de enfrentar os conflitos inerentes à vida comum.

É nesse horizonte que emerge a figura fenomenológico-hermenêutica do compromisso como mediação prática para superar a dimensão instrumental da política. Dialogando profundamente com a postura filosófica de Ricoeur, sua efetivação depende da capacidade e da postura dos atores de despertarem e se abrirem para o reconhecimento das diferentes vontades, acolherem as assimetrias inerentes às relações humanas e cultivarem uma atitude prudencial diante das situações de conflito.

Esse movimento de constituição recíproca entre sujeitos que agem, sofrem e se reconhecem mutuamente, figurado pelo compromisso, reanima o sentido próprio da política como espaço de construção do reconhecimento mútuo, da responsabilidade compartilhada e da justiça. Ao mesmo tempo, oferece uma resposta à insaciabilidade do reconhecimento, na medida em que assume uma função decisiva como mediação prática capaz de sustentar a convivência democrática. Assim, embora esteja marcado por um caráter frágil,

contingente e imprevisível, sua força política reside na capacidade de transformar e encontrar no conflito um espaço de abertura ao outro.

Nossa tese sustenta, portanto, que a dimensão política do reconhecimento em Ricoeur se configura no compromisso, entendido como mediação entre a capacidade de agir e a disposição para agir. Enquanto figura fenomenológico-hermenêutica, o compromisso mobiliza uma transformação mais profunda capaz de alcançar uma escala horizontal e de dar conta das singularidades no interior da pluralidade. É nesse contexto que a *phronesis*, entendida como sabedoria prática, surge essencial, ao reconhecer que o bem comum permanece sempre objeto de interpretação, deliberação e disputa. Longe de oferecer soluções definitivas, ela assume o risco inerente ao julgamento, sem renunciar à responsabilidade pela ação e pela construção da justiça.

Deste modo, essa tese busca compreender como a experiência humana em tempos tão complexos, atravessado pelos sentimentos de injustiça, de invisibilidade e de exclusão – e que não admitem soluções definitivas mediante regras abstratas –, pode ser convertida em um processo político propositivo, voltado à formalização de vínculos sociais mais humanos. Em diálogo com Paul Ricoeur, observando sua postura crítica e os limites que se impõem à sua filosofia, pretendemos avançar nossas considerações, conforme o percurso metodológico descrito a seguir.

No primeiro capítulo, discutiremos sobre o conceito de reconhecimento no contexto filosófico, retomando as abordagens tradicionais e contemporâneas para compreender como este conceito, em sua dimensão normativa e moral, articulada à ideia de liberdade, se insere no arco da filosofia fenomenológico-hermenêutica de Paul Ricoeur. À medida que a experiência do conflito é costurada entre a dissimetria, as capacidades e o superabundante, buscaremos mostrar que o reconhecimento não se limita a uma categoria descritiva das relações intersubjetivas, mas constitui um fenômeno capaz de reconfigurar o horizonte ético e político da ação.

No segundo momento, retomaremos a estrutura ortogonal do político em Ricoeur, ampliando a questão para os limites da distinção entre a capacidade e a realização, buscando configurar uma dimensão política na filosofia do francês. Seguiremos investigando de que modo estes contornos se articulam ao conceito

de reconhecimento, mobilizando categorias como poder, autoridade, dominação, legitimação e instituição, fundamentais para compreender as mediações próprias da vida política. Trata-se de reabilitar a força e a forma do político em detrimento de consensos absolutos ou antagonismos irreconciliáveis.

Por fim, na terceira seção, desenvolveremos a figura do compromisso e sua articulação com a obra ricoeuriana. Seguiremos as nossas investigações oferecendo um caminho para compreender e dialogar sobre os jogos sociais e as pluralidades que envolvem, propondo, em certo aspecto, uma mediação prudencial que exige valores morais, éticos e imaginativos. Nesse percurso, recorreremos à condição do estrangeiro para refletir se a pluralidade está inevitavelmente condenada ao seu negativo – expresso pelo ódio, pela violência e pela incomunicabilidade – ou se o compromisso pode, de fato, constituir uma alternativa hermenêutica e política para a construção de formas de convivência fundadas no reconhecimento mútuo.

1. RECONHECIMENTO NA FILOSOFIA RICOEURIANA, UMA TAREFA ABERTA: O FUNDAMENTO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO DA “PESSOA CAPAZ”

O reconhecimento enquanto tema filosófico ganhou maturidade e se tornou um paradigma de pesquisa bem estabelecido (Am Busch; Zurn, 2010) a partir de um conjunto de teorias que abordam o conceito fundamentado em seus enquadramentos específicos e nas contribuições de outros campos das ciências sociais e humanas – que vão desde a ontologia, epistemologia, filosofia moral e política, teoria social, teoria da ação, filosofia jurídica, antropologia filosófica e história da filosofia⁷.

Influenciado pelo idealismo alemão – especialmente no trabalho de Fichte e Hegel – o diálogo com esta diversidade de pesquisas fortalece a centralidade do conceito na filosofia moderna e contemporânea, ao passo que o lança para um improvável consenso em torno de sua definição. Seja com o selo da obrigação moral⁸ (como defendem autores que se tornaram expoentes no tema, como Axel Honneth, 2003) ou ainda com Paul Ricoeur (2006a), sob a ótica da dádiva e do dom (no qual aprofundaremos nos tópicos seguintes), o reconhecimento está no centro da expectativa de toda interação humana, no nível particular ou no mundo social, que se apresenta em graus e de maneiras distintas e, por isso mesmo, torna-se um problema comum à experiência intersubjetiva.

Como uma necessidade premente ou uma expectativa, o fato é que, quando observado diante das experiências cotidianas e com seu uso banalizado, ou quando claramente negado, o não-reconhecimento torna-se fonte poderosa de exclusão que reverbera e impacta as individualidades – enquanto pessoas dignas de respeito e estima – e a emergência de uma coletividade (“o nós”) que reivindica sua existência e a ocupação de espaços públicos.

⁷ Ver AM BUSCH, Hans-Christoph Schmidt; ZURN, Christopher F. (Ed.). **The philosophy of recognition: Historical and contemporary perspectives**. Rowman & Littlefield, 2010.

⁸ Não podemos ser apressados ao afirmar que Ricoeur discorda completamente de certa leitura em torno da “obrigação moral”. Este tema é proposto na filosofia ricoeuriana em obras como *O Justo* (1995b), *O Si-mesmo como um Outro* (1991) e trabalhado de maneira particular em *Percurso do Reconhecimento* (2006a). Retomaremos essa discussão de forma aprofundada no próximo capítulo.

Surgindo de forma mais evidente em sua última obra intitulada *Percorso do Reconhecimento* (2006a), Paul Ricoeur desenvolve uma investigação muito particular em torno de uma semântica do termo e de uma visada teórica que aspira um horizonte diferente daquele proposto por seus interlocutores da luta, como Hegel e Honneth. Demonstrando sua insatisfação com o resultado do livro⁹ e reduzindo-o à definição de “elétron livre e insignificante”, o objetivo deste capítulo é de encontrar o diálogo existente entre esta última publicação de Paul Ricoeur e todo o seu percurso filosófico.

Colocamos em suspeita as afirmações de alguns autores contemporâneos, como Buffo (2023), que defendem que o tema do reconhecimento não foi central na produção do filósofo francês, ou que ele, no final de sua vida, buscou abrir horizontes para uma “nova construção filosófica”. Para nós, o reconhecimento, embora não tenha sido objeto antes de sua reflexão de forma mais condensada ou autônoma, está em profundo diálogo com a obra ricoeuriana.

Se tomarmos apenas como primeiro indício a pequena ética ricoeuriana – “viver bem com e para os outros em instituições justas” – temos um indicativo de que o reconhecimento está no coração de seu debate, que “carrega a virtude de caráter político de uma pluralidade humana” (Carneiro; Araújo, 2020), isto é, da coexistência entre sujeitos que partilham o mesmo mundo. Seguir a pequena ética poderia ser entendido como um exercício que implica o reconhecimento mútuo, onde o reconhecimento é a exigência fundamental, à medida que é por meio dele que nos “tornamos” pessoas e marcamos nossa existência no mundo.

Deste modo, buscaremos neste capítulo o significado de reconhecimento na visada filosófica-antropológica de Paul Ricoeur. A pergunta central é como, neste percurso filosófico antropológico ricoeuriano, o reconhecimento responde a uma “afirmação original” da pessoa capaz e falível no quadro de uma vida ética e política que visa o viver bem, com e para os outros em instituições justas. O

⁹ Como aponta a carta enviada à Jean-Louis Schlegel em julho de 2003, seu editor na Seuil, Ricoeur afirma que sua contrariedade se deve ao fato de que, para ele, algumas questões levantadas no seu rearranjo do campo semântico do reconhecimento ficaram sem soluções. Por isso mesmo, o livro *Percorso do Reconhecimento* foi publicado pela editora Stock à convite de François Azouvi porquê segundo Ricoeur: “realmente, este livro não é para o Seuil. É um elétron livre e muito insignificante”. Esta carta foi citada em: DOSSE, François. **Paul Ricoeur: Les sens d’une vie (1913-2005)**. Paris: La Découverte, 2008.

reconhecimento ergue-se como elo fundamental para a realização da natureza humana. O *Eu* seria então uma tarefa de reconhecimento?

Dois movimentos são operacionalizados a partir do legado ricoeuriano para articular suas orientações filosóficas com a força viva do mundo prático: o primeiro, consiste em marcar a posição de Paul Ricoeur em relação a outras teorias e concepções do reconhecimento – para isso, retomaremos sistematicamente o debate em torno do conceito e sua história; o segundo, refere-se ao esforço de reconstituição do pensamento ricoeuriano, por meio do qual buscaremos evidenciar o vínculo de sua fenomenologia hermenêutica ao tema, percebendo suas contribuições, limites e até que ponto o conceito de reconhecimento elaborado pelo autor dá conta do fenômeno das relações humanas do ponto de vista da dimensão política.

É precisamente nesse esforço de reconstituição crítica que se insere também uma tomada de posição conceitual e metodológica deste trabalho. Em consonância com a proposta de Souza e Carneiro (2023), defendemos a substituição da expressão “homem capaz” por “pessoa capaz”. Essa escolha não se reduz a uma simples substituição terminológica, mas responde à necessidade de reavaliar criticamente o uso do masculino como gênero universal, tendo em vista as implicações simbólicas, históricas, éticas, políticas e epistemológicas que essa forma de expressão pode carregar. Nesse sentido, a adoção do termo “pessoa” busca preservar o alcance universal da noção sem reproduzir ambiguidades ou exclusões implicadas na identificação entre o humano e o masculino.

As implicações filosóficas dessa escolha tornam-se mais evidentes quando consideramos que a compreensão ricoeuriana em torno do humano, não o reduz a um objeto da natureza, submetido às suas leis, nem apenas como um ser privilegiado por faculdades cognitivas, que o permite ultrapassar a mera causalidade natural em direção à compreensão e à compaixão. Trata-se, antes, de pensar o humano como aquele em quem se articula uma natureza essencial e universal, consciente, livre, responsável e capaz, que se realiza concretamente na pessoa.

Esta reorientação torna-se ainda mais fecunda quando a considera a partir de quatro abordagens – atitude, semântica, pragmática e capacidades (Souza; Carneiro, 2023) – que revelam que a pessoa não é uma essência abstrata, mas

o humano em sua efetividade existencial. Ela constitui a síntese entre o idealizado e o vivido, revelando-se como tarefa, como projeto. Para Ricoeur, a pessoa permanece sempre uma “combinação” entre finitude (marcada pela dimensão corporal e biológica) e, ao mesmo tempo, de abertura infinita ao outro. Por isso mesmo, essa síntese não é dada ou imediata; ela precisa ser continuamente construída.

Que a pessoa seja, antes de tudo, um projeto que eu represento, ao qual me oponho e me proponho, e que esse projeto da pessoa seja, à maneira da coisa, mas de uma forma absolutamente irreduzível, uma “síntese” operada, é o que deve ser estabelecido em primeiro lugar. Esse projeto é o que chamo de humanidade; não o coletivo de todos os homens, mas a qualidade humana do homem; não a enumeração exhaustiva dos indivíduos humanos, mas o significado compreensivo do humano suscetível de orientar e regular uma enumeração dos humanos. A humanidade é a personalidade da pessoa, assim como a objetividade era a coisa da coisa; é o modo de ser sobre o qual deve se regular toda aparição empírica do que chamamos de ser humano, é a constituição ontológica dos “seres” humanos na linguagem heideggeriana. É essa constituição que eu projeto quando penso no homem, quando declaro o humano (Ricoeur, 1960, p. 87, tradução nossa)¹⁰.

Essa perspectiva, no entanto, não pode ser conduzida no interior de um personalismo¹¹, no sentido de Emmanuel Mounier. Embora Ricoeur seja herdeiro

¹⁰ No original: “*Que la personne soit d’abord un projet que je me représente, que je m’oppose et me propose, et que ce projet de la personne soit, à la façon de la chose, mais d’une manière absolument irréductible, une “synthèse” opérée, c’est ce qu’il faut d’abord établir. Ce projet c’est ce que j’appelle l’humanité; non pas le collectif de tous les hommes, mais la qualité humaine de l’homme; non l’énumération exhaustive des individus humains, mais la signification compréhensive de l’humain susceptible de guider et de régler une énumération des humains. L’humanité, c’est la personnalité de la personne, comme l’objectivité était la chose de la chose; c’est le mode d’être sur lequel doit se régler toute apparition empirique de ce que nous appelons un être humain, c’est la constitution ontologique des “étant” humains en langage heideggerien. C’est cette constitution que je projette quand je pense l’homme, quand je déclare l’humain*” (Ricoeur, 1960, p. 87).

¹¹ Paul Ricoeur (1996a) anuncia a morte do personalismo, não significando, com isso, o desinteresse pela noção de pessoa, como ele diz: “[...] se volta à pessoa, é porque ela continua sendo o melhor candidato para sustentar os combates jurídicos, políticos, econômicos e sociais evocados em outro lugar” (Ricoeur, 1996a, p. 158). O que ele pretende é mostrar que, em razão das circunstâncias históricas, o próprio termo sofreu mudanças na sua base de compreensão conceitual. Uma das críticas realizadas por Ricoeur é a infeliz opção feita por Mounier por um termo em -ismo, (afixo), além do mais, situado em confronto com outros “-ismos” que se apresentam, claramente, como simples fantasmas conceituais. Contudo, a ambivalência da noção de pessoa não se deve referir estritamente a esta oscilação e sobrecarga histórica do conceito: este aspecto é um lado, precisamente aquele ligado à morte do personalismo. O outro lado é a relevância e significado intemporais da noção de pessoa - que hoje mais do que nunca se impõe nos vários campos da política, da economia e da sociedade (pense, por exemplo, na

desta tradição, ele a reorienta procurando salvaguardar a autonomia da política e da justiça num horizonte mais amplo que integra uma hermenêutica da ação e da linguagem. Nesse movimento, a noção de pessoa é deslocada para o plano antropológico e linguístico da pergunta “quem?”, onde a identidade do sujeito se manifesta na capacidade de agir de modo justo e responsável, levando em conta não apenas a própria historicidade, mas também os vínculos sociais e políticos que estruturam a vida comum.

Nessa perspectiva, a realização da pessoa e de cada um depende de uma experiência reflexiva alcançada por um processo de interpretação de si à prova da alteridade, nos quais a estima, a solicitude e a mutualidade encontram sua fecundidade. Assim, a pessoa permanece tensionada em um projeto sempre aberto, entre aquilo que já é e aquilo que pode vir a tornar-se, orientando-se para a realização do humano que a habita, buscando reconhecer-se e ser reconhecido plenamente como pessoa capaz.

1.1 O percurso filosófico ricoeuriano e o reconhecimento – uma rede conceitual

O reconhecimento (*Anerkennung*) alcança uma de suas afirmações mais influentes com Hegel, que alçou o conceito a um desenvolvimento reflexivo em torno da relação recíproca que, em nível social, constitui e sustenta as próprias relações com a autoconsciência e a identidade. Labarrière¹² (1979) aponta que o reconhecimento (*Anerkennung*) “é um conceito de importância antropológica”¹³ e não redutível à ordem do saber:

questão dos direitos humanos) – e que significa que, de alguma forma, o personalismo continua a ser um legado vivo.

¹² Labarrière foi orientando de Paul Ricoeur em sua tese defendida em 1979, e publicada em 1983 sob o título, “*Le discours de l’altérité. Une logique de l’expérience*”. Ver LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **Le discours de l’altérité: une logique de l’expérience**. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

¹³ Devemos destacar dentre as interpretações da obra de Hegel que influenciaram a filosofia francesa, aquelas empreendidas por Jean Hyppolite e Kojève. Ver: HYPPOLITE, Jean. *La Phénoménologie de Hegel et la pensée française contemporaine*. In: HYPPOLITE, Jean. **Figures de la Pensée Philosophique: écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)**. Tome Premier. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, p. 231-241; JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France**. Paris: Albin Michel, 2014; SHASHLOVA, Ekaterina. **Vers la reconnaissance mutuelle: Ricoeur contre Kojève**. Revista filosófica de Coimbra, v. 32, n. 64, 2023, p. 453-472.

[E]ste verbo designa um movimento-fonte que se relaciona com as próprias estruturas da existência, não de acordo com o estatismo de sua definição sincrônica, mas no ato que as esclarece e que, tendo-as produzido, é o fundamento permanente de sua subsistência, a própria coisa que as faz funcionar como estruturas em movimento (Labarrière, 1979, p.151, tradução nossa).

Na obra *Percurso do Reconhecimento* (2006a), Paul Ricoeur analisa os múltiplos usos dos termos reconhecer e reconhecimento, que o trabalho lexicográfico trata de converter em uma “polissemia regrada”. É desse cruzamento entre a lexicografia e seus usos na linguagem ordinária que o reconhecimento emerge como um problema filosófico. Este ponto balizará toda a estrutura da obra, dividida em três momentos: 1) Reconhecimento como identificação; 2) Reconhecimento de si como processo identitário; 3) Reconhecimento mútuo.

As relações intersubjetivas ganham, epistemologicamente, em Ricoeur um encadeamento que pressupõe uma semântica da ação introduzindo uma fenomenologia da pessoa capaz. Por ela, o “outro” intervém pela atestação da capacidade e assim é lançado o movimento de reconhecimento que culmina na mutualidade. Paul Ricoeur então dá contornos ao conceito a partir de duas acepções: a primeira de natureza cognitiva e a segunda de natureza prática, que seriam ligadas pela propriedade da identificação que as atravessa e permite encará-las pelo mesmo termo e passar de um estágio a outro (Lazzeri; Caillé, 2004).

No plano cognitivo, o reconhecimento enquanto uma capacidade de identificação encontra subsídios na 4ª Meditação cartesiana e na análise transcendental de Kant na obra *Crítica da Razão Pura* (2004). Enquanto no primeiro, o reconhecimento como identificação se articula como um juízo – como um conhecer efetivamente como verdadeiro aquilo que já conhecíamos –, para Kant se articula como uma terceira síntese, na qual a unidade do conceito é alcançada pelo trabalho da consciência, que o identifica e o objetiva diante de uma diversidade de representações (Lazzeri; Caillé, 2004). Nessa leitura, o reconhecimento atua como confirmação, que, operado pelo processo de identificação, nos dá a certeza e a verdade daquilo que conhecemos.

É essa capacidade cognitiva de identificação que faz a transição ao nível prático de forma quase imediata, estabelecendo-se ou culminando nessa dimensão sob a forma da atestação de responsabilidade ou imputabilidade que liga a identidade da pessoa à sua ação. Nesse sentido, para além dos aspectos negativos de avaliação que estão implícitos nessa noção – reconhecimento de culpa, reconhecimento de sanções – é apresentada uma análise das capacidades das pessoas, intimamente ligada à estima de si e social, ou seja, expectativas de reconhecimento de capacidades (poder fazer)¹⁴ que encaminham os sujeitos para ações favoráveis ou ampliam e reverberam as exclusões coletivas.

Para Ricoeur, na relação do si com o outro (como outrem), além de tomar os dois polos como agentes capazes de fazer, o reconhecimento só se tornaria suficientemente forte se colocado nos contornos da reciprocidade e da mutualidade¹⁵. Sua tese então coloca o reconhecimento sob outro prisma, numa contrapartida pacífica das lutas por reconhecimento, baseada nos estados de paz, numa espécie de benevolência que considera o outro como seu semelhante e que formaria a “grande família humana” (Ricoeur, 2005).

Gravitando em torno de um alicerce pessimista de que o outro é meu inimigo, o reconhecimento foi tematizado por muitas teorias a partir de seu negativo, o não-reconhecimento. O que Paul Ricoeur pretende retomar, em certa medida, é reverter a lógica em torno de experiências pacificadas de reconhecimento, como aquelas experimentadas e de algum modo institucionalizadas em sociedades arcaicas com as trocas de dons e cerimoniais. Por meio dessas experiências, Ricoeur intui que o vínculo social se constitui a partir de uma relação primitiva marcada pela tensão 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, p. 129, tradução nossa).

É preciso estar atento e seguir com cautela diante dos argumentos do filósofo e da “pacificação” que se insinua em sua teoria. A obscura relação entre

¹⁴ O “poder fazer” em Paul Ricoeur (2006a) se desdobra em: pode falar, poder narrar, poder agir, imputar-se, prometer e lembrar.

¹⁵ “Mas o que falta a estas implicações dos outros na certeza privada de poder fazer é a reciprocidade, a mutualidade, as únicas que permitem falar de reconhecimento em sentido forte” (Ricoeur, 2005, p. 126, tradução nossa).

política e violência, por exemplo, é acompanhada de poucas experiências e ações no contexto contemporâneo em que o reconhecimento mútuo se vivencia sem que seja demandado ou implícita certa exigência. Ricoeur também está consciente desse fato; por isso, argumenta 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, p. 126).

Eis que a luta retorna à centralidade da discussão com Ricoeur, não para mostrar sua inevitabilidade, mas para amparar o argumento de que as lutas por reconhecimento – que encontram em Hobbes, por meio da figura do estado de natureza, uma de suas expressões teóricas mais relevantes – têm um papel mítico, que fundamenta a ideia da guerra de todos contra todos no sentido mais primitivo, em busca de sobrevivência. Contudo, essa lógica foi institucionalizada como parte estrutural da natureza humana e, na contemporaneidade, se desdobra em formas de humilhação, desprezo e violências morais, físicas e psíquicas.

Se as motivações morais das lutas por reconhecimento permanecem necessárias e estão presentes em vários níveis e diferentes espaços sociais – como nas reivindicações de grupos “minoritários”¹⁶, como mulheres, negros, indígenas, quilombolas, LGBTQIAPN+ e pessoas com deficiência, bem como no âmbito familiar, empresarial e dos direitos civis –, então o horizonte dessas lutas não se reduz ao conflito em si, mas orienta-se pela busca de reciprocidade. Assim, luta e conquista tornam-se momentos complementares, igualmente valorizados e celebrados, na medida em que fortalecem o vínculo social e evitam que uma aura de insatisfação e antagonismo se estabeleça de forma permanente.

Diante do exposto, podemos acompanhar o pensamento ricoeuriano em duas vias: a da dissimetria originária, constitutiva da natureza humana, segundo a qual um sujeito não se confunde com o outro; e a da troca recíproca simétrica, na qual os envolvidos se abrem a uma relação capaz de manter uma justa distância entre hostilidade e benevolência, possibilitando que o sentido do reconhecimento seja efetivamente compreendido.

¹⁶ Minorias aqui no sentido de grupos sociais historicamente excluídos, vulnerabilizados e marginalizados nos processos de deliberação política e da garantia de direitos em razão questões econômicas, sociais, culturais, físicas ou religiosas.

[...] dissimetria que não anula a reciprocidade enquanto mutualidade. Dissimetria que desejaria se fazer esquecer na felicidade do 'um e outro'. Até mesmo na festividade da troca de dons, o outro permanece inacessível em sua alteridade enquanto tal, desconhecido, reconhecido, o outro permanece desconhecido em termos de apreensão originária da minhidade do si mesmo. Esse desconhecimento não é o de alguém, e sim da dissimetria na relação entre eu e o outro (Ricoeur, 2006a, p. 270).

Mas essa dissimetria que não deixa confundir o Si e o Outro aponta também para os desequilíbrios nas relações, os quais podem implicar em violências e injustiças. Por isso, a reciprocidade é uma figura necessária para normatizar o vínculo e estabelecer um equilíbrio que não banalize as consequências equivocadas da dissimetria originária, provocando o indivíduo e o coletivo contra essas.

A reciprocidade simétrica pode ser vista como uma abertura ao outro, um compromisso compartilhado que se estende ao anônimo (Thévenot, 2007), uma oportunidade de uma terceira via que não leva ao confronto, nem o impede e que conduz à pacificação sem garanti-la. Essa terceira via ultrapassa uma noção de reconhecimento pessimista, iluminando um caminho que exige ainda mais das capacidades éticas e morais dos sujeitos para uma vida boa, apta à *philia*, a amizade.

Do ponto de convergência com as teorias de Hegel-Honneth, Paul Ricoeur percebe que a pessoa, em sua individualidade, se constitui em processo dialógico com o outro, tanto em relação às possibilidades de reconhecimento intersubjetivo quanto na compreensão de si mediada pelas relações intersubjetivas. Por isso, a pessoa está lançada numa paradoxal dualidade: de um lado, sua necessidade – uma quase exigência fundamental – do reconhecimento do outro; de outro, sua provada vulnerabilidade e risco às demandas e vontades de seus pares.

1.1.1 Hegel e as reatualizações no projeto ricoeuriano

Na França, a recepção da filosofia hegeliana se deu inicialmente por meio de expoentes como Jean Wahl, Alexandre Kojève¹⁷, Jean Hyppolite e Éric Weil e posteriormente com, Jacques Lacan, Emmanuel Levinas e Gilles Deleuze (Marcelo, 2014)¹⁸. Da interlocução com esses autores, Paul Ricoeur encontra o seu caminho para desenvolver uma abordagem particular sobre Hegel¹⁹.

Para tentar elucidar este ponto, precisamos retornar à autodefinição de Ricoeur como um kantiano pós-hegeliano²⁰, que significa, em certa medida, extrair dessas duas tradições filosóficas argumentos que sustentem uma relação entre o universal e o histórico sem recair em totalizações (Piercey, 2007). Este rótulo paradoxal, tomado por empréstimo de Éric Weil, conduz Ricoeur na

¹⁷ A leitura empreendida por Kojève em torno da *Fenomenologia do Espírito* e a centralidade do reconhecimento na filosofia hegeliana é de fato muito influente na França. No entanto, sua postura considerada “exagerada” e “individualista” na abordagem da filosofia da história (o fim da história e o pós-histórico) e uma apressada associação entre Hegel-Marx-Heidegger lhe rendeu críticas. No fim, sua abordagem antropológica de Hegel reduz o fenômeno do reconhecimento às mudanças sociais e não revela a diversidade de motivações e nem mesmo os seus atributos positivos. Ver: MARCELO, Gonçalo. **The Course of Conflict. A Study in the Thought of Paul Ricoeur**. Tese de Doutorado. FCSH/Universidade Nova de Lisboa, 2014.

¹⁸ Ver ainda BUTLER, Judith. **Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France**. Columbia University Press, 2012.

¹⁹ Recuperamos o trabalho de Gonçalo Marcelo (2014) para sublinhar as influências destes autores na filosofia de Ricoeur. De Jean Wahl e sua obra *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), Ricoeur retoma duas ideias: a importância do conceito de “consciência infeliz” na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, explorado em Ricoeur para elaborar o seu contra-argumento à ideia de luta por reconhecimento e a ideia de “dialética fragmentária” como Wahl define o trabalho de Kierkegaard, aprofundada em Ricoeur especialmente na obra *O Conflito das Interpretações* (1988). Do trabalho empreendido por Jean Hyppolite de relacionar as obras, *Fenomenologia do Espírito* – numa abordagem antropológica – e a *Lógica*, ainda enfatizando o domínio da negatividade na filosofia hegeliana. Mas a crítica de Ricoeur a Hyppolite circunda em torno desta aproximação e de um “divórcio” entre o Eu (do ser) e o homem (“demasiadamente humano”) e o pensamento Absoluto. É conhecida a posição de Ricoeur pela rejeição da ideia de Absoluto. Já Weil, utiliza conceitos e princípios da filosofia hegeliana expostos na *Filosofia do Direito*, o que influenciará diretamente Ricoeur diante de conceitos como Estado, violência, história e linguagem. Mas é especialmente na definição enquanto um “kantiano pós-hegeliano” que estes dois filósofos se aproximam. Sobre estas influências e discussões ver especialmente: RICOEUR, Paul. **Lectures 2. La Contrée des philosophes**. Paris: Le Seuil, 2013.

²⁰ No texto “Liberdade à luz da esperança” publicado na obra *Conflito das Interpretações* (1988) – extraído do artigo original “*Approche philosophique du concept de liberté religieuse*” (1968) – Ricoeur aceita essa aproximação tanto por razões filosóficas quanto teológicas. Ele diz: “em nós algo de Hegel venceu algo de Kant, mas algo de Kant venceu algo de Hegel, porque nós somos tão radicalmente pós-hegelianos como somos pós-kantianos. Na minha opinião é esta troca e esta permutação que estruturam ainda o discurso filosófico de hoje. É por isso que a tarefa é pensá-los sempre melhor, pensando-os em conjunto, um contra o outro, e um pelo outro. (Ricoeur, 1988, p. 401). Para ver mais sobre estas aproximações e distanciamentos ver as obras de Ricoeur: *Tempo e Narrativa* (2010c), *Le 'lieu' de la dialectique* (1973) e “*Hegel aujourd'hui*” (2006b).

exploração da sua pluralidade de temáticas e método que caracterizam a singularidade do seu pensamento²¹.

Neste encontro entre uma filosofia dos limites (como proposta por Kant) e de uma filosofia do sistema (como em Hegel), embora autores como Marcelo Gonçalves (2014)²² apontem uma maior inclinação do filósofo francês para o discurso kantiano, Ricoeur recupera o objetivo hegeliano do “viver em comum” com foco na justiça social, na política e na reconciliação. Mesmo considerando o pensamento especulativo de Hegel uma ficção (Ricoeur, 2006b), suas intuições em torno do espírito objetivo, da vida ética (*Sittlichkeit*) e do reconhecimento lhe são caras.

Em *Hegel aujourd’hui* (2006b), Ricoeur aponta alguns motivos pelos quais se aproximou de Hegel: a) o primeiro, a aproximação com Freud e a psicanálise que o aproxima de Hegel pela questão do impulso (*Trieb*); b) a definição de espírito objetivo e a discussão em torno da liberdade e das instituições – que dialoga diretamente com a temática da nossa tese; c) por fim, o mundo da representação, que surge na filosofia hegeliana pela aproximação entre religião e filosofia. Mas, a relação de Hegel com Ricoeur permanece entre a “tentação” e a “renúncia”.

E quais as tentações e renúncias Ricoeur propõe? Os motivos estão expostos em textos como *Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz* (1957) e *Philosophie et Ontologie I. Retour à Hegel* (1955), justamente na ideia de sistema e sua filosofia da história, implicada na ideia de Absoluto, o que Ricoeur considera uma pretensão ontológica infundada. Por isso, o filósofo francês reorienta a leitura, retomando análises e hipóteses significativas do sistema

²¹ Sobre este ponto, Olivier Abel (1993) elucida como na filosofia ricoeuriana os conteúdos e o método estão imbricados a ponto de não conseguir tomá-los de forma separada, em especial, em sua abordagem ética. Ao admitir as aporias e os conflitos como ponto de partida e a diversidade metodológica implicada nos pontos de vista e nos questionamentos, a fenomenologia hermenêutica ricoeuriana desafia o fechamento ou síntese dos problemas humanos. “É aqui que reside a alma ética do método, algo como uma ética do processo de questionamento: a síntese não nos pertence” (Abel, 1993, p. 25).

²² Um dos argumentos que pode sustentar esta afirmação é a relação aos limites da liberdade. Ricoeur observa que a liberdade e seu uso não pode ser absoluto, mas um ponto de partida para marcar a existência no mundo, porque mesmo com o poder de agir e no exercício da razão prática, a liberdade ainda pode ser desafiada pelo mal radical, assim, como saber absoluto encontra seu limiar na ilusão transcendental. Ver RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Trad. M.F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.

hegeliano, como também, guardadas as devidas proporções, fazem Habermas e Honneth.

Mas é nos escritos de Jena, especialmente nas obras “*Realphilosophie*” e no *Sistema da Vida Ética* de Hegel, que Ricoeur (2006a) considera o modelo hegeliano de intersubjetividade e a primazia da vida com os outros. Esse modelo está fortemente marcado em seu argumento, e este é um ponto que interessa ao francês. Influenciado pela leitura de Jacques Taminiaux e Axel Honneth, o “viver juntos” de Ricoeur se aproxima da *Sittlichkeit* hegeliana, no caminho de “superação” do “estado de natureza” hobbesiano.

Há uma justificativa para que Ricoeur escolha retomar o conceito de reconhecimento em Hegel a partir dos escritos de Jena e não da *Fenomenologia do Espírito*: a chave está nas dimensões históricas e sociais, fundamentais para entender uma luta pelo reconhecimento, que, segundo o francês, não está fortemente marcada na Fenomenologia, já que Hegel compreende que o reconhecimento envolve apenas uma relação entre duas consciências de si atemporais e desvinculadas de qualquer noção histórica ou sociológica, de grupos ou classes sociais.

Mas no que essas obras hegelianas orientam a construção filosófica de Ricoeur? A chave está na *Sittlichkeit*, ou, traduzindo, na eticidade desdobrada em sua forma natural e em sua forma absoluta, marcadas pela negatividade. Na obra *O Sistema da Vida Ética*, a relação com a natureza surge, num primeiro momento, a partir de uma relação funcional, em nome de seus desejos e necessidades mais urgentes (Prada, 2015); depois, precisa desdobrar-se numa relação onde domínio, poder e o uso da manipulação ganham força, em nome da segurança no futuro.

Neste processo de autoconstituição pela diferença eu-objeto, busca-se relações pessoais onde o outro é convocado a estabelecer laços para poder afirmar-se como indivíduo. Este é o momento das relações amorosas, uma espécie de “socialidade primária” (Lazzeri; Caillé, 2004), onde a individualidade alcança sua versão mais completa, ainda que esteja diante de uma negatividade exterior – o outro “estranho” à mim²³. Como apresentado em *O Sistema da vida*

²³ O exemplo hegeliano que ajuda a esclarecer esta afirmação, é a concepção dos filhos. A criança apresenta-se como um estranho ao pai, à mãe e a si próprio, e que no esforço de

ética (Hegel, 2018, p. 22): “cada um se intui no outro, como sendo ao mesmo tempo um estranho, e isso é amor”.

Contudo, embora seja inerente ao amor um elemento necessário de particularismo moral, Hegel fez bem em supor nele o cerne estrutural de toda eticidade: só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública (Honneth, 2003a, p. 178).

No entanto, a família ainda representa um ciclo menor, fechado em torno da parentalidade que envolve amor e afetividade. O sujeito ainda precisa reconhecer-se como uma pessoa de direito e, para isso, precisa sair da contextualidade do familiar. Os núcleos familiares coexistem com outros núcleos – especialmente diante da disputa por terras (propriedades) como bem econômico – de modo que o convívio social se estabelece. À medida que os contextos se tornam mais plurais e as dinâmicas sociais são colocadas em jogo, outros conflitos e questões em torno do reconhecimento surgem: as diferenças que permeiam a noção de poder²⁴, seja ele o “poder vital” relacionado às próprias capacidades, diferentes em cada sujeito, seja aquele vinculado ao aspecto econômico e social, como o direito à propriedade e ao trabalho. Nesse sentido, surge a noção de pessoa de direito.

É o convívio prefigurado pelas relações de reconhecimento que fundamentam a interação entre os sujeitos e a percepção da identidade pessoal, que está vinculada à própria expectativa de ser reconhecido e de reconhecer (Honneth, 2003a). Por essa implicação do “outro” na dimensão constitutiva do si, ainda que estejam em situação de conflito, que se pode alçar à vida pública, ser reconhecido como pessoa de direito, mediada institucionalmente; ou seja, alcançar o espírito efetivo.

O reconhecimento é constitutivo da formação do espírito e, além disso, configura a normatividade e o próprio desenvolvimento do direito – por meio de

diferenciação de um dos outros, cada um possa auto afirmar-se e reconhecer-se como indivíduo pleno de autonomia (Prada, 2015).

²⁴ Como nota Ricoeur: “O ‘poder’ ainda é descrito em termos positivos, mas a sombra das forças negativas naturais projeta-se sob as figuras da necessidade, da morte, da violência dos elementos, do enfrentamento dos homens uns contra os outros, e do homem contra a natureza” (Ricoeur, 2006a, p. 192).

seus conflitos. O direito tensiona as pretensões individualistas àquelas colocadas em um nível legítimo e coletivo; a reciprocidade é assim colocada não mais em termos de uma proximidade – como pressupunha o amor²⁵ –, mas no contexto amplo, instrumentalizado e formalizado pelo contrato que avaliza a relação de troca.

Aqui entram os conceitos de propriedade e de trabalho. É nessa dimensão do reconhecimento jurídico, da troca institucionalizada, que se alcança o nível de concretização social da existência e, por outro lado, é possível vislumbrar o rompimento das expectativas sociais na forma de injustiças e violações de direitos. Taminiaux esclarece esta questão:

Por isso o reconhecimento do indivíduo enquanto vivente – esse é o reconhecimento da pessoa – é o reconhecimento do outro como 'conceito absoluto', 'ser livre', 'possibilidade de ser o contrário de si mesmo em relação a uma determinidade', mas é um reconhecimento ainda formal ao qual falta o momento da diferença. É esse momento que introduz a relação de dominação e de servidão, poder mais alto do reconhecimento porque real enquanto o precedente é apenas ideal e formal (Taminiaux, 1984, p. 59).

Nessa linha é que o crime²⁶, para Hegel, surge como um exemplo paradoxal: ao passo que o crime significa o descumprimento das regras sociais estabelecidas, ele reflete a necessidade do sujeito de buscar o reconhecimento de suas vontades e singularidades. Desta forma, Hegel observa que a violação do direito é antes de tudo sempre um ataque à pessoa, ao seu próprio reconhecimento e que demanda uma “justiça vingadora”. O conflito se instaura à medida que a atuação abstrata das instituições constrange a pessoa de direito, que reage e as provoca por meio de atos criminosos. O reconhecimento recíproco é assim, rompido: o formalismo da coerção jurídica corresponde a um

²⁵ “(...) diferentemente do amor, o direito representa para Hegel uma forma de reconhecimento recíproco que não admite estruturalmente uma limitação ao domínio particular das relações sociais próximas. Por isso, só com o estabelecimento da “pessoa de direito” é dada numa sociedade também a medida mínima de concordância comunicativa, de “vontade geral”, que permite uma reprodução comum de suas instituições centrais” (Honneth, 2003a, p. 95-96).

²⁶ Hegel expressa essa questão em *O Sistema da Vida Ética* (2018, p. 48) da seguinte forma: “O criminoso também imediatamente se feriu e suprimiu a si mesmo idealmente no que pela aparência fere exteriormente e como a algo que lhe é estranho. A ação exterior é de igual modo ao mesmo tempo uma ação interior, o crime cometido no estranho é também cometido em si próprio. Mas a consciência da sua própria aniquilação é uma consciência moral subjetiva, interna, ou a má consciência. Esta é incompleta e deve exhibir-se exteriormente como justiça vingadora”.

retrocesso do aprendizado moral, pois é preciso que a comunidade amplie “sua sensibilidade quanto às especificidades do contexto particular do sujeito provocador” (Ravagnani, 2009, p. 52)²⁷.

O crime²⁸ exemplifica a linha de argumentação hegeliana em defesa do caminho que conduz da natureza ao Estado, ou dito de outra forma, do direito natural ao positivo, marcado pela institucionalidade. Para Hegel, na vida social, o reconhecimento da vontade singular estaria diretamente ligado às relações éticas desenroladas no contexto institucional do Estado. Agir livremente em respeito às minhas vontades, desta forma, significa, antes de tudo, submeter-se ao coletivo, ao reconhecimento intersubjetivo e recíproco.

Este movimento é o que Hegel caracteriza em *Realphilosophie* (1969) como espírito objetivo (ou espírito efetivo), um processo de formação sempre reflexivo da eticidade: à medida que o espírito se exterioriza na objetividade da vida social e na supressão da subjetividade, por meio das relações de reconhecimento jurídico e do surgimento das estruturas institucionais, a realização completa de si depende de um movimento de autorreflexão em torno da realidade institucionalizada.

é exatamente essa auto-reflexão do espírito no *medium* da realidade consumada do direito o que caracteriza para ele, de agora em diante, o processo de formação do Estado e, desse modo, a constituição da eticidade (Honneth, 2003a, p. 107).

Situada nesta passagem da natureza para o Espírito, é que a eticidade está articulada entre uma totalidade da particularidade e uma totalidade da

²⁷ Esta afirmação de Ravagnani (2009) está influenciada pela crítica honnethiana. Enquanto Hegel fornece subsídios para se pensar as disposições negativas das liberdades ordenadas pela lei, Honneth (2003) observa que o filósofo de Stuttgart, em certa medida, abandona seus próprios objetivos e deixa de explorar a conexão entre o nível jurídico e as questões morais implicadas. O crime exige e provoca que o direito e as sanções previstas sejam reelaborados ou mesmo reestruturados, mas não se orientam pela contextualidade e individualidade dos atos. Honneth (2003, p. 104) diz: “O crime tem sua origem no sentimento de um desrespeito, cujas causas normativas, portanto, não podem ser realmente eliminadas pelas inovações jurídicas que ele mesmo deve poder forçar”.

²⁸ Mas, enquanto Hegel fornece subsídios para se pensar as disposições negativas das liberdades ordenadas pela lei, Honneth (2003) observa que o filósofo de Stuttgart, em certa medida, abandona seus próprios objetivos e deixa de explorar a conexão entre o nível jurídico e as questões morais implicadas. O crime exige e provoca que o direito e as sanções previstas sejam reelaborados ou mesmo reestruturados, mas não se orientam pela contextualidade e individualidade dos atos. Honneth (2003, p. 104) diz: “O crime tem sua origem no sentimento de um desrespeito, cujas causas normativas, portanto, não podem ser realmente eliminadas pelas inovações jurídicas que ele mesmo deve poder forçar”.

universalidade enquanto absoluto e abstrato. Esta compreensão exposta já em *O Sistema da Vida Ética* (2018), revela o argumento hegeliano de que a relação natural (como na família) não sustenta uma vida ética: embora seja possível intuir a diferença entre indivíduos, a essência ética da relação só é possível com o abandono da particularidade das identidades, com a coincidência entre o conceito absoluto e a essência do indivíduo vivo. Na eticidade, “toda a singularidade do agir ou do pensar ou do ser tem a sua essência e significação no todo” (Hegel, 2018, p. 62-63).

Na ética absoluta, o reconhecimento se amplifica em termos de um Estado que não mais obriga pelas leis abstratas, mas que instrui para que os objetivos individuais sejam alcançados em nome de um sentido coletivo: a formação de um povo (*Volk*)²⁹. O que está em jogo aí são as tradições, valores e práticas compartilhadas que nutrem o sentimento de pertença e, principalmente, reconhecem a participação e necessidades de seus membros. Ricoeur salienta que, neste ponto, “o reconhecimento só pode ser nomeado por ocasião da passagem do estado de repouso para a dinâmica encarnada pelo ato de governar (*Regierung*)” (Ricoeur, 2006a, p. 193); ou seja, o conceito se complexifica à medida que é experimentado e atravessado pelas virtudes – Ricoeur cita a bravura, a retidão e a confiança – ou pelo reflexo de sua negatividade, que são avalizados sob a égide da justiça.

Este caminho trilhado por Hegel, é uma resposta à teoria hobbesiana de estado da natureza³⁰, na qual o reconhecimento surge como o articulador necessário para que o Espírito retorne a si mesmo, dentro de um recurso especulativo. O contra-argumento hegeliano diante dessa concepção contratualista introduz o reconhecimento já em contextos de uma “pré-

²⁹ Para Hegel o povo é esta relação formal própria da eticidade, que não pode ser intuído pela ideia de multidão e de pluralidade, apenas pela subsunção das individualidades na universalidade, a indiferença absoluta. Ele esclarece: “Visto que o povo é a indiferença viva e toda a diferença natural está aniquilada, o indivíduo intui-se em cada qual como a si mesmo, e chega à mais elevada objetividade de sujeito; e justamente deste modo a identidade de todos não é uma identidade abstrata, não é uma igualdade da cidadania, mas uma igualdade absoluta e uma igualdade intuída, que se exhibe na consciência empírica, na consciência da particularidade; o universal, o espírito, é em cada um e para cada um, mesmo enquanto é singular” (Hegel, 2018, p. 63).

³⁰ A crítica de Hegel à Hobbes se evidencia: se o direito é algo externo, articulado fora do indivíduo em Hobbes, para o filósofo de Stuttgart, o sujeito é que opera o próprio movimento, o direito é assim próprio da “relação que reconhece”. Ricoeur (2006a, p. 196) diz: “Estado, natureza, estado jurídico ou de reconhecimento não são nem confundidos nem dissociados”.

socialidade” que marcam as suas formas de existência, de forma que os indivíduos desde o início de sua existência já se encontram imersos em relações que pressupõem uma noção ética³¹.

A resposta a Hobbes consiste no percurso dos momentos da realização do Espírito e na descrição do retorno do Espírito à sua ipseidade: o Estado surgirá no final desse grande desvio-retorno (Ricoeur, 2006a, p. 195).

Em *Realphilosophie* (1969) está marcada uma orientação mais clara para uma filosofia do espírito e o seu modo de realização e formação da consciência humana, a partir das relações consigo, com os outros sujeitos em contextos institucionalizados e as relações dos sujeitos com a totalidade do mundo (Ravagnani, 2009). Seguindo Taminiaux (1984), eleito por Ricoeur como seu intérprete hegeliano, buscaremos pinçar conceitos fundamentais extraídos destes três movimentos do Espírito: a) "O Espírito Subjetivo" (segundo o seu conceito); b) "O Espírito efetivo"; e, c) Constituição.

O espírito subjetivo dá conta de um sujeito capaz de ordenar a realidade em que vive, mas também produzir em torno dela, especialmente a partir das relações familiares. É na família que ocorre a primeira confirmação da individualidade do sujeito, onde a figura do amor tensiona e articula um “eu pleno” de sentido. Por isso, as noções de vontade e de inteligência são decisivas no movimento de afirmar-se como si mesmo diante do outro, traduzido como necessidade universal e também singular – que a transforma imediatamente em direito – do ser-reconhecido (Taminiaux, 1984). Enquanto a vontade mobiliza o sujeito em direção às práticas efetivas, às ações, a inteligência é a consciência de que seu agir, de que sua atividade singular, produz resultados.

O reconhecimento, nesse estágio, opera ainda como uma abstração da inteligência e da vontade, como uma necessidade natural. Nele, afirma-se o conhecimento de sua independência, de um “eu” livre e de sua essência no outro, um conhecimento que, segundo Hegel (1969), se apoia na diferença e na oposição. O filósofo alemão sustenta que, nesse momento do desenvolvimento da consciência, o sujeito apreende a si mesmo simultaneamente no outro e em

³¹ Este argumento está presente em Honneth (2003).

si próprio, no entanto, apenas de modo implícito³². Nesse sentido, trata-se de um saber apenas em si, na medida em que a significação efetiva dessa alteridade não se constitui propriamente como reconhecimento³³.

O conhecimento é precisamente este duplo sentido: cada um é igual ao outro na medida em que se opõe a ele. Sua diferenciação do outro é, portanto, o seu igualar-se a ele, e é reconhecimento precisamente na medida em que é ele próprio este conhecimento, que para si a sua oposição se transforma em igualdade ou o conhece, na medida em que se vê no outro, como ele próprio. Reconhecer significa precisamente conhecer o objetivo na sua objetividade como eu: si mesmo: conteúdo concebido, conceito que é objeto (Hegel, 1969, p. 201, tradução nossa).

Portanto, este movimento de conhecer “o que cada um em si é o que o outro é” (Hegel, 1969, p. 200) necessita de uma conclusão (uma totalidade onde a indiferença é abolida) que faça coincidir o reconhecer com o próprio ser-para-si, como aponta Taminiaux (1984)³⁴. E é nesse movimento entre ser (no estado natural) e reconhecer que se estabelece o “Espírito efetivo”, que trata da realização do Espírito, da relação do sujeito com a coisa (propriedade), o trabalho e o contrato, todas mediadas por um certo estado de reconhecimento. É a passagem efetiva do reconhecimento da voz ativa para a voz passiva, tal como Ricoeur (2006a) se propõe.

O que está posto aqui é a figura necessária do outro para atribuir, validar e consentir o meu direito de ter, porque aí o que existe é a coincidência entre o ser e o ter, “a significação que a coisa é o que sou, e que eu a apreendo enquanto no Si” (Taminiaux, 1984, p. 232), onde se supõe que exista uma correspondência

³² Hegel afirma que, em si, as consciências são idênticas, e que o movimento pelo qual o em-si se torna ser-para-si constitui o próprio dinamismo dessa relação, ou ainda em suas palavras: “Eles são em si a mesma coisa; Este em-si, passando ao ser-para-si, é o seu movimento” (Hegel (1969, p. 200, tradução nossa).

³³ Nas palavras do autor, “conhecendo a si mesmo em um aspecto no outro e em um aspecto somente em si mesmo” – mas ainda como um conhecimento em si, “sem ainda reconhecer o que essa alteridade significa” (Hegel, 1969, p. 201, tradução nossa).

³⁴ “No reconhecimento, o si deixa de ser esse singular; ele é legitimamente no reconhecimento, isto é, ele não é mais em seu ser-aí imediato. O reconhecido é reconhecido enquanto valendo imediatamente por seu ser; mas precisamente esse ser é produzido a partir do conceito; ele é ser reconhecido; o homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecedor. Essa necessidade é sua propriamente, não a de nosso pensamento por oposição ao conteúdo. Enquanto reconhecedor, ele é ele próprio o movimento, e esse movimento suprasse precisamente seu estado de natureza; ele é reconhecer; o natural limita-se a ser (*ist nur*) – ele não é espiritual” (Taminiaux, 1984, p. 221).

entre a vontade singular e a universal. É assim que o contrato, enquanto materialidade do reconhecimento jurídico, alcança um *status* mais profundo e vigilante, para que todo rompimento equivalha à figura do crime sem colocar em risco a própria institucionalidade do direito. Honneth (2003) sublinha que, da esfera do particular (família) à sociedade, são as bases morais que determinam essas relações de reconhecimento no nível jurídico: o que é ou não crime e quais devem ser as penas são definidas e sustentadas coletivamente, constituindo também as próprias relações intersubjetivas.

Na última parte, “Constituição”, o “ser-reconhecido” adentra uma esfera eminentemente política, de formação do Estado, baseada em relações hierárquicas e de poder (Ricoeur, 2006a), onde as vontades particulares sejam alienadas e negadas em nome de um acordo comum, que é ele mesmo, condição de autonomia e liberdade dos próprios indivíduos. A positividade e negatividade do Si aí se revelam como Hegel (1969) explica:

Que tenho meu Si positivo na vontade comum, isso é o ser-reconhecido enquanto inteligência, como algo conhecido por mim, que é posto por mim – que o tenha negativamente como meu poder, como o universal, que é o negativo de mim, através da intuição de sua necessidade ou através da externalização (Hegel, 1969, p. 243).

Nessa passagem que ocorre do Espírito para o Estado, ainda assim está implicada a reciprocidade: o Estado deve garantir todas as condições necessárias para que o indivíduo se realize e se reconheça positivamente em uma coletividade; do outro lado, o indivíduo abdica de suas vontades próprias em nome do Estado, da coletividade. Na *Realphilosophie*, a eticidade encontra assim uma chave problemática ao constituir-se na e pelas relações éticas dos sujeitos com o Estado, acima das relações entre uns e outros, as quais, por sua vez, são mais mediadas do que espontâneas.

Ricoeur adverte – junto à leitura honnethiana (2003) – que ao aproximar obediência ao Estado em nome de uma segurança e garantias institucionais é o que pode conduzir ao caminho da tirania³⁵, um risco sempre presente pela

³⁵ Aqui, Hegel faz referência ao *Príncipe* de Maquiavel, no qual ele interpreta que a formação do Estado resulta necessariamente de um ato de despojamento da vontade singular – que no caso da tirania é algo imediato – em troca de uma confiança que se articula tanto na dimensão institucional, como na possibilidade de ter o seu singular conservado.

necessidade de uma figura que consiga dar conta das crises de ordem moral e institucional. Honneth (2003) observa que ao retirar a dimensão ética do pessoa-a-pessoa, do respeito às particularidades em nome de uma coletividade, que a eticidade expõe-se ao autoritarismo da vontade absoluta, guiada e representada pelos “grandes homens”³⁶, ou seja, pela singularidade que justifica a manutenção da comunidade em nome de certa obediência. Nesse sentido, o reconhecimento já não se satisfaz com esse movimento de definição da mutualidade e de respeito à liberdade e autonomia de cada um. Na crítica de Honneth (2003), falta à eticidade um caráter intersubjetivo, um reconhecimento não apenas institucionalizado, mas que cumpra com as próprias exigências dos indivíduos.

Ricoeur segue o argumento de Axel Honneth, apontando que Hegel fundamenta a eticidade retirando toda a base recíproca ao mascarar todas as ações e vontades particulares – especialmente nas ações políticas – em nome de uma coletividade, firmada também sob o espelho da negação das capacidades individuais. Como situa Prada (2017), a relação entre Estado e capacidades humanas estaria esvaziada, assim como as individualidades fortemente comprometidas. No entanto, seguindo Prada (2017), é preciso considerar que, na filosofia hegeliana, o indivíduo não se encontra subsumido às instituições:

Para Hegel, a tarefa política de seu presente consistiria em integrar os elementos do direito, elementos abstratos e universais, com o concreto da vida dos povos e, diremos com Ricoeur: dos indivíduos” (Prada, 2017 p. 110, tradução nossa).

O que fica necessariamente da interlocução entre Ricoeur e Hegel é o papel das instituições na vida pública, ou, em termos hegelianos, na *Sittlichkeit*. As instituições são assim pensadas numa base do viver-juntos, para além de uma exterioridade que marca os sistemas jurídicos ou organizações sociais e

³⁶ “Desse modo, todos os Estados foram fundados pelo poder sublime de grandes homens, não pela força física, pois muitos são fisicamente mais fortes do que um. Mas o grande homem tem algo em suas feições que os outros podem chamar de mestre: eles o obedecem contra sua vontade; contra a vontade deles, a vontade dele é a vontade deles. Sua vontade pura imediata é a vontade dele; mas sua vontade consciente é diferente. Eis a superioridade do grande homem: saber expressar a vontade absoluta. Todos se reúnem em torno de sua bandeira, ele é seu deus” (Hegel, 1969, p. 246, tradução nossa).

políticas, que podem servir de trunfos da dominação e regras de poder arbitrárias. Por isso, Ricoeur define a instituição como “a estrutura do viver-juntos de uma comunidade histórica – povo, nação, religião etc. – estrutura irreduzível às relações interpessoais e, no entanto, religadas a elas num sentido notável [...]” (Ricoeur, 1991, p. 227).

Nesse sentido, a dimensão institucional constitui o horizonte em que as relações interpessoais se estabilizam, se organizam e adquirem espessura ética e política. Isto revela que em Hegel, o reconhecimento é uma expressão de conotação claramente normativa, marcada pela intersubjetividade e concretizada numa ação recíproca. Este traço distintivo da *Anerkennung* impede que o conceito se confunda com tantos outros como respeito, estima, amor, tolerância, responsabilidade ou cuidado, porque enquanto tais experiências suportam a unilateralidade, o reconhecimento exige reciprocidade efetiva.

Seguindo Silvia Gabriel (2014a), Ricoeur parece ser muito mais devedor da filosofia hegeliana apresentada em *O Sistema da vida ética*, do que necessariamente da *Realphilosophie*. Isso porque Ricoeur propõe uma “deontologização do Espírito sem renunciar à *Sittlichkeit*” (Gabriel, 2014a, p. 261), pensando o reconhecimento recíproco sem eclipsar as individualidades e a pluralidade. Paul Ricoeur não deixa de reconhecer o mérito hegeliano³⁷ ao colocar as instituições como o lugar por excelência da racionalização da ação coletiva, por isso:

Para fazer uma ética, diria eu, é necessário não apenas eu e outrem, mas ainda eu, outrem e um fundo institucional. É necessário um triângulo entre a ipseidade (*Selbstheit*), a alteridade (*Andersheit*) e uma *Gemeinschaft* – ou, como em Hegel, uma *Verfassung*, uma constituição (Ricoeur, 1990b, p. 26).

Aproximando-se também de uma filosofia aristotélica no que diz respeito às instituições políticas – a centralidade do nosso debate –, elas aparecem como fundamentais para que os sujeitos realizem suas capacidades, e é esse argumento que, para Ricoeur (2006a), aproxima e favorece a filosofia do

³⁷ Em entrevista à Carlos Oliveira, Ricoeur (1990b) defende que esta concepção institucional em Hegel, está melhor definida em sua obra publicada em 1821, intitulada *Princípios da Filosofia do Direito* (1997).

reconhecimento hegeliano em relação ao *phrónimos* definido na *Ética à Nicômaco* de Aristóteles (Gabriel, 2014a).

Enquanto Aristóteles introduz o reconhecimento como resultante da virtude da racionalidade humana – “a figura antecipada desse si reflexivo implicado pelo reconhecimento da responsabilidade” (Ricoeur, 2006a, p. 99) –, em Hegel é defendida uma relação recíproca entre as instituições e a autonomia dos sujeitos na conformação de *Sittlichkeit* – ao reconhecer direitos, deveres e compromissos, os sujeitos reafirmam e reconhecem o desenvolvimento de social, cultural e moral em certos moldes. É neste ponto que Ricoeur se une ao pensamento hegeliano, pois essa noção implicada na *Sittlichkeit* permite pensar politicamente sem recair numa perspectiva essencialmente holística ou atomista.

Mas em *O Si-mesmo como um Outro*, Ricoeur afirma explicitamente que se opõe à “tese do espírito objetivo e seu corolário, a tese do Estado erigida em instância superior dotada do saber de si” (Ricoeur, 1991, p. 300). Segundo o filósofo, é pela via institucional que a história da humanidade experimentou – e ainda experimenta – acontecimentos trágicos³⁸ que violam pessoas e comunidades e torna inevitável recolocar uma questão: “a obrigação de servir as instituições de um Estado constitucional é de uma natureza outra que a obrigação moral, ou mesmo de uma natureza superior?” (Ricoeur, 1991, p. 299).

Dito de outro modo, o ponto da dúvida ricoeuriana sobre a filosofia do espírito e sua filosofia política reside no fato de que a *Sittlichkeit* aparece como instância superior à própria moralidade e à ideia de Estado. Contra essa possibilidade, Ricoeur sublinha que, quando as instituições se pervertem, a última instância de resistência não se encontra nelas, mas na consciência moral dos indivíduos. Assim, o autor aponta:

Quando o espírito de um povo é pervertido a ponto de alimentar uma *Sittlichkeit* homicida, é finalmente na consciência moral de um pequeno grupo de indivíduos, inacessíveis ao medo e à corrupção, que se refugia o espírito que desertou das instituições que se tornaram criminosas (Ricoeur, 1991, p. 300).

³⁸ O trágico, concluía Ricoeur, “não está à procura somente da aurora da vida ética, mas, ao contrário, no estado avançado da moralidade, nos conflitos que se erguem sobre o caminho que conduz da regra ao julgamento moral em situação” (Ricoeur, 1991, p. 292). Ver ainda: CARNEIRO, José Vanderlei. A tragédia e o trágico da ação na ética hermenêutica de Paul Ricoeur. In: **Cognitio-Estudios**: revista eletrônica de filosofia, [S. l.], v. 18, n. 1, 2021, p. 25–36.

Este argumento de um “esvaziamento moral” da eticidade pode ser encontrado também em Tugendhat (1998, 2000). Contudo, autores como Ponton (1996) e Magalhães (2014), apontam na obra “*Princípios da Filosofia do Direito*” (1997), nos tópicos intitulados “Moralidade subjetiva” e “Moralidade objetiva”, reafirmam que, para Hegel, a moralidade é imprescindível para o desenvolvimento do espírito objetivo, considerando os riscos aos quais as práticas institucionalizadas podem estar submetidas. Assim, a consciência moral “deve poder se reconhecer nela, e cabe, assim, a ela protestar quando a *Sittlichkeit* se empobrece ou é substituída por um aparelho de dominação” (Magalhães, 2014, p. 10). Essa racionalidade moral que permitiria afastar o mau e o injusto³⁹.

O diagnóstico de Ricoeur ao considerar que o tema do reconhecimento perdeu espaço e sua “virulência subversiva” (Ricoeur, 2006a, p. 189) nas publicações posteriores ao período de Jena – em especial a *Fenomenologia do Espírito* – é um ponto que requer paciência e crítica ao percurso interpretativo ricoeuriano.

No limite, a defesa de Ricoeur (2006a) pela “reatualização do argumento de Hegel de Jena” encontra como justificativa esta recusa ao idealismo absoluto, “à referência especulativa, sem contrapartida empírica” sobretudo em suas obras mais tardias, marcadas, na interpretação ricoeuriana, pela centralização da reflexão em torno da auto-consciência e menos em aspectos exteriores (como fatores sociais e históricos). O que Ricoeur (2006a, p. 194) recusa é essa “forma de ontoteologia que impede que a pluralidade humana apareça como a insuperável referência das relações de mutualidade, escandidas pela violência”.

A escolha de Ricoeur por privilegiar o tema do reconhecimento a partir do Hegel de Jena também merece atenção crítica. Se, por um lado, autores como Ludwig Siep (2011) concordam com o filósofo francês ao afirmar que, nestas primeiras obras, o reconhecimento se configura numa estrutura

³⁹ Sobre este argumento, devemos retornar à Hegel (1997, p. 124): “Como subjetividade formal, a certeza moral não é senão isto: encontra-se a todo o momento prestes a cair no mal. É na certeza que para si existe, conhece e decide que reside a raiz comum à moralidade e ao mal”. Mas as carências, as faltas e as vontades do outro que fazem a passagem da moralidade subjetiva para a objetiva, exigem “esse reflexo de racionalidade” onde a universalidade “que é aqui o reconhecimento de uns pelos outros, reside naquele momento em que o universal faz das carências, dos meios e dos modos de satisfação, em seu isolamento em sua abstração, algo de concreto enquanto social” (Hegel, 1997, p. 175).

fundamentalmente simétrica, por outro lado, em outras obras, como *Princípios da Filosofia do Direito*, a forte figura do Estado lança os indivíduos numa configuração assimétrica. Tal leitura, contudo, pode revelar certo prejuízo interpretativo.

Segundo Siep (2011), a ênfase que Ricoeur atribui à figura da luta na interpretação de Hegel, acaba por se sobrepor ao caráter transcendente do si diante da figura dialógica da alteridade. Além disso, conforme Magalhães (2014), o percurso que vai de Ricoeur a Hegel no tema do reconhecimento tende a deixar em segundo plano, ou mesmo silenciar, a dimensão propriamente política do pensamento hegeliano.

De todo modo, ainda que Ricoeur não tenha se detido de maneira sistemática nas obras posteriores de Hegel, podemos dizer que pelo menos a *Fenomenologia do Espírito* (2014) permanece, de alguma forma, sob o horizonte de interpretação ricoeuriana no tema do reconhecimento. A inserção do termo “consciência infeliz” em relação aos modelos e exigência de reconhecimento é uma prova dessa questão. Contudo, o fato de não desenvolver mais amplamente esse ponto permanece como uma dificuldade interpretativa.

Não se pode negar a validade desta obra para a discussão sobre o reconhecimento como garantia da autonomia que a partir da figura do senhor e do escravo, revela, para além do idealismo, uma efetivação que reverbera para pensar uma filosofia política e social⁴⁰. Esse modelo de reconhecimento explica a centralidade de noções como conflito (produzido pela figura da negação) e reciprocidade (visto que o verdadeiro reconhecimento não pode ser experimentado unilateralmente ou graduado em níveis hierárquicos).

Entretanto, é possível compreender a reserva crítica de Ricoeur, cujo distanciamento reside na medida em que Hegel aponta para a reconciliação da autoconsciência como solução para a paradoxal negatividade implicada na luta por reconhecimento. Por isso, o filósofo francês vai em busca de Axel Honneth, e de sua configuração “pós-metafísica”, “configuração na qual a pluralidade humana ocupará o lugar da Identidade e da Totalidade” (Ricoeur, 2006a, p. 194). É com este encontro, com o filósofo alemão da terceira geração da Escola de

⁴⁰ Emmanuel Renault (2021, p. 136-37) reafirma esta posição dizendo que parece igualmente difícil contestar que encontramos no capítulo IV-A da *Fenomenologia do Espírito* uma análise da contribuição do reconhecimento para a dominação.

Frankfurt, que Ricoeur pretende complementar o projeto ético mobilizado pelo reconhecimento, mas que em Hegel está implicado numa filosofia da consciência, ou, dito de outra forma, nos pressupostos metafísicos do absoluto que o vinculam a Schelling e Fichte.

1.1.2 A reatualização hegeliana em Ricoeur: Axel Honneth como interlocutor

Apoiado na teoria psicossocial de George Mead e atravessado pelos insights da teoria psicanalítica de Donald Winnicott, Axel Honneth reconstrói a problemática do reconhecimento sem abandonar completamente o argumento hegeliano em torno das relações intersubjetivas. Sua proposta preserva a defesa de que só é possível adquirir “uma consciência de si mesmo na medida em que aprende a perceber sua própria ação a partir da perspectiva de segunda pessoa simbolicamente representada” (Honneth, 2003a, p. 75).

Esta reorientação, busca explicitar os processos concretos pelos quais os sujeitos se constituem reciprocamente no interior da vida social, saindo de uma visada especulativa para tornar mais visíveis os conflitos e as mediações presentes nas relações de reconhecimento. Nessa direção, Honneth sustenta que a psicologia social de Mead embora seja encarada como “objetivamente redutora” diante da obra hegeliana, preserva um núcleo decisivo da herança hegeliana ao sustentar que a realização de si em nível particular e público (social) só é efetivada pela intersubjetividade⁴¹. Para Honneth, seu argumento “tem pelo menos a vantagem de trazer a luz a posteriori, com mais nitidez, as dificuldades a que estava presa também a solução do jovem Hegel” (Honneth, 2003a, p. 153).

Assim, Honneth encontrou em Hegel e Mead modelos de reconhecimento baseados em três dimensões: no primeiro, família, relações jurídicas e vida ética (*Sittlichkeit*), como já apontado; em Mead referem-se aos estados emocionais (amor, amizade), aos direitos e a comunidade de valores (caracterizada pela

⁴¹ Ou nas palavras de Honneth (2003, p. 155): “a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma auto-relação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais”.

divisão cooperativa do trabalho). A partir dessa dupla herança teórica, Honneth formula sua conhecida tripartição das formas de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito e solidariedade. Cada uma dessas esferas corresponde a modos específicos de relação consigo mesmo, desdobrando-se, respectivamente, em sentimentos de autoconfiança, autorrespeito e autoestima.

Essas três formas de reconhecimento – amor, direito e estima – recobrem-se na filosofia de Honneth, assim como em Hegel, a partir de suas particularidades, mas não sem considerar seus vínculos profundos. No entanto, esse sentido irrestrito do reconhecimento revela-se incompleto quando confrontado com as tensões efetivas da prática social e política, marcadas por experiências de menosprezo, exclusão e privação de reconhecimento.

O filósofo frankfurtiano observou que esses modelos não contemplavam os correlatos negativos do reconhecimento ou, no limite, não tratavam da negação do reconhecimento, que pode aparecer sob figuras como o desrespeito, reificação ou invisibilidade e que comprometem a integridade física e moral de alguém. É sob essa articulação de conceitos, nesse horizonte da negação de reconhecimento – que emergem como violação, privação de direitos e degradação – é que o desafio do reconhecimento se impõe: “é uma luta por reconhecimento que, como força moral, promove desenvolvimentos e progressos na realidade da vida social do ser humano” (Honneth, 2003a, p. 227).

No grau pré-jurídico, a figura do amor que recobre as relações familiares, de amizades e eróticas (as relações primárias) desenvolve-se em Honneth a partir da estrutura especulativa hegeliana, mas com a interlocução da teoria psicanalítica dos objetos transicionais de Winnicott. O movimento frente ao outro, daquele que é um “estranho” para mim, encontra pela via do reconhecimento recíproco um “ser-si-mesmo em um outro” (Hegel, 2018), onde a relação mãe-filho torna-se, neste primeiro momento, o conflito exemplar.

Esse vínculo afetivo, constituído pela própria natureza, expõe a essência paradoxal da relação da dependência e autonomia: mãe e filho formam uma unidade praticamente indiferenciada, onde suas expectativas e necessidades, próprias do cuidado e da atenção exigidos nos primeiros meses de vida, confundem-se; quando a criança um pouco mais amadurecida cognitivamente consegue se perceber como diferente em relação ao ambiente, avança para a afirmação do si (da mãe e da criança), enquanto todo o processo é marcado pela

conflitualidade nascida de sentimentos como frustração, medo, angústia, onipotência e agressividade.

Da relação simbiótica de dependência para a diferenciação, a partir da leitura psicanalítica de que Honneth utiliza, o que resulta e simultaneamente se constrói nesse processo é a confiança: confiança de que o amor será capaz de superar toda a conflitualidade exposta, confiança de que a presença não é necessária para que o amor e o cumprimento das exigências da carência sejam satisfeitos, em termos mais gerais, a confiança em si mesmo e em sua “capacidade elementar de estar só”. Ricoeur diz: “Ora, esta cresce em proporção à confiança dos parceiros na permanência do laço invisível que se tece na intermitência da presença e da ausência” (Ricoeur, 2006a, p. 173).

São essas experiências de confiança no outro e reciprocidade, assim como os antagonismos provenientes de sentimentos como decepção e insatisfação realizadas nas esferas afetivas – não só familiar, mas também de amizades e de relações eróticas – que reverberam a capacidade do si de se manter em equilíbrio entre a relação quase simbiótica com o outro pelo amor e sua auto-afirmação. Isso significa que o reconhecimento é esse que articula a reciprocidade, quebra a percepção simbiótica preservando a dupla dissimetria originária, complexifica e prepara o caminho para o si mesmo de cada um e, consequentemente, para o si mesmo lançado no mundo.

Esse processo, em busca de uma individualidade e da autoconfiança que começa ao nascer e só se encerra com o fim da vida, não se dá sem a sombra do risco de uma relação recíproca mal-sucedida. Como Ricoeur argumenta, nesse primeiro modelo de reconhecimento, a sua figura negativa é a humilhação⁴², sob o sentido da aprovação:

A humilhação, experimentada como a retirada ou a recusa dessa aprovação, atinge cada um no nível pré-jurídico de seu "estar-com" outrem. O indivíduo sente-se como que olhado de cima,

⁴² Olivier Abel em seu recente livro *De l'humiliation* (2022) aponta que a humilhação “tornou-se o coração sombrio das nossas sociedades”. Fundamentalmente os ataques que delas decorrem são proferidos pessoa-à-pessoa, mas também pode ser experimentado pela via material e dos próprios objetos (como a arquitetura) que recai necessariamente sobre aqueles que não são considerados plenos cidadãos: “minorias” raciais, sexuais, culturais, econômicas, religiosas, linguísticas, etc. É pela humilhação que a violência e as injustiças são agudizadas e uma espécie de contágio se estabelece: há sempre o risco dos humilhados de hoje serem os próximos algozes.

até mesmo tido como um nada. Privado da aprovação, é como se ele não existisse (Ricoeur, 2006a, p. 206).

A figura do negativo enquanto desenlace de uma dependência absoluta ou também de um egocentrismo que só responde aos termos de sua própria autonomia e liberdade nem sempre é evidente: em nome do amor e cuidado, as relações (em especial as parentais) podem se desenvolver sob o signo da superproteção, que já não corresponde ao ajudar o sujeito em suas necessidades, mas reprimir as suas possibilidades de agência.

As disposições afetivas implicadas no nível das relações primárias – Honneth (2003) situa a simpatia e a atração como condições – não deixam de antever, como alerta Paul Ricoeur (2006a), a institucionalidade presente nos vínculos promovidos pela filiação (que podemos compreender em contexto atual tanto a nível de parentalidade quanto de socioafetividade) e pela conjugalidade, orientados pela dinâmica familiar. A família é a primeira instituição que orienta nossa forma de viver juntos e estar-no-mundo: constituída por laços horizontais (os parceiros que formam o núcleo familiar) e por laços verticais (filhos, netos, sobrinhos e todas as nomenclaturas que integram a linhagem).

Para exemplificar este primeiro núcleo institucional, Ricoeur pretende avançar sobre a ideia do “Reconhecer-se na linhagem”, que articula, segundo o filósofo, permissões e coações. Podemos explicar da seguinte forma: ao tornar-se mãe e pai efetivamente com o nascimento, os pais foram autorizados a situar esse novo sujeito no mundo, inseri-lo numa cultura a partir do papel e lugar na família marcado pelo parentesco e pelo nome conferido, definindo institucionalmente a sua identidade civil; por outro lado, esse novo sujeito é coagido por um sistema que não lhe confere autonomia sobre sua identidade (o vincula como “filho/filha de...”), mas que o torna um “inestimável objeto da transmissão”⁴³, com direito de transmitir (sejam bens comerciais ou não, repassar o sobrenome, valores, tradições, costumes, a história) aquilo que experiencia em seu contexto familiar.

⁴³ Neste ponto, Ricoeur (2006a) situa a sua dívida com a obra *L' Inestimable objet de la transmission* de Pierre Legendre (1985).

“Reconhecer-se na linhagem” significa uma ação da consciência de já ter nascido⁴⁴, uma relação não mais social, mas de consanguinidade e, por isso, representa outras coações e riscos próprios desse “sistema de lugares”. Embora não se desconsidere que esses núcleos relacionais possuem padrões de funcionamento dinâmicos, o limite das relações no seio familiar⁴⁵ gira em torno dos impulsos sexuais: do incesto, das relações eróticas entre pais e filhos, por exemplo. A possibilidade de levar a uma desordem dos arranjos de conjugalidade e parentalidade, conseqüentemente, quebrando o reconhecimento e colocando em risco o si e o outro, é que determina os impedimentos do amor erótico no contexto familiar. Ricoeur diz:

o amor erótico certamente pode permanecer, em toda cultura, rebelde à instituição e à disciplina de desejo que esta última procura instaurar; ainda assim, é a afeição conjugal que torna possível o projeto parental que autoriza os cônjuges a tomar a si mesmos não como simples genitores, mas como os pais de seus filhos. É a esse reconhecimento mútuo entre os próprios pais que responde o reconhecimento filial que dá pleno sentido ao reconhecimento de si mesmo na filiação (Ricoeur, 2006a, p. 210).

O que merece ser evidenciado neste ponto é que esse sistema genealógico inaugura um movimento de reconhecimento: pela aprovação – a qual Ricoeur se referia junto à Simone Weil – o outro (mãe/pai) decide pelo meu nascimento, e sou lançado à existência no mundo, onde a passividade encontra a marca do involuntário absoluto⁴⁶; à medida que cresço, tomo consciência da diferença entre eu, o mundo e o outro, estabeleço lutas em busca da conquista e posse de mim mesmo.

No que diz respeito ao direito, uma outra lógica é anunciada: em direção ao “outro e à norma”, onde a “capacidade de ficar só” cede espaço para o surgimento do sujeito livre, e a confiança que se projeta nas relações amorosas

⁴⁴ Ricoeur faz uma breve incursão para diferenciar o começo da vida (que coincide com o nascimento) e a origem. Se o primeiro está “precedido por antecedentes biológicos, por desejos, talvez de um projeto a que chamamos parental”, a origem “não remete senão a si mesma. O surgimento de um novo ser, nesse sentido, não tem precedentes: este que sou eu” (Ricoeur, 2006a, p. 208).

⁴⁵ Aqui Ricoeur se detém especialmente no mito edipiano, no entanto, cabe ressaltar que para o problema do reconhecimento, outras ações como parricídio ou filicídio são crimes que colocam em risco o sistema genealógico.

⁴⁶ Ver Ricoeur, Paul. **Philosophie de la volonté**, t. 1. Le Volontaire et l'Involontaire. Paris: Aubier, 1950.

dá lugar ao respeito mútuo nas relações jurídicas (Ricoeur, 2006a). A relação jurídica guardaria em si uma particularidade de natureza recíproca, onde a liberdade e o respeito diante de si e de qualquer outro é a marca da passagem da vida particular para uma pretensão ao universal. Honneth (2003a, p. 179) sustenta que: “só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro”.

A esfera normativa dos direitos corresponde diretamente às competências no plano pessoal e é nesse processo dual que os direitos subjetivos – desdobrados em direitos civis (liberdade), direitos políticos (participação) e direitos sociais (bem-estar), conforme apontam Honneth e Ricoeur – e seu alcance ou atribuição formatam certas dinâmicas de mundo que podem tornar-se problemáticas à ordem pública. Uma atribuição igual de direitos nem sempre encontra na experiência prática um acesso equivalente.

Surge assim o fenômeno da desigualdade, que fere o sujeito em sua moral e autonomia. Como Ricoeur aponta, o maior problema do século XX – que julgamos permanecer na contemporaneidade – é que os direitos políticos e civis, entremeados pelas questões econômicas, fazem com que o acesso a eles se equivalha ao acesso aos bens – sejam eles comerciais ou não. Mas por que a ordem econômica invade uma esfera social? Como bem alerta o filósofo francês, estamos falando de saúde, educação, segurança, lazer, etc., direitos básicos essenciais que só determinadas condições financeiras garantem. Ele complementa: “Neste sentido, o que todos os cidadãos de todos os países sofrem especialmente é o flagrante contraste entre a mesma atribuição de direitos e a distribuição desigual de bens” (Ricoeur, 2006a, p. 291).

Mas, para além disso, é na definição de pessoa de direito que isso impacta diretamente. A comunidade jurídica está, a cada momento histórico, em um processo dialógico entre as capacidades individuais e novos pressupostos racionais para participação coletiva: à medida que as lutas por reconhecimento incorporam novas demandas em busca de ampliar os direitos individuais, e as normas universais não correspondem mais aos casos particulares, mais elas desafiam a ordem jurídica e a noção de “sujeito de direito” se amplia.

Para poder agir como uma pessoa moralmente imputável, o indivíduo não precisa somente da proteção jurídica contra interferências em sua esfera de liberdade, mas também da possibilidade juridicamente assegurada de participação no processo público de formação da vontade, da qual ele faz uso, porém, somente quando lhe compete ao mesmo tempo um certo nível de vida (Honneth, 2003a, p. 192-193).

É nesta medida que o respeito, enquanto categoria que articula dois sentidos próprios, correspondem às particularidades próprias do reconhecimento jurídico e da estima social⁴⁷. Na primeira acepção, o respeito fruto do reconhecimento jurídico e tem em vista sua dimensão universal, tal como Kant define ("liberdade da vontade da pessoa"), quanto pelas realizações individuais, "cujo valor se mede pelo grau em que são conhecidos por uma sociedade como relevantes" (Honneth, 2003a, p. 184).

Quando não avaliadas sob prismas diferentes, perde-se a dimensão eminentemente moral das ações, mas sobretudo o caráter político que se desenvolve no seio dessa relação: se o respeito advém apenas das realizações individuais valoradas socialmente, outras realizações são excluídas e o respeito ao outro como pessoa (com suas capacidades particulares) se esvazia; por outro lado, se há apenas a força da imposição jurídica em valores e normas compartilhadas, a intersubjetividade é sacrificada.

Tomando a leitura que Ricoeur faz de Kant, seria necessário avançar de forma mais profunda nesta argumentação – rememorando obras como *O Si mesmo como Outro* (1991) – mas o que importa explorar é que, no entrecruzamento do imperativo categórico, a relação entre o eu e o outro só pode existir sob a exigência do respeito⁴⁸. Portanto é o sentimento de respeito que orienta todas as relações de reconhecimento e qualquer desvio dele é um indício de violência e de negação de reconhecimento.

⁴⁷ Nesta temática, Honneth (2003) segue o trabalho de Rudolph van Ihering no segundo volume do livro intitulado "*Der Zweck im Recht*" ou "*O fim do Direito*": no reconhecimento jurídico todo ser humano é encarado, sem distinções, como um "fim em si", enquanto que na estima social, o respeito está relacionado às ações individuais submetidas aos critérios sociais valorativos que definem o reconhecimento ou não destas.

⁴⁸ Ver: RICOEUR, Paul. *Simpatia e Respeito - Fenomenologia e ética na segunda pessoa*. In: RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009a; ROSSATTO, Noeli Dutra. O respeito ao outro na ética de Paul Ricoeur. In: **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 8, n. supl., p. 125-139, 2018; ROSSATTO, Noeli Dutra. Solitude e respeito. A segunda pessoa da ética. In: **Disputatio**. Philosophical Research Bulletin. v.5, n.6, p.187-204, 2016.

Formas específicas de menosprezo surgem fruto do próprio desequilíbrio das distorções dessas “duas operações da consciência” (Honneth, 2003a, p. 186) – traduzidas pelas obrigações jurídicas dos sujeitos e pelas circunstâncias de aplicação das normas – ainda sob a figura da humilhação, bem como da frustração e da indignação provocadas por sentimentos de exclusão, alienação e opressão. Essa negatividade é respondida pelo signo da responsabilidade enquanto capacidade pessoal e como virtude coletiva e em contextos geopolíticos⁴⁹, pelo sentimento de orgulho, que, pode ser definido em linhas gerais, também pelo termo “dignidade humana” ou nas palavras de Joel Feinberg⁵⁰, citadas por Axel Honneth: “o que se chama ‘dignidade humana’ pode ser simplesmente a capacidade reconhecível de afirmar pretensões” (Honneth, 2003a, p. 196).

Mas é neste nível do reconhecimento jurídico também que Honneth (2003) precisa esclarecer os pontos em que os autores deixam de convergir. Se para Hegel “a autonomia individual do singular se deve a um modo particular de reconhecimento recíproco, incorporado no direito positivo”, Mead está centrado “apenas na lógica do reconhecimento jurídico como tal” (Honneth, 2003a, p. 180).

Com Mead, Honneth identifica uma forma de reconhecimento jurídico anterior à própria formalização do direito: “visa-se tão somente a circunstância elementar de todo sujeito humano poder ser considerado portador de alguns direitos, quando reconhecido socialmente como membro de uma coletividade” (Honneth, 2003a, p. 180). O “outro generalizado” é assim o conceito que corresponde a esse reconhecimento jurídico carregado de conteúdo normativo, experimentado pelas sociedades tradicionais, mas que se esvazia quando confrontado sobre quais direitos cabem a cada pessoa singular e como as forças interagem para que os direitos alcancem a sociedade.

⁴⁹ Honneth diz: “Nessas situações históricas excepcionais, como representaram as discussões do movimento negro por direitos civis nos EUA dos anos 1950 e 1960, vem à superfície da linguagem o significado psíquico que o reconhecimento jurídico possui para o auto-respeito de grupos excluídos: sempre se discute nas publicações correspondentes que a tolerância ao subprivilégio jurídico conduz a um sentimento paralisante de vergonha social, do qual só o protesto ativo e a resistência poderiam libertar” (Honneth, 2003a, p. 198).

⁵⁰ Honneth se serve do experimento mental de Feinberg para argumentar que o respeito e o autorrespeito são capacidades que derivam da própria possibilidade de partilhar coletivamente sobre suas próprias vontades e que é esta possibilidade de participar que configura a experiência do reconhecimento jurídico.

As relações intersubjetivas marcadas pela cooperação em Mead fazem coincidir o reconhecimento jurídico – da dignidade humana – com as expectativas em torno do papel social atribuído a certo sujeito, portanto, muito vinculado à ideia de trabalho, à função de autoridade, à tradição de certa comunidade – um reconhecimento da “comunidade de valores”. Para Hegel, o princípio universalista dos conteúdos morais, enquanto uma atitude vinculada estritamente ao cognitivo, é o que propicia o reconhecimento da pessoa de direito. Este argumento, entre o tratamento formal e a ideia de universalização, permite estender o reconhecimento jurídico ao “estranho”, ao “anônimo”, sem que gire em torno de “exceções e privilégios” (Honneth, 2003a, p. 181).

No momento, é importante ressaltar quais conclusões se podem tirar de forma preliminar desse caminho construído com Honneth (2003): o filósofo propõe pensar como a autonomia individual deve ser preservada frente ao corpo jurídico nesta forma de reconhecimento e que os sujeitos reconheçam reciprocamente, além de seus direitos, os seus deveres e sua capacidade de imputabilidade moral. Ele pretende alicerçar a pessoa de direito às exigências de uma moral pós-convencional⁵¹ que fundamenta as relações jurídicas, onde a qualidade de sujeitos iguais e livres é confrontada com as descrições empíricas.

Essa estrutura dual do reconhecimento jurídico, marcada pelas lutas e reivindicações por reconhecimento, é que exige na contemporaneidade, nas

⁵¹ Neste ponto, Ricoeur (2006a) tece uma crítica à distinção entre moralidade convencional e pós-convencional operada por Axel Honneth (2003), sob influência de Habermas. Para o filósofo alemão, a moralidade convencional está baseada na autoridade e na tradição enquanto a pós-convencional se define pela exigência de liberdade e pelo reconhecimento desta liberdade em cada pessoa. No entanto, Ricoeur (2006a, p.212), inspirado na hermenêutica de Gadamer (1999), alerta que essa definição “pode impor uma simplificação excessiva à complexidade da passagem para a modernidade”. Além disso, como o francês alerta em “*Autonomie et vulnérabilité*” (1997a), desta vez numa interlocução direta com Walzer e Charles Taylor, a universalidade deve triunfar em detrimento da unilateralidade em especial no que diz respeito ao critério jurídico e moral, mas não se pode perder de vista a “comunalização da experiência moral”. Ele segue: “[...] os símbolos de uma ordem ético-jurídica são fruto de um entendimento comum. Nesse sentido, a autoridade atribuída a uma ordem simbólica tem, desde o início, uma dimensão dialógica. A este respeito, podemos retomar o conceito hegeliano de reconhecimento para expressar essa comunalização da experiência moral. Ser capaz de entrar em uma ordem simbólica é também, e correlativamente, ser capaz de entrar em uma ordem de reconhecimento, de se inscrever dentro de um nós que distribui e compartilha os traços de autoridade da ordem simbólica”. No original: “[...] *les symboles d'un ordre éthico-juridique relèvent d'une compréhension partagée. En ce sens, l'autorité attachée à un ordre symbolique a d'emblée une dimension dialogique. On peut, à cet égard, reprendre le concept hégélien de reconnaissance pour dire cette communalisation de l'expérience morale. Etre capable d'entrer dans un ordre symbolique, c'est être aussi, et corrélativement, capable d'entrer dans un ordre de la reconnaissance, de s'inscrire à l'intérieur d'un nous qui distribue et met en partage les traits d'autorité de l'ordre symbolique*]” (Ricoeur, 1997a, p. 139).

palavras de Ricoeur, certa inteligência que só pode ser respondida por uma "hermenêutica de aplicação" – respondida também pelo conceito de *phronesis* aristotélica – que, “se trata de interpretar situações nas quais podem ser verificadas correlações entre reconhecimento de validade no plano das normas e reconhecimento de capacidades no plano das pessoas” (Ricoeur, 2006a, p. 213). Essa validade ou legitimação da ordem jurídica só é possível, segundo Honneth, se for reconhecida também a capacidade de juízo autônomo dos sujeitos diante das questões morais, para além de sua disposição à obediência, com consequência de aceitar a condição de imputabilidade.

Por isso, a definição das propriedades que caracterizam o ser humano constitutivamente como pessoa depende das assunções de fundo acerca dos pressupostos subjetivos que capacitam para a participação numa formação racional da vontade: quanto mais exigente é a maneira pela qual se pensa um semelhante procedimento, tanto mais abrangentes devem ser as propriedades que, tomadas em conjunto, constituem a imputabilidade moral de um sujeito. O nexos assim afirmado já dá a conhecer que aquelas capacidades pelas quais os membros de uma sociedade se reconhecem mutuamente podem se modificar se eles não respeitam uns aos outros como pessoas de direito; mas só uma visão sobre o desenvolvimento fático que tomou a adjudicação de direitos subjetivos sob condições pós-tradicionais faz com que fique transparente a direção seguida por essas modificações (Honneth, 2003a, p. 188-189).

Ricoeur aproxima o crime hegeliano das figuras do menosprezo de Honneth, mostrando que “na confrontação entre vontade individual e vontade universal” (Ricoeur, 2006a, p. 211), uma face própria do não-reconhecimento na dimensão jurídica pode ser revelada sob a marca da igualdade de oportunidades. Está colocada uma profunda relação entre indivíduo-sociedade, a tradição (que define os objetivos abstratos de uma realização pessoal) e a crítica (que propõe mudanças a partir deles). As lutas estabelecem-se em torno de modos de vida que tentam inserir sua positividade (ou valoração) nas comunidades e que, quando não correspondidas ou depreciadas, colocam em risco o reconhecimento social e as identidades.

Em linhas gerais, é a sociedade e suas convenções que orientam a formação e o desenvolvimento desse sujeito desde o seu nascimento, a partir da

noção fundamental de respeito ao ser humano⁵². Em contrapartida, ele consente, atesta e se submete a essa ordem institucional para conduzir suas próprias ações, conformando assim as suas responsabilidades. Deste modo, os sujeitos de direito devem reconhecer as normas para que estas se diferenciam das imposições arbitrárias – estão colocadas aqui noções como autoridade e tradição, que aprofundaremos no próximo capítulo.

Na entrevista “*Le respect de la dignité pour tous*”, Ricoeur (2013c) esclarece a dificuldade que se encontra no seio do estabelecimento de direitos humanos, exemplificando a tensionalidade existente entre o universal e o que ele chama de “singularidades exemplares”: essa dificuldade reside na relação entre a necessidade enumerativa de direitos e a necessidade de dar conteúdo a essa lista. Ricoeur menciona a escravidão que, embora não sirva mais juridicamente de um conteúdo forte, no sentido de submissão e exploração permanecem sob outros termos (no contexto jurídico brasileiro, temos, por exemplo, o “trabalho análogo à escravidão”⁵³).

Um circuito se empreende mobilizado pela humilhação enquanto lesão ao respeito de si, as vozes de indignação como resposta moral e a vontade numa dimensão de expressão social, sob o signo da responsabilidade (Ricoeur, 2006a), sendo esta última o conceito articulador que garante à indignação um potencial de mobilização e não de resignação. Assim,

a responsabilidade enquanto capacidade de responder por si mesmo é inseparável da responsabilidade enquanto capacidade de participar de uma discussão racional sobre a ampliação da esfera dos direitos, quer sejam eles civis, políticos ou sociais. O termo responsabilidade abarca, portanto, a asserção de si e o reconhecimento do direito igual de outrem de contribuir para os avanços do direito e dos direitos (Ricoeur, 2006a, p. 214-215).

A luta por reconhecimento em chave honnethiana pode, portanto, escalonar desde uma reivindicação na participação pública sobre a ampliação

⁵² Na entrevista “*Le respect de la dignité pour tous*”, publicada originalmente no jornal “*Réforme*” em 1998 sobre os 50 anos da Declaração Universal de Direitos Humanos, Ricoeur diz: “Isso significa que antes de considerar um cidadão em um Estado, há um homem que nasce. É muito importante ter esta ideia de ‘nascer homem’” (Ricoeur, 2013c, p.183).

⁵³ A compreensão do Código Penal Brasileiro sobre o trabalho escravo inclui a privação de direitos trabalhistas, mas também civis e sociais. O trabalho análogo à escravidão amplia essas definições, abrangendo as noções de “trabalho forçado por dívida, jornadas exaustivas de trabalho, com ou sem a restrição de locomoção do trabalhador”.

de direitos, quanto à forma de imputação de crimes a pessoas singulares ou coletivas, até guerras da ordem da revolução (Ricoeur, 2006a), que representam lutas em torno da ampliação do conteúdo jurídico, mas, sobretudo, do *status* do alcance social da ideia de “pessoa de direito”.

Há ainda o nível pós-jurídico no modelo tripartite do reconhecimento em Axel Honneth, que implica nas dimensões das capacidades e propriedades humanas e que os sentimentos de confiança e respeito não dariam conta. É sob a noção de estima de si, derivada de uma forte influência da *Sittlichkeit* hegeliana e do modelo de divisão cooperativa do trabalho de George Mead, que o filósofo alemão atualiza o próprio cerne da mutualidade, das capacidades individuais, dos conflitos e das próprias exigências normativas, a partir não apenas das interações horizontais e simétricas entre indivíduos autônomos, mas especialmente dos horizontes de objetivos e valores compartilhados, “que lhes sinalizam reciprocamente o significado ou a contribuição de suas propriedades pessoais para a vida do respectivo outro” (Honneth, 2003a, p. 199).

Paul Ricoeur compreende que está implicada neste terceiro estágio a dimensão simbólica das mediações sociais que, nas dinâmicas e variáveis históricas e culturais, exigem que o conceito de estima seja um resultado de uma ação interpretativa, onde as relações tornam-se mais simétricas à medida que os objetivos éticos alcancem as particularidades e se abram a valores orientados pela demanda horizontal, e não apenas hierárquica. Abrem-se aqui para “lutas distintas das que estão vinculadas à ampliação dos direitos quanto ao seu conteúdo e à extensão do número de seus titulares” (Ricoeur, 2006a, p. 216).

Essa argumentação se aproxima ao que Honneth defende também na esfera jurídica; no entanto, os movimentos e expectativas gerados nesse espaço são diferentes. Isso porque, com a Modernidade, como explica Honneth (2003), o direito e a estima social desvinculam-se para dar lugar ao conceito universal de “dignidade humana”, que não abarca todas as dimensões da estima⁵⁴. Como

⁵⁴ Como Honneth (2003a) situa, na “eticidade tradicional” a estima social seguia um padrão estamental, colocando à prova o “valor” social dos sujeitos, organizados em grupos determinados por certos *status*, aproximados ou distanciados por suas capacidades e propriedades. Assim, “as formas de reconhecimento associadas a ela assumem o caráter de relações, simétricas por dentro, mas assimétricas por fora, entre os membros estamentais culturalmente tipificados” (Honneth, 2003a, p. 202). Em contraponto, segundo o filósofo alemão, a burguesia travou uma luta que repercutiu na própria distinção entre direito e estima social, especialmente no que diz respeito à noção de honra, e reposicionou o sujeito e sua individualidade como destinatário da estima. Na dimensão jurídica a honra torna-se “dignidade” num sentido universal, na esfera

aponta Ricoeur, a “ideia de comunidade de valores” é marcada por uma “inevitável diversidade axiológica que contrasta com a universalidade presumida dos direitos subjetivos de ordem jurídica” (Ricoeur, 2006a, p. 216).

É essa pluralidade de projetos implicada na autorrealização dos sujeitos diante das referências éticas construídas na articulação simbólica de uma sociedade que caracteriza o cerne do conflito. O que se busca não é mais o “valor” do sujeito, mas o reconhecimento social, graduado em categorias como “prestígio social” e a “reputação”, que garante a autorrealização plena e oferece um sentido concreto aos objetivos e valores compartilhados na sociedade. A questão torna-se ainda mais problemática quando estas visões de mundo são determinadas por grupos com forte influência econômica e política.

nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas a sua forma de vida. Contudo, o que decide sobre o desfecho dessas lutas, estabilizado apenas temporariamente, não é apenas o poder de dispor dos meios da força simbólica, específico de determinados grupos, mas também o clima, dificilmente influenciável, das atenções públicas: quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social ou, mais precisamente, a reputação de seus membros (Honneth, 2003a, p. 207).

O que está implicado – de Hegel à Mead – é sobretudo o que Honneth chama de “padrão organizacional da estima social” em uma noção mais ampla de comunidade, elucidada pelo filósofo alemão com o conceito de solidariedade, definido como uma “espécie de relação interativa em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica” (Honneth, 2003a, p. 209).

estima social, torna-se “integridade” sob a forma da “reputação” e “prestígio social”. Contudo, essa virada em torno do sujeito não significa necessariamente que os grupos sociais perderam seu lugar: eles continuam constituindo um espaço importante para o desenvolvimento moral, mas só do ponto de vista do indivíduo é possível falar em autorrealização. Como diz Honneth: “o sujeito entra no disputado campo da estima social como uma grandeza biograficamente individuada” (Honneth, 2003a, p. 204). Retomaremos este ponto mais abaixo.

Se as relações solidárias podem ser definidas como relações simétricas de reconhecimento recíproco, duas proposições resultam: 1) as relações formadas em torno dessas individualidades não devem ser compreendidas como tolerância ou seus equivalentes, mas como solidariedade, representando o interesse genuíno na outra pessoa; 2) o termo “simétrico” não carrega um sentido quantitativo, de valor facilmente comparável, mas significa que “todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade” (Honneth, 2003a, p. 211).

A solidariedade está presente tanto nas experiências de reconhecimento organizadas segundo os estamentos – onde capacidades e propriedades individuais e coletivas correspondem ao ponto de se confundirem – bem como naquelas que envolvem a autorrealização. Na atuação dos grupos sociais a solidariedade pode ser observada em termos de objetivos e interesses práticos, quando, por uma decisão espontânea ou provocada por acontecimentos como guerra e repressão, por exemplo, os sujeitos se reconhecem e reconhecem uns aos outros num horizonte de concordância e partilha de valores.

Mas há ainda um estágio pós-tradicional da solidariedade, onde são experimentados objetivos próprios da autorrealização, lidos em termos de reconhecimento do seu próprio valor, de “autoestima” desses indivíduos autônomos. Nesse plano, a dimensão simétrica com o outro não se perde porque estimar-se, nesse sentido, “significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum” (Honneth, 2003a, p. 210). A sombra da negação que está à espreita neste estágio é o ataque à honra e a ofensa.

Como dissemos, com Axel Honneth o reconhecimento alcança um patamar explicativo no contexto dos conflitos sociais marcados pela ação moral estabelecida culturalmente e institucionalmente concretizada dentro das sociedades (Deranty; Renault, 2007), ao passo que emancipa os atores sociais frente às estruturas que deterioram o sentido de coletividade. Sua teoria social, não deixa fora de seu horizonte o potencial conflitivo dessas interações (Marcelo, 2014), produzindo tanto respostas positivas (conflito gerador) quanto carregadas de uma negatividade pelas suas distorções ou patologias.

Nesse sentido, qual o objetivo de Paul Ricoeur ao retomar os três padrões de reconhecimento articulados na teoria de Axel Honneth? O que os aproxima é o trabalho que Honneth realiza em torno do conceito hegeliano de liberdade e nas lacunas deixadas pela atuação do Espírito objetivo (a conciliação entre o individual e o coletivo), que já não subordina o indivíduo e, portanto, o reconhecimento deste a uma ética efetivada pelo Estado.

No que diz respeito ao distanciamento de Paul Ricoeur em relação a Honneth, devemos procurar articular as questões particulares de cada empreendimento filosófico. Enquanto o alemão questiona, diante das experiências de desrespeito que atingem diretamente o horizonte afetivo dos indivíduos, como essa dimensão sensível motiva e dá o “impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento?” (Honneth, 2003a, p. 214), Ricoeur desloca a pergunta: “quando, perguntamos nós, um sujeito se considerará verdadeiramente reconhecido?” (Ricoeur, 2006a, p. 230).

O que se revela preocupante para Ricoeur na articulação dos modos de reconhecimento não é a “revelação” de sua face negativa nas figuras do menosprezo, mas as exigências próprias dessas que podem gerar sob o signo da luta, uma espécie de “mau infinito”. Ele argumenta que há sempre o risco de experimentar novas configurações daquilo que Hegel nomeia como “consciência infeliz”, seja “sob a forma seja de um sentimento incurável de vitimização, seja de uma incansável postulação de ideais inatingíveis” (Ricoeur, 2006a, p. 231).

É a partir disso que o filósofo francês postula os estados de paz como experiências efetivas de reconhecimento, que não invalidam as motivações morais das lutas, mas oferecem como uma ideia alternativa a elas. Nas palavras do autor, são “‘clareiras’, nas quais o sentido da ação sai do nevoeiro da dúvida com a estampa da ação conveniente” (Ricoeur, 2006a, p. 232).

Existe, ainda, um ponto fundamental em que Ricoeur avança em relação aos argumentos honnethianos ao reenquadrar o reconhecimento não apenas como uma dinâmica intersubjetiva, mas também como fenômeno atravessado pela pluralidade de mediações organizacionais, institucionais e culturais que estruturam a vida social. Assim, para além da exigência normativa e dos conflitos que dela decorrem, vinculados a uma noção de capacidade pessoal e reconhecimento social, Ricoeur amplia o horizonte da teoria do reconhecimento

ao dialogar com diferentes contribuições contemporâneas, como Jean-Marc Ferry e as “ordens de reconhecimento”, as análises de Luc Boltanski e Laurent Thévenot acerca das “economias de grandeza” e, ainda, as discussões sobre o multiculturalismo desenvolvidas por Charles Taylor⁵⁵.

Essa ampliação proposta por Ricoeur dialoga, sem deixar de ultrapassá-la, com a crescente atenção que Honneth dedica à abordagem institucional do reconhecimento, que responde a uma preocupação com a vida ética democrática e à realização de uma liberdade social. Diferente da liberdade negativa, dos direitos individuais e da liberdade reflexiva ligada à autoconsciência, a liberdade social somente se realiza por meio de estruturas institucionais que a sustentem e possibilitem seu exercício concreto (Marcelo, 2014).

Este ponto marca de forma mais evidente a distinção e o esforço de atualização empreendido por Honneth frente à filosofia hegeliana. Ao retomar o conceito de eticidade em Hegel, o filósofo frankfurtiano não se limita aos aspectos formais, normativos e universais da vida ética, mas procura evidenciar o papel das mediações sociais e simbólicas que constituem as relações de reconhecimento. A eticidade deixa, assim, de ser compreendida apenas como uma estrutura normativa abstrata para ser concebida como um conjunto dinâmico de práticas, instituições e formas de interação historicamente situadas (Siep, 2011; Prada, 2017).

Com Hegel um projeto de humanidade deve ser constituído em torno de liberdade e autonomia, assegurado pelas instituições sociais, no ponto da realização individual: “o modelo substancialista de eticidade, que provoca a perda da dimensão intersubjetiva das relações de reconhecimento, e o enfraquecimento da dimensão intersubjetiva na elaboração da estrutura normativa” (Melo, 2008, p. 87). Honneth avalia que, no processo de construção teórico realizado por Hegel em *Realphilosophie* e *Sistema da Vida Ética*, está implicado na construção do mundo social um aprendizado ético, conseguido por meio das lutas e das demandas por reconhecimento recíproco. Contudo, esse

⁵⁵ Daremos um salto na obra *Percurso do Reconhecimento* (2006a), no que pese especialmente à ampliação do dos paradigmas oferecidos por Honneth, deixando para o próximo capítulo uma discussão mais aprofundada sobre as “ordens do reconhecimento” de Jean-Marc Ferry, as “economias da grandeza” com Luc Boltanski e Laurent Thévenot, o multiculturalismo e uma “política do reconhecimento” com Charles Taylor. Consideramos que este caminho não linear de leitura e argumentação em torno da obra de Ricoeur nos permitirá elucidar melhor as questões relativas à dimensão política do reconhecimento, sem ferir o percurso filosófico do autor.

processo engloba apenas as duas primeiras esferas do reconhecimento, não sendo possível observar na constituição de uma comunidade ética. Ele diz:

[...] porém, a guinada consequente para um conceito de eticidade próprio de uma teoria do reconhecimento, Hegel não o efetuou; no final, o programa da filosofia da consciência obteve tanto predomínio sobre as intuições da teoria do reconhecimento que, na última etapa do processo de formação, até mesmo seu conteúdo material acabou sendo pensado inteiramente conforme o modelo de uma auto-relação do espírito (Honneth, 2003a, p. 113).

A crítica de Honneth a Hegel é que, embora ele abra espaço para uma reflexão próxima da ação, os seus argumentos “tomam de empréstimo uma grande parte de suas condições de validade da certeza metafísica de fundo acerca do processo globante da razão” (Honneth, 2003a, p. 118). Isso significa que o reconhecimento se insere numa pressuposição conflituosa quando se subordina a uma concepção teleológica da razão – seja pela via aristotélica de um senso de comunidade da pessoa, ou pela auto-relação do espírito.

Essa linha interpretativa de Axel Honneth guia Paul Ricoeur e autores como Charles Taylor para uma abordagem “não-metafísica” e até mesmo fragmentada da filosofia hegeliana. Essa estratégia permite considerar a fecundidade da obra do filósofo alemão diante de questões atuais sem se prender aos pressupostos do espírito absoluto, considerado inadequado diante da multiplicidade do real, além de representar um afastamento do legado crítico de Kant. Ao mesmo tempo, essa opção interpretativa não está isenta de dificuldades, primeiramente por esvaziar ou promover uma leitura *in media res* (Petrille, 2016) do pensamento hegeliano, que pode descaracterizá-lo e enfraquecer sua coerência.

Nesse contexto, se Ricoeur faz uma reatualização de Hegel a partir de Honneth⁵⁶, é preciso reatualizar Honneth⁵⁷, por sua versão mais madura.

⁵⁶ Seguindo Prada (2017), podemos elencar três motivos pelos quais Ricoeur se aproxima e garante um lugar de destaque para Axel Honneth em sua filosofia: a) a oposição ao monologismo do qual Hegel é acusado (tomamos este ponto em um debate mais aprofundado no texto); b) o papel fundamental do *outro* e da alteridade na tarefa do reconhecimento de si, que só se encerra no reconhecimento mútuo; c) a articulação entre as necessidades e sua negação, que são lidas sob o termo de expectativas normativas.

⁵⁷ Emmanuel Renault (2011) afirma que o conceito hegeliano de reconhecimento sofre de uma variedade de interpretações: uma leitura que radicaliza a ligação do conceito à luta (como pode ser observado em Honneth), com conexão profunda a fenômenos de dominação e violência

Algumas elaborações essenciais para compreender essa virada podem ser encontradas na obra *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right. Two Lectures* (2010). Nessa obra, Honneth retoma os argumentos de um Hegel mais amadurecido, procurando evidenciar como a autoconsciência moral e o reconhecimento recíproco se articulam com formas sociais concretas, isto é, em práticas e condições institucionais que tornam possíveis a realização da liberdade. Isso fica mais claro em seu ensaio sobre a filosofia jurídica, quando Hegel

tenta responder à difícil questão de como podemos imaginar a conexão interna entre essa forma de reconhecimento e a liberdade humana; na minha opinião, Hegel estabelece essa conexão ao tentar mostrar, em contraste com o liberalismo de sua época, que só podemos experimentar nossa liberdade como irrestrita por meio da participação em práticas institucionalizadas de autolimitação individual (Honneth, 2010a, p. 8, tradução nossa).

E o que essa reatualização honnethiana, frente à sua própria obra *A Luta por Reconhecimento* (2003), poderia promover de diferente numa leitura retrospectiva do livro de Ricoeur? Em tese, ela permitiria estabelecer um contra-argumento em torno da “acusação” ao monologismo hegeliano e da relação totalizadora entre indivíduo e sociedade. No entanto, isso não significa negar que o espírito objetivo desempenhe um papel decisivo na filosofia hegeliana⁵⁸ e de que há aspectos da experiência humana que não podem ser racionalizados por completo (posição que revela sua postura como um kantiano pós-hegeliano).

Ainda assim, essa reinterpretação não teria um impacto tão radical no argumento desenvolvido por Paul Ricoeur. O filósofo francês recupera de Hegel, sobretudo, a importância da dimensão contraditória e dialética da natureza propriamente humana, em especial, o atravessamento da dimensão simbólica nas instituições. Nesse contexto, o reconhecimento é traduzido em termos de estima de si e estima social, vinculadas ao valor atribuído aos projetos (de vida) e à confiança na capacidade de realizá-los (Lazzeri; Caillé, 2004).

simbólica, seja de alguma forma como chave de justificação (na leitura de Judith Butler) ou como crítica (Fischbach, 1999).

⁵⁸ Ricoeur (2006b, p. 184) diz que “o cerne do pensamento de Hegel não é a teoria do conhecimento absoluto, mas a teoria do espírito objetivo”. No original, “le cœur de la pensée de Hegel n'est pas pas la théorie du savoir absolu, mais la théorie de l'esprit objectif”.

Essa dimensão da ação na antropologia filosófica de Ricoeur, situa a “relação triangular”⁵⁹ entre ipseidade/alteridade/socialidade, que nos leva a crer no desenvolvimento de uma tessitura política do reconhecimento, aliada à herança hegeliana da *Sittlichkeit* e à semântica e pragmática da ação, para sustentar o que Johann Michel⁶⁰ chama de uma “hermenêutica ontológica menor”. Assim, o diálogo com esses autores – o retorno a Hegel e a atualização por Honneth, no último estudo do *Percurso do Reconhecimento* (2006a) –, passa pelo objetivo de refletir, a partir de sua fenomenologia hermenêutica, os sujeitos, a história e as instituições lançadas à complexa relação entre a multiplicidade e as singularidades e contingências que as ressignificam a cada tempo.

A dimensão política do reconhecimento seria assim irreduzível a qualquer um dos níveis. Ela quem sustenta e complexifica as relações entre o particular e o universal, entre o privado e o público, entre o si, o outro e o nós. Neste ponto também percebemos a visada crítica de Ricoeur: uma “comunidade de valores” (Honneth, 2003a) implica necessariamente no reconhecimento de uma diversidade de concepções sobre o viver “bem para e com os outros”, ponto central de sua ética.

No entanto, uma observação faz-se necessária neste ponto. Ricoeur afirma que a sua investigação deve ser “interrompida no limiar da política no sentido preciso da teoria do Estado; desse ponto de vista, permanecemos bem aquém das certezas ligadas a uma filosofia política” (Ricoeur, 2006a, p. 230-231). Mais adiante, o filósofo francês sublinha que suas questões rondam ainda o Espírito objetivo (deixando a passagem para o Espírito Absoluto de lado); portanto, uma abertura à dimensão política do reconhecimento permanece implicada.

Ainda que sustente uma posição mais distanciada da pretensa filosofia política, o debate sobre o reconhecimento, sob o pano de fundo da liberdade, as ressonâncias hegelianas do “estar consigo mesmo” e “estar consigo mesmo no outro” não o afasta de um posicionamento ético e político acerca do reconhecimento, enquanto as conflitualidades do nível pós-jurídico, na estima

⁵⁹ RICOEUR, Paul. Ipséité/altérité/socialité. In: **Archivio di Filosofia** (Intersoggettività, socialità, religione), v. 54. Roma: 1986b, p. 17-33. Disponível em: <https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/1z4hr>. Acesso em: 13 de abril de 2023.

⁶⁰ Ver MICHEL, Johann. **Quand le social vient au sens**: philosophie des sciences historiques et sociales. Bruxelas: P.I.E. Peter Lang, 2015.

social e a formação de um horizonte de valores compartilhados persistem como questões fundamentais.

Se Hegel colocou “os recursos do negativo a serviço de um processo de realização efetiva da consciência ou do Espírito” (Ricoeur, 2006a, p. 230), e Honneth, por sua vez, nos seus modelos de reconhecimento, colocou “uma forte ênfase nas formas negativas da negação de reconhecimento, no menosprezo” (Ricoeur, 2006a, p. 230), o ser-reconhecido, parte fundamental deste processo, permanece para Ricoeur como uma incógnita, ainda fortemente ligada a um sentimento de mal-estar em que “cada conquista institucional responde a uma ameaça negativa específica” (Ricoeur, 2006a, p. 188-189).

É diante desse quadro teórico que o reconhecimento adquire uma amplitude ética, política e semântica na filosofia ricoeuriana, onde a expressão da negatividade torna-se fundamental para compreendermos a passagem do reconhecer para o ser reconhecido – voz passiva e voz ativa e que, na dialética entre a subjetividade e a intersubjetividade – entre o si e o outro –, e podemos perceber uma condução dos problemas humanos de forma. Deste modo, nos debruçaremos nos próximos tópicos sobre os pares negatividade-afirmação e ação-intersubjetividade para elucidar a centralidade do reconhecimento numa proposta “politicamente orientada” pela filosofia de Paul Ricoeur.

1.2 A “pessoa capaz” entre a conflitualidade e a mutualidade

Se o reconhecimento enquanto problema moderno, como vimos, é encarado a partir da interpretação hegeliana em torno da figura da luta inerente às relações intersubjetivas, fica evidenciada a dimensão conflituosa que permeia e tensiona a vida social e que implica em mediações institucionais. O conflito se insere a partir do filósofo alemão quando se busca a “efetividade” de um ser para-si, a partir da incondicionalidade de sua vontade, mas que só se realiza no “ser reconhecido pelo outro, ser considerado por ele como absoluto” (Hegel, 1969, p. 211).

Em *O Sistema da Vida Ética* (2018), Hegel explora o conflito em torno do reconhecimento como caminho para uma forma de liberdade que é superada em nome da liberdade absoluta. Entram como dimensões conflituosas: a dominação e servidão, posse e propriedade, identidade e honra, povo e governo etc., que

visam “restaurar uma dimensão normativa original do reconhecimento, constituída por relações que são arrancadas das figuras da eticidade” (Balbontin, 2023, p. 109).

Nos textos fragmentários do manuscrito de 1803/1804 e do de 1805/1806, conhecidos como *Realphilosophie*, Hegel pensa o reconhecimento e o sistema da vida ética orientada pela consciência e que, junto aos poderes da mente⁶¹ – linguagem, trabalho e família – articula uma dialética entre preservação e risco de si, entre conhecer-se e conhecer-se em totalidade, entre integrar ou desintegrar um contexto social, de diferenciação e concretização.

De uma obra para outra, o argumento que se sustenta é sobre a saída necessária da condição natural da humanidade, fundamentada no Estado violento. Assim, Hegel defende a importância de uma figura ética superior que faça coincidir uma vontade particular com a vontade geral, para opor a toda negatividade da violência contra a particularidade, como vimos, a figura do Estado de direito⁶². Como mediador e assegurador da vida ética, no coração deste Estado o que o legitima é o reconhecimento, na passagem do conhecimento de si para a “autoconsciência universal” (Balbontin, 2023, p. 124-125).

A tendência do conflito está na base de uma dissimetria originária, contudo, pode ser demasiado apressado tomar a expressão hegeliana de “luta por reconhecimento” exclusivamente como enfrentamento. Em Hegel, a luta também pode ser compreendida como exercício, um esforço ou processo de “conquista” da individualidade em busca da reconciliação e da reciprocidade⁶³. Ainda assim, mesmo quando formulada em termos de uma reconciliação, há em

⁶¹ Segundo Balbontin (2023, p. 112) o confronto entre consciência concreta e natureza é fortemente influenciado em Schelling e Spinoza.

⁶² Neste ponto, Hegel (2018) descreve a transição de formas políticas marcadas pela dominação violenta, simbolizadas pela figura do tirano, para uma dimensão ética universal, na qual a relação entre cidadãos e o poder político passa a ser mediada por normas e leis comuns. Isto significa que a responsabilidade do Estado não se limita apenas a garantir a ordem jurídica, mas, sobretudo, constituir um espaço que assegure a existência e a liberdade de cada indivíduo. Contudo, embora o Estado represente a forma mais alta do espírito objetivo, a realização do reconhecimento e da vida ética não se limita a sua esfera. Hegel busca em outras expressões – como a arte, religião e a filosofia – o seu caminho para o espírito absoluto.

⁶³ Ver PIPPIN, Robert B. Recognition and reconciliation: actualized agency in Hegel's Jena phenomenology. In: BRINK, Bert van den; OWEN, David (org.). **Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 57-78.

seu cerne um aspecto agonístico que integra a própria “economia” do reconhecimento (Ferrarese, 2009)⁶⁴.

É esta dinâmica, atravessada pela imprevisibilidade da ação humana e pelas mudanças sociais e históricas que, a cada tempo, exigem novas lutas por reconhecimento. Trata-se, portanto, de um fenômeno prático que estrutura a intersubjetividade e a constituição das consciências, ao mesmo tempo em que se ancora em bases normativas e morais (Marcelo, 2014). Nesse sentido, mostrando que o conflito não é um obstáculo à realização do reconhecimento, Hegel “reformula o negativo dialético como uma contradição que é simplesmente uma parte integral do nosso desenvolvimento e que nos envolve em uma luta para nos tornarmos” (Scott-Bauman, 2013, p. 16-17).

Por isso, as teorias contemporâneas não prescindem desta ideia, mas ampliam a interpretação dessa conexão fundamental entre o reconhecimento e o conflito, ultrapassando a definição binária simplista entre “positiva” ou “negativa” (Bertram; Celikates, 2015) para se concentrar numa instância que vincula o conflito a uma noção generativa. Neste projeto moderno, está enxertada uma dinâmica negativa que implica no avanço ou no retrocesso da própria humanidade. É precisamente nesse horizonte que se insere a reflexão de Paul Ricoeur, ao investigar de que modo a conflitualidade inerente ao reconhecimento pode abrir caminhos não apenas para novas lutas, mas também para a constituição de relações sociais éticas e políticas compassivas e pacíficas.

1.2.1 A conflitualidade e a negatividade

A intuição antropológica de Paul Ricoeur da pessoa finita-infinita é fundamental para responder às suas ressalvas a Hegel e a Honneth. Para o filósofo francês, essas teorias do reconhecimento, embora considerem a dimensão dialógica entre o eu e o outro e na sua dissimetria originária, se fundamentam em certo antagonismo que anula a capacidade⁶⁵. A ameaça que

⁶⁴ Ferrarese (2009) alega que conceitos como tolerância e dignidade não pressupõem necessariamente a luta, por exemplo.

⁶⁵ Ricoeur (2006a, p. 231) diz: “A questão não diz respeito apenas aos sentimentos negativos de falta de reconhecimento, mas também às capacidades conquistadas, assim entregues a uma busca insaciável”.

ronda esse argumento é, para Ricoeur, como as relações de reconhecimento recíprocas podem se manter sem abolir a dissimetria originária, visto que, para ele, esquecer essa questão constitui “o último desconhecimento no próprio âmago das experiências efetivas de reconhecimento” (Ricoeur, 2006a, p. 271).

Se o primeiro ponto conflitivo está na dissimetria originária, Ricoeur aponta nos manuscritos *Tâches d'une philosophie de la négation*⁶⁶ que a principal confusão é considerar que a diferença só se constitui em oposição. Ele diz: “confundimos tudo ao dizer: toda consciência persegue a morte da outra; porque um indivíduo não é o negativo do outro”. A redução do problema da alteridade à uma dialética da oposição apaga a verdadeira originalidade de cada ser. Como aponta Ricoeur (1964, p. 337): “Sob a pressão do negativo, das experiências de negativo, temos de reconquistar uma noção de ser que seja antes ato que forma, afirmação viva, poder de existir e de fazer existir”.

A intersubjetividade como tarefa é uma tese antropológica forte no trabalho ricoeuriano que surge a partir de suas críticas e resistências à imediatez do cogito nas filosofias do sujeito⁶⁷ e a defesa de uma desproporção constitutiva da pessoa, sinalizada pelo cogito ferido, pela falibilidade e fragilidade que se revelam na tensão provocada entre a finitude (“estado de existir”) e a infinitude (“ato de existir”) e pela mediação imperfeita⁶⁸. Esses pressupostos devem ser encarados porque, no centro de todo o debate sobre o reconhecimento, continuam implicados o estatuto ontológico da pessoa ricoeuriana – este cogito ferido (*cogito brisé*) – que se expõe às dinâmicas temporais, sociais e históricas, marcado por sua ação e passividade, e que demanda por reconhecimento.

Isto revela como o tema do reconhecimento alcança maior amplitude quando extrapolamos sua obra *Percurso do Reconhecimento* (2006a) e destacamos expressões e conceitos que aprofundam e o situam no seio de um projeto filosófico animado pelo pensamento reflexivo, fenomenológico e

⁶⁶ Ver Ricoeur, Paul. **Tâches d'une philosophie de la négation**. IIe Partie. Archives Ricoeur. Dossiers 96.03. f. 8856.

⁶⁷ Ricoeur defende a expressão “cogito ferido” para evitar os extremos do cogito cartesiano e do cogito quebrado nietzschiano. Em *O Si-mesmo como um Outro* (1991), esse debate está melhor esclarecido.

⁶⁸ Ver MÖBBS, Adriane da Silva Machado. **O problema da mediação imperfeita em Paul Ricoeur**. Série Dissertatio de Filosofia. Pelotas: NEPFIL, 2017.

hermenêutico⁶⁹. Essas questões de caráter ontológico em Ricoeur favorecem novas abordagens sobre o problema do ser lançado em sua existência e da suas formas de negação⁷⁰. O reconhecimento integra, assim, uma reflexão mais profunda sobre a condição humana, atuando como conceito operativo nesse quadro especulativo e prático (*práxis* humana), por meio do qual o sujeito afirma sua presença no mundo, constrói sua identidade e estabelece relações com os outros.

Neste sentido, sem pretender superestimar alguma dessas influências na filosofia ricoeuriana, é preciso, neste momento de reflexão, dar espaço para a interlocução de Paul Ricoeur com a filosofia de Jean Nabert⁷¹ e o conceito de afirmação originária, para escapar daquilo que o francês nomeou como “inflação de negatividade”⁷² na filosofia contemporânea, demonstrando que se a subjetividade não é dada numa ação original, ela está sob o risco de uma dispersão diante da alteridade. Ricoeur mantém no seu horizonte a investigação de que a pessoa é ser individuado, mas também coletivo, ou ainda, numa investigação teológica, “o Homem é cada Homem e cada homem é uma humanidade inteira” (Ricoeur, 1968, p. 114).

A obra *Eléments pour une éthique* (1943), de Jean Nabert, inspirou a antropologia filosófica de Paul Ricoeur num certo reordenamento da existência

⁶⁹ Seguimos aqui, Jean-Luc Amalric (2011), que afirma haver uma “continuidade fundamental” entre obras como *A Filosofia da Vontade* (especialmente o Homem Falível), *O Si-mesmo como um Outro* e o *Percurso do Reconhecimento* para a coesão do seu projeto antropológico: a afirmação originária na obra de 1960, a atestação numa abordagem da fenomenologia hermenêutica em 1990 e a culminância de sua exploração ética e política com o reconhecimento. Acompanhando esse movimento de Ricoeur, sua filosofia teria passado de “uma antropologia originalmente centrada na experiência do mal e na necessidade de estabelecer uma distinção entre finitude e culpa, para uma antropologia centrada nas diferentes modalidades da experiência do ‘eu posso’” (Amalric, 2011, p. 13). No entanto, é preciso considerar que, embora ancorada firmemente numa filosofia do si, à medida que a reflexão ricoeuriana entrecruza outros epítetos, conceitos e sentidos, eles vão sendo refletidos e aprofundados em torno de seus limites e necessidades para as questões que o filósofo francês levanta.

⁷⁰ Ricoeur (1966, p. 23) diz: “Como está, a negação já tem um lugar importante na ontologia fundamental: a falta ou a necessidade, o buraco escancarado da possibilidade aberto por um projeto, a recusa inaugurando toda afirmação voluntária, a negatividade da finitude, a impotência indicada pela morte e até mesmo o próprio nascimento. Mas essa negação deve ser separada do Nada da vaidade, que a complica e a perverte”.

⁷¹ “Se a hermenêutica ricoeuriana herda a sua estrutura reflexiva da filosofia de Nabert, ainda deve ser especificado que ela faz parte de uma tradição reflexiva que é mais espinosista e fichteana do que estritamente cartesiana. É espinosista na sua insistência no desejo de ser do homem e na tarefa ética de reapropriar o nosso esforço para existir, tal como é fichteano na importância que dá ao julgamento estético e à filosofia do ato que o acompanha” (Amalric, 2011, p. 30).

⁷² RICOEUR, Paul. **La négation**. [Cours] (1958-1959). La négation IIe Partie. Archives Ricoeur. Dossiê 96.03. f. 8850.

humana que é marcada por um ato fundamental (o “ato de existir”), onde reside a afirmação original e todas as experiências voluntárias e involuntárias que preenchem ou revelam a falta. Assim, para o filósofo francês, esse movimento em torno do sentido da existência exige uma tarefa contínua de descentração e reencontro do cogito, num esforço de reapropriação reflexiva que implica diretamente na interpretação, que liga o mundo interior ao exterior⁷³.

Uma filosofia reflexiva se soma a esse itinerário para demonstrar que “a denegação não é jamais senão o reverso de uma afirmação mais originária e, se assim se pode dizer, só a metade de um ato” (Ricoeur, 1964, p. 326). Quando colocamos à prova antigas convicções e posições, chegando a negá-las, negamos uma parte de nós, mas não alcançamos um aniquilamento. Enquanto uma parte se “desprende”, outra se afirma em torno de uma “existência-valor”, que marca o mundo a partir do “eu sou”, “eu-valho” (Ricoeur, 1964).

A linguagem do negativo neste íterim “se constitui na operação de distinguir”, assim como a primeira noção de reconhecimento enquanto identificação. A alteridade alcança assim um nível de superioridade⁷⁴, em uma relação que tensiona e equilibra suas duas figuras – “por um lado, a ‘Altura’ da consciência e por outro lado, a ‘Exterioridade’ dos outros” (Amalric, 2011, p. 27). Em outras palavras, diz respeito a uma alteridade em relação, uma dialética entre identidade *idem* e *ipse*, mas também entre ipseidade e alteridade.

Ao retomar o ato de afirmação original de Jean Nabert como esse outro ponto de constituição do ser, Ricoeur pretende dar conta da dimensão relacional do si, onde a temática do ser e da ação ganhou uma dimensão mais profunda com a entrada do outro, que afeta sem aniquilar a subjetividade, marcada pela experiência moral e a paradoxal relação entre dissimetria e mutualidade, e profundamente ligada a noções como atestação e reconhecimento (Amalric, 2011). Como cita Ricoeur (1964, p. 320): “O outro é o não-eu por excelência,

⁷³ Este ponto ilustra a máxima ricoeuriana “explicar mais para compreender melhor”, na medida em que é por meio do desvio interpretativo pelas mediações simbólicas e culturais – a via longa – que o *si* se revela, num movimento que articula a explicação de sua exterioridade objetivada e a compreensão de sua interioridade. Nesse sentido, quanto mais rigoroso e cuidadoso for o trabalho interpretativo das mediações e expressões do mundo humano, mais profunda será a compreensão da própria existência.

⁷⁴ Ver RICOEUR, Paul. Philosophie et ontologie: I. Retour à Hegel. In: **Esprit** (1940-), n. 229 (8), 1955, p. 1378-1390.

como o universal é o não-isto por excelência; essas duas negações são correlativas e se assim nos podemos exprimir, co-originárias”.

Não nos debruçamos, especificamente, sobre as dúvidas e questões que ficaram em suspenso na apropriação do conceito de afirmação originária de Nabert pela obra ricoeuriana⁷⁵, mas cabe ressaltar que se num primeiro momento resultou num aprofundamento da discussão em torno da desproporção humana, por outro lado ampliou o problema da identidade de si, onde a sua “unidade” só é alcançada quando posta à prova da ação.

Uma das provas da fragilidade fundamental do “eu” é justamente depender do reconhecimento do outro – ser-reconhecido – que não a extingue, mas ameaça a sua existência, à medida que há o risco de ser tomado como opinião, como um reflexo ou espectro da palavra do outro. Essa implicação ética exposta no problema de verificação, que acaba sendo negada na obra de Jean Nabert, conduz a um certo apagamento do eu, ao qual Ricoeur responde com seu afastamento e sua defesa por uma “hermenêutica do si”, na reconquista da ipseidade, enriquecida pelas noções de atestação e reconhecimento. Como diz Amalric (2011, p. 21): “a noção de afirmação original levanta tanto um problema de expressão como um problema de verificação”.

[...] a afirmação original caracteriza, de acordo com Ricoeur, o polo da infinitude a partir do qual a subjetividade humana pode emergir. No entanto, essa polaridade original, que nos abre para o infinito, só se torna uma subjetividade concreta por meio de uma “negação existencial” que, na ordem teórica, recebe o nome de perspectiva, na ordem prática, o nome de caráter, e na ordem afetiva, o nome de sentimento vital. Para Ricoeur, é somente a partir dessa combinação de finitude e infinitude que podemos entender o sentimento fundamental de não-coincidência do eu com o eu que caracteriza a subjetividade humana (Amalric, 2011, p. 20).

⁷⁵ Seguimos aqui Amalric (2011, p. 21) que aponta que a principal diferença entre os autores se estabelece “no limite do poder unificador da afirmação original”: para Ricoeur, não é possível alcançar uma unidade concreta do humano, porque é preciso inserir nesta discussão o questionamento em torno da identidade. Essa observação feita por Ricoeur em *Homem Falível* (1960) se concretiza enquanto teoria em *O Si mesmo como o Outro* (1991) a partir da hermenêutica do si e os desdobramentos da identidade. Mas o rompimento fundamental de Ricoeur com a posição de Jean Nabert se esclarece no capítulo “O Ensaio sobre o Mal (1959) de Jean Nabert” publicado em *Leituras 2: a região dos filósofos* (1996a), em que Ricoeur rejeita a noção de “eu puro” ou “consciência pura” em detrimento da pluralidade de consciências, sob influência de Karl Jaspers.

Como apontam Foessel e Riquier (2017, p. 05), “o conflito e a afirmação podem ser justamente considerados como os motivos que dão ao pensamento ricoeuriano a sua estrutura dramática”. Na afirmação, ganhamos com a entrada da ação de uma pré-compreensão mais originária do poder de nos assegurar enquanto um “eu”. Já em contato com o outro, contemplamos a face da passividade de quem depende do outro e não está só. É o que explicita o filósofo na obra *Percursos do Reconhecimento*, quando afirma que, “verbo ‘reconhecer’ de seu uso na voz ativa para seu uso na voz passiva” (Ricoeur, 2006a, p. 10).

Entretanto, Ricoeur se mantém atento ao embaraço provocado pelo negativo, em que a ideia de reciprocidade parece ser impossível de alcançar. 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, p. 272). Por isso, sua passagem pela fenomenologia de Edmund Husserl e de Emmanuel Lévinas, para argumentar a assimetria entre o Eu e o Outro, tem como objetivo reafirmar que este conflito inicial não será totalmente superado pelo fenômeno social do reconhecimento mútuo. O filósofo francês pondera que, “desconhecido, reconhecido, o outro permanece desconhecido em termos de apreensão originária da minhidade do si mesmo” (Ricoeur, 2006a, p. 270).

O enquadramento fenomenológico da filosofia ricoeuriana tenta mediar entre essas posturas. Em Husserl há o aporte da intersubjetividade, cujo ganho é que só podemos saber sobre o outro e sobre o mundo a partir de mim, de minha perspectiva. Contudo, o outro não pode ser enquadrado em minha perspectiva, mas apenas como se dá a mim. O outro é incomensurável, não pode ser apreendido ou medido, é um ponto cego de compreensão no mundo. A limitação em Husserl é o risco de negar ao outro sua alteridade, argumentando que não posso alcançá-lo, como se o outro fosse apenas uma projeção do “eu”⁷⁶.

Com Lévinas, Ricoeur (1964, p. 64) observa que “o reconhecimento do rosto do outro constitui um verdadeiro ponto de partida, um começo inteiramente

⁷⁶ Nos limites encarados nesta postura fenomenológica e da tarefa crítica da dissimetria diante da mutualidade é que Ricoeur faz e refaz a sua aproximação com Hegel. Por um lado, o filósofo francês reconhece a superioridade da teoria husserliana da intersubjetividade frente ao espírito objetivo hegeliano, e por outro, aponta que os limites da descrição fenomenológica, valorizam o gesto dialético da passagem do espírito subjetivo para o espírito objetivo. No entanto, em Ricoeur, esta tarefa de realização das liberdades e vontade no mundo desloca-se criticamente de um plano especulativo, para um plano reflexivo e ético, sob forte influência de Jean Nabert.

original no caminho da ética”. Nessa perspectiva, o rompimento egológico é radical e o outro ocupa uma posição de superioridade, onde o outro sendo tão outro – tão absolutamente outro – parece inviabilizar qualquer movimento de reafirmação do si ou o estabelecimento de algum tipo de relação responsável e recíproca. Embora reconheça a força dessa inversão ética, este posicionamento hiperbólico aponta para “um chamado não-ético” (Ricoeur, 1991), pois desconsidera a dimensão da ação humana – da falibilidade e do conflito que ronda as relações.

Assim, o que está no centro das expectativas de reconhecimento? São muitas as demandas que se diversificam e se desdobram de forma geral num contexto social – capacidades, gêneros, direitos, filiações culturais, políticas, religiosas – onde não é possível alcançar uma resposta objetiva. Certamente uma filosofia de qualquer inclinação que tematiza o reconhecimento pressupõe uma noção particular de sujeito, em especial a de Paul Ricoeur, que em sua antropologia filosófica faz a ligação entre a “pessoa falível” e a “pessoa capaz”, que demonstram plenamente o caráter da ação (agente-passividade), das capacidades, portanto, da pessoa como centralidade e, na nossa perspectiva, como instância política por excelência.

Este sujeito que aparece no escopo reflexivo de uma “hermenêutica do si”, já está implicado em um reconhecimento mais originário; um reconhecimento de poderes e responsabilidades conformando a pré-compreensão dessa pessoa capaz sob a figura do “eu posso”. 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, p. 41).

É esta multiplicidade de poderes da pessoa capaz – falar, agir, narrar, imputar-se, lembrar e prometer⁷⁷ – que vincula à reflexividade do si: marcados

⁷⁷ Essas duas últimas surgem na obra *Percurso do Reconhecimento* (2006a). Em *Ethics and human capability* (2002b), Ricoeur aponta que o conceito de capacidade tem uma função “estruturante” diante das identidades e “cumulativa” onde “cada estágio é a condição da possibilidade para o próximo”. Isso pode ser exemplificado pela tríade narrar-prometer-lembrar, onde cada capacidade articula a outra. Além disso, Ricoeur demonstra que as capacidades são articuladas pela linguagem, que “não é uma capacidade entre todos nós, mas é a condição da possibilidade de todas as outras capacidades humanas significativas”. Cada capacidade, com a sua própria configuração linguística, corresponde a certa organização: “a palavra, a frase, o texto e cada um com suas unidades relacionadas; no campo da ação, articular juntos decisão, motivação e inserção de intenções humanas no mundo; e no nível da narratividade, o paralelo de reconfiguração da experiência temporal na vida cotidiana na história e na literatura. E é com

pela fragilidade e autonomia, atuamos em uma ordem simbólica compartilhada que retorna a si mesma e revela o fato irreduzível da nossa dependência comum às relações. Isso revela a importância da ideia de reflexividade, seguindo Johann Michel (2006, p. 246) que, “implica para o sujeito a cada vez a possibilidade de uma reapropriação e avaliação de seus discursos, de suas ações, de suas narrativas”.

Esse movimento que a filosofia ricoeuriana traça em torno do reconhecimento revela o momento de passagem do reconhecimento do sujeito reflexivo – que se marca no mundo pelos seus modos de ser, pela distinção dos objetos e fatos, conforme exposto nos primeiros capítulos do *Percurso do Reconhecimento* – para então reconhecer-se como pessoa capaz, imerso em contextos identitários e comunitários, em relações interpessoais e institucionais enquanto membro de um corpo político que se desdobra, finalmente, em um sujeito de direito. Assim, essa pessoa capaz lançada num mundo político repleto de expectativas, compromissos, exigências históricas e de uma potencial ameaça de destruição, posiciona-se em Ricoeur a partir do seu verdadeiro sentido de reconhecimento, um sentido ético que dá legitimidade às relações.

O problema, em certa medida, permanece quando o “entre”⁷⁸ da expressão “entre protagonistas da troca” se concentra na dialética entre dissimetria e reciprocidade. Esse negativo permite uma distância do que é o meu próprio e do “caráter insubstituível de cada um dos parceiros da troca; um não é o outro” (Ricoeur, 2006a, p. 272). É nesse “entre” que está a plena significação da experiência humana, 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 dela que se constitui um acesso fundamental ao estar-no-mundo.

Essa “virada da intersubjetividade”, nas palavras de Johann Michel (2006)⁷⁹, aponta agora uma preocupação com questões práticas e éticas nas relações estabelecidas com o outro e que, a partir de *O Si-mesmo como um*

o último estágio, imputabilidade, que a função estruturante do conceito de capacidade veio à minha mente” (Ricoeur, 2002b, p. 280).

⁷⁸ Ricoeur (2006a, p. 177) evidencia que esta expressão “ser-entre”, “presente no *interesse*, tão frequentemente evocado por Hannah Arendt”, significa que o desconhecimento seja reatualizado para um sentido que não corresponda ao de “negação de reconhecimento”.

⁷⁹ Ver MICHEL, Johann. **Paul Ricoeur: Une philosophie de l'agir humain**. Paris: Cerf, 2006, p. 73-119.

Outro, será o centro da antropologia filosófica de Ricoeur. Assim, da afirmação originária à dissimetria e ao reconhecimento, o que se experimenta é a centralidade do debate em torno da ação humana e, conseqüentemente, das capacidades (Amalric, 2011): é a ação o conceito mais originário do poder-ser, primazia do ser como ato, que se desdobra em uma experiência efetiva em torno das capacidades que nos antecedem e nos excedem⁸⁰.

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 condição para a 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. 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.

A tensionalidade, para Ricoeur, é produtiva porque está profundamente relacionada com um contexto de busca por integração social, além de enfatizar os processos de mudança que se revelam nos conflitos. Corresponde, neste ínterim, perfeitamente ao que Paul Ricoeur chamou de concordância-discordante: o conflito é próprio das assimetrias originárias, responde a certa estabilidade e unilateralidade do consenso e não se pode fugir dele no contexto de dinâmicas sociais cada vez mais diversas e arranjos cada vez mais plurais. O conflito instaura a mudança, é provocador, indaga as vozes que ecoam em torno daquelas que silenciam (a democracia e seu paradoxo pode ser observado como um exemplo desse fenômeno).

É diante do negativo e do conflito que o reconhecimento se coloca à prova e garante a sua autonomia: desde o reconhecimento-identificação até o reconhecimento recíproco, os seres no mundo são confrontados por incertezas e dúvidas é porque o desconhecimento “forma existencial e intramundana cujo

⁸⁰ Nos precede porque em toda medida é um ato originário e nos excede porque é demandada, dinamizada e contingenciada pela experiência histórica, atravessada pelas dimensões sociais e políticas.

sentido o equívoco, forma mais teórica da inquietação, não consegue esgotar” (Ricoeur, 2006a, p. 46).

Nesta constelação de teorias que Paul Ricoeur articula, a conflitualidade também está expressa como resultado das experiências morais movidas por expectativas e resistências que variam conforme os contextos históricos, mas que permanecem profundamente enraizadas. Por isso, o tema do reconhecimento torna-se central: o desejo de ser reconhecido pelo outro e ser efetivamente reconhecido denuncia sua face negativa, que se manifesta tanto na negação de reconhecimento – elevando o debate ao nível da justiça – quanto no desprezo – que atinge mais profundamente as singularidades, promovendo emoções e sofrimentos como a vergonha e a raiva. Essas experiências abrem espaço para que o conflito dê lugar à luta. Se as reivindicações existem, exigem uma resposta.

Esse circuito operado entre a negatividade e as dinâmicas de integração sociais (Fraser; Honneth, 2003) é articulado pelas exigências normativas que possibilitam a realização de uma vida seja possível como condição humana. Nesse ponto, a negatividade fundamentalmente antropológica não deve ser tomada de forma normalizadora, pois é na ausência que se encontra uma motivação moral, passando do “polo negativo para o polo positivo, do desprezo à consideração, da injustiça ao respeito” (Ricoeur, 2006a, p. 188). Sobre esse aspecto, Prada (2017) argumenta que, assim como o otimismo num princípio institucional, uma formalização jurídica não daria conta de toda a dinâmica de reconhecimento para a autorrealização.

Diante dessa negatividade inerente a todas as relações intersubjetivas, a luta presentifica demandas e libera verdades em torno do “vencido” e do “vencedor” ou do “escravo” e do “senhor”, que implicam em outras demandas, exigências e indignações. Portanto, Ricoeur sustenta que as motivações que precedem e levam à luta não deixam de ter razão de ser, no entanto, questiona como se dão as lutas pelo reconhecimento – seja pela via da violência (física ou simbólica), da encenação no espaço público, pela argumentação – e como estas nutrem um antagonismo que prejudica o próprio movimento de autoafirmação. Dito de outro modo, o que Ricoeur sugere é que, nessa ideia de “luta por reconhecimento”, esse “mau infinito” não deixe de vislumbrar experiências das

quais a demanda não é a propulsora, mas que também não sugere um horizonte de reconciliação à forma hegeliana⁸¹.

Mas seria então a luta – e suas variadas formas de apresentação, como os protestos, greves, etc. – o processo prático por meio do qual as expectativas normativas frustradas no nível de uma coletividade se manifestam? Se, como ação pragmática, a luta exige um certo resultado, um alcance de satisfação da demanda, como alcançá-lo? Assim, qual é o resultado diante das diferentes perspectivas, interpretações e interesses expressos no conflito? Como diz Ricoeur (2006a, p. 203), neste contexto de lutas por reconhecimento, as demandas normativas suscitam expectativas “cuja decepção tem a medida dessas exigências”.

O que a dialética da luta e resistência agencia diante do conceito de reconhecimento tem um duplo significado: por um lado, visa assegurar e antecipar exigências fundamentais relacionadas às identidades, modos de vida e expectativas normativas; por outro, tem uma visada de construção e transformação do mundo. Por isso, como argumenta Paul Ricoeur (2017a, p. 47): “O conflito não é um infortúnio, mas alguma coisa 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”.

O valor ético do reconhecimento encontra seu limite na prática: a decisão sobre uma sociedade, de identidades, modos de vida, e suas capacidades, gira em torno de predeterminações das classes dominantes (econômica, política e cultural). Essas relações acentuam as assimetrias relacionadas à negação e aos abusos sociais, morais e psicológicos – de natureza social, racial, cultural,

⁸¹ Neste ponto, Ricoeur parece ser mais radical do que Hegel em torno do conflito, especialmente diante do “conflito hermenêutico”: “Essa situação conflituosa nunca poderá ser apaziguada, nem reconciliada em um conhecimento total; estamos entregues ao confronto. Tudo o que podemos tentar é que esse confronto ocorra em espírito de amizade, no que Karl Jaspers chamava de combate amoroso, e que é irreduzível ao conhecimento hegeliano [Cette situation conflictuelle ne pourra jamais s'apaiser, se réconcilier dans un savoir total ; nous sommes livrés à l'affrontement. Tout ce que nous pouvons tenter, c'est que cet affrontement se fasse dans l'amitié, dans ce que Karl Jaspers appelait le combat amoureux, et qui est irréductible au savoir hégélien]” (Ricoeur, 2006b, p. 189). Ricoeur sustenta que a interpretação está inevitavelmente vinculada à condição finita do intérprete que nos impede de ter uma visão totalizante da realidade. Por essa razão, a interpretação assume uma estrutura circular, uma vez que o intérprete compreende o mundo a partir de quem é, ao tempo em que sua identidade é continuamente configurada pelas interpretações que produz. Diante disso, a ambição hegeliana de “engolir o ponto de vista do intérprete” (Ricoeur, 2006b, p. 189), num mundo marcado pela coexistência de múltiplas interpretações e os conflitos interpretativos entre diferentes modos de compreender a realidade, é irrealizável para a consciência filosófica.

sexual, religiosa e linguística – o que necessariamente corresponde à dinamicidade de uma dimensão política.

Inicialmente, o conflito por reconhecimento nesta dimensão política implica dois movimentos: i) a validade da luta depende necessariamente de *quem* vai realizá-lo – a “vítima” da negação e o “solicitante” devem coincidir e precisam de algum “espaço” de ação (Boltanski, 1990); ii) essas ações de desrespeito e desconhecimento, embora sejam experimentadas numa particularidade, exigem a indignação e a resistência como uma chave para se opor no coletivo, o que Honneth (2003) chama de “semântica compartilhada”.

O conflito oferece a possibilidade de libertar-se da negação, onde o ganho está no movimento de reconhecimento de própria autonomia e liberdade para emancipar-se, pelo reconhecimento de um “poder ser”, “capaz de” agir e mudar a realidade em que se vive. Neste ponto, a luta revela uma dimensão autoconstitutiva do reconhecimento de si, que não depende da aprovação do outro, embora uma resposta prática só seja possível em confronto com o outro. Axel Honneth (2003, p. 196) argumenta que o engajamento na ação política desempenha um papel importante e constitui uma via de enfrentamento “para tirar o indivíduo da situação paralisante de uma humilhação sofrida passivamente e para lhe dar acesso para uma nova relação positiva consigo mesmo”.

As formas negativas de reconhecimento produzem o que Tugendhat (1998), Honneth (2000) e Renault (2000) chamam de “danos morais”, que manifestam a vulnerabilidade a partir do sofrimento que encaminha, em suas devidas proporções, da indiferença ao “desprezo social”. Esse desprezo, de acordo com Lazzeri e Caillé (2004), depende de algumas condições que podem ser delimitadas em três: 1) o desprezo só ocorre quando o reconhecimento já produziu efeitos positivos na autoestima (esse ponto se desdobra em outros três); 2) o contexto cultural determina formas de compreensão para os atos de desprezo, portanto os agentes devem perceber o significado social de não ser reconhecido; 3) o desprezo encontra espaço quando os agentes não possuem sentimento de pertença a uma comunidade ou quando o reconhecimento de onde parta não é suficientemente positivo para impedi-lo.

No entanto, a oposição que Ricoeur parece apontar neste ponto é que a resposta dada à negação também pode ser patológica: entre a *méprise*

(equivoco) e o *mépris* (desprezo)⁸² – 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 violência⁸³. Isso 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 deslocam o problema do reconhecimento para um problema de sentido, um problema hermenêutico.

O reconhecimento é o que reconecta o si diante de toda a negatividade das experiências. Se a natureza exigente do reconhecimento parece transformar a relação de um pedido por reconhecimento numa luta, é sintoma de que o espírito ativista e militante em torno das faltas, é o que vincula, numa perspectiva política, o desconhecimento – como negação – e o poder. Isso se estabelece ao intuir que as relações são constituídas assimetricamente, não apenas por essa dissimetria originária, mas para corresponder a ideologias e sustentar estruturas de poder.

Os conflitos na atualidade se desenham em torno da construção das figuras de adversários e inimigos, num sentido mais profundo, que elevam o outro a negação de todas as suas capacidades, inclusive éticas (Ferrarese, 2009), ou ainda a formação de grupos e comunidades que compartilham os mesmos valores e normas. Embora trate também da negação de algum grupo, nesse segundo ponto prevalece uma vantagem: há a presunção ética, o que significa que, se houver boa vontade, é possível reconhecer o outro, ouvir suas razões e demandas.

Assim, essa antinomia presente numa definição de reconhecimento na dimensão política – presente na filosofia política hegeliana – é refletida por

⁸² Ricoeur sublinha que, na língua francesa, *mépris* e *méprise* possuem uma “inesperada vizinhança lexical”. Ambas atuam no negativo a partir de contextos específicos. O filósofo afirma que: “No temor do erro, a *méprise* (o equivoco) 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, p. 269).

⁸³ Neste ponto, Ricoeur retoma a exemplar narrativa da Odisseia de Homero, do retorno de Ulisses à Ítaca, e afirma que a faz “uma história do reconhecimento seja inextricavelmente misturada à de uma vingança” (Ricoeur, 2006a, p. 90).

Ricoeur, por meio do discurso da mediação, onde as diferenças, oposições e contradições surge, ininterruptamente, à medida que se busca superá-las:

Como poderia a política ser o espaço para a manifestação de todas as ações sensatas se não oferecesse algum tipo de mediação, de reconciliação entre essas reivindicações opostas? Por outras palavras, seria possível a filosofia política se apenas conhecesse as antinomias, [...] as guerras? Mas não seria ainda mais certamente destruído se conhecesse apenas a identidade, a mesmice, em detrimento da diferença, da alteridade? Em outras palavras, a filosofia política é possível se não exibir a lógica da identidade e da diferença? (Ricoeur, Arquivo 90.2, f. 12820).

É nessa dialética entre desconhecimento e reconhecimento que Ricoeur introduz a temática dos estados de paz, evocada sob a figura do dom, como contraponto à gramática da luta por reconhecimento: não se trata de findar a luta, mas de estabelecer uma trégua no coração da ideia de “conflitualidade sem fim” (Ricoeur, 2006a, p. 269). Nesse sentido, o conflito não é algo exterior, produzido apenas pelo meio social, estruturalmente determinado, mas é contingente. Dito de outro modo, é o resultado de processos interpretativos das práticas sociais, das ações institucionais que “impulsionam a desreificação do social e, assim,

Deste modo, o desafio enfrentado na contemporaneidade é perceber como o reconhecimento mobiliza, alarga e serve a um *ethos* social que determina as condições de participação na vida pública. Como refletem Lazzeri e Caillé (2004), são esses gestos políticos, com valores frequentemente implícitos e informais, que distinguem, hierarquizam, priorizam e dão sentido aos diferentes projetos de vida.

Paul Ricoeur parece ter decidido que a negação é um mecanismo integral à existência humana, face necessária para a autorrealização, pois à medida que impõe limites, ela também revela potencialidades. 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.

1.2.2 A “pessoa capaz” entre a dissimetria e a mutualidade

Como aponta Ricoeur em *Morale, éthique et politique* (1993, p. 6), “uma reflexão sobre o homem capaz parece-me constituir o prefácio antropológico exigido pela filosofia política”, pois é esse sujeito livre, autônomo e frágil que introduz a reciprocidade como fundamento da relação entre eu e o outro, refletindo-se 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 expõe-nos à ambivalência das relações, expressa pelo cuidado ou violência, aceitação ou exclusão, reconhecimento ou não reconhecimento.

O argumento sustentado na veemência ontológica da relação entre identidade *idem* e identidade *ipse* – da tripla alteridade (o corpo, o outro e a consciência, expressa nos termos “si mesmo”, “outro” e “outro de si”) tratada em *O Si mesmo como Outro* (1991) – demonstra que, apesar da negatividade expressa no plano das relações intersubjetivas e institucionais, é a reciprocidade que afasta a problemática egológica e articula uma nova *Sittlichkeit*, baseada na ação, no cuidado, confiança e responsabilidade de si, dos outros e das instituições (Hénaff, 2012; Tjahè, 2015).

Diante deste quadro ontológico e antropológico, fundamentado na aspiração do “viver juntos”, torna-se imprescindível refletir sobre o reconhecimento no “entre”, que liga a dissimetria e a reciprocidade, implicado em um processo de compreensão cujo *locus* privilegiado é a convivência, onde à medida que se afasta da natureza fusional, o eu torna-se atento e aberto às demandas e cuidado do outro. Estar “entre” exige, segundo Prada (2017, p. 194), “um certo exercício das próprias capacidades que contrastam com o não-poder do outro, apesar do qual se (re)abrem possibilidades de ação para mim e para quem recebeu minha ajuda”.

A reciprocidade constitui, assim, a condição que permite estabelecer uma vida comum, preservando sempre uma “justa distância” (Ricoeur, 2006a) entre uns e outros, na qual nem a fusão nem a separação absoluta prevalecem. O encontro pessoa a pessoa revela não apenas a conexão que as vincula, mas também um paradoxo, pois expõe as capacidades e as vulnerabilidades que implicam num outro que é sempre chamado a reconhecer, mas que não a garante. Como argumenta Paul Ricoeur (1996a, p. 165), é precisamente neste contexto que reciprocidade assume e revela o seu apelo ético mais profundo:

“Sem reciprocidade, ou para empregar um conceito caro a Hegel, sem reconhecimento, a alteridade não seria a de um outro diferente de si mesmo, mas a expressão de uma distância indiscernível na ausência”.

O que está exposto é que as nossas experiências são paradoxais na medida em que dependem das nossas capacidades e as transcendem (Amalric, 2011). Por essa razão, elas não apenas solicitam respostas dos sujeitos, mas exigem, desafiam e, diversas vezes, impelem à ruptura com certas formas estabilizadas de convivência e de partilha. É neste sentido, que o filósofo francês considera um deslocamento conceitual que coloca o reconhecimento não mais sob a figura da reciprocidade, mas sob a figura da mutualidade (Ricoeur, 2006a).

Ricoeur faz essa distinção ao situar a reciprocidade em uma lógica de equivalências – entre objetos, ações, pessoas – que alimenta o circuito dar-receber-retribuir e manifesta-se pela ideia de utilitarismo (próxima do mercado) ou mesmo de equidade (próxima da justiça). Em *Philosophie, éthique et politique* (2017a), o francês aponta que, no nível da estima e do respeito, a reciprocidade é essencial, mas não alcança a dimensão da capacidade.

Ele traz as figuras exemplares do louco e do moribundo para mostrar que a reciprocidade corresponde, em certo ponto, a enxergá-los como pessoas, mas o seu limite é justamente a “insubstituibilidade”, em seu fundamento puramente humano. O filósofo questiona: “Qual é a reciprocidade dos insubstituíveis? É aqui que reside o paradoxo” (Ricoeur, 2017a, p. 168, tradução nossa). Por isso, defende que é a capacidade de estar em relação entre dar e receber que marca esta pessoa como fundamentalmente humano⁸⁴, onde “colocar-se no lugar e alguém” não significa substituí-lo.

É enquanto figura de uma “vida compartilhada” que a mutualidade encontra seu caráter decisivo nas experiências reais de reconhecimento, num movimento que destaca os parceiros envolvidos (Marcelo, 2014). Se a reciprocidade permanece na lógica, a mutualidade exige uma descrição fenomenológica, baseada na liberdade de escolha, na confiança e na ética das relações (Hénaff, 2012), na troca sem retribuição. Paul Ricoeur diz que a

⁸⁴ Ricoeur faz referência ao filósofo dinamarquês Peter Kemp e sua obra “*Éthique et médecine*”. Ele segue: “Dar-receber, quando não se pode mais fazer. E defender, até ao fim, esta capacidade de troca no dar e no receber. É um pouco do que você falou antes: o que você recebe no olhar dos seus pacientes. É aprender sobre sua própria humanidade” (Ricoeur, 2017a, p.169. tradução nossa).

passagem da reciprocidade para uma fenomenologia da mutualidade se dá apenas por uma “convenção de linguagem” (Ricoeur, 2006a, p. 246); no entanto, isso não parece ser suficiente, e identificamos outros elementos, principalmente políticos, para essa mudança.

A reciprocidade não deve ser encarada apenas como uma obrigação moral, mas é contingente à própria ideia de reconhecimento, que não permite equivaler aqui, em termos de simetria. Também não pode ser vista em termos legais, pois o contrato responde a uma universalidade dos sujeitos diante da lei, o que esvazia esses sujeitos diante de seu próprio ser – de suas identidades, valores, honra etc.

O problema é que a lógica da reciprocidade, performada nas suas três figuras elementares – a vingança, o dom e o mercado⁸⁵ – projeta funções e papéis que podem desencaminhar a sociedade para longe de um sentido de comunidade, hospitalidade e compreensão. As “autoridades” e “inimigos” são “classificados” de acordo com uma estrutura simbólica que conforma o imaginário social em afetos sociais e antissociais e que sugere, por exemplo, o corpo negro, como inimigo ou subserviente.

Portanto, o que nos parece ser chave como em toda filosofia de Ricoeur, não é considerá-las sob aspectos dualistas, mas promover uma reflexão das possibilidades que se abrem quando pensamos em relações para além de suas condições impessoais e sistemáticas⁸⁶, econômicas ou moralizantes, sem desconsiderar o papel do comércio e os gestos benevolentes e caridosos que também a complexificam. Neste ponto, a mutualidade oferece outras formas de reconhecimento “que incluem a possibilidade de generosidade absoluta, ou aquelas que não buscam sua institucionalização e preferem a transitoriedade do espaço festivo ou do silêncio” (Prada, 2017, p. 193, tradução nossa).

Sem reduzi-las a uma simples oposição, reciprocidade e mutualidade se entrelaçam e se complexificam no interior da experiência humana, sendo exemplificadas pela dialética amor e justiça. Ricoeur a desenvolve a partir de um tensionamento que revela a dissimetria e a desproporção humana, mas também

⁸⁵ Ver ANSPACH, Mark. **À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité**. Paris, Seuil, 2002.

⁸⁶ Ricoeur a partir de seus interlocutores destaca dentre estas relações impessoais, sobretudo o mercado, mas podemos ampliar para todas as esferas em que a impessoalidade é imperativa, como demonstram também o direito e a ciência.

a capacidade dos sujeitos de instituir formas de convivência marcadas por estados de paz. A sociologia da ação será, a partir de então, um horizonte teórico que Paul Ricoeur tecerá a sua interlocução.

Com Luc Boltanski e sua obra *“El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción”* (2000), o filósofo francês busca lançar uma ponte entre o amor e a justiça, reconhecendo as desproporções e os diferentes discursos que deles emanam, mas compreendendo sobretudo que “remetem ao mesmo mundo da ação no qual elas têm a ambição de se manifestar como ‘competências’” (Ricoeur, 2006a, p. 238). A justiça e suas regras de equivalência pressupõem certa simetria na posição entre os parceiros e sempre estiveram presentes nos horizontes das lutas por reconhecimento. O amor, sob a figura privilegiada da ágape e a lógica da superabundância, oferece caminhos para suspender a disputa e a violência.

Em *Amour et Justice* (2008), Ricoeur destaca que essas diferenças situam-se ainda no nível da linguagem, na distinção entre louvor e prosa, bem como no discurso imperativo (ama-me!) e no argumentativo. Estes dois discursos são tensionados no pensamento de Ricoeur de forma que um corrige o outro. A justiça continuará preocupada com a igualdade (de direitos, deveres e oportunidades) entre sujeitos, mas sua imparcialidade, sob as vistas da ágape, não será tomada como uma atitude objetiva que desconsidera as subjetividades implicadas e as singularidades dos contextos; e, portanto, falará sob o signo do reconhecimento.

A partir da interpretação do Sermão da Montanha, registrado em Mateus, e do Sermão da Planície, em Lucas – especialmente nesse último – que Ricoeur mostra que o tensionamento entre a Regra de ouro e o mandamento do amor (amar aos inimigos) pode dialogar: não se trata de uma simples contradição, mas de como o amor oferece à justiça um sentido de generosidade, dilatando sua compreensão acerca das ações morais, onde esta “tensão viva” pode ser encarada como possibilidade para “a invenção de comportamentos responsáveis” (Ricoeur, 2008, p. 29).

Como o autor revela, “é a ação que o amor e a justiça se dirigem, cada um à sua maneira, é a ação que cada um reivindica” (2008, p. 29); no entanto, a surpresa do encontro com o outro, ao responder à dissimetria originária e à regra de reciprocidade, pode não estar isenta de violência, onde o outro pode ser

considerado a ameaça ou a minha vítima. Assim, a lógica da superabundância ilumina a norma da reciprocidade, mantendo a regra, mas reorientando-a em nome da mutualidade e das relações humanas engajadas, mais justas e generosas.

Então, podemos nos armar de boa-fé e com a consciência tranquila de que o empreendimento de expressar esse equilíbrio na vida cotidiana, nos níveis individual, jurídico, social e político, é perfeitamente praticável. Eu diria até que a incorporação tenaz, passo a passo, de um grau extra de compaixão e generosidade em todos os nossos códigos – o código penal e o código de justiça social – é uma tarefa perfeitamente razoável, ainda que difícil e interminável (Ricoeur, 2008, p. 38).

É o equilíbrio entre uma lógica da equivalência e da superabundância que se faz necessário e que confere sentido à vida: a justiça pode ser entendida em sua fórmula comum ao Estado de direito – numa perspectiva do formalismo, da instituição jurídica e sua lógica distributiva, com o risco de tornar-se uma justiça inacabada que, ao fim, alimenta um ciclo de violência e vingança – surgindo precisamente a partir da ideia de justo, cujas fronteiras com a dimensão supra ética do amor são mais tênues.

O amor e a justiça abrem das camadas fundamentais em torno da pessoa capaz: aquela que experimenta e experiência o mundo pelo amor, encara o outro como chance de aprendizado e compreensão de si; aquele que experimenta da injustiça, cria diante do outro uma armadura pautada na desconfiança, porque sua vida é uma luta por sobrevivência. Mas o que Ricoeur (2006a) alerta fundamentalmente é que só pela capacidade de reconfigurar o mundo que o sentido do outro torna-se o próprio sentido da vida. É pelo reconhecimento que se constrói uma ponte entre o “si” e a “pluralidade humana”.

A justiça e o amor, como capacidades antropológicas, mostram que a luta não responde à questão fundamental a que a própria mutualidade impõe: "Eu te reconheço só porque você me reconhece e eu te reconheço somente sob essa condição"? Essa fenomenologia da mutualidade apresentada no *Percurso do Reconhecimento* (2006a) está fundamentada numa economia do dom e do estado de paz sob a figura da ágape, um conjunto de significações do reconhecimento que desloca o sentido do "do ut des" para o "do ut dem", onde

o endividamento entre o si mesmo e o outro é reencaminhado para o espaço da gratidão.

Um estado de paz⁸⁷ fundamentado na ágape não é uma simples oposição aos estados de luta (ciclos originados pela disputa, pela violência e reiniciado pela vingança), mas também um lugar de referência crítica capaz de orientar e reconfigurar a própria busca por justiça. Nesse sentido, o imperativo “ama-me” é um discurso que precede a toda lei moral, mas que guia em direção à justiça. Essa relação dialética entre ágape e justiça revela-se igualmente decisiva para a política, não com vistas a relações utópicas, mas porque permite pensar formas de convivência em que a violência não é ocultada pelo esquecimento ou silenciamento dos conflitos. Trata-se, antes, de reinscrever sob o horizonte da ação política, a dignidade humana e a incomensurabilidade de cada pessoa. Como diz Ricoeur, seguindo Kierkegaard, “a ágape possui um olhar ‘em favor do homem que é visto’”(Ricoeur, 2006a, p. 236).

Nesse sentido, *A Metáfora Viva* (2015) pode servir como um guia para elucidar como a ágape pode nos ajudar a ver o outro. Para Ricoeur, de maneira sucinta, a metáfora suspende o sentido original e literal e abre possibilidades do “ver como” para além do que se conhece. Tomando o sujeito como “texto”, a metáfora implica alteridade, na pluralidade de diferenças e sentidos dinâmicos e sensíveis. Ele diz: “O poder de metaforização do amor liga o lógico ao sensível, ou, um momento verbal e um momento não verbal” (Ricoeur, 2005, p. 319). Assim, a ágape também encontra a sua credibilidade ao desestabilizar o sentido de próximo: a ágape exige a presença de um outro, um próximo que não é aquele que está ao lado, mas alguém de quem nos aproximamos.

Desse entrelaçamento entre amor (enquanto educador) e justiça (enquanto virtude), uma ordem social se anuncia sob a figura da “pessoa da ágape”: é aquela que “inaugura”, a do “primeiro gesto”, enquanto que a “pessoa da justiça” é a do “segundo gesto” e ambas remetem ao mesmo mundo da ação no qual elas têm a ambição de se manifestar como “competências” que visam a

⁸⁷ Em diálogo direto com Luc Boltanski, Ricoeur diz que os estados de paz são conhecidos na cultura a partir de três denominações: *philia* (no sentido aristotélico), *éros* (no sentido platônico) e ágape (em sentido bíblico e pós-bíblico), sendo este último o eleito para sustentar sua ideia de reconhecimento simbólico. Para Boltanski (2012), a ágape possui singularidades diante do amor “natural e enraizado na “biologia”, que continua a operar numa lógica de reciprocidade; para o sociólogo, a ágape rejeita a comparação e privilegia a troca de presentes.

busca de um compromisso. Os compromissos são essas experiências genuínas em que as lutas encontram tréguas em nome das relações sociais. A motivação de um corresponde, em certo sentido, a uma disposição de manter o “entre”, que liga a primeira e a segunda pessoa e que revela o caráter incompleto da relação que nunca está garantido e sempre carece de compreensão.

A ágape e sua linguagem hiperética possuem um enigma: marcadas pelo caráter unilateral ou pelo que Ricoeur chama de “ignorância do contradom na efusão do dom no regime da ágape” (Ricoeur, 2006a, p. 235), elas parecem contrastar com a ideia de mutualidade. Contudo, ela mantém sua função crítica e garante que o reconhecimento mútuo não seja reduzido à lógica da reciprocidade, apagando o que há de mais fundamental no circuito dar-receber-retribuir, que são os protagonistas envolvidos na troca. A ágape expressa sua lógica poética, ou como diz Ricoeur, a-lógica, dispensando a equivalência, a comparação e o cálculo em nome de uma generosidade sem expectativas: “O amor não pode ser imposto. É recomendado” (Caputo, 2015, p. 32).

Segundo Annalisa Caputo (2015), essa figura recorda que a pessoa deve ser mais que o sujeito moral ou político, mas um singular insubstituível estimado pelo outro, que impede que as relações humanas sejam inteiramente absorvidas pelas lógicas institucionais, jurídicas ou políticas. Por isso, diante dos sistemas e instituições, Ricoeur recupera a importância do “cada um”, que isto é, da pessoa concreta que conserva um anseio poético por generosidade e gratidão. É esta disposição que delinea a atmosfera do reconhecimento como uma “economia do dom”, o que não representa o esquecimento da “violência fundadora” das comunidades, mas, retomando o termo arendtiano, consiste em liberar-se do peso das injúrias e “deixar ir” todas as ofensas.

É nessa perspectiva que Paul Ricoeur (2006a) compreende a ágape como uma experiência de permanência no presente, distanciando-se tanto do arrependimento quanto da expectativa de retribuição. Ela não se deixa apreender por uma formulação conceitual universal, mas “se deixa dizer por meio de exemplos e parábolas, cujo resultado extravagante desorienta o ouvinte sem haver a garantia de que ela o reorienta” (Ricoeur, 2006a, p. 236). Em certo sentido, a ágape apela à imaginação para abrir possibilidades de repensar e reorientar a ordem ética e política. Seu caráter supererrogatório encontra nas singularidades uma lição que orienta as ações coletivas e a própria justiça;

assim, uma ética crítica promovida pela ágape torna-se indispensável para a construção de horizontes políticos baseados em ideais de cooperação e generosidade.

Toda essa discussão entre reciprocidade e mutualidade, em um quadro que Ricoeur nomeia como “pré-institucional”, encaminha para o paradigma do dom. Entre o círculo vicioso da vingança e o círculo virtuoso da dádiva, o dom é analisado pelo filósofo em seu nível etnológico – com Marcel Mauss e a lógica dos povos Maori que implica no dar-receber-retribuir pela força (*hau*) inerente a essa lógica –, pelo estruturalismo – com a explicação lógica de Claude Lévi-Strauss da relação do dom e contradom⁸⁸ – e pela fenomenologia – encarada pela intencionalidade sob a forma da mutualidade, que privilegia a qualidade da relação, onde, como diz Ricoeur (2006a) “a ênfase é colocada no próprio gesto”, na generosidade inerente às trocas interpessoais, onde os sujeitos confirmam e reconhecem as suas subjetividades.

Ricoeur recupera da sociologia da ação, em específico do dom cerimonial, a defesa de que o presente seria uma atestação da humanidade, onde se faz necessário o reconhecimento do outro para que nos reconheçamos. A doação neste sentido não visa o retorno, mas o vínculo social que se torna mais importante do que o bem (presente) em si. Seu paradigma dá conta da ação humana, implicada na força antagônica da liberdade (de dar) e da obrigação (de retribuir), permeada pela oposição entre os interesses pessoais e no estabelecimento de vínculos comunitários.

Todo o esforço do filósofo francês em torno do dom é exemplar da relação reciprocidade-mutualidade: como aponta Marcel Hénaff (2002, p. 176), embora Ricoeur não tenha se dedicado especificamente à questão do dom⁸⁹ “nem como conceito fenomenológico nem como prática social – é, no entanto, o único filósofo [...] que não cede às críticas reducionistas relativas à reciprocidade”. Isso porque ele encara que as trocas comerciais e os laços sociais articulam estratos

⁸⁸ Lévi-Strauss defendeu que na prática da doação, há uma regra que opera em todas as relações e que seria suficiente para justificar a lógica do dar-receber-retribuir. Essa concepção esvazia o sentido da ação implicada no gesto de doar (Vincent, 2011), uma crítica presente em Claude Lefort - por sua vez, inspirado em Merleau-Ponty - e com quem Ricoeur concorda.

⁸⁹ Além da obra *Percurso do Reconhecimento* (2006a), o dom aparece relacionado com o tema do perdão difícil na obra *Memória, História, Esquecimento* (2007), em ambas sob a forma de uma excepcionalidade ou de relações ideais-típicas.

de natureza existencial, moral, social e política⁹⁰, porém possuem níveis, caráter e racionalidades específicas, onde noções como liberdade, legitimidade e justiça as transversalizam.

É por isso que colocar o dom na “dimensão imanente da mutualidade”, como diz Ricoeur, para distingui-la da “autotranscendência da reciprocidade” pode alcançar duas significações: a primeira, porque se sustenta na própria fragilidade do “si”, dando conta dos espaços para o não reconhecimento, para os mal-entendidos, para a ingratidão, mas também na força da capacidade de ser quem sou e de “poder-fazer”; a segunda, é que lidamos aqui com uma dissimetria dupla de superabundância, onde não há um “primeiro doador absoluto”⁹¹ (Caputo, 2015) e “a ênfase recai sobre a generosidade do primeiro doador; e não sobre a exigência de retribuição da doação”⁹².

A mutualidade dinamiza a dissimetria originária, respeitando a distância de cada pessoa, preservando sua capacidade de iniciativa e compromisso em reconhecer o outro por desejo (motivação) e não por obrigação, onde este é convidado a responder⁹³, o engajamento no dom constitui o gesto que inicia o processo inteiro. A mutualidade implica não só a generosidade em dar, ofertar e reconhecer, mas a ênfase na gratidão por ser reconhecido e se tornar reconhecedor.

Vimos no receber o termo-articulação entre o dar e o entregar; no receber, local de gratidão, a dissimetria entre o doador e o donatário é afirmada duas vezes; outro é aquele que dá e aquele que recebe; outro aquele que recebe e aquele que entrega. É no

⁹⁰ Ricoeur em *O dinheiro: sob o regime da suspeita* (1992), demonstra que o dinheiro, por exemplo, enquanto instrumento das trocas comerciais, também possui validade diante da heterogeneidade de produtos, bens e serviços na comunidade política. Seu valor moral, econômico e político, como meio de emancipação e de liberdade, não deve ser contestado. No entanto, a questão gira em torno do seu limite: todas as relações podem ser quantificadas? ou ainda em suas palavras, “a que preço a esfera econômica pode equiparar-se à totalidade das atividades humanas?” (Ricoeur, 1992, p. 7).

⁹¹ Annalisa Caputo (2015, p. 36) sustenta que uma possível resposta em Paul Ricoeur pode ser encontrada a partir de uma poética de uma filosofia sem Absoluto e de uma teologia da superabundância do Absoluto. Mas a resposta em relação ao doador, conclui a autora, permanece suspensa na *epoché*, diante do enigma da origem da vida. Dito de outra forma, a questão sobre o dom original ou inaugural, isto é, aquele dom primeiro que precederia toda experiência de dar, receber e retribuir, permanece em aberto.

⁹² Ricoeur diz: “No limite, é preciso tomar o primeiro dom como o modelo do segundo dom, e pensar, se nos permitem dizer, o segundo dom como uma espécie de segundo primeiro dom” (Ricoeur, 2006a, p. 254).

⁹³ Robert Williams afirma que neste ponto pode-se perceber uma aproximação entre a economia do dom em Ricoeur e o conceito de *Aufforderung* de Fichte.

ato de receber e na gratidão que ele suscita que essa dupla alteridade é preservada (Ricoeur, 2006a, p. 273).

No entanto, embora a reciprocidade seja encarada por Ricoeur como uma construção “de baixo conteúdo fenomenológico” (Ricoeur, 2006a, p. 254), revela-se necessária para que os parceiros da troca estejam em condições de paridade, evitando que a relação recaia no peso da dívida ou da falta para com o outro. Nesse sentido, a reciprocidade garante que o gesto de retribuição não seja motivado por obrigação ou cálculo, mas possa adquirir um caráter propriamente simbólico. “Somente então o contra-presente será autêntico. Esse movimento de um para o outro transcende a equivalência, mas permanece condicional e, portanto, modela a Regra de Ouro” (Hénaff, 2002, p. 177).

A pessoa da ágape é, portanto, essa do primeiro gesto, da doação sem esperar nada em troca; já a pessoa da justiça é a da retribuição, do segundo gesto (ou do contra-dom), e que promove um equilíbrio entre os parceiros. Podemos então dizer que a reciprocidade mantém o círculo dar-receber-retribuir em movimento, mas é a mutualidade que o sustenta na abertura e disponibilidade diante da fragilidade do outro, enquanto o “poder-fazer” se desdobra em solicitude, hospitalidade e solidariedade. É da reflexão em torno do “para que dar?” que,

supostamente emerge a fórmula neutralizada da reciprocidade que paira sobre nossas cabeças, ao contrário da mutualidade, que circula entre nós. Mas, precisamente, se a reciprocidade circula ao modo de um fluxo, é importante para os atores que esse fluxo não seja interrompido e que ele seja mantido (Ricoeur, 2006a, p. 244).

Desta forma, a mutualidade corresponde a uma fenomenologia hermenêutica: recorda que o ato de doação deve ser encarado como um envolvimento ético, um chamamento a doar para que o outro também, em seu tempo, doe⁹⁴. No fim, é o sentido da ação de “doar” oferecido pelos parceiros na “troca” que se torna relevante. Todos esses aspectos fortalecem um senso de comunidade, fazendo com que a mutualidade extrapole o mundo pessoal e

⁹⁴ O que afasta Paul Ricoeur de Mauss é justamente o caráter obrigatório de resposta que ele documenta a partir de suas observações ao povo Maori. Mauss admite não ter recursos para explicar o caráter obrigatório da reciprocidade da doação, embora reconheça que não signifique nem uma exigência física, jurídica ou força moral (Hénaff, 2012).

privado e alcance o verdadeiro sentido da vida boa “com e para os outros em instituições justas” (Ricoeur, 1991)⁹⁵.

Este caminho revela a sua preocupação com a qualidade do vínculo social e do reconhecimento numa expressão pública, na formação de uma comunidade política, na lógica do sem-preço maussiano, expresso a partir do valor simbólico do “presente” doado/recebido. É o encontro celebrado entre pessoa à pessoa, sugerido por um “eu hermenêutico”, como meu igual que “interrompe o mercado e tempera sua brutalidade, trazendo-lhe sua paixão” (Ricoeur, 2005, p.129), ao passo que indica a origem do vínculo social, não pautado na desconfiança hobbesiana, mas na benevolência que encoraja e fortalece o político.

A estrutura social é exemplar em mostrar que o reconhecimento é o fenômeno primário das relações e como o dom carrega em si uma disposição à festividade e à guerra: em qualquer contexto de dominação, aquele que tenta se libertar pela luta, o faz movido por 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. Num outro exemplo, pensando na generosidade e solidariedade absoluta às vítimas de tragédias naturais ou guerras, mantém-se sob o horizonte a ideia de que a ajuda fortalece o vínculo comunitário. Do lado da luta ou da solidariedade, o que Ricoeur reclama é uma certa benevolência originária que reconhece, desde o nascimento, o ser em sua humanidade plena, como meu semelhante.

O reconhecimento, sob a figura da mutualidade oferece ao pensamento político algo diferente do contratualismo liberal, da liberdade em nome de uma segurança e bem-estar e está enraizado na própria capacidade humana de agir. Isso não significa que a vida coletiva não necessite de convenções; no entanto, o poder político, bem como sua autoridade e legitimidade, está pautado no pleno reconhecimento de cada pessoa livre e capaz. Se, para Hobbes em “*Leviatã*”, antes do pacto, a vida humana era “solitária, pobre, desagradável, brutal e curta” e o vínculo se dava pela lei, Ricoeur faz o caminho inverso: o vínculo humano se orienta pelo reconhecimento mútuo, e afastar-se disso é tornar-se empobrecido.

⁹⁵ Um sentido recuperado em Aristóteles, como aponta em *O Si mesmo como um Outro*: “De Aristóteles só quero ficar com a ética da mutualidade, da comunhão, do viver junto” (Ricoeur, 1991, p. 206).

É nesta dimensão em que interesses, convicções, altruísmo e abnegação são acionados que precisamos nos deter: como situa Caillé (2000, p. 127), “o dom não deve ser pensado sem interesse ou fora dele, mas contra o interesse instrumental”. O sujeito carece também de bens que estão além de uma lógica puramente utilitarista; por isso, mesmo que se fortaleçam as lógicas de distribuição – e é necessário que sejam – os bens estimáveis serão sempre um ponto de conflito humano, pela desproporção entre o seu caráter finito, e as necessidades humanas (infundáveis) e os meios para a sua satisfação. Isso exige do político a busca por coordenar este equilíbrio entre as vontades de cada pessoa para que não recaia em violência.

Por fim, a relação reciprocidade-mutualidade que Ricoeur ilumina diante de um “eu” no *Percurso do Reconhecimento* (2006a) demonstra que a mutualidade não deve ser encarada por um julgamento moral diante da reciprocidade, nem como uma quebra lógica diante das relações. Se o dom deve ser encarado enquanto paradigma, é porque nele dialogam e transversalizam, de forma autônoma e singular, várias ordens relacionais que exigem, sobretudo, uma organização e uma atuação ética. Como Ricoeur diz, seja pelo caminho da reciprocidade ou da mutualidade, essas experiências possuem o mesmo fundamento moral: “Nesse sentido, não concebo a relação do eu com o seu outro senão como a busca pela igualdade moral através dos vários caminhos do reconhecimento” (Ricoeur, 1992, p. 206).

Marcel Hénaff (2012) elogia essa posição de Ricoeur ao não reduzir a reciprocidade a um aspecto circular, simétrico e sistêmico. Em vez disso, o filósofo francês a compreende como uma estrutura e movimento de resposta, marcada pela dinâmica temporal, pela imprevisibilidade das relações e, especialmente, dependente da ação livre e comprometida dos atores engajados e de regras acordadas⁹⁶. A partir dessa perspectiva, Hénaff (2012) sublinha uma diferença fundamental: enquanto a reciprocidade se denomina no face a face, a

⁹⁶ Sobre a reciprocidade, Hénaff complementa: “A reciprocidade, por sua natureza dupla, não é mais mecânica do que a ação individual. É tudo uma questão de iniciativa, evento e novidade. Certamente, a reciprocidade é indexada em primeiro lugar, numa disposição fundamental do vivo de reagir a outro ser vivo. É isso que define a polaridade da vida e abre uma tensão entre diálogo e conflito, resposta e réplica, acordo e represália. Mas essa polaridade constitutiva da reciprocidade (que, nesse sentido, é bastante lógica e sistêmica) não apaga de forma alguma a liberdade dos atores: apenas lhes impõe um quadro e regras. Ela se abre imediatamente à ordem ética que estabelece precisamente a universalidade da Regra de Ouro” (Hénaff, 2012, p. 187).

mutualidade se revela no plano coletivo, plural. É aqui que uma dimensão política pode ser encarada, pois a mutualidade exige também uma lógica de organização/associação (Caillé, 2000) e uma ética interna a cada grupo.

1.2.3 O reconhecimento mútuo simbólico e os regimes de excepcionalidade

Em todo o percurso, Paul Ricoeur (2006a) deixa claro que sua busca é pelo sentido da expressão “troca ‘entre’ protagonistas”, que aparece delineado pela discussão da dissimetria e mutualidade, mas que encontra a sua contribuição decisiva no paradigma do dom. Ricoeur nos encaminha pela sociologia da ação para argumentar 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 pelas trocas simbólicas de dons.

Se podemos compreender o paradigma do dom “também como um paradigma do simbolismo” (Caillé, 2000, p. 125), é porque significa que o dom está inclinado para os interesses que sustentam uma “aliança” a partir de certas convenções e por isso mesmo é historicizado e historicizante. Há pressuposta uma intencionalidade, um exercício da livre autonomia para decidir por reconhecer a si e ao outro, expressa pelo gesto da troca de dons e que se realiza em grupos regulados, institucionalizados (Hénaff, 2012).

Sendo assim, o reconhecimento enquanto norma orbita as relações entre doador e donatário e alcança sua “eficácia social” na reciprocidade; já o reconhecimento simbólico é um fenômeno que circula “entre” os participantes. O simbólico, desta forma, orienta a ação humana a partir de um sentimento de pertencimento, que tem em si um poder agregador, permitindo o reconhecimento entre partes separadas e restaurando uma unidade antes rompida (Ricoeur, 1982).

O símbolo para Ricoeur⁹⁷ “é uma estrutura imanente à experiência e ação humana (Walton, 2006) e no nível da linguagem é a expressão caracterizada por um duplo sentido, “segundo o qual o sentido literal remete a um sentido secundário, ele próprio acessível apenas por meio dessa referência do sentido

⁹⁷ Ver as obras ricoeurianas: *O Conflito das Interpretações* (1988), *Ecrits et conférences 2* (2010) e *Ecrits et conférences 3* (2013).

primário ao sentido secundário” (Ricoeur, 2010d, p. 23). Dessa forma, o sistema simbólico organiza um conjunto complexo de significações que permite compreender as ações, aciona sentidos partilhados socialmente nas interações entre atores sociais e, por sua vez, ocorrem dentro de estruturas institucionais que definem papéis, funções e lugares em que cada um desses agentes ocupará. Esse caráter público, institucional e estruturado do simbólico permite buscar uma dimensão política do reconhecimento mútuo.

No que diz respeito ao reconhecimento mútuo em uma economia do dom, essa dimensão simbólica garante que o presente, a dádiva, acrescente outras intenções além da mera reciprocidade. A natureza pública e institucional se revela quando os protagonistas da troca partilham, cooperam e desenvolvem relações, ao passo que ocupam papéis definidos – seja de doador ou de donatário –, mas que, como diz Ricoeur “trocam-se dons, mas não lugares”⁹⁸. O caráter estruturado do reconhecimento simbólico se revela nos rituais das trocas festivas, como diz Walton (2006, p. 340), “na disposição ritual adotada pelos participantes e no caráter festivo da troca, ou seja, no caráter cerimonial do presente além de qualquer aspecto moral ou mercantil”.

Neste caminho, seguiremos com Ricoeur (2006a) a leitura antropológica de Marcel Hénaff (2012)⁹⁹ sobre o dom cerimonial para compreender sua relação com reconhecimento simbólico. Sobre esse aspecto o filósofo francês defende que é um contraponto à ideia de luta por reconhecimento tendo em vista que esta se baseia em conceitos como aliança, símbolo e convenção e por isso, permite que os protagonistas das trocas compreendam e interpretem as ações de seus parceiros para além da esfera mercantil ou jurídica.

⁹⁸ Aqui é reafirmada a dissimetria originária, e a insubstituibilidade de cada ator social. Como diz Ricoeur (2006a, p. 272): “ela protege a mutualidade das armadilhas da união fusional, quer seja no amor, na amizade ou na fraternidade em escala comunitária ou cosmopolita; preserva-se uma justa distância no cerne da mutualidade, justa distância que integra o respeito à intimidade”.

⁹⁹ Marcel Hénaff (2012) propõe três categorias de dádivas: a) a dádiva cerimonial marcada por seu caráter recíproco e público, que envolve o dom e contradom; b) a dádiva gratuita, generosa e unilateral, da *kharis* da ordem privada ou pública, onde não se vê antítese; c) dom solidário, que envolve uma ação mútua, ampliando a dimensão de generosidade para uma ordem social que envolve amigos, desconhecidos, vizinhos e estrangeiros numa reciprocidade que, aqui, não é vinculativa. Este último trata, muitas vezes – como em casos de catástrofes – em bens úteis e urgentes às demandas; diz Hénaff que está próximo do “campo da *philia* ou filantropia discutido por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*” e “alguns o veem – erroneamente, como veremos – como a forma moderna do dom tradicional”.

Por outro lado, o caráter festivo demarca o “estou aqui”, a presença e disponibilidade para o outro à medida que me revelo; portanto, não consegue ser palpável ou visibilizado em um fenômeno comum, pois o entrelaçamento se manifesta pelo dom, pela dádiva ou presente – um simbolismo representativo –, simultaneamente escapando da representação por meio da linguagem. O presente representa, por si só, a coisa, e simboliza não só ela, mas uma cadeia de fenômenos que mobilizam ações e sentimentos a níveis pessoal e coletivo, especialmente, o reconhecimento.

Hénaff (2012) indica, ainda, que o ritual de trocas cerimoniais se estrutura em três sentidos: identificar, aceitar e honrar os outros. Essa reflexão evidencia a sua aproximação essencial com o fenômeno do reconhecimento expresso em Paul Ricoeur, especificamente, a partir da identificação, do reconhecimento de si e por fim, do reconhecimento mútuo. Como aponta Ricoeur (2010e, p. 364), “o gestual do reconhecimento é um gesto construtivo de reconhecimento, através de uma coisa que é simbólica, que simboliza o doador e o recebedor”.

O que emerge do entrecruzamento dessas abordagens é que o caráter cerimonial e festivo do dom – tomando aqui Claude Lefort como interlocutor – é o que torna todo o movimento incomensurável: o que está em jogo não é a coisa dada, mas o compromisso e a confiança estabelecidos na relação entre doador e donatário, os quais de fato garantem o sentido (e não o valor) das trocas. Diz Ricoeur (2006a, p. 249): “Seria a qualidade da relação de reconhecimento que conferiria o seu significado a tudo o que se chama presentes”.

O reconhecimento mútuo sob o regime do dom só é possível, em certo sentido, quando pensado sobre essa relação dialógica: do sentido e da norma, do supra-ético e do moral, do que Alain Caillé (2000) nomeia de incondicionalidade condicional. A figura que expressa de forma plena essa relação desobrigada entre dar e receber é o amor, simbolizado pelo termo grego ágape. A ágape, como forma de um estado de paz, é um vínculo simbólico, portanto incomensurável, que não substitui, mas complementa a justiça (Roman, 2021) e apoia a tese de uma fenomenologia da mutualidade.

A ordem simbólica permanece evidenciada na economia do dom, como sugere Ricoeur ao situar o debate num sentido religioso sem sair da fronteira filosófica: o dom e o ágape apontam para a dimensão anterior do dom divino, de uma dimensão supraética que leva em conta que todo humano está

originariamente propenso ao bem, ainda que o mal possa atravessá-lo. Segundo Walton (2006, p. 347): “A perspectiva desta economia tem a função de educar a intenção ética. Desta forma, contribui para regenerar a própria liberdade e devolver a atenção ao outro”.

A doação entra assim num caráter excedente, no sentido não daquilo que me sobra (materialmente falando), mas de um chamado-resposta à uma circularidade em que o dom e contra-dom não se encerram em si. O risco aqui seria que o dom se transforme em dívida, em algo que não pode ser retribuído nem pago, e que anuncia a vida já em negativo¹⁰⁰. Mas Ricoeur diz que, neste argumento, estão engendrados conceitos que estão sob o “patrocínio gramatical do optativo, esse modo que não é nem descritivo e nem normativo” (Ricoeur, 2006a, p. 257).

A ágape, a festa, a gratidão – todos sob o regime da excepcionalidade – indicam que a superabundância não significa necessariamente corresponder ao desejo do doador ou às suas expectativas, mas sim à sua capacidade. Dito de outra forma, um desejo de reconhecimento superabundante espera não que o outro possa reconhecê-lo, mas que o outro possa reconhecer. O eu, você, tu, destituídos do lugar de objeto a quem se responde, não permitiria anular a “entrada no regime do dom”, mas sim “modela o segundo dom”. O objeto referido aqui não é do ser reconhecido, mas de um ser capaz de reconhecer com gratidão: “A gratidão alivia o peso da obrigação de retribuir e a orienta rumo a uma generosidade igual à que suscitou o dom inicial” (Ricoeur, 2006a, p. 255).

Esta expressão de generosidade inaugura uma “economia do dom” que abre espaço para a compreensão da retribuição como obrigação para a retribuição como gratidão, estabelecendo o sentido pleno entre receber-retribuir e o dar-receber: não há obrigatoriedade, urgência temporal ou equivalência necessária. Existe uma lógica baseada na gratidão que mobiliza, convoca e atesta o doador rumo ao donatário e vice-versa, estabelecendo um modo fundamental do “ser-reconhecido” (Tjahé, 2015).

¹⁰⁰ Ver as obras de Paul Ricoeur: *Memória, História e Esquecimento* (2007), *Percurso do Reconhecimento* (2006a); Ver ainda, SCOTT-BAUMANN, Alison. **Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion**. London: Bloomsbury, 2009.

O rompimento com a ideia de duplo vínculo (*double bind*)¹⁰¹ reforça que entre a força do espírito presente na coisa dada, os interesses e a lógica esperada para si e o reconhecimento do outro, estabelece-se um jogo recíproco de confiança, promessa, testemunho, respeito e responsabilidade, fundamentado no reconhecimento, onde a ênfase está no receber com gratidão. Por isso, acolher o gesto do outro como expressão de um vínculo compartilhado significa admitir que a falta de resposta não constitui apenas a interrupção de uma troca, mas a negação daquilo que sustenta a própria comunidade.

Neste ponto, é fundamental entender que sem ser reconhecido e sem sentir-me verdadeiramente reconhecido em minha singularidade, não consigo ser grata para então operar no regime de um reconhecer alguém de forma livre e concedida. Numa economia do dom voltada para a qualidade do vínculo social, a dádiva nos conduz a pensar em liberdade na pluralidade, porque o circuito dar-receber-retribuir só se realiza em “nós”. Sua liberdade é espontânea, não pode ser calculada nem objetificada, sendo imprevisível, um movimento de expectativa e surpresa (Ricoeur, 2006a).

O dom é este sentido – da ação e da palavra – o operador que revela e responde ao enigma das origens da humanidade e que firma esse pacto de um e cada um em um “nós” (Hénaff, 2009a). Resta saber como este estatuto da superabundância, que ainda depende do crivo da moral, consegue se oferecer à experiência prática. Seguiremos a pista deixada por Ricoeur em *Amour et Justice* (2008, p. 30): “A economia da dádiva se estende além da ética em todas as direções”.

1.2.3.1 Os estados de paz

Neste caminho, buscamos elucidar alguns contornos a respeito de um estado de paz sob o regime da ágape. Por isso, recorreremos à Luc Boltanski (2012), interlocutor direto de Paul Ricoeur, para sustentar que este estado de paz diz respeito a um ordenamento impositivo, visto que a ágape escapa à

¹⁰¹ Ricoeur aponta que a lógica da reciprocidade do dom e contradom estabelece um problema de duplo vínculo, de “baixo conteúdo fenomenológico” e que omite as relações implicadas na troca gestual. No fim, Ricoeur argumenta que “retribuir” não significa estabelecer simetrias e nem mesmo apagar uma “dívida”, mas, seguindo Mauss, “oferecer, arriscar, aceitar e, por fim, dar algo de si ao dar uma simples coisa” (Ricoeur, 2006a, p.243).

contingência. O mundo que se revela a partir dele exclui as disputas violentas, as regras de equivalência e também a contestável estabilidade que mascara violências sutis e o silenciamento. Isso implica num paradoxo: nega a totalização ao passo que exige uma organização estável que permita, na dinâmica das experiências, que as pessoas se encontrem atentas, dispostas e distantes de uma expectativa ansiosa de serem retribuídas.

De certo modo, Luc Boltanski (2012) adverte que o alcance de sua teorização traz em si a possibilidade de implosão. Isso nos levaria a um problema adicional: como determinar quem está efetivamente imerso no estado desinteressado da ágape? Em outras palavras, onde se situaria o espaço para a dissimulação nesse tipo de relação? Boltanski afirma que o equilíbrio só é alcançado sob uma perspectiva de *“laissez-faire”*¹⁰². Isso significa que os estados de paz não podem ser compreendidos diretamente a partir da ágape, mas apenas quando interpretados sob o regime da justiça.

Assim, somente ao considerar a passagem de um regime para outro é que se torna possível traçar o contorno antropológico necessário para compreender essas formas de relação. Mas isso também não se estabelece sem um paradoxo. Primeiro porque para Boltanski, operar sob o regime da ágape “puro” só é possível a partir do ponto de vista de um observador externo ao regime “e que não se comunica com aqueles que estão dentro dele (pois, se o observador puder se comunicar com eles, acabará fazendo com que todos saiam da ágape)” (Boltanski, 2012, p. 149).

A perspectiva do terceiro precisa ser encarada aqui com cautela. Inicialmente, porque ao seguir por uma economia do dom o filósofo francês desloca a centralidade do terceiro – como aparecia em Mauss e a transcendência do *hau*, e em Lévi-Strauss e a lógica da troca recíproca – para seguir com Hénaff e a reacender o debate em torno da “operação compartilhada de reconhecimento mútuo”. No entanto, o terceiro não consegue passar

¹⁰² Boltanski (2012, p. 149, tradução nossa) diz: “Assim, para que o regime da ágape seja mantido, todas as pessoas devem ser habitadas pela mesma falta de interesse no cálculo, e todas devem ter acesso aos mesmos recursos, aqueles necessários para realizar o trabalho sobre si mesmas e sobre os outros que garante a inibição das capacidades de cálculo naturalmente presentes nas pessoas humanas. Isso significa, também, que a economia de um mundo operando sob o regime da ágape jamais poderá ser construída nesse mundo”.

despercebido diante do pano de fundo ético, respondendo ao tema da justiça e da verdade, como Boltanski de alguma forma evidencia.

Nesse ponto, Paul Ricoeur aborda com cautela a ideia de justiça como terceiro, bem como a transferência das experiências de troca para uma instância de mediação, que à primeira vista se mostra problemática. Ao recuperar Lévinas e a discussão da dissimetria no caráter do impessoal, o filósofo questiona então se o terceiro seria: “O outro do outro? O que é diferente do outro? Ou então, em minha opinião, lugar da verdade antes de ser lugar do Estado? Lugar do discurso sobre o mesmo e o outro? Lugar do dito da bondade?” (Ricoeur, 2006a, p. 175). Ainda assim, é inevitável perceber que é justamente a justiça que introduz uma tensão nesses estados de paz, ao deslocar a relação do face a face para o horizonte mais amplo da mediação institucional.

Esta discussão sugere que ao eliminar a figura do terceiro – seja ele o *hau*, mas também poderíamos citar aqui o Estado hegeliano ou o *Leviatã* de Hobbes – são os regimes de ação e os atores envolvidos nas trocas que estão em destaque. Nesse sentido, Paul Ricoeur (2006a, p. 244) sustenta que são as “operações discretas entre os atores” que requerem a atenção, por que no fim, “delas emerge o sistema, e concentrar-se menos no ‘enigma da terceira pessoa’ [...] e mais no que fazem os atores quando reconhecem o dom como dom”.

Mas enquanto regimes de ação, recorrendo mais uma vez a Boltanski (2015), se os parceiros da troca podem variar entre regimes nos resta saber: como estabelecer a relação entre uma pessoa em estado de amor e outra na justiça – ou mesmo na violência? Uma dimensão puramente hermenêutica se revela: a ação (manifestada em cada espaço da sua forma) carece de interpretação, e é essa compreensão que sugere que a dádiva – enquanto presente ou enquanto veneno – é acima de tudo, uma questão de receptividade. Em suma, sua capacidade de agir pode levar a pessoa da justiça ao amor, portanto encarar o presente sem o peso da dívida.

Daí que escapar à totalização continua sob o horizonte de possibilidades, pois cada relação de troca, em sua singularidade, se estabelece em favor de pessoas singulares. Assim, o regime – da paz ou da justiça – nunca será uma solução, mas uma resposta sem explicações gerais que atende a determinada demanda, num jogo “que pode ser tratado como um exercício de aprendizagem

que pode ser vencido após um número indefinido de jogadas” (Boltanski, 2015, p. 157).

Nessa perspectiva cabe indagar: o que comunica um regime a outro? Boltanski (2015) avalia que são as emoções a dimensão que mobiliza os atores de um a outro, além de serem “produto dos esforços feitos para permanecer o mais próximo possível, o máximo de tempo possível, do eixo em torno do qual esses dois regimes giram, como se para mantê-los em contiguidade” (Boltanski, 2015, p. 162).

Isolados, o regime da paz ou da justiça está alheio à emoção (Boltanski, 2015), pois esta só pode ser compreendida pelo desejo. Sobre esse ponto, Ricoeur (1966, p. 257)¹⁰³, sustenta que é “um involuntário que sustenta a ação voluntária, que a serve para precedê-la e limitá-la”, ou ainda a “evocação imóvel de um bem e um mal ausentes” (Ricoeur 1966, 251), algo que “se distingue da simples antecipação intelectual por sua série de concomitantes orgânicos” e cuja natureza fugaz e inquietante se manifesta na dimensão corporal. Como destaca Boltanski (2015, p. 162), “uma coisa do corpo, isenta de deliberação e vontade, ela pode preservar a memória de um estado que não é mais aquele em que a pessoa está instalada e que a agarra ou a domina sem ser convidada”.

O complexo nesta questão é que, como argumenta Boltanski, a possibilidade de cada sujeito oscilar entre o regime da justiça e o regime da ágape, insere um problema fundamentalmente hermenêutico do “mal-entendido” (Ricoeur, 2006a, p. 239). A ágape age expressando-se através da doação incondicionalmente generosa, e unilateral, como antítese da violência e do mal expresso, mas que escapa às ordens de justificação. Mas, é justamente esta aproximação do dom cerimonial à ideia de uma generosidade voluntária, oblativa, que Hénaff (2012) aponta ser preocupante.

Este estado de paz e seu caráter sublimado em “graça” e o argumento do gesto unilateral pode enviesar o sentido da ágape numa teoria do reconhecimento. Se o reconhecimento mútuo exige o “entre” parceiros, onde a unilateralidade responde a essa questão? No entanto, a ágape é aqui tarefa, exerce um papel crítico – e não utópico – fundamental diante da lógica de equivalência que experimentamos, inserindo uma dimensão de generosidade,

¹⁰³ RICOEUR, Paul. **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1966.

para que o cuidado não se torne violência na medida em que estabelecemos formas simétricas de relacionamentos entre sujeitos assimétricos. A sacralidade da ágape oferece à antropologia filosófica e ao caráter prático da experiência humana, um sentido mais profundo do encontro pessoa-pessoa, que desafia as expectativas e interesses pessoais. Ela não exige retribuição, mas implica em uma resposta. Sobre isso pondera Ricoeur,

[...] 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 (Ricoeur, 2010e, p. 366).

Axel Honneth, em entrevista concedida à Gonçalo Marcelo em 2013¹⁰⁴, critica a defesa de Ricoeur pelos estados paz, salientando que o filósofo francês aproxima a noção de luta à de guerra fazendo certa oposição entre guerra e paz, enquanto defende a unilateralidade do dom, pois para o alemão “nossa atitude normal em relação a outros seres humanos é que reconhecemos alguém na expectativa de que ele ou ela esteja nos reconhecendo”. A partir disso, Honneth expõe suas diferenças: primeiro, segundo ele, a teoria ricoeuriana se preocupa mais com as “grandes lutas”, enquanto sua teoria pensa em “pequenas formas cotidianas de luta”. Honneth diz, ainda, que “o segundo aspecto ao qual me oponho é que o que ele descreve como “mau infinito” eu descreveria como infinito produtivo” (Honneth, 2013, p. 217).

As críticas lançadas a Ricoeur, de que ele trabalha com base em antagonismos, devem ser encaradas com cautela: primeiro porque o filósofo francês, ao voltar-se às singularidades dos contextos, não pensa somente nas grandes guerras, mas especialmente no movimento de como os pequenos conflitos se potencializam e alcançam uma escala global. Outro ponto é que Ricoeur ao sugerir o “mau infinito”, não implica que o homem deixe de ser

¹⁰⁴ HONNETH, Axel. Recognition and critical theory today: an interview with Axel Honneth. Entrevista concedida a Gonçalo Marcelo. In: **Philosophy & Social Criticism**, v. 39, n. 2, 2013, p. 209–221.

desejante nem que sempre esteja lançado a questões e respostas diante do mundo.

Se, para Honneth, mesmo antes do conflito, os sujeitos já deviam ter reconhecido uns aos outros. Em Ricoeur, a preocupação é saber se diante das dissimetrias e das expectativas que se colocam, como poderemos objetivar e finalmente responder “quando” nos sentiremos suficientemente reconhecidos. Assim, Ricoeur se volta para a qualidade das relações de reconhecimento, que dependem menos de expectativas e mais de um processo livre e autônomo de reconhecer o outro. Por isso, neste caminho em torno do reconhecimento e na conciliação da dialética do universal e do histórico, os estados de paz sob o regime da ágape figuram como possibilidade que está presente no horizonte da experiência humana e não oposição aos conflitos.

O status utópico (Marcelo, 2015) dessa reflexão ricoeuriana também não deveria ser apontado como embaraço, pois pode levar a projeção de uma nova ordem social, que não está distante do possível, visto que a pessoa capaz é capaz tanto da denegação quanto do reconhecimento do outro. Assim, o que possibilita esse empreendimento fora do não lugar para uma realidade concreta é o compromisso individual e coletivo baseado na estima de si e do outro pela troca espontânea dos dons. Além disso, Ricoeur demonstra que a “insaciabilidade infinita” dos sujeitos é o problema que se apresenta nas dinâmicas intersubjetivas. A questão da insaciabilidade é que ela corrompe a própria finitude humana e, portanto, só pode ser suprida por algo da ordem do infinito.

Outra crítica à Ricoeur, advinda de Hénaff (2012), é quanto à sua afirmação em torno das “clareiras” e a relação temporal refletida nas trocas cerimoniais como “intervalos” onde os conflitos são suspensos. Para Hénaff (2012, p. 184), esses interstícios devem ser compreendidos como fenômenos fundadores de reconhecimento “entre grupos que pretendem consolidar-se ao longo do tempo, primeiramente através de casamentos, mas também através de inúmeras atividades comuns (festivals, trabalhos coletivos)”.

No entanto, embora Ricoeur não tenha explorado este aspecto de forma mais sistemática, ele reconhece tanto o caráter público do reconhecimento, expresso nos efeitos que produz ou que dele se esperam, quanto a dimensão temporal nele implicada. O reconhecimento mútuo sobre os estados de paz

responde a esta advertência e permite aprofundar essa indicação. Tomando o exemplo ricoeuriano, nos voltaremos ao dicionário para compreender como os significados ali registrados podem contribuir para a definição dos estados de paz, implicados em uma ordem pessoal, mas, simultaneamente, em uma esfera social e institucional.

No dicionário *Oxford*, o significado mais genérico de estado é definido como: “conjunto de qualidades ou características com que as coisas se apresentam; conjunto de condições em que se encontram em determinado momento” e também como “forma de governo, regime político, com estrutura própria e administrado por um conjunto de instituições”¹⁰⁵. O vínculo temporal está evidenciado, assim como a dimensão institucional.

A temporalidade expressa nessas relações de reconhecimento mútuo – revelada pelo caráter cerimonial de trocas – vincula uma ação presente a uma futura, com base na intencionalidade. A ideia de “estado” sugere certa permanência, mas essa permanência na ágape, não é assegurada por uma organização que garanta um aspecto previsível dos comportamentos e, assim, reduza a incerteza do futuro, sim pela celebração do encontro pessoa a pessoa que irrompe a temporalidade agonística que estamos lançados.

Sem o julgamento retrospectivo das ações, o sentimento de dívida é aliviado, e o caráter festivo se apresenta como um plano fundamental: enquanto Honneth amplia o trabalho em torno do reconhecimento acrescentando as formas de desprezo, Ricoeur o faz ao abrir caminho para o reconhecimento no festivo. Para Ricoeur (2006a), o festivo, a festa, rompe com a individualidade, apresenta uma temporalidade própria e nos lança a um sentimento de comunidade que “escapa à moralização” (Ricoeur, 2006a, p. 257).

O festivo é esse que celebra, que interrompe o sentido habitual de produção, trabalho, concorrência, em nome de um sentido fundador das relações. Assim, estas “clareiras” que parecem ser efêmeras, irradiam gestos e sentidos que se não podem ser institucionalizados, mas (re)abrem o processo de institucionalização. Ao recordar o gesto chanceler Willy Brandt ao ajoelhar-se diante do monumento de Varsóvia em homenagem às vítimas da Shoah, Ricoeur

¹⁰⁵ Colocamos aqui três definições de estado sob o mesmo guarda-chuva, por entendermos que elas se relacionam.

(2006a) sustenta que as práticas do dom possuem um caráter festivo que se manifesta em gestos simbólicos, como o perdão:

Tais gestos, dizia eu, não podem se institucionalizar mas, trazendo à luz os limites da justiça de equivalência e abrindo um espaço de esperança no horizonte da política e do direito no plano pós-nacional e internacional, esses gestos desencadeiam uma onda de irradiação e de irrigação que, de modo secreto e indireto, contribui para o avanço da história rumo a estados de paz. O festivo, que pode estar nos rituais da arte de amar, em suas formas eróticas, amicais e sociais, pertence à mesma família espiritual dos gestos de pedido de perdão evocados há pouco (Ricoeur, 2006a, p. 257).

Nesse sentido, o festivo incorpora o gesto político inaugural do encontro. Numa aproximação à hermenêutica gadameriana¹⁰⁶, poderíamos dizer que significa o retorno à dinâmica de comunidade, ainda que o presente se realize inicialmente na esfera do si – de si para si. Trata-se de um movimento que restitui a condição do *estar-entre*, num jogo¹⁰⁷ no qual não se busca esgotar os pontos de vista ou submeter as convicções de um ao outro, mas amplia os horizontes compartilhados e fortalecer o sentido de comunidade.

Orientados pela ágape, os estados de paz escapam à lógica da dialética do senhor e do escravo, mostrando que não se trata de reduzir os fenômenos à ameaça que neles carregam, nem de tentar dominar a natureza, mas de entregar-se e integrar-se num sentido ético e político mais profundo, oferecendo espaço também para o perdão.

Diante disso, os estados de paz talvez sejam melhor compreendidos se não forem apresentados com este complemento predicativo (sob o regime da ágape) e, na verdade, forem tomados pela compreensão dos regimes de justiça e de ágape, em que um amplia sua lógica para além da equivalência e o outro o corrige sua dimensão apolítica, em nome de um compromisso que tem sob o seu horizonte a “integração da humanidade”. A violência e a guerra incessantes, que

¹⁰⁶ Ver GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

¹⁰⁷ Esse jogo pode ser interpretado, pela via da sociologia da ação, como a expressão de um “espírito de dar” (Delporte, 2015) ou, em termos gadamerianos, como um automovimento de entrega, caracterizado pela disposição de deixar-se conduzir pela experiência comum e pela abertura ao outro (Gadamer, 1999).

estão sempre à espreita diante das injustiças ou do engano, só têm espaço onde essa compreensão mútua se enfraquece.

1.2.3.2 O reconhecimento mútuo público e a força simbólica na amplitude política

Estes “nós” conceituais que tratamos nos tópicos anteriores demonstram que o dom articula uma dimensão especificamente simbólica, reunindo a responsabilidade do agir, o sentido da tradição (entre o primeiro e o segundo gesto diante de um conjunto de relações) e uma temporalidade específica que pode oferecer um certo ordenamento político e social. Uma economia do dom tensiona uma racionalidade tecnoeconômica, encaminhando para a excepcionalidade e para as singularidades das pessoas e dos presentes, que reorientam a ideia de que o sujeito e o dinheiro são como fins em si mesmos.

A incomensurabilidade de bens, a preservação da dimensão da capacidade de doar, mas também de receber e ser grato, e o caráter insubstituível do outro são, assim, condições essenciais ao reconhecimento mútuo. A incomensurabilidade deve estar em nosso horizonte porque, como diz Ricoeur, “a exclusão e a inclusão estão hoje em uma relação incomensurável” (Ricoeur, 2022, s/p), na qual todos os efeitos negativos da exclusão acarretam à comunidade um empobrecimento semântico.

O reconhecimento mútuo em estados de paz não depende, portanto, de uma força reconciliadora que medie os conflitos decorrentes de relações desiguais estruturadas sob a forma de luta. Ele exige, antes, radicalizar a maneira como nós enxergamos o próximo: não apenas como sujeitos de direito, mas como uma pessoa capaz, portadora de qualidades, potencialidades e formas singulares de agir no mundo. Esse reconhecimento ampliado é o que torna possível a constituição de uma nova ordem, capaz de acolher e valorizar as identidades e as experiências íntimas de cada indivíduo. Desse modo, os vínculos não se fundamentam na superação estratégica dos conflitos, mas na valorização recíproca das capacidades, das singularidades e das contribuições de cada um para a vida compartilhada.

A hipótese ricoeuriana de que esses dois aspectos – lutas e estados de paz – não são necessariamente antagônicos nem excludentes nos oferece a possibilidade de perceber como o objeto do reconhecimento tem sido uma

discussão circunscrita à capacidade de construção e transformação do mundo. O que necessariamente é objeto da luta é a reivindicação pelo poder de participação na vida pública, um fundamento político que se ganha contornos a partir da polarização amigo-inimigo, próximo-estranho, embora não se reduza a eles. Trata-se de situações em que o que se nega ou desconsidera, é a própria identidade de cada um, introduzindo o germe da negação enquanto desconhecimento.

Mas como preservar a dimensão mutual e um triunfo da superabundância diante desta aporia que se revela entre a intenção teórica e a práxis na filosofia ricoeuriana? Se a reciprocidade garante a união dos iguais diante da vontade comum da pólis, desde Aristóteles o que precisa ser pensado é como preservar este espaço frágil do político diante do efeito corrosivo da ideia de mercado em sobreposição às relações e toda experiência individual e coletiva. Devemos considerar que pensar a mutualidade apenas a partir das relações ordinárias que acontecem nos microssistemas sociais e que não conseguiriam ser amplificadas numa esfera pública, empobreceria a própria noção de pessoa capaz.

Retornemos nesse primeiro momento à dimensão utópica dos estados de paz: Paul Ricoeur encara observa que, entre o impossível, o realizável e o alcançável, é justamente a utopia que revela também uma dissimetria entre o horizonte humano e a realidade histórica. Ela abre espaço para a imaginação, mantendo um diálogo profundo com a tradição (como na abordagem gadameriana), questiona, reabre, inspira a ação e reconfigura possibilidades de transformação para um bem comum.

E é nessa passagem entre imaginação e realização que há uma demanda pautada, em primeiro lugar, na pluralidade humana baseada em histórias de vida e a necessidade ontológica de busca por atestação¹⁰⁸ e reconhecimento perante ao outro – esse outro que constrange e dialoga para que o si não se perca em sua própria pluralidade.

Seguindo o filósofo francês, podemos inferir que um dos problemas da filosofia política é ignorar essas dimensões supraéticas que correspondem

¹⁰⁸ “Se a atestação é de fato o tipo de certeza que corresponde a um cogito quebrado e se aponta para uma ontologia do ato e do poder, devemos, portanto, ao mesmo tempo acrescentar que é uma “atestação que é ela mesma quebrada”, na medida em que a alteridade unida à ipseidade só se atesta em experiências díspares” (Amalric, 2011, p. 25).

também ao sentido de realização humana pelo laço social ou tratá-las a partir de uma racionalidade meramente instrumental – e aqui reside o perigo de uma utopia à disposição de uma ideia “totalitária”. Se compreendermos seu caminho por dentro, a política tem uma pretensão utópica ao tentar oferecer uma forma depurada de todos os princípios, neutralizar as tensões e normatizá-las.

Nesse sentido, a utopia expressa essa ligação entre um projeto de humanidade enquanto uno e a sua realização concreta em cada pessoa singular. Seguindo Furia (2019, p. 198, tradução nossa), a utopia se constitui como um outro horizonte ético e político, “na medida em que contém em si a realização do objetivo ético dos homens, que consiste no reconhecimento mútuo, na autorrealização e na felicidade permanente”.

Esse projeto necessita desse reconhecimento, que vai desde o reconhecimento formal e jurídico até à estima social para “combater” qualquer possibilidade de reduzir o sujeito à opressão ou ainda torná-lo “ensimesmado”. Mas ainda restaria questionar: como este reconhecimento mútuo pode alcançar, para além de um poder explicativo ou mesmo inspirador, uma dimensão da práxis, numa teoria das instituições justas? Como este elemento superabundante do reconhecimento diante da gratuidade e da gratidão na dimensão política pode ser vivenciado, se, na contemporaneidade, o reconhecimento tornou-se convencionado, garantido por lei e pela atuação das instituições políticas e jurídicas que nos legitimam como cidadãos dignos e sujeitos de direito?

Essa institucionalidade ora opera as maneiras de estar juntos, ora coloca em risco as formas de estar unidos e de reinventar-se diante da pluralidade, pela forma pré-estabelecida do pacto. O institucionalizável se oferece como um problema à nossa tese na medida em que o desejo de ser reconhecido escapa à própria institucionalização. Por isso, a ágape, a utopia e a imaginação devem permanecer no horizonte desta análise, para não reduzir e isolar as práticas intersubjetivas entre o meu próximo e o meu *socius*.

Esse embaraço provocado pelo enfraquecimento do dom unilateral diante de uma lógica institucional revela-se no próprio diálogo com as teorias do dom. Mauss já reconhece que a lógica da dádiva, como experimentada nas sociedades tradicionais, reverbera, ainda que de forma menos evidente, no sistema de redistribuição e segurança estatal experimentado na Modernidade.

Hénaff (2002; 2009a), por sua vez, demonstra que o reconhecimento prescinde de sua natureza pública, extrapolando os limites do testemunho privado, ainda que possa ser vivido em sua particularidade. Por isso, para o autor, a generosidade como doação moral privada visa a ajuda e a compaixão, mas não o reconhecimento.

Mas são estas relações de trocas, dotadas de intencionalidades, de vontade e abraçadas pela capacidade de ser “entre” que determinam a horizontalidade da comunidade. O dom oferece também o limite à política: sinaliza para as formas de relacionamento antiutilitárias e para o valor inestimável da dignidade social. Resta saber como traduzir ações solidárias nas instituições. “Traduzir”¹⁰⁹, numa linguagem ricoeuriana, é o termo mais adequado, uma vez que o filósofo francês acerta ao não colocar dom e Estado sob um mesmo horizonte.

Atribuir ao Estado a definição enquanto um sistema de doação é imprudente, mas devemos considerar que a sua lógica, dinamicidade e estruturação podem liberá-la ou ainda pervertê-la em negatividade e formas de violências e abusos. Revela-se aí uma dialética entre a mutualidade e a instituição que embora Paul Ricoeur não se aprofunde, ilumina como a “assimetria se torna desigualdade” (Vincent, 2011, p. 14) e por isso, um desafio constante à pessoa capaz. Esse argumento recupera não só o sentido político do “estar juntos”, mas, sobretudo, do sentido da política, enquanto organizadora do espaço público, das funções, papéis e práticas sociais.

[...] e, em termos concretos, as instituições - se forem corretas - possibilitam a articulação dos níveis ou polos do social e do individual, há um modo original de articulação “mesossocial”, menos excepcional do que o dom, mas no qual o dom frequentemente encontra um lugar: a associação, na qual dois projetos ético-práticos distintos podem florescer, um por meio do outro, mas tornados convergentes por essa forma original de agrupamento: experimentação microinstitucional, por um lado, e abertura para os outros, para os associados, por outro (Vincent, 2011, p. 16-17).

¹⁰⁹ A tradução é utilizada aqui a partir da ideia ricoeuriana de que não é possível alcançar uma completa correspondência com o original, mas abre-se para um novo significado, que mantém a referencialidade, mas amplia em suas diferenças. Quebra uma ideia de absoluto para uma “adequação perfeita”. Ver RICOEUR, Paul. **Sobre a tradução**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

Tratar do reconhecimento na dimensão política implica que a mutualidade se apresenta como um desafio de mediação da relação entre a pessoa, a alteridade¹¹⁰ e um terceiro (instituição), que visa assegurar um sentido de comunidade pela via da capacidade do si-mesmo e do outro de se abrirem um diante do outro, fazendo as diferenças dialogarem em espaços públicos e em condições culturais específicas. Por isso, Ricoeur admite, ao retomar a tese aristotélica em *Ética a Nicômaco*, que “a problemática do ser entre e com é de natureza fundamentalmente política”.

O “poder fazer” nesta dimensão política exige um sentido particular do “poder-fazer-junto” onde a pluralidade do espaço público a garante e a justiça, no sentido aristotélico, preservam o sentido de uma convivência política¹¹¹. Essa relação com a justiça como aponta Dauenhauer em *The Promise and Risk of Politics* (1999, p. 144), “No final, então, porque a sua atenção se encontra nas dimensões institucionais da interação humana, a principal preocupação da política é a justiça do seu sentido mais lato”.

O plano da relação entre superabundância e justiça oferece, ao sentido de liberdade e igualdade, além da ideia formal (somos todos livres e iguais perante a lei), uma ideia de liberdade e igualdade reconhecida de um para com o outro. Trata-se da capacidade e o direito de poder reivindicar seu direito, seja ele civil (direito à vida, à propriedade e à liberdade), político (participação na vida pública) ou social (distribuição de bens) que o reconhecimento opera. Por isso, as “incapacidades” que afetam de forma desproporcional os sujeitos e grupos marginalizados decorrem da privação de poder – poder dizer, poder narrar, poder responsabilizar-se etc.

Se declarar “capaz” numa dimensão ontológica nem sempre significa “poder ser capaz” diante da experiência humana histórica concreta, pois essa é atravessada por questões da ordem política e tornam-se reflexos de uma dominação colonial, das intolerâncias e das desigualdades. Por isso, Ricoeur (2006a, p. 229), em reflexão com Charles Taylor¹¹², alerta que uma “exigência

¹¹⁰ Como diz Ricoeur (2006a, p. 266), a “mutualidade do reconhecimento se antecipa no diante-de-outrem, mas não se perfaz nele”.

¹¹¹ O conceito de “justo” se remete aos “atos que tendem a produzir ou preservar a felicidade e os elementos que a compõe, para a comunidade política” (Aristóteles, 2001, p. 92).

¹¹² Retomaremos esse diálogo com Charles Taylor de forma mais aprofundada no próximo capítulo.

de reconhecimento universal” que não dialogue com contextos tão particulares de formas de vida deve despertar desconfiança: este “pretensso potencial humano universal” é, por si só, “a simples expressão de uma cultura hegemônica, a do homem branco, do sexo masculino, em seu apogeu na era das Luzes”.

A questão ética apresenta-se de forma radical: abrir-se à possibilidade de um outro mundo. Mas também a questão política: abrir-se à possibilidade de construir e participar desse outro mundo com o outro. Observa-se aqui que a realização, enquanto alcance e consecução de um propósito, não é o fim concreto nem uma materialidade: é a tarefa, o próprio movimento de estar diante e entre outros, num exercício imaginativo, que caracteriza a condição humana. Isso demonstra que todos os conflitos, desordens e imprevisibilidades que constituem a experiência humana, ainda há no horizonte histórico, sob a figura da pessoa capaz, momentos em que a paz, a solidariedade, compaixão e generosidade serão instrutivos das relações e os guias para uma humanidade reconhecida e compartilhada.

O que Ricoeur demonstra é que a formação do vínculo político, que nos torna cidadãos de uma comunidade histórica, decorre não só de uma preocupação com a segurança e a defesa dos interesses particulares dessa comunidade, mas também de uma “amizade política”¹¹³ essencialmente pacífica (Ricoeur, 2005, p. 129) operada pelo reconhecimento. Essa perspectiva, próxima à de Hannah Arendt, que em *The Promise of Politics* (2013, p. 16), retomando Sócrates e o modo de vida ateniense, aponta que a amizade possibilita “constituir um mundo comum” para além das relações delimitadas “pelos muros da cidade e pelos limites de suas leis”.

¹¹³ Encontramos em Aristóteles uma definição que nos ajuda a esclarecer a centralidade do reconhecimento na vida política: este conceito é o de amizade política (*philia politike*). A amizade política pode ser definida tanto pelas relações interpessoais de cooperação e partilha entre os cidadãos a pólis, como na relação entre os cidadãos e a própria pólis, ou seja, no cuidado e atenção ao espaço público onde as relações se tornam possíveis. Essa dupla função da amizade política diante do bem comum, em Aristóteles, envolve: a) a relação entre cidadãos em busca de cooperação e benefícios mútuos; b) a relação de cuidado e preservação dos cidadãos com o espaço público, a pólis. “Todas as amizades podem ser úteis e prazerosas, mesmo aquelas baseadas na bondade, mas apenas a amizade política oferece a vantagem adicional de cuidar da estabilidade e confiabilidade de uma comunidade política durável dentro da qual uma vida humana fluorescente pode ser nutrida e sustentada”. Embora esteja numa “fronteira encoberta” diante da ágape, a amizade, aposta Ricoeur (2006a), ainda surge como uma forte expressão da reciprocidade; por isso responde muito mais à dimensão da justiça.

Assim, o fundamento ontológico da dissimetria encontra sua práxis numa atitude crítica e reflexiva diante das formas de invisibilidade social e da exclusão, que completa e confere dimensão prática a esta fragilidade e incompletude. É a potência expressa na relação e nos sentidos produzidos na relação triádica eu-mundo compartilhado-outro, sustentada pelo reconhecimento que, de fato, constitui a dimensão política da experiência humana. Se, numa ideia hobbesiana, a busca é por segurança no mundo, com Paul Ricoeur podemos inferir que a mutualidade garante que as diferenças e as vulnerabilidades encontrem o seu espaço seguro, a partir de um circuito do dar-receber-retribuir operado sob o signo da gratidão que constitui, afirma e preserva o mundo “em comum”.

Se um paradigma do dom orienta e fornece argumentos para os estados de paz, devemos percebê-lo também como um paradigma político (Caillé, 2000): sua visada não está necessariamente nas trocas de “dádivas”¹¹⁴, mas como os antagonismos são encarados nessa troca, ao universalizar a expressão da convivência humana. Os estados de paz são, por si, um ato político que concebe que “estar diante” do outro e ser “entre” outros deve encarnar figuras diferentes da indignação e da indiferença – que nos encaminham para a violência, inimizade, desconfiança e guerra –, além de direcionar-se ao reconhecimento mútuo.

Deste modo, o nosso tempo nos oferece enquanto desafio e tarefa compreender que as disposições normativas nem sempre são suficientes para dar conta das relações humanas que se desenrolam nas comunidades e que escapam às regras de quantificação e equivalência. O movimento em busca de reconhecimento é fugidio e sem garantias, justamente, pela relação paradoxal entre dissimetria e mutualidade: um movimento que, para Ricoeur, não indica um fracasso, mas uma vigilância em torno de um reconhecimento jamais conquistado ou concedido de forma irreversível. Assim, trata-se de uma tarefa inevitavelmente política.

¹¹⁴ Para Alain Caillé (2000, p. 128), “o paradigma do dom e do simbolismo é também um paradigma da política. O presente é a forma que a política assume numa pequena sociedade. A política é o que permite a generalização da doação na grande sociedade”.

1.3 Em síntese

Todo o percurso retomado em torno do reconhecimento na obra de Paul Ricoeur indica fundamentalmente a amplitude política do tema, na medida em que, em sociedades plurais, as exigências por reconhecimento aumentam diante de necessidades cada vez mais específicas, conduzindo a um ciclo de demandas potencialmente insatisfeitas. Ricoeur responde a esta problemática pela via das capacidades, restituindo a ideia de uma disposição ao bem e a uma vida compartilhada, que não exclui as interações conflituosas, mas a reposiciona como “fonte da ampliação paralela das capacidades individuais evocadas no segundo estudo sob o signo do homem capaz em conquista de sua ipseidade” (Ricoeur, 2006a, p. 202).

Para Ricoeur, a tensionalidade é produtiva porque, diante de toda negatividade e negação geradas pela dominação, opressão, marginalização e submissão que afetam a subjetividade, estes fenômenos não a aniquilam devido à noção de agência que o sustenta, ainda que tenha sido profundamente comprometida em sua dimensão política e moral. Assim, o sujeito não se reduz aos efeitos do não-reconhecimento: ao opor-se à negação, os agentes sugerem novos horizontes e espaços de conflito, além de negociações em torno de suas pautas.

Conferindo à ipseidade uma posição central, a ação humana passa a ser compreendida, neste último movimento ricoeuriano, não apenas a partir da voluntariedade ou involuntariedade, mas também em um horizonte intersubjetivo marcado por formas de interação atravessadas tanto pela conflitualidade quanto pela cooperação. Como aponta o filósofo francês, o vínculo entre a luta e a celebração indica “uma relação absolutamente primitiva na origem do laço social que liga o desafio da guerra de todos contra todos à boa vontade que surge do encontro com o outro, o meu próximo ser humano” (Ricoeur, 2005, 129).

A mutualidade enxertada no cerne do reconhecimento – para tratar numa linguagem ricoeuriana –, procura equilibrar as demandas e exigências de retribuição com formas específicas de generosidade e gratidão, que suspende a ameaça do outro e conjuga uma gramática em que as relações se estruturam em “nós”. O reconhecimento mútuo insiste numa dimensão qualitativa das relações intersubjetivas que não pode ser mensurada, mas que possui uma

importância hermenêutico-existencial para quem o “eu” está concretamente situado, onde a sua liberdade e autorrealização dependem da relação com os outros dentro de uma compreensão de mundo compartilhado, que mobiliza sentidos, identidades e sentimentos de pertença.

Não é difícil perceber que na forma como se desenvolve no pensamento filosófico ricoeuriano, o reconhecimento é um fenômeno central na constituição da “vida boa”, conforme aponta a sua pequena ética, que depende de uma “espécie de decisão inaugural que define o que deve ser considerado importante. É esta decisão que confere ao reconhecimento o seu valor ético e o transforma num meio ético” (Lazzeri; Caillé, 2004, p. 101).

Mas a disposição ética do reconhecimento só pode ser alcançada quando levada à termos de comunidade, na construção de um espaço público justo e democrático: o político estabelece-se, pela abertura à alteridade, um “eu hermenêutico” que se revela na capacidade de ser subjetivo e intersubjetivo, uma necessidade e uma vontade próprias que culminam no sentido de comunidade. O reconhecimento deve ser lido, assim, como “a verdadeira carta de segurança social, distributiva ou penal. Resume-se à ‘capacidade’ (bondade ou bondade de ação) da vida social” (Tjahé, 2015, p. 380).

A lógica do dom e as trocas cerimoniais oferece, assim, um caminho para libertar o significado do reconhecimento da racionalidade econômica, deslocando-o daquilo que é definido pelo valor de mercado – ainda que o mundo do dinheiro continue a exercer sua influência – e situando-o diante do inestimável e do sem-preço, ao passo que também não o reduz ao aspecto legal ou moral. Em outras palavras, embora atitudes e interesses possam ser orientados por diferentes horizontes de sentido – sejam as trocas lucrativas, as vantagens ou a compaixão e a solidariedade –, o reconhecimento mútuo diz respeito ao fortalecimento do vínculo comunitário, da vida pública que é por excelência, de ordem política.

Se, nas pequenas sociedades, podemos enxergar no dom o espírito político, é porque as relações estabelecidas respondem a uma “aliança” fundamental (Caillé, 2000; Hénaff, 2009a). Nas sociedades globalizantes, esse espírito se reduz, pois a política, enquanto diferença essencial, expande-se diante do político e a estruturação das esferas de sociabilidades privadas e públicas depende mais de organismos e organizações de poder e ideologias.

Mas o que dizer do atual contexto político em que parece ser possível compatibilizar as figuras da superabundância com o fenômeno do neoliberalismo, baseado na exploração e na acumulação? Como, por exemplo, essa poética da ágape pode atuar na região da política?

É neste ponto que a filosofia ricoeuriana contribui para a reflexão sobre a abertura ao outro¹¹⁵ como condição de mundo compartilhado diante das violências e injustiças experimentadas, sem que nos guie, pela “dramatização retórica” (Ricoeur, 1995b) que coloca as guerras como problema político e a paz como questão da justiça. Para Ricoeur, é justamente o diálogo entre esses dois campos, no sentido de regular e organizar as interações, desde as mais espontâneas até as institucionalizadas, que conduz ao horizonte da convivência humana. Afinal, “a paz não é também o horizonte último da política, pensada como cosmopolita?” (Ricoeur, 1995b, p. 11).

O filósofo francês, no entanto, observou as perplexidades que essas relações horizontais de reconhecimento, atravessadas por uma verticalidade, estão lançadas: o reconhecimento não se esgota nas relações interpessoais, exigindo uma institucionalidade, em que cada ação lançada na história pode perverter, ter efeitos adversos, consequências negativas e ameaçar, pela força do poder enquanto violência e dominação, afastando-se do sentido original de gratidão.

Se a busca por reconhecimento passa pela atitude engajada politicamente e pela dependência da ação do Estado, tem-se aí o primeiro paradoxo, pois sob a figura da defesa dos direitos e da justiça, há um jogo de dominações, opressões ou nas palavras de teóricos contemporâneos, uma

¹¹⁵ A fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur ilumina debates contemporâneos, como aqueles desenvolvidos, por exemplo, por Ricardo Salas Astrain (2003, 2012) no campo da Filosofia Intercultural. Embora não constitua o foco desta tese, esta aproximação revela-se fecunda para demarcar interlocuções teóricas relevantes em torno da abertura ao outro, permitindo a reflexão sobre o reconhecimento para além das relações intersubjetivas e situá-la no horizonte mais amplo dos encontros, tensões e possibilidades de convivência entre diferentes mundos culturais. Salas Astrain amplia a problemática ricoeuriana para o campo intercultural, compreendendo a interculturalidade como uma exigência ética e política orientada pela crítica das assimetrias que limitam o reconhecimento mútuo entre sujeitos, povos e culturas. Ver: SALAS ASTRÁIN, Ricardo. **Ética intercultural: (re)lecturas del pensamiento latinoamericano**. Santiago: Ediciones UCSH, 2003. SALAS ASTRÁIN, Ricardo. Intersubjetividad, otredad y reconocimiento: diálogos fenomenológicos para pensar la cuestión del otro en la filosofía intercultural. In: **Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**, n. 42, 2012, p. 83-104.

reificação¹¹⁶ de grupos sociais vulnerabilizados. Por isso, essas relações provenientes de dimensões distintas devem fortalecer um senso de comunidade.

Desta forma, não se trata de uma escolha – luta ou estados de paz – mas de uma compreensão mais ampla de que na estrutura ortogonal da política, tal como Ricoeur define, é exigido um equilíbrio e um anteparo crítico entre esses estados. Esse equilíbrio seria declarado sob a figura do compromisso, onde a mutualidade encontra a sua expressão: o compromisso representa o reconhecimento público e transcende os interesses, desejos e vontades particulares em uma relação política, intencional e histórica.

Queremos elucidar que se o sentido moral não é determinante, o sentido ético não é esvaziado: é no desejo livre e na capacidade de estabelecer compromissos com o outro que se traça o caminho autêntico para o reconhecimento do sujeito comum e do cidadão, em sua individualidade e coletividade. Seguiremos nos próximos capítulos na defesa de que os presentes podem ser lidos na contemporaneidade como compromissos, um ato político por excelência.

Eles carecem de organização e, simultaneamente, de um espaço de participação, que mantém em si o sentido de celebração e depende do protagonismo da pessoa capaz que é sempre convocada à um agir autônomo, mas também responsável, que tende ao justo “em direção à esperança de um ser-junto que crie felicidade coletiva” (Dosse, 2008, p. 15), testemunhando cada ser humano a partir de sua dignidade incondicional.

¹¹⁶ Neste ponto retomamos a discussão de Axel Honneth e Nancy Fraser em *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003). Mas para além desses autores, podemos citar ainda Patchen Markell e Wendy Brown que alertam para o perigo de tomar o tema do reconhecimento sob a figura do Estado, mostrando que qualquer abordagem em torno das políticas de identidade, devem considerar os riscos e a violência que representa a “tutela” do Estado. Ver: MARKELL, Patchen. **Bound by Recognition**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003; BROWN, Wendy. **States of Injury**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

2. EM BUSCA DE UMA DIMENSÃO POLÍTICA DO RECONHECIMENTO EM PAUL RICOEUR

A dimensão simbólica implicada no reconhecimento mútuo impõe o desafio de refletir sobre a força concreta do caráter superabundante de uma economia do dom e dos estados de paz, no interior das práticas ordinárias da vida social. Trata-se de interrogar como essas experiências podem ser traduzidas em gestos ético-políticos duráveis, que convocam a pessoa capaz numa postura institucionalizada e o Estado à compreender sua ação diante da pluralidade.

É à prova da ortogonalidade da política – nos seus eixos vertical e horizontal – e de sua paradoxal atuação, neste espaço frágil, suscetível a um jogo de forças de poder e atravessado por lógicas instrumentais, que o reconhecimento enquanto exigência fundamental desempenha um papel estruturante: o sujeito é reconhecido por suas capacidades postas à prova no mundo social e, ao mesmo tempo, garantidas pelas instituições, que constituem o horizonte último de sua realização.

Baseado na dialética do amor e da justiça, o reconhecimento não se limita às relações horizontais no registro interpessoal e se projeta em uma verticalidade, como um gesto público mediado institucionalmente que sela o compromisso com o outro, tornando-o vinculante e socialmente inteligível. É o fenômeno fundamental que garante a coesão na passagem da pessoa ao cidadão, oportunizando uma experiência autêntica com o outro e impedindo que as singularidades sejam eclipsadas diante de princípios universais.

Embora Paul Ricoeur mantenha de forma modesta a sua pretensão no campo da filosofia política, um debate centrado em torno da ação e da pessoa capaz, evidencia a intersecção decisiva entre o político e a política, como espaço e expressão da realização da humanidade comum, para além da sua dimensão normativa e institucional. Nessa perspectiva, compreender a natureza paradoxal da política, como espaço de deliberação e de ordenamento da vida comum, ao

passo que está estruturalmente vulnerável aos seus próprios males, é fundamental para compreender como se estabelece o viver juntos¹¹⁷.

As formas e forças políticas, ao configurarem relações assimétricas, marcadas pela diferenciação de bens e pela hierarquização entre governantes e governados, entre subordinação e cooperação, podem, na ausência de um questionamento fenomenológico-hermenêutico atento às capacidades dos sujeitos e às mediações institucionais, dar origem à figuras patológicas de organização da ação coletiva. A política se perde diante do sentido do viver juntos, orientada pela justiça, e se degenera em práticas de negação do reconhecimento, comprometendo a própria efetivação da pessoa capaz no espaço público.

Isso nos encaminha para dois desdobramentos: o primeiro é que as capacidades humanas dependem de condições simbólicas e institucionais que garantam sua efetividade. Falar, por exemplo, não é suficiente sem espaços de participação concretos que acolham os sentidos produzidos. Nas palavras de Ricoeur, “com efeito, dizer, falar não ocorre sem a pressuposição e a expectativa de um poder ser ouvido” (Ricoeur, 2006a, p. 264). Por outro lado, a dependência de um espaço público mediado pelas instituições não deve ser cega à dramaticidade dessa atuação – que pode levar os sujeitos à exclusão, silenciamento ou desqualificação – e nem à impotência dos agentes sociais.

A tarefa empreendida por Ricoeur consiste em preservar o vínculo social como fundamento último do político, sustentado pelo reconhecimento da pluralidade dos agentes, das capacidades e das instituições. Esse reconhecimento não se limita a descrever a diversidade do mundo social, mas assume uma função crítica que permite discernir e resistir aos sinais de violência.

É justamente neste ponto que se dá o alcance teológico-político da filosofia ricoeuriana, assumindo uma dupla tarefa entre os laços horizontais e verticais: uma crítica à tentativa de absolutizar o político e um esforço coletivo para reorientar o exercício do poder segundo a lógica do vínculo horizontal (Ricoeur, 2021)¹¹⁸. O filósofo argumenta que a aproximação entre teologia e

¹¹⁷ Como observa o francês, esse esforço é constitutivo do próprio fazer filosófico, uma vez que, em última instância, “toda grande filosofia quer compreender a realidade política, a fim de se compreender a si mesma” (Ricoeur, 1968, p. 251).

¹¹⁸ Nas palavras de Ricoeur: “uma *crítica* à deriva quase espontânea da política em direção à onipotência, que é o mal político como tal; uma *contribuição* a todos os esforços de crenças e

política é instrutiva para reabilitar a noção de bem comum, de poder compartilhado e de comunidade¹¹⁹ pela relação dialógica entre justiça e caridade.

Ricoeur compreende que toda a ordem social é regida sob o signo da justiça; portanto, uma lógica da superabundância – como apontada pela caridade, pelo dom ou da ágape, nos estados de paz – não concorre, nem ignora ou pode substituí-la, mas a corrige. Atuando por meio da falta, das exceções e nos contextos de crise e ruptura, o amor e a caridade possibilitam que a justiça alcance o estranho, o distante, o *socius*, afastando-se do cálculo interessado.

O que eu gostaria de dizer é o seguinte: longe de a ordem da caridade abolir a da justiça, ela lhe confere sua plena justificação. O que o amor exige da justiça, e o que a justiça lhe permite ser, é que leve seu projeto à sua conclusão lógica, que seja cada vez mais plenamente ela mesma. E isso de acordo com as múltiplas intenções da justiça (Ricoeur, 1994, p. 250, tradução nossa)¹²⁰.

Essa dinâmica tensional entre justiça e caridade organiza a prática compartilhada e reabilita o sentido do poder comum, permitindo que o horizonte normativo seja fortalecido, mas não sobreposto à pessoa. Assim, a superabundância reorienta o olhar, entre o sentido de justiça e sua inscrição nas formas legais, do respeito à lei ao respeito à singularidade das pessoas, deslocando o centro de gravidade da ação política da norma abstrata para o reconhecimento concreto dos sujeitos.

O filósofo francês aponta que a dificuldade fundamental na aproximação entre teologia e política reside no fato de que “nunca vimos o poder político operar somente com base no consentimento mútuo, no desejo de viver juntos”

não crenças para restabelecer o equilíbrio de poder em favor do vínculo horizontal de cooperação [une *critique* de la dérive quasi spontanée du politique vers la toute puissance, qui est le mal politique en tant que tel; une *contribution* à tous les efforts des croyants et des non-croyants pour redresser la balance du pouvoir en faveur du lien horizontal de coopération] (Ricoeur, 2021, p. 429, grifos do autor, tradução nossa).

¹¹⁹ Paul Ricoeur deixa clara a sua interlocução com Eric Weil e Emmanuel Mounier ao perceber a comunidade como “relação concreta e vivida de compromissos de pessoas e bens que coordena ações e dá um sentido compartilhado [relation concrète et vécue d’engagement des personnes et biens qui coordonne les actions et donne un sens partagé]” (Ricoeur, 2021, p. 432, tradução nossa).

¹²⁰ No original: Ce que je voudrais dire, c’est ceci: loin que l’ordre de la charité abolisse celui de la justice, il lui confère sa pleine justification. Ce que l’amour demande à la justice et donne à la justice d’être, c’est d’aller jusqu’au bout de son projet, c’est d’être toujours plus complètement elle-même. Et cela selon les multiples intentions de la justice (Ricoeur, 1994, p. 250).

(Ricoeur, 2021, p. 424). Para o francês, se a vida pública deve estar fora da tutela do transcendente, como indica o fenômeno moderno da secularização, isso significa que a política continuou a ser orientada pelo mal¹²¹. Por isso, ele aponta para o fim do teológico-político, para recuperar o sentido da convivência entre pessoas e comunidades, tensionando valores universais e valores historicamente situados, “o fim do teológico-político não é o fim de tudo, mas apenas o fim de uma teologia do poder-dominação. Abre-se o campo para uma teologia política do viver juntos”¹²² (Ricoeur, 2021, p. 435, tradução nossa).

Nesse sentido, Ricoeur não defende nem uma confusão entre esferas, nem a intervenção do poder religioso na política, tampouco a sacralização das instituições democráticas. A questão decisiva é compreender de que modo esta relação pode garantir a espessura e inteligibilidade do reconhecimento no eixo vertical (Mongin, 2023), contribuindo para uma configuração política orientada por referências de sentido que escapam tanto aos interesses utilitaristas quanto a autolegitimação do poder político. Essa articulação permite pluralizar as relações de autoridade e reconduzir o desejo de uma vida partilhada como algo que precede e excede a própria ação política.

Por isso, precisamos retomar a discussão sobre o sentido do poder, da justiça e das mediações institucionais na dimensão política da filosofia ricoeuriana, compreendendo o reconhecimento nem como um dado instituído, nem como fenômeno autojustificado, mas como estruturante do vínculo social que depende da relação entre sujeitos capazes e as instituições, bem como de nossa capacidade e disposição para o bem comum.

Pensar, portanto, numa dimensão política do reconhecimento implica em ir além da imediatividade do “reconhecer-se e ser reconhecido”; é um chamado para que os sujeitos adotem uma postura ativa e responsável perante os modos como essas estruturas organizam a vida pública, que ora agem em nome da

¹²¹ Para Ricoeur, a redução dos fenômenos humanos às suas próprias medidas expõe ao risco de “um poder mal fundamentado, por ser auto fundamentado e com os únicos recursos de uma autoridade suspeita, extorquida de fundamentos antigos e mais ou menos míticos [*“d’un pouvoir mal fondé, parce qu’auto-fondé et avec les seules ressources de l’autorité suspecte extorquée aux fondations anciennes et plus ou moins mythiques”*] (Ricoeur, 2021, p. 432).

¹²² No original: “*La fin du théologico-politique n’est pas la fin de tout, mais seulement la fin d’une théologie du pouvoir-domination. S’ouvre le champ d’une théologie politique du vivre-ensemble*” (Ricoeur, 2021, p. 435).

justiça, da reparação e do reconhecimento daqueles que foram historicamente marginalizados, ora marginalizam e os afastam de um horizonte justo e comum.

2.1 Sobre uma fenomenologia política no projeto filosófico ricoeuriano

Diante da diversidade de textos e obras, Paul Ricoeur não realizou uma reflexão sistemática sobre a política que desse contornos evidentes àquilo que se possa chamar filosofia política; contudo, o filósofo francês não se deixou distante de reflexões acerca da tessitura constitutiva do político e seus atravessamentos em torno da pessoa capaz (Monteil, 2013; Danhauer, 2000)¹²³. Como aponta Moratalla (2014, p. 172-173), é possível encontrar no pensamento ricoeuriano uma “pequena” filosofia política, que se sustenta no diálogo com fontes antropológicas, metafísicas e religiosas.

Essa filosofia pode ser reconstruída a partir de diferentes vias: por meio de textos em que Ricoeur tematiza explicitamente o político; de suas reflexões sobre acontecimentos históricos e políticos, como o pacifismo, a insurreição de Budapeste e a guerra da Argélia; ou ainda por seu diálogo crítico com grandes autores da filosofia política e dos conceitos desenvolvidos em seu arcabouço filosófico – como reconhecimento, justiça, instituição, responsabilidade e promessa –, fundamentais para compreender a experiência política.

A unidade de seu pensamento político está fortemente vinculada à uma filosofia da ação, como aponta Mirian Gado Fernandes Costa (2008), como uma atividade implicada na convivência humana e no estabelecimento de uma vida em comum, convocando conceitos como poder, autoridade, soberania e violência. Como aponta Ricoeur (1965, p. 261): “o homem não pode fugir da política sob pena de fugir de sua humanidade. Ao longo da história, e por meio da política, o homem se depara com sua grandeza e sua culpabilidade”.

No quadro de sua fenomenologia hermenêutica, especialmente a partir da obra *O Si-mesmo como um Outro* (1991) e do argumento “viver bem com e para os outros em instituições justas”, podemos extrair pelo menos duas afirmações:

¹²³ Seu pensamento político atravessa muitas de suas obras, por meio de diálogos com autores como Aristóteles, Hobbes, Rousseau, Hegel, Kant, Weber, Rawls e Habermas, bem como o tratamento dado a conceitos como poder, autoridade, direito, Estado, justiça, violência. Além disso, trava debates com autores que estão firmemente ancorados na tradição de uma filosofia política, por isso mesmo não seria impensado realizar uma reflexão fenomenológico-hermenêutica da dimensão política do reconhecimento inspirada em Ricoeur.

a primeira é que entre a ética e a política é a instituição o elemento que preenche e opera as relações, desde as mais próximas, do face a face – amor, amizade – até aquelas em que estamos em contato com o outro. Isso indica que cabe à política a tarefa de constituir um ambiente favorável, estruturalmente ordenado para que todas as pessoas desenvolvam e usufruam de suas capacidades.

Mas o filósofo francês advertiu os riscos implícitos no desenvolvimento desta tarefa, refletindo sobre como a ação política pode conduzir tanto ao bem e ao mal, exigindo uma consciência que expõe uma fragilidade própria do político. Esse “paradoxo político”, como anunciou Ricoeur, representa que na configuração da esfera política – incluindo suas instituições, como o Estado –, está a problemática do viver em comum, fundante de uma pluralidade, mas que se instaura pela violência, onde o limiar da normatividade pode ser extrapolado para a dominação. Um espaço necessário na organização da vida social, mas também sujeito ao risco do desvio.

Após os eventos de Budapeste, em 1956, acrescentei ao livro *História e verdade* um texto intitulado “O paradoxo político”. Não é por acaso que, em um livro que se intitula *História e verdade*, surge um terceiro termo que é justamente “o político”, como lugar de um conflito maior entre o sentido – que se apresenta sob a forma do Estado de direito – e o que resta de violência em todo Estado dado, onde se situa a irracionalidade profunda de todo poder. No meu trabalho, a noção de paradoxo político ocupa, desde então, o lugar da noção de sentido histórico que conteria uma injunção hipermoral (Ricoeur, 2022, p. 9).

Seguindo Deweer (2022), podemos encontrar essa reflexão em Ricoeur em três momentos diferentes, com interlocutores e contextos distintos: a) em *Do Texto à Ação*, onde dialoga com Hannah Arendt, Max Weber e Éric Weil, fundamentando os três tipos diferentes de como o mal se manifesta no político especialmente sob a figura do Estado: a forma (racionalidade) e a força (violência) que o constituem. A violência e a opressão estão presentes desde sua fundação até sua manutenção, marcada por lutas pelo poder, pela legitimidade e prestígio. b) Em *Leituras 1. Em torno ao político*, a relação horizontal e vertical ou dito de outro modo, inspirado por Arendt, entre o desejo de viver juntos e a relação entre governantes e governados. c) por fim, outra versão encontra-se no diálogo com as ordens de grandeza de Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991) e as esferas da justiça de Michael Walzer.

Mas neste debate que se revela o paradoxo que encaramos nos sistemas políticos liberais-democráticos e que Ricoeur pretende enfrentar: a questão da liberdade, o individualismo exacerbado, os problemas de autoridade, dominação e legitimação, e as mediações institucionais diante das formas de vida comunitárias.

2.1.1 A dimensão arquitetônica do político: a ação humana entre a força e a forma

Ricoeur mantém sob o seu horizonte filosófico o argumento, presente desde Aristóteles até Rousseau e Hegel, de que a “humanidade chega ao homem através do corpo político” (Ricoeur, 1968, p. 251). Esse corpo político encontra sua expressão na figura do Estado, no sentido de Eric Weil¹²⁴ como “organização de uma comunidade histórica”, que com suas singularidades, é marcado pelo poder de decisão e de sustentar os costumes, as normas e as relações que se estabelecem a partir das instituições, funções e papéis sociais. Dito de outro modo, esta arquitetônica, que se revela a partir de uma compreensão fenomenológico-hermenêutica, aponta para a dialética entre o político e a política que oferece condições, organização e sentido para a ação humana, salientando as capacidades de cada pessoa em relação às tomadas de decisões impelidas à figura estatal.

Ricoeur sustenta que “o político não ocorre sem a política” (Ricoeur, 1968). Por isso, na dialética entre forma e força, a inteligibilidade do político prevalece sobre a potência da política. Nesse sentido, seguimos Silvia Gabriel ao afirmar que na ideia sustentada por Ricoeur há um “passo decisivo na jornada da poética à política”, onde a dialética do acordo-discordância típica do mito (*mythos*) aristotélico corresponde também à dialética entre o político e a política: “[...] enquanto a *concordância*, vista aqui como organização ou estruturação razoável, é o ideal regulador do *político*, a política é o *locus* da discordância que sob a face do mal político refere-se a paixões humanas como glória, orgulho de poder, mentiras, etc.” (Gabriel, 2019, p. 26).

¹²⁴ A filosofia de Eric Weil e a sua posição enquanto um kantiano pós-hegeliano foram decisivas para a obra de Ricoeur. Não podemos deixar de mencionar outras contribuições, como as de Jean Wahl e Jean Hyppolite diante da recepção do pensamento hegeliano para o filósofo francês.

O político entendido como “estrutura da realidade humana” (Ricoeur, 1995c), é percebido pela reflexividade, vinculado às noções de soberania, Estado e razão histórica; a política, que está “dentro do político”, enquanto momento de decisão e poder, definitivamente encontra um “alguém” a quem se vincula, a seja sob a figura do soberano ou na instância do governo¹²⁵. Por isso, podemos compreender que, mesmo pertencendo ao domínio da política, os eventos críticos (crises e acontecimentos que irrompem o curso natural) são experimentados enquanto mal político, porque estão fincados nos desejos e paixões humanas que geram sentido e estruturam uma rede de ações nas quais estão implicados o poder, as capacidades e as desigualdades.

O político adquire sentido em etapa ulterior, na reflexão, na “retrospecção”, a política exerce-se passo a passo, na “prospecção”, no projeto, isto é, simultaneamente, no decifrar aleatório dos acontecimentos contemporâneos e na firmeza das resoluções. Eis por que se a função política, se o político não apresenta intermitências, pode-se dizer num certo sentido que a política só existe nos grandes momentos, nas “crises”, nos cumes, nos nós da história. Mas se não é possível definir a política sem nela incluir o momento voluntário da decisão, também não é possível falar de “decisão política” sem refletir sobre o poder (Ricoeur, 1968, p. 259).

O que Ricoeur procura evidenciar é que o político só existe por meio do entrelaçamento e tensionamento permanente entre a força transgressora da política – de seus eventos e crises –, a racionalidade tecno-econômica e a organicidade e resistência que o político impõe às transformações da comunidade histórica. É esta dinâmica que permite preservar a herança cultural de uma coletividade, ou seja, a tradição, ainda que esteja sempre sujeita a um trabalho interpretativo que a mantém viva¹²⁶ e impede sua cristalização.

¹²⁵ Em *Crítica e Convicção* (1995c, p. 153), Ricoeur exemplifica a partir do sistema democrático. Ele diz que este sistema deve ser encarado como um “o conjunto de medidas adotadas para que o racional prevaleça sobre o irracional, mas, simultaneamente, para que o vínculo horizontal da vontade de viver em conjunto prevaleça, em geral, sobre a relação irredutivelmente hierárquica de comando e autoridade [l'ensemble des dispositions qui sont prises pour que le rationnel prévale sur l'irrationnel, mais simultanément pour que le lien horizontal du vouloir vivre ensemble prévale ordinairement sur le rapport irréductiblement hiérarchique de commandement et d'autorité]”.

¹²⁶ Neste ponto, Ricoeur (1986a, p. 381) se aproxima de Gadamer ao tratar da “preservação (*Bewährung*) de uma herança cultural”. Isso significa que a continuidade da tradição depende de um exercício racional e livre que exige adotar uma postura inversa à passividade ou conservadorismo, uma vez que ela se constitui por meio de um processo contínuo de interpretação. Desse modo, para os hermeneutas em questão, os movimentos realizados diante

Talvez o caráter enigmático da política venha dessa estrutura em desequilíbrio; sem dúvida, desejamos que todos os poderes possam emanar da vontade de viver juntos, que a relação vertical seja inteiramente reabsorvida pela relação horizontal, é, de certa forma, o desejo da autogestão, mas talvez isso também signifique o fim da política, incluindo o fim dos seus benefícios na ordem da união das gerações e da conciliação entre tradições e projetos (Ricoeur, 1995c, p. 153, tradução nossa)¹²⁷.

É esta cruzada em torno da forma e da força, da relação entre o político e a política, que se configura o paradoxo político (Ricoeur, 1968) a partir da figura do Estado e de seu caráter arbitrário e normativo. De um lado, uma racionalidade educadora que estabelece condições e garantias de autonomia e de igualdade de cada sujeito perante a lei, assegurando também a continuidade das comunidades ao longo do tempo. De outro, sua força reside no exercício do poder e no monopólio legítimo da violência, necessário para conter a violência privada, que, segundo Ricoeur, é a própria condição de estabelecimento do Estado.

Como diz em *Do Texto à Ação* (1986a, p. 441): “O Estado será então a síntese do racional e do histórico, do eficaz e do justo”¹²⁸. Isso significa que, à medida que delibera sobre questões internas e externas que podem ameaçar a comunidade, ele também deve manter vigilância sobre suas ações para não cair numa arbitrariedade que organiza a coletividade por meio da opressão e repressão. O paradoxo político nos oferece, assim:

Além da análise da essência do político para a qual contribui, serve também como princípio de vigilância e de responsabilidade que se opõe a qualquer avaliação unilateral e parcial das questões e busca resistir a dois impasses recíprocos (as duas faces, talvez, da irresponsabilidade): o da natureza difícil de ignorar do vínculo vertical e, ainda mais, o da natureza primária do vínculo horizontal (Crépon, 2004, p. 277).

da tradição são comparáveis aos processos de ruptura e inovação que atravessam as comunidades históricas.

¹²⁷ No original: “Peut-être que le caractère énigmatique du politique vient de cette structure en déséquilibre; sans doute avons-nous le souhait que tous les pouvoirs puissent émaner du vouloir vivre ensemble, que le rapport vertical soit entièrement réabsorbé dans le rapport horizontal, c’est en quelque sorte le souhait de l’autogestion, mais peut-être serait-ce là aussi la fin du politique, y compris la fin de ses bienfaits dans l’ordre du rassemblement des générations et de la conciliation entre traditions et projets” (Ricoeur, 1995c, p. 153).

¹²⁸ “L’Etat est alors la synthèse du rationnel et de l’historique, de l’efficace et du juste” (Ricoeur, 1986a, p. 441).

Esta estrutura ortogonal em que o político e a política estão implicados representa um movimento em duas direções que revelam que essa racionalidade específica da política implica também em um mal específico (Ricoeur, 1968). Isso significa que o argumento marxista e sua defesa na quase equivalência entre alienações políticas e alienações econômicas não se sustenta.

Tal fato, segundo Ricoeur (1968), ignora a autonomia da política diante da história econômico-social e mesmo dos conflitos de classes, e abre caminhos para justificar quaisquer tipos de ações autoritárias, antidemocráticas e opressivas, em nome de um ideal, seja socialista ou capitalista. Essa autonomia do político revela que, ainda que os contextos de exploração e dominação econômica sejam suprimidos, o mal político continua a rondar.

[...] mais ainda, os meios estabelecidos pelo Estado para por fim à exploração econômica podem ser ocasião de abusos de poder, novos em sua expressão, em seus efeitos, mas fundamentalmente idênticos na respectiva energia passional, aos dos Estados do passado (Ricoeur, 1968, p. 252).

Eis aí que a racionalidade do político, expressa no esforço de orientar a irracionalidade presente na violência fundadora do Estado para uma formalidade que opera em torno de instrumentos legais, de certa neutralidade e responsabilidade, pode ser desvirtuada. Essa racionalidade, que organiza o espaço e o debate público, “envolve cada vez mais os indivíduos no exercício do poder” (Walton, 2011, p. 57), mas não elimina a necessidade de uma postura crítica e vigilante diante dos limites tênues que se estabelecem entre as ações voltadas à contenção da violência e os mecanismos de dominação.

Cabe ressaltar que, para Ricoeur, a violência não é uma dimensão eminentemente política, constitutiva do Estado (Ricoeur, 1965)¹²⁹, mas uma condição do próprio “animal político”. Como destaca o filósofo, a “magnitude do mal político está à altura da existência política do homem” (Ricoeur, 1968, p. 265). Por isso, Ricoeur prefere falar, seguindo o caminho de Max Weber, em

¹²⁹ Em *Crítica e Convicção* (1995c, p. 161), Ricoeur diz: “pois a violência não é toda a política, mas sim o seu lado obscuro. Ela implica uma ameaça permanente de ressurgimento, mas não é, a meu ver, constitutiva do Estado [*car la violence n'est pas le tout du politique, mais sa part d'ombre. Elle implique une menace permanente de résurgence, mais elle n'est pas, selon moi, constituante de l'État*]”.

uma “violência residual”, segundo a qual o Estado opera, em último sentido, uma força legítima que nos impõe uma forma de irracionalidade.

Nessa perspectiva, o Estado e seu aparato institucional, que legaliza, modera aspirações e certezas e centraliza o poder, pode reduzir os espaços de participação, do poder civil e de representação popular, além de favorecer ideologias que oprimem e manipulam os sujeitos. Mesmo em nome de uma luta por igualdade ou pelo pacifismo, o poder político que se impõe pode se utilizar da força e da violência legitimadas, assim como mobilizar instrumentos como a mídia, o aparato judicial e a própria educação formal, para justificar sua postura.

Este argumento, que evidencia uma distância considerável entre a filosofia política e a prática do político, não implica num ceticismo ou num derrotismo, já que sua filosofia guarda espaço para o lugar da utopia¹³⁰ e da imaginação que permitem pensar na autoridade e no poder como formas de liberdade e não de opressão e violência, mas também como um alerta para uma atitude de vigilância. Por isso, um Estado fortalecido, ou nas palavras de Ricoeur (2003a, p.86, tradução nossa), um “Estado razoável não exclui, mas, ao contrário, inclui, uma vigilância incansável, dirigida contra a ameaça igualmente crescente de um Estado irracional e violento”¹³¹.

Esta vigilância deve assumir uma forma crítica e lúcida aos modos de ser da coletividade, que denuncia e alerta as alienações e patologias do desejo de poder, e mantém sob o seu horizonte o fundamento ético e o “pacto” pelo bem comum. Além disso, implica numa tarefa propriamente política: fortalecer o Estado, numa lógica macro, enquanto responde a uma tarefa liberal de limitar o seu poder pela ação e representação civil (Ricoeur, 2003a). O que está implicada é uma ordem institucional, acima de tudo, pública de onde o sujeito ético-político floresce, e da qual uma ação política verdadeira requer agentes éticos engajados, capazes de agir e de responsabilizar-se por seus próprios atos.

Em toda medida, o desejo de ser reconhecido precede e ultrapassa toda a condição política: experienciado nas relações interpessoais – do parentesco à amizade e às relações eróticas – ele se confronta diante da vida social e das

¹³⁰ Ricoeur aponta, inclusive, que esta “não-violência generalizada e de alguma forma institucionalizada é, sem dúvida, a maior utopia da vida política moderna” (Ricoeur, 1985, p. 66).

¹³¹ No original: “Mais cette tâche raisonnable, en vue d'un État raisonnable, n'exclut pas, mais au contraire inclut, une vigilance jamais désarmée, dirigée contre la menace elle aussi croissante d'un État déraisonnable et violent” (Ricoeur, 2003a, p. 86).

dimensões jurídicas e legais da existência, sob o signo da cidadania mediada pelas instituições e que respondem à estima social. No fim, isso revela que as atitudes éticas, políticas e jurídicas conformam uma estrutura relacional de constituição dialógica do eu (Ricoeur, 1995), correspondendo aos estágios em que a pessoa deseja ser verdadeiramente reconhecida.

Se por um lado, essa lacuna entre ética e política parece não se sustentar, por outro não podemos deixar de considerar que há uma diferença de amplitude entre esses sistemas. A pessoa capaz só se realiza plenamente sob o regime da “existência política, em outros termos, no âmbito de uma cidade” (Ricoeur, 1993, p. 6); ou seja, ao tornar-se cidadão, opera-se o reconhecimento no sentido político: o si, o outro e o cada um ocupam e partilham o mesmo espaço público, mas suas funções, papéis e disposições são gerados pelo poder político ao passo que são esses mesmo que legitimam ou não este poder.

O que está implicado neste argumento entre a horizontalidade e a verticalidade do político, para nós, é como este infunde na estrutura triádica kantiana constitutiva da “minhidade” – ter, poder, valer – e da abertura para as relações intersubjetivas, que sustentam figuras e valores coletivos que operam numa expressão de reciprocidade, exigindo o reconhecimento: no ter é reconhecido um direito de posse; no poder, é reconhecido a autoridade e as capacidades; e no valer, para Ricoeur (1960), é a concretização do reconhecimento específico de cada pessoa¹³².

Mas, para Ricoeur (1960), a demanda por reconhecimento não se satisfaz nas relações do ter e do poder, que aprofundam as assimetrias em relações não recíprocas de exclusão ou de hierarquia – ou ainda: “não quero apenas sustentar

¹³² Ricoeur (1960, p. 137) diz: “No entanto, essa demanda não é satisfeita pelas relações interpessoais em torno da posse, que são relações de exclusão mútua, nem pelas relações em torno do poder, que são relações assimétricas, hierárquicas e, portanto, não recíprocas. É por isso que a constituição do Eu se prolonga para além da esfera econômica e política, na área das relações interpessoais; é aí que eu persigo o objetivo de ser estimado, aprovado, reconhecido. Minha existência para mim mesmo depende dessa constituição na opinião dos outros; meu “Eu” — se assim posso dizer — recebo da opinião dos outros que o consagra; a constituição dos sujeitos é, portanto, uma constituição mútua por opinião” [*“Or cette demande n’est pas satisfaite par les relations interhumaines à l’occasion de l’avoir, qui sont des relations d’exclusion mutuelle, ni par les relations à l’occasion du pouvoir, qui sont des relations asymétriques, hiérarchisantes, donc non réciproques. C’est pourquoi la constitution du Soi se poursuit au-delà de la sphère de l’économique et du politique, dans la région des relations interpersonnelles; c’est là que je poursuis le dessein d’être estimé, approuvé, reconnu. Mon existence pour moi-même est tributaire de cette constitution dans l’opinion d’autrui; mon « Soi » — si j’ose dire — je le reçois de l’opinion d’autrui qui le consacre; la constitution des sujets est ainsi une constitution mutuelle par Opinion”*].

o eu sobre o meu, não quero apenas dominar para existir, quero ser reconhecido” (Ricoeur, 1960, p. 138)¹³³. Isso não significa que uma dimensão eminentemente política deixe de sustentar a ideia de estima mútua.

Ricoeur esclarece em *Finitude et Culpabilité* (1960), seguindo o pensamento kantiano, que a objetividade nas relações econômicas e políticas não possui nenhuma objetividade para além dos fins que elas representam – sejam os bens materiais ou o poder. Nas relações de estima, a pessoa representa a dimensão de objetividade ao impor limite diante da arbitrariedade da ação, do desejo e vontade do outro e colocar-se como um fim em si. Isso significa que pessoas não podem ser objetificadas ou ainda usadas como meios para alcançar outros fins. Como aponta Ricoeur (1960, p. 139), a objetividade imposta pela estima limita a arbitrariedade e revela que o seu objeto próprio “é a ideia do homem em minha pessoa e na pessoa dos outros”.

Mas não podemos deixar de registrar que esta ideia de humanidade está profundamente vinculada à dimensão ortogonal da política: a verticalidade da política que configura e reconfigura a dimensão pré-figurativa do estar-entre e estar-com, do humano sobre o humano, descentra o fenômeno do reconhecimento em torno de suas singularidades e o encaminha para a dinamicidade das experiências comunitárias, no sentido em que o político continua a organizar o espaço público, a articular papéis e funções sociais e institucionalizar práticas. Esta acepção revolve a política, à medida que convicções de um grupo hierárquico e hegemônico, pouco a pouco, massificam, passivizam e estereotipam as relações humanas.

Não se trata de constituir uma humanidade hiper-política (Ricoeur, 1960), tampouco negar as especificidades de cada campo – expressas pelo ter, poder, valer –, nem de subalternizá-los uns aos outros. Trata-se, antes, de encarar que estes não são domínios estanques e de que o pressuposto político está implicado na própria noção de pessoa capaz. Isso se revela na própria filosofia ricoeuriana quando o autor admite que a ação humana “sob o signo das três exigências fundamentais do ser-aí, não apresenta mais essa estrutura cíclica e fechada: ela é, em princípio, um movimento perpétuo” (Ricoeur, 2013b, p. 44-45). Assim, quando lançados no mundo e continuamente advertidos

¹³³ No original: “*Je ne veux pas seulement appuyer le moi sur le mien, je ne veux pas seulement dominer pour exister, je veux être reconnu*” (Ricoeur, 1960, p. 138).

pela ameaça do negativo, o que buscamos é, antes de tudo, um testemunho essencial, a atestação da nossa existência (Ricoeur, 1960) – por meio de nossas posses, poderes, direitos, capacidades e valores – confirmada na experiência intersubjetiva pelo reconhecimento do outro.

Fica claro que permanece sob o horizonte da filosofia ricoeuriana o apelo antropológico diante da política: a instância política é autônoma em relação a outros sistemas – econômicos, éticos, socioculturais, jurídicos, etc. – mas depende da própria capacidade do sujeito político de agir diante do mundo, do qual o reconhecimento é proveniente, enquanto estabelece as condições históricas de possibilidade deste “poder-fazer”. É a pessoa capaz que no fim, dinamiza, encaminha e padece diante das instâncias políticas. É a dimensão do poder – numa atitude fenomenológico-hermenêutica do “poder fazer”, “poder agir” – que estampa a estrutura política do reconhecimento.

2.1.2 A especificidade do poder nas dimensões da “pessoa capaz”

Em um solo eminentemente ontológico e antropológico, o poder na filosofia ricoeuriana é esta capacidade que se articula no plano horizontal do viver juntos, no sentido de Hannah Arendt (em *A Condição Humana*, 2020), como *poder-em-comum* que deve ser tomado em seu sentido político como “irredutível à gestão estatal” (Ricoeur, 1991, p. 228). Portanto, essa capacidade correspondente à uma condição de pluralidade, pois pertence a um grupo, não a um sujeito em específico, bem como a um desejo de conviver e de estabelecer relações para além do caráter hierárquico e instrumental.

Assim, está expresso um profundo diálogo entre às dimensões do “ser capaz” e do “poder realizar”, que significa em última instância, colocar à prova no mundo o agir humano. Sob as figuras da dominação e da subordinação, o poder, neste sentido original de poder criativo diante do mundo, é recoberto por camadas de sentido que o confundem com o controle, posse, legitimidade, autoridade, distribuição e acesso à espaços públicos de discussão. É previamente a distinção entre o *pouvoir-sur* (poder sobre) e *pouvoir-avec* (poder com) que complexifica a demanda.

O sentido de poder não é arbitrário; ele tem por base um fundamento constituinte antropológico, em termos de capacidades sob a forte figura da

pessoa capaz, e político, como recurso para superar momentos de crise, mas que também revela uma assimetria fundamental entre aquele que age e quem sofre, onde “são enxertadas todas as perversões do agir que culminam no processo de vitimização” (Ricoeur, 1990c, p. 126). O poder carrega em si uma ordem que se desdobra tanto no conceito de autoridade quanto no de capacidade (de uma ordem da ação)¹³⁴. É sobre este último que começaremos nossa investigação.

Um primeiro sentido de poder que podemos perscrutar no trabalho filosófico de Ricoeur tem a ver com um sentido ontológico, no que Ricoeur chama de “campo da filosofia primeira”, fundamental para compreender uma dimensão ético-política em sua própria filosofia. Em *Synthèse panoramique* (1999), Ricoeur afirma que as modalidades do “eu posso”¹³⁵, na sua antropologia filosófica, desdobradas na experiência sob os signos da linguagem, ação, narrativa e responsabilidade moral, o encaminham para uma proposição ontológica inspirada em Aristóteles¹³⁶ na qual a pessoa capaz é a expressão própria “desta ontologia do ato e do poder, sob o signo da polissemia do verbo ser” (Ricoeur, 1999, s/p).

Neste sentido aristotélico, a ação humana alarga seus horizontes diante das capacidades enquanto possibilidades concretas de realização dos indivíduos, de um poder fazer (*dunamis*). Nesse sentido, a práxis pode ser compreendida como um ato em realização, seguindo Houle (2023, p. 205), como um “processo de atualização (*energeia*), o devir-ato de um poder (*dunamis*), processo pelo qual uma tarefa (*ergon*) pode ser plenamente realizada ou realizada no sentido forte (*enteléquia*)”.

A investigação em torno das capacidades adquire dois sentidos: o primeiro deles afirma a individualidade ou singularidade do agir, do poder fazer de pessoas ou grupos; por outro evidencia o valor relacional do sujeito que

¹³⁴ Ver RICOEUR, Paul. **Escritos y conferencias 3: antropología filosófica**. México, Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2016; e, RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté. T. I. Le Volontaire et l'Involontaire**. Paris: Aubier, 1950.

¹³⁵ Em “*Synthèse panoramique*”, Ricoeur dá o seu devido reconhecimento à Merleau-Ponty, citando que o autor já havia tratado deste tema antes mesmo de sua obra *O Si mesmo como um Outro* (1991).

¹³⁶ Ricoeur recorda que na *Metafísica 2*, Aristóteles afirma que “o ser é dito de múltiplas maneiras”. O filósofo reflete se a ontologia tradicional enfatiza a noção de ser como substância, “entre os múltiplos significados do ser, há um que sou a favor, nomeadamente o ser como atualidade (*energeia*) e como potencialidade (*dynamis*)” (Ricoeur, 1999, s/p).

lançado no espaço social e político constrói representações de si, dos outros, do mundo e das suas próprias relações, ou ainda, em suas palavras, “para dar a esta certeza pessoal um estatuto social” (Ricoeur, 2005, 125).

É nesse espaço do mundo material tensionado pelo social e pelo político, diante do “poder”, enquanto capacidade de produzir efeitos (Houle, 2023), que o reconhecimento figura como fundamental: é sobretudo às vistas do outro que essa força de realização se manifesta mais próximo do sentido hegeliano de um *devoir efetivo*¹³⁷ do que da noção de enteléquia aristotélica. Poder e capacidade lançam-se numa tensionalidade entre potencialidade e produtividade, exigindo a presença de um outro – seja como atestação do nosso potencial ou como um chamado para que possamos desenvolver capacidades que desconhecemos (Houle, 2023) – e um espaço público que possibilita experienciá-las.

As capacidades podem ser observadas de fora, mas são fundamentalmente sentidas, vividas no modo da certeza. Esta última não é uma crença, considerada um menor grau de conhecimento. É antes uma garantia confiante, semelhante ao testemunho. Estou falando aqui de atestação: a atestação se relaciona com o eu assim como o testemunho se relaciona com um evento, um encontro, um acidente (Ricoeur, 2005, 125).

Mas um aspecto fundamental da teoria da ação se revela: nas práticas humanas, agir significa, em algum ponto, exercer poder sobre um outro. Isto evidencia mais um sintoma do paradoxo político, já que capacidade de agir com e para os outros, pode confundir-se com uma posição de dominação e, assim, corromper seu próprio fundamento. Por outro lado, as capacidades e incapacidades estão suspensas numa cadeia de sentidos que são operados e ancorados no mundo prático e na vida pública. O fundamento ontológico da pessoa capaz, que permite pensar-se diante das capacidades, mas também das vulnerabilidades humanas, exigem um “poder agir” e um “poder ser” que só adquire o seu sentido na experiência política.

2.1.2.1 A especificidade do poder político

¹³⁷ Ver a obra ricoeuriana, *O Si-mesmo como um Outro* (1991).

Ricoeur (1985) está ciente de que uma dimensão política é fundamental para organizar e articular a ação humana numa “ação razoável”, por meio das instituições, funções e papéis sociais que todos ocupamos para construir a coletividade, com base no que a própria prática coletiva requer. Contudo esta dimensão, enquanto atividade, revela a face obscura e profundamente frágil do poder que atinge a natureza política: o poder de decidir reflete uma estrutura vertical que pode ser confundida com um princípio hegemônico que sustenta “certas pessoas” em certas “posições de poder”¹³⁸.

O poder decisório, mesmo nos Estado modernos, permanece arbitrário, violento e desigual perante as forças sociais que se apresentam, gerando inclusive uma crise de legitimação – como aponta Habermas – na hipótese de que os governantes atuem ignorando os valores comuns ou não sejam realmente reconhecidos pelos cidadãos (Gabriel, 2014a). Por isso, para Ricoeur, “a vida política continua inevitavelmente marcada pela luta para conquistar, manter e recuperar o poder: é uma luta pela dominação política” (Ricoeur, 1985, p. 65).

Deste modo, o corpo político emoldurado pelo Estado, mesmo um Estado de Direito e toda a sua idealidade, não consegue pôr fim ou afastar-se dos perigos da violência na dinâmica histórica, seja ela legitimada ou não. Isso porque tratamos, aqui, da perversão do poder, em que o poder político já parece ligado ao mal (Ricoeur, 1960) compreendido enquanto “dominação”, em relações de comando e de uma violência corretiva que atua no eixo vertical, promovendo exclusões por meio de atitudes despóticas, ainda que permaneça tributária e subordinada ao “poder” no seu sentido fundamental (Gabriel, 2014a, p. 120).

Paul Ricoeur argumenta que as filosofias de Platão, Rousseau, Kant e Hegel, ao enfatizarem este viés pessimista, parecem reforçar que a objetividade política não pode ser encarada senão pela coincidência e associação entre poder e violência. O filósofo francês então denuncia que existe uma clara diferença entre esses fenômenos, que não pode ser naturalizada sem o risco de obscurecer a própria condição humana. Assim, recuperar um sentido de poder

¹³⁸ Ricoeur (1985, p. 65) diz: “É certamente aí que reside a verdade parcial de Marx: não conhecemos nenhum Estado que não conceda vantagens e privilégios à classe dominante do momento. Daí a tentação, no cerne do marxismo, de esperar que a violência revolucionária inverta os papéis na relação de poder [C'est certainement ici que réside la vérité partielle de Marx: nous ne connaissons pas d'État qui ne donne avantages et privilèges à la classe dominante du moment. D'où la tentation, inscrite au cœur du marxisme, d'attendre de la violence révolutionnaire qu'elle renverse les rôles dans le rapport de domination]”.

como tarefa educadora para a liberdade é fundamental, já que “[...], ao se tornar estranho, alienado, em relação a esse sentido do poder não violento, é de si mesmo que o homem se afasta” (Ricoeur, 1960, p. 136, tradução nossa)¹³⁹.

Neste sentido, o poder político tem se revelado ao longo da história da humanidade não como um operador da liberdade (Ricoeur, 1960), mas como a possibilidade de um grupo ascender à uma posição hierárquica, a uma função universal que os conduz para a frágil semelhança com a “dominação”. Estas camadas de sentido acrescentadas à vida política colocam conceitos como soberania, autoridade, legitimidade, dominação e violência sob o mesmo guarda-chuva do mal político, o que torna imperioso refletir.

Neste ponto, precisamos esclarecer que nossa discussão parece afastar-se um pouco mais da figura do Estado – ainda que estejamos ao lado de Ricoeur, Weil e Weber ao percebê-lo como aquele que organiza a comunidade histórica e que detém o monopólio da violência legítima, sendo esses dois significados o que fundamenta a sua soberania –, precisamos recuperar que esses sentidos orbitam em torno da pessoa, o “quem?” da ação. Esse movimento é necessário, porque o poder político e tudo que este implica necessita de reconhecimento.

Se a dominação pode ser compreendida como um “poder sobre” ou ainda como “a paixão ou desejo ‘vertical’ de exercer autoridade sobre os outros, e no limite, a ambição de tyrannizar o público” (Gabriel, 2014a, p. 120), devemos considerar que o exercício e a atuação de certos grupos “dominantes” dependem do reconhecimento desses grupos enquanto autoridades. Este sentido, já expresso em Gadamer (1999) e concordado por Ricoeur (1990a), revela que autoridade aproxima-se mais de uma ação da razão do que da obediência. Tomando o filósofo alemão:

Na verdade, a autoridade é, em primeiro lugar, um atributo de pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio. Junto a isso dá-se que a autoridade não se outorga, adquire-se, e tem de ser adquirida se a ela se quer apelar (Gadamer, 1999, p. 419).

¹³⁹ No original: “[...], en se rendant étranger, aliéné, par rapport à ce sens du pouvoir non violent, c’est de lui-même que l’homme s’éloigne” (Ricoeur, 1960, p. 136).

Esta concepção de autoridade, que a desvincula da ideia de sistemas totalitários de dominação e abre caminhos para compreendê-la como mediação simbólica fundamentada no reconhecimento, no entanto, pode ser colocada à prova e em suspeição. Se a autoridade não se estabelece pela simples imposição da vontade ou de uma arbitrariedade completa, mas pela atribuição de legitimidade por parte daqueles que a reconhecem, torna-se necessário investigar as condições que sustentam esse reconhecimento. Nesse sentido, a reflexão desloca-se para o papel da ideologia na legitimação da autoridade política, bem como para os limites que separam a autoridade legítima das diversas formas de dominação.

2.1.2.2 As capacidades à prova do político

Em uma palestra proferida em 22 de outubro de 1999, na conferência “Ética e Significado na Vida Pública: Paul Ricoeur e o Pensamento Moral Contemporâneo”¹⁴⁰ na *The University of Chicago Divinity School*, Paul Ricoeur destaca que a categoria de capacidade articula fundamentalmente todas as suas inspirações filosóficas: a fenomenologia hermenêutica, a antropologia filosófica e uma ontologia fundamentada na *Metafísica* aristotélica.

Expliquemos: para Ricoeur, pensar em agentes capazes requer compreender que o conceito de capacidade relaciona-se com a afirmação aristotélica de “o ser pode ser dito de várias maneiras”, definindo o ser como atualidade (*energeia*) e potencialidade (*dunamis*)¹⁴¹. Essa mediação significa, em linhas gerais, que “agentes capazes não são simplesmente egos transcendentais, nem vontades autossuficientes e autônomas” (Wall; Schweiker; Hall, 2002, p. 6).

No cerne de sua fenomenologia da “pessoa capaz”, primeiro é preciso considerar que, para Paul Ricoeur, as capacidades merecem duas abordagens:

¹⁴⁰ Esta palestra foi transcrita por Judith Lawrence, e o texto foi editado por John Wall e William Schweiker, sendo publicado no livro “*Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*”, lançado pela editora em 2002.

¹⁴¹ “Eu poderia considerar uma ordem hierárquica lida de trás para frente do pensamento para sua base, do ser como *energia-dunamis*, capacidade como o conceito básico da antropologia filosófica, e então os vários campos fenomenológicos espalhados ao longo das linhas de linguagem, ação, narração, imputabilidade” (Ricoeur, 2002b, p. 282).

as capacidades básicas – que se desdobram em capacidade de falar, agir, narrar, imputar-se, lembrar e prometer – e as capacidades sociais, frutos da “conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas” (Ricoeur, 2006a, p. 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, p. 35)¹⁴².

Se a capacidade está associada à pergunta fundamental expressa pelo pronome “quem”? – “Quem é capaz?” (Ricoeur, 2006a) – quando se afirma “eu sou capaz de”, o “eu” não designa simplesmente um termo lexical, mas uma expressão autorreferencial, uma afirmação de si e reivindicação enquanto ser agente. Mas o “ser capaz” como predicativo passa pela instância do “poder ser capaz”, que só pode ser assegurada numa dimensão política e confirmada por *outrem* – aquele que atesta, que confirma. Como aponta Ricoeur, “em primeiro lugar e fundamentalmente é preciso que haja um sujeito capaz de dizer eu para poder passar pela prova da confrontação com o outro” (Ricoeur, 2008, p. 89).

Ser capaz corresponde à dimensão antropológica do sujeito ricoeuriano que não é ensimesmado nem destituído de si, mas um sujeito reflexivo que se autoexamina, reflete e compreende-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.

O desenvolvimento das capacidades humanas – nos níveis linguístico, fenomenológico, hermenêutico e ético – expressa uma dimensão do reconhecimento que ainda se torna tímida quando pensada numa dimensão

¹⁴² “Solamente una antropología que abra espacio a nociones como ‘capacidad para actuar’, ‘disposición para hacerlo’, ‘desarrollo y logros’ puede explicar cómo aquellas capacidades que acertadamente consideramos dignas de respeto solo pueden florecer en sociedades con cierta forma, de tal manera que su desarrollo no es posible en cualquiera ni en todas las sociedades políticas” (Ricoeur, 1989, p. 35).

política, especialmente do “poder ser capaz”. A singularidade do ser humano capaz na díade poder-realizar assinala a capacidade de atestação, de se designar como sujeito agente e põe em questão a sua própria vida, no limiar do “poder ser” e “ter condições de ser”.

Retomando o percurso feito por Ricoeur (autoidentificação, reconhecimento de si e reconhecimento mútuo), percebemos que há uma relação muito clara entre reconhecimento e capacidades. Reconhecer-se “capaz de” significa “a afirmação da individualidade no nível reflexivo” (Ricoeur, 2006c, p. 17)¹⁴³. Quando Ricoeur usa o termo “afirmar” aponta para a linguagem enquanto lugar privilegiado; por meio dela, a capacidade toma forma (digo, “eu posso”, “eu sou capaz”) e por meio dela, reconheço minhas capacidades. Neste sentido do si reflexivo – ancorado na *ipseidade* – permite-se que a identidade pessoal seja constituída na dialética do eu-outro-mundo, e que é perpassada pelo reconhecimento social, político e jurídico.

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, p.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 à busca por estima social. O reconhecimento expresso no plano social é atravessado por diferentes ordens de mediação, o que resulta no estabelecimento de papéis sociais distintos e, conseqüentemente, de formas diferentes de estima social.

Abre-se, aqui, 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 vincule claramente a capacidade ao direito. Isso porque, podendo ser tomados de forma separada, reunir essas concepções heterogêneas é o que fundamenta uma teoria do reconhecimento

¹⁴³ Para Ricoeur (2006a, p. 17), “as capacidades pertencem ao léxico da ação humana. Designa o tipo de poder que afirmam ser capazes de exercer”. Erasmo (2021) aponta que essa abordagem se aproxima também de Amartya Sen, para quem as capacidades básicas expressam o que uma pessoa “é capaz de fazer certas coisas básicas” (Sen, 1980, p. 218).

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, p. 17, tradução nossa).

O sujeito de direito nasce então da articulação entre capacidades e realizações. É por meio da mediação institucional que todo e qualquer sujeito 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, p. 307, tradução nossa). A hipótese mais evidente, nesse contexto de aproximação entre capacidades, reconhecimento e direitos, refere-se ao estatuto jurídico do sujeito, mas queremos evidenciar aqui seu valor político.

Por isso, Ricoeur amplia o debate em *Percurso do Reconhecimento* (2006) ao dialogar com o economista Amartya Sen, percebendo que é numa dimensão política e social que as capacidades individuais são asseguradas. 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 *Justo 2*: “numerosíssimas pessoas não são desprovidas de potência, mas privadas de potência” (Ricoeur, 2008, p. 85).

Esse argumento é o que aproxima Ricoeur de Amartya Sen¹⁴⁴ numa transição do autoconhecimento para o reconhecimento mútuo, guiada pela expressão “direitos a certas capacidades” (Ricoeur, 2006a, p. 156), que, na linguagem do economista, corresponde a expressão capacidades. O filósofo francês encontra nesse contexto um sentido coletivo para as capacidades, apresentadas em termos individuais.

¹⁴⁴ Algumas leituras que se aprofundam na relação entre Ricoeur e Amartya Sen apontam que há uma dívida do filósofo francês para com o economista indiano: poderíamos citar aqui Genard e Cantelli (2008), Foessel (2010) e Brugiattelli (2013); para outros, como Déneulin (2006) e Ballet (2014), existem principalmente diferenças entre os dois autores.

O conceito de agência em Amartya Sen pode ser melhor esclarecido pelo seu conceito dualista de pessoa na dimensão ética (Sen, 1985; 1987), que o tensiona com o conceito de bem-estar. A pessoa pode ser percebida inicialmente em termos de sua capacidade de estabelecer compromissos e metas, seja individualmente ou coletivamente. O segundo argumento diz respeito à possibilidade da pessoa ser definida por suas realizações e possibilidade de garantir o bem-estar (Sen, 1985).

Reside aí um grande passo para discussão: diferente da pessoa pensada em um mundo orientado pelas forças econômicas que pressupõe um ponto de vista voltado para o próprio bem-estar, o conceito de agência se amplia e diz respeito não apenas às motivações pessoais, mas a motivações racionais que apontam para uma dimensão coletiva. Por isso, bem-estar e agência não coincidem, embora sejam interdependentes¹⁴⁵.

Podemos ver a pessoa, em termos de agência, reconhecendo e respeitando sua capacidade de estabelecer metas, compromissos, valores etc., e também podemos vê-la em termos de bem-estar, o que igualmente merece atenção. Essa dicotomia se perde em um modelo de motivação exclusivamente auto-interessada, no qual a agência de uma pessoa deve estar inteiramente voltada para seu próprio bem-estar. Mas, uma vez removida essa camisa de força da motivação auto-interessada, torna-se possível reconhecer o fato indiscutível de que a agência da pessoa pode muito bem estar voltada para considerações não abrangidas – ou, pelo menos, não totalmente abrangidas – por seu próprio bem-estar (Sen, 1987, p. 41, tradução nossa)¹⁴⁶.

O que esta discussão em torno das capacidades revela 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 perspectiva de Amartya Sen é associado ao

¹⁴⁵ Ballet e Mahieu (2009) apontam que o conceito de agência é fundamental na antropologia econômica de Sen, embora tenha conseguido desvincular a noção de bem-estar com o individual e ligá-la a aspectos mais profundos que aponta para horizontes mais qualitativos da vida, não avança sobre a questão do sujeito.

¹⁴⁶ No original: “We can see the person, in terms of agency, recognizing and respecting his or her ability to form goals, commitments, values, etc., and we can also see the person in terms of well-being, which too calls for attention. This dichotomy is lost in a model of exclusively self-interested motivation, in which a person's agency must be entirely geared to his own well-being. But once that straitjacket of self-interested motivation is removed, it becomes possible to give recognition to the indisputable fact that the person's agency can well be geared to considerations not covered - or at least not fully covered - by his or her own well-being” (Sen, 1987, p. 41).

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” (Erasmus, 2021, p. 246).

Essa discussão ajuda a esclarecer a complexidade em que o tema antropológico do poder agir se oferece, conduzindo do caminho das capacidades básicas e individuais às capacidades sociais e aos direitos em geral, demonstrando que o poder de agir “está ligada ao fundo antropológico comum” (Ricoeur, 2006a, p. 159). O contorno político e da justiça social presentes nesse tensionamento entre capacidades e a capacidades revelam que a afirmação do agir humano implica numa perspectiva sobre a liberdade (Deweert, 2022).

Ricoeur entende na linha de Amartya Sen, que a liberdade individual “compreendida como liberdade de escolha de vida, torna-se uma responsabilidade social” (Ricoeur, 2006a, p. 157), significando, uma visada comunitária que se alarga diante de uma perspectiva privativa. O que é crítico no pensamento de Sen é que a responsabilidade social se expressa em termos de liberdades individuais, mas não em termos de responsabilidade individual (Ballet e Mahieu, 2009).

Como Ricoeur (2002b) aponta, é com o conceito de imputabilidade que se alcança o limiar entre a “antropologia teórica e ética” (Ricoeur, 2002b, p. 280), porque representa mais do que a conexão entre toda e qualquer experiência humana e a normatividade, desdobrada em seu lado objetivo (a norma) e o subjetivo (comprometimento)¹⁴⁷. Mas, fundamentalmente, a imputabilidade revela que nenhum domínio da ação prescinde de um tipo de avaliação, prescrição ou norma.

Ou seja, a experiência moral comum é sustentada e definida pela relação dialógica entre pessoa capaz, ação e imputabilidade, onde a capacidade alcança

¹⁴⁷ Sustenta-se aqui o argumento e definição de ética e moral no pensamento ricoeuriano: seguindo a *Sittlichkeit* (vida ética) hegeliana considerando as relações interpessoais e as instituições. Ele diz: “Há, por um lado, o nível de base de toda a filosofia moral e, por outro lado, o campo de aplicações. É dessa forma que falamos de ética médica, bioética, ética empresarial e assim por diante. Meu problema é: por que precisamos de dois usos aparentemente opostos do termo ética? E qual é o papel da moralidade em relação aos dois usos do termo ética, ética no sentido de fundamento fundamental e ética como campo de aplicação?” (Ricoeur, 2002b, p. 286).

uma dimensão simbólica submetida às exigências e imperativos de ordem normativa. A ética apela para uma descrição de um agente, um “quem” capaz de refletir sobre as suas ações, um “quem” orientado para o “bem humano”, um quem moralmente responsável. É esse “processo solidário”, a que Ricoeur nomeia, que enriqueceria a noção de justiça social, na qual novos direitos subjetivos garantem o exercício das liberdades e se relacionam com os predicados éticos e morais (bom e obrigatório), assim como a atribuição de novas responsabilidades, enquanto os sujeitos ampliam e reconhecem suas capacidades individuais.

A injustiça existe quando é negado às pessoas o reconhecimento das capacidades, das liberdades indispensáveis para o exercício das capacidades. A possibilidade efetiva de escolha apela à “responsabilidade coletiva”, ou seja, à “responsabilidade social” (Brugiatelli, 2013, p. 124, tradução nossa).

Embora o filósofo sofra algumas críticas por não se apropriar de leituras mais atualizadas de Amartya Sen, a principal diferença entre os teóricos é na aproximação e coincidências entre o reconhecimento e o direito, entre a via reflexiva e a via jurídica. Em Ricoeur (2006a), “reconhecer” e “ter direito à” estão no mesmo plano de problematização. Para Sen, é preciso distinguir aquilo que é da ordem do reconhecimento (de um direito) do que é transformado em direito de forma coercitiva e legal. Poderíamos avaliar que a força ética do reconhecimento social, no pensamento do economista indiano, prevaleça. Vale lembrar que, no caminho da pequena ética ricoeuriana na constituição de uma vida boa, para e com os outros em instituições justas, há o balizamento kantiano da legalidade e do obrigatório, e que também trata da justiça.

Esta concepção ética, enraizada nos argumentos sobre as capacidades, profundamente definida pela distinção entre teleológico e o deontológico em Ricoeur, sustenta uma discussão acerca de uma “ética básica” e uma “ética aplicada” em termos kantianos. Nessa perspectiva, uma dimensão política está necessariamente implicada, pois, em termos arendtianos, é no espaço público que as ações e os agentes se manifestos, e a “‘continuação da ação’ pode ser a preocupação final da ação ética” (Ricoeur, 2002b, p. 289-290).

Seguindo a *Sittlichkeit* (vida ética) hegeliana, a ação ética é fundamental para estabelecer as relações interpessoais e institucionais, tomando, deste último aspecto, o das instituições, “a função básica de fornecer uma estrutura temporal para a ação humana” (Ricoeur, 2002b, p. 289-290). Toda ação humana – das relações pessoa-pessoa ou aquelas mediadas institucionalmente – desenvolve-se sobre um pano de fundo pré-determinado e não pode repousar sob uma egologia ou uma pura dimensão coletiva.

Se o reconhecimento exige o outro, logo está implicada aí uma dimensão política do relacionamento que marca a existência e resulta de um percurso, como bem aponta Ricoeur, baseado no diálogo com a história e cultura. Reconhecer do ponto de vista hermenêutico é interpretar a si e ao outro segundo os horizontes de significação, o que implica em alargar a ideia de *homo capable*, colocado diante de sua potência, possibilidades e suas vulnerabilidades. O “eu posso” pode ser lido e desdobrado em um “nós podemos”. Isso fica claro no texto *Fondements de l'éthique*:

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, 1984a, p. 65, tradução nossa)¹⁴⁸.

No entanto, Ricoeur pode ser acusado de cometer um equívoco (Erasmus 2021) ao colocar lado a lado diretos/agências e direitos/capacidades na obra de Amartya Sen. Esses pares, embora estejam relacionados, possuem diferenças significativas na obra do economista. A agência expressa a capacidade agir livre e racionalmente (como Ricoeur defende); no entanto, em Sen, a agência é uma tarefa crítica que gera uma resposta ou ação eticamente orientada, portanto, não

¹⁴⁸ Ele segue: “Todo começo, como no Contrato Social de Rousseau, é uma ficção literária ou filosófica, uma espécie de como se...No entanto, essa ficção é baseada em um círculo vicioso, ou seja, supõe-se que os homens concordam em estabelecer uma regra comum de acordo. Este paradoxo é bastante instrutivo; significa que só podemos agir por meio de estruturas de interações que já estão lá e que tendem a desdobrar sua própria história, feita de inovações, inércias e sedimentações” (Ricoeur, 1984a, p. 65, tradução nossa).

corresponde exatamente às próprias capacidades. Poderíamos dizer que a agência antecede à própria realização das capacidades.

O fundamento ontológico da capacidade se complementa com à fragilidade contingente da capabilidade: 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 efetivamente ao espírito da mutualidade que se imprime no reconhecimento ricoeuriano.

Embora Ricoeur concorde que existem condições nas quais o poder, como dominação, persevera nas relações, o francês fala em um horizonte em que a compreensão mútua pode finalmente conciliar direitos e capacidades. Essa expressão da mutualidade é encarada por Sen de forma idealista, sem resultados objetivos e práticos diante do convívio social.

Ricoeur quer criar um espaço autêntico e uma oportunidade real para a compreensão mútua onde os direitos e as capacidades possam ser finalmente conciliados. Em contraste, Sen ainda está suficientemente cansado e hesitante para se comprometer com o que consideraria um objetivo ideal (em oposição ao prático) do discurso e da interação humana (Erasmus, 2021, p. 231, tradução nossa)¹⁴⁹.

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, oferecer 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.

¹⁴⁹ No original: “Ricoeur wants to create authentic space and real opportunity for mutual understanding where rights and capabilities might be finally conciliated. In contrast, Sen is still enough weary and hesitant to commit to what he would consider an ideal (as opposed to practical) aim of human discourse and interaction” (Erasmus, 2021, p. 231).

Por isso, a política não pode ser vista apenas a partir de um viés operacional: sua estrutura ortogonal como espaço de realização humana, reforça, redireciona ou enfraquece o reconhecimento mútuo e o objetivo ético de uma vida boa. Nessa direção, Baghi (2021, p. 59) defende que, “o poder político é um requisito absoluto necessário para concretizar as capacidades pessoais dos cidadãos”, alcançando a ideia de que um sujeito capaz se constitui politicamente como um cidadão capaz de cooperar com os outros na construção e manutenção da vida comum.

É assim em torno dessa pessoa capaz, atravessada pela moral e pela norma, por suas aspirações éticas e pelas proibições que as delimitam que, “a ação implica uma capacidade de fazer que se efetiva no plano interativo como poder exercido por um agente, sobre um outro agente” (Ricoeur, 1995b, p. 18). É justamente nessa dimensão relacional marcada pelo exercício do poder que o reconhecimento deve ser percebido como eixo determinante para refletir sobre as circunstâncias de opressão, dominação e humilhação.

Essa perspectiva, acrescenta uma nova camada ao sujeito ricoeuriano que além de ser capaz e falível, revela-se vulnerável – uma vulnerabilidade que não deve ser entendida em sentido estritamente ontológico, mas sobretudo como um elemento político ao extremo, produzida e intensificada por relações sociais assimétricas que se escalona de formas distintas no meio social. A vulnerabilidade nesse sentido, é sentida em termos de uma vulnerabilidade socialmente distribuída, que expõe determinados sujeitos e grupos a formas específicas de exclusão, invisibilização e negação de reconhecimento.

O desafio está precisamente em perceber como responder a uma preocupação ética no político, o poder em que uma vontade se exerce sobre outra (Ricoeur, 1995b), como este tensionamento está no cerne da concepção de justiça e se os princípios gerais podem abarcar a singularidade de cada um. Sustentamos que, num movimento retroativo, as capacidades sustentadas no plano moral, jurídico ou político nos encaminham para questões fundamentais de natureza antropológica, que, ao nosso ver, implicam o reconhecimento.

A expressão de um sujeito alargado se dá na mediação política, num exercício contínuo, sempre dependente da posição do outro e de uma visão crítica sobre o desenvolvimento das capacidades e o que elas possibilitam. Assim, se pensar em termos de reconhecimento passa pela noção de pessoa

capaz e pelos estratos das capacidades, essas não podem ser compreendidas sem levar em conta sua dimensão política que direciona, postula e impede que o sujeito seja capaz de se compreender como agente, tenha consciência de sua agência, capaz de desenvolver suas ações com autonomia¹⁵⁰ e se designe como aquele que age.

Nesse caminho surge o papel das instituições que asseguram ao sujeito a possibilidade de desenvolver suas capacidades com liberdade e autonomia, garantindo o reconhecimento de si, do outro, do privado e da vida pública. São essas instituições, fortalecidas no sentido ético do reconhecimento, que permitem que se reconheça o *cada um* nas relações e que refletem no agir humano.

Como aponta Bregalda (2021), permanecer numa abordagem individual das capacidades “poderia conservar uma espécie de virtualidade do si”, porque, de fato, são as mediações que possibilitam realmente o desenvolvimento e a efetivação das capacidades, sendo o Estado uma das dimensões garantidoras de uma ordem de reconhecimento (Ricoeur, 2008, p. 30).

Todo este quadro teórico reforça, no nosso ponto de vista, que numa antropologia filosófica como a de Paul Ricoeur, o “eu posso”, denominado na figura da pessoa capaz, não deve ser subtraído da figura do “eu não posso”, este último marcado não como um estado humano definitivo, mas como um resultado objetivo de constrangimentos, negações e exclusões sociais, econômicas e políticas. Uma filosofia em torno da incapacidade não é objeto do pensamento ricoeuriano¹⁵¹, mas o filósofo encara que no bojo do “eu não posso”, está a própria condição de possibilidade de agir diante de um mundo a ser interpretado e conflituoso. Esse limite que se impõe ao “poder fazer” ecoa no mais profundo sentido de reconhecer e ser reconhecido.

Recorremos então às figuras de incapacidade definidas por Wolff (2021a) para ampliar esta discussão. O primeiro ponto a ser tratado é de que a

¹⁵⁰ Em *O Justo 2*, Ricoeur (2008, p. 80) salienta que 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.

¹⁵¹ Recorremos a Ernst Wolff (2021a) para perceber alguns aspectos problemáticos e deficientes em torno da ação e definição do eu enquanto “eu posso” em Ricoeur: a) as relações em torno da dimensão técnica da ação; b) as lacunas deixadas por sua filosofia quanto às “incapacidades”; c) as capacidades para além das relações interpessoais e mediações institucionais, mas no nível da ação coletiva.

incapacidade à qual o autor se refere não diz respeito ao desconhecimento ou ignorância (*méconnaissance*), muito menos a uma falta patológica, mas como uma marca presente na condição humana: “a incapacidade faz parte do horizonte prático da inteligibilidade da ação” (Wolff, 2021a, p. 95, tradução nossa).

A primeira incapacidade pode ser notada com o corpo¹⁵², o que significa que condições biológicas, aptidão física e limites para conciliar certas capacidades (a atenção exigida ao dirigir, por exemplo, torna-se inconciliável com a atitude de falar ao telefone) também forjam incapacidades. Além disso, podemos dizer que na interação, na relação eu-você-instituições, onde as capacidades se realizam, há inúmeras situações que complexificam e limitam as capacidades dos agentes diante dos cenários. A própria atuação das instituições e organizações, aliadas a um sistema sociotécnico, implica incapacidade para realizar determinadas ações ou realizá-las de outras formas.

Sempre que o humano capaz se reconhece como capaz, ele se reconhece como (apenas) capaz de algo em particular e capaz até certo ponto. Assim, o reconhecimento da incapacidade é constitutivo do ato de se reconhecer como capaz (em outras palavras, atestar suas capacidades), porque essas são duas dimensões interdependentes do mesmo ato: o ato de se reconhecer como um agente finito (Wolff, 2021a, p. 94, tradução nossa).

Diante das capacidades elencadas por Ricoeur, o não-poder está significativamente expresso em torno da memória e da promessa, sendo os seus negativos o esquecimento e a traição. Para Ricoeur (2006a, p. 124), se é possível tratar das outras capacidades que correspondem ao poder fazer (agir, narrar, falar e imputar-se) “sem atribuir um peso igual aos não-poderes que lhes correspondem”, isso não é possível com os dois últimos. Sem dúvidas, isso se deve ao trabalho eticamente engajado cuja expressão mais forte está no reconhecimento da obrigação moral de cumprir a palavra dada.

A questão a saber é que a natureza do relacionamento político se estabelece em profunda conexão com o reconhecimento das capacidades de si e do outro. Essa passagem do ‘reconhecimento-atestação’ para o

¹⁵² Segundo Wolff (2021a, p. 88, tradução nossa): “Qualquer capacidade de agir é uma capacidade do corpo”.

‘reconhecimento-mútuo’ versa diretamente sobre o bem-estar¹⁵³, e passa, para o filósofo francês, pela ideia de justiça social. Esse argumento dinamiza a compreensão de que o poder político, em seu mal específico, mais do que constrói condições para a cisão entre capacidades e incapacidades, priva sujeitos de suas competências e o silencia em todas as suas dimensões.

Se Ricoeur, em um primeiro momento, baseado em Hegel e Honneth, aponta a justiça social e a “pessoa de direito”, afirmando que o “objetivo do reconhecimento é duplo: outrem e a norma” (Ricoeur, 2006a, p. 212), é porque o reconhecimento implica, simultaneamente, a identificação de toda e qualquer pessoa como livre, ao passo que admite a validade universal dessa injunção pela via das normas. É possível perceber como, em Paul Ricoeur, as concepções jurídicas estão vinculadas à uma tutela ético-política: as técnicas, os procedimentos jurídicos e todas as suas ações revelam mecanismos formais de regulação onde as capacidades podem ser reconhecidas ou negadas.

Isso significa que a justiça atua como uma ordem de reconhecimento orientando, sem garantir plenamente, o cumprimento das relações políticas, do agir político, a partir da constituição de uma relação consigo, com o outro e com o mundo vivido. Deste modo, seguimos na direção de que o conceito de reconhecimento tem a potência de nos fazer pensar sobre os vínculos intersubjetivos, mas que também denunciam ações injustas que se revelam na dimensão estrutural, sustentada por práticas, modos de organização e experiências sedimentadas nas instituições.

2.1.3 O reconhecimento mútuo em dimensões objetivas: justiça, economia e política

Ricoeur (1995b) desenvolve sua tese em torno da justiça a partir de dois posicionamentos: o primeiro vincula-a necessariamente ao desejo de “vida boa”; o segundo, a fratura diante do formalismo da tradição contratualista de Rawls, ao apontar que diante da heterogeneidade de bens a serem distribuídos

¹⁵³ Ricoeur diz: “a revolução conceitual introduzida com o par “direitos” e “capacidades” só será compreendida se a contrastarmos com a avaliação da ação em termos de utilidade e bem-estar. É uma capacidade real de escolha sobre a vida que esta capacidade seja promovida à categoria de critério de avaliação da justiça social” (Ricoeur, 2006a, p. 146).

(mercantis e não mercantis), a ideia de bem não pode deixar de ser considerada. Dito de outro modo, a Justiça não é limitada ao jurídico; o julgamento não é ato apenas dos tribunais. Por isso, se não é apenas o deontológico que deve servir de referência à ideia de justiça, será preciso pensar em um pluralismo das instâncias que estão profundamente relacionadas à estima social.

A tese acima esboçada, segundo a qual o ponto de vista deontológico não pode eclipsar o ponto de vista teleológico no plano de uma teoria geral da justiça, encontra assim um complemento na tese de que, em última instância, a justiça qualifica uma decisão singular tomada num clima de conflito e incerteza (Ricoeur, 1995b, p. 24).

Em “*La place du politique dans une conception pluraliste des principes de justice*” (1995d), Paul Ricoeur retoma a noção de justiça de John Rawls (2002) a partir de seus dois princípios – de igual liberdade e da diferença – expressa pela fórmula: “os princípios formais que exigem igualdade de todos perante a lei e garantem o exercício de liberdades fundamentais (liberdade de expressão, reunião, publicação, culto, educação, etc.)” e se complementa com as regras de distribuição de bens sociais seguindo a ideia de que existem bens distintos mas que devem ser distribuídos de maneira justa para todos.

No entanto, Ricoeur sustenta que há uma ordem implicada nesta teoria que implode a própria concepção de pluralismo: os princípios rawlsianos levam a uma ordem lexical que de um ponto a outro, estabelece uma “igualdade aritmética” que “obedece, portanto, a uma ordem de um tipo muito particular, que é o oposto de uma ordem dispersa” (Ricoeur, 1995d, p. 72).

É por isso que Ricoeur parte de Rawls para Michael Walzer, pois nele compreende um “pluralismo controlado” em suas “Esferas da Justiça”, por considerar a diversidade de bens a serem distribuídos, incluindo aqueles não mercantis como “nacionalidade, segurança, necessidades primárias, educação, funções de autoridade e responsabilidade”. Neste ponto, as demandas por reconhecimento ressurgem e o nível político se revela: se em cada esfera há uma reivindicação por reconhecimento, é porque se baseia numa compreensão compartilhada do que possui valor mercantil e do que pode ser estimado.

Sem querer dar conta extensivamente da teoria de Walzer, podemos apontar, de maneira geral, que ela está sustentada em torno da tese antiga de

igualdade como forma de libertação da dominação. No entanto, ele amplia sua perspectiva ao perceber que nas sociedades modernas, a lógica de dominação impõe-se necessariamente em torno dos bens sociais. Essa compreensão do que são bens que podem ser comprados e vendidos resulta de uma estabilidade proveniente dos símbolos compartilhados e dos confrontos provocados pela dinâmica histórica. Para Paul Ricoeur, é uma forma “mais substancial de dominação, isto é, da invasão de uma esfera sobre todas as outras por um efeito do imperialismo que é tanto simbólico quanto material” (Ricoeur, 1995d, p. 72).

A igualdade aqui já não opera num sentido “simples” de igualdade como partilha justa, mas em um encadeamento complexo que articula bens múltiplos, simbolismos partilhados e lógicas próprias, internas a cada grupo social, para as suas reivindicações. Abrem-se ali um projeto de diferenciação de esferas da justiça que vai dos bens comerciáveis à nacionalidade, à segurança e assistência, o tempo social e a dinâmica das cidades (trabalho, em suas formas e tipos; lazer etc.), educação e ao reconhecimento.

O que distribuímos uns aos outros é estima, e não auto-estima; respeito, e não autorespeito; derrota, e não a sensação de derrota; e a relação do primeiro com o segundo termo de cada um desses pares é indireta e incerta (Walzer, 2003, p. 374).

E o que este debate implica para nossa tese? Cabe justamente ao político a tarefa de delimitar e vigiar para que cada esfera – seja econômica, social, científica e/ou cultural – cumpra seu papel, sem extrapolar seus domínios sobre as outras (ainda que não se possa desconsiderar efeitos subjacentes). Este ponto é notavelmente crítico diante da referência ao neoliberalismo experimentado na contemporaneidade e às regras de mercado numa ordem global. Mas essa tarefa torna-se ainda mais desafiadora quando o político é, por si só, também uma esfera. Há nesse caminho um ajuste frágil entre o seu papel limitado e limitador, o que significa que não há sobre qualquer esfera um efeito de tutela, mas a exigência de uma racionalidade específica.

Por isso, compreender que cada esfera exerce o seu papel, mas que responde às demandas organizadas por um nível político, diz respeito a uma ideia de liberdade que não pode ser pensada em níveis comparativos ou de proporcionalidade. Diríamos que exige uma deliberação, uma atitude hermenêutica frente às próprias antinomias, que em Walzer exigiam estratégias

moderadoras e certo pluralismo contido; já para Ricoeur, “a discórdia exige uma estratégia de justificação, constituída por baterias de argumentos a serem apresentados nas disputas” (Ricoeur, 1995d, p. 73).

É esse caminho que o conduz à ideia de justificação, baseado na obra *De la justification: Les économies de la grandeur*, de Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991), que, diante das desigualdades encontradas até mesmo nas formas de distribuição e relações nas quais a grandeza está definida apenas às relações de mercado – à riqueza e poder econômico – deixa de fora outras definições que também sustentam e subsidiam as relações sociais como a lealdade e a fidelidade.

Trata-se não da justiça enquanto operador das leis e normas, mas das distintas avaliações em situações de desacordo e disputa que singularizam os eventos e que oferecem ao mundo – desdobrado entre a cidade comercial, a cidade da opinião, a cidade doméstica, a cidade inspirada, a cidade cívica, a cidade industrial (Boltanski e Thévenot, 1991) – testes de justificações razoáveis para as ações. Ricoeur afirma: “o pressuposto básico é que nenhuma sociedade tem um sistema único para justificar o que é justo ou injusto” (Ricoeur, 2017a, p. 115)¹⁵⁴.

Os regimes de ação justificados sob o título de “cidades”, em Boltanski e Thévenot (1991), parecem, nesse contexto, mais adequados do que a denominação das “esferas”, formulada por Walzer. Isso porque as cidades, guiadas pelo espírito da diversidade de critérios morais e sociais, permitem compreender como as reivindicações por reconhecimento emergem de diferentes mundos de valor e de distintas experiências de injustiça, exigindo superar uma lógica normativa que pretenda para si o monopólio da justiça. Essa abordagem remete “às novas possibilidades de reorganização da comunidade

¹⁵⁴ Se tomarmos como exemplo os conflitos em torno do tráfico e das operações policiais concentradas em comunidades periféricas no Brasil, vemos então como as ordens de justificação de cada cidade (na definição de Boltanski e Thévenot) estão entrecruzadas. Pode-se identificar a ordem cívica, na qual as ações do Estado são justificadas em nome da segurança pública, da proteção dos cidadãos e da manutenção da ordem coletiva; a ordem doméstica ou de autoridade, que legitima a presença policial a partir da autoridade estatal e da exigência de respeito às regras; e a ordem industrial, que enfatiza a eficiência das operações, o controle do território e a gestão da segurança. Paralelamente, moradores ou movimentos sociais podem mobilizar justificações ligadas à justiça social, à dignidade ou à denúncia de desigualdades estruturais. Assim, é preciso reconhecer que o conflito envolve diferentes formas de justificar o que é considerado justo ou legítimo, as quais se sobrepõem e entram em tensão no mesmo contexto.

política e de seu sistema jurídico, deixadas em aberto por essas duas iniciativas que podemos chamar de pluralismo jurídico.” (Ricoeur, 1995b, p. 122).

O que interessa eminentemente à Ricoeur nesta teoria é que em Boltanski e Thévenot (1991), temos ordens de grandeza que dão condições de possibilidade e coordenam toda a ação humana em imperativos de justificação que constituem um mundo comum. Isso significa que em cada espaço de ação os agentes evocam e se balizam naquilo que é conveniente para justificar sua ação, mas que ainda não estão isentos de uma dinâmica conflitiva. Poderíamos pensar que se cada “cidade” oferece seus próprios princípios e regras e diante das situações sociais mais diversas, a justificação diante da justiça enfraqueceria¹⁵⁵. Contudo, há um pressuposto de referencialidade e aceitabilidade compartilhado tacitamente que não se perde; por isso, “chamamos-lhes de ‘mundos’, na medida em que coisas, objetos e dispositivos servem como referentes estabelecidos, à maneira de um ‘mundo comum’, nas situações que se desenrolam em uma determinada cidade” (Ricoeur, 1995b, p. 129).

Isso reflete que as dinâmicas sociais exigem certa interdependência, porque ao final, visa-se o bem comum: ainda que um grupo esteja fortalecido por suas regras e papéis definidos, o confronto entre os mundos, onde uma “tipologia das críticas”, segundo Ricoeur, surge para contestar as provas de justificação e até eclipsar a própria noção de grandeza. Os papéis, os interesses e a validade das atuações em nome da sociedade são assim confrontados. Ricoeur (2006a, p. 223) questiona: “O que é um grande chefe da indústria aos olhos de um grande maestro de orquestra?”. Quem vale mais? Quem contribui mais?

Mas o interesse disso, em minha opinião, está em outro lugar: na capacidade de despertar, por meio da crítica, cada ator de um mundo para os valores de um outro mundo, admitindo-se a possibilidade de mudar o mundo. Revela-se assim uma nova dimensão da pessoa, a de compreender um outro mundo, diferente do seu próprio, capacidade que pode ser comparada à

¹⁵⁵ Essa é uma crítica feita por Axel Honneth em “*Dissolutions of the Social: On the Social Theory of Luc Boltanski and Laurent Thévenot*” (2010b). O filósofo argumenta que as ordens de justificação “nos é apresentada uma imagem de uma sociedade normativa e completamente desestruturada” (Honneth, 2010b, p. 388). Além disso, para Honneth, é difícil pensar em experiências em que as ordens de justificação encontrem espaço em dimensões institucionalizadas. Não estamos plenamente de acordo com esta posição, especialmente se considerarmos a perspectiva de Ricoeur na qual a tarefa desempenhada em torno dos critérios de justificação é fundamentalmente reflexiva e crítica.

de aprender uma língua estrangeira a ponto de perceber a própria língua como outra entre as outras (Ricoeur, 2006a, p. 223).

Essas abordagens, passando por Rawls (2002), a Walzer (2003) e Boltanski e Thévenot (1991), sugerem, no diálogo com a filosofia de Paul Ricoeur uma transição da ética da justiça para uma moral da justificação que coloca à prova mais do que proposições ou ideias, mas o valor a ser atribuído às situações, aos objetos e, principalmente, às pessoas. Para o filósofo francês, se a objetividade ética pode ser definida em torno de sua unidade – o desejo de viver bem em instituições justas – no nível das exigências morais, o sentido de justiça se expressa nas formas plurais pelas quais os sujeitos constroem e interpretam seus vínculos (Ricoeur, 1995d).

É a diferença, em seu sentido estrito, que está no bojo dessas teorias e que coloca o mal e a violência à espreita: para Walzer, a tirania – uma face equivocada do poder enquanto dominação – é a motivadora das injustiças e exige estratégias de mitigação; já para Boltanski e Thévenot, é o conflito no seu sentido mais amplo que exige uma estratégia de justificação diante dos atores e de seus papéis em cada escala de grandeza.

Assim, a estima social orientada pelo valor pessoal tem contextos e exigências específicas nas diferentes esferas da vida, no âmbito das relações afetivas, do trabalho, nas diversas relações que atravessam a sociedade civil (Ricoeur, 2005), exigindo ser pensada em torno dessas justificações. Este ponto é fundamental para compreender que no centro da problemática do reconhecimento, onde não é possível estabelecer equivalências, ser ou não reconhecido depende de “uma tipologia das mediações que contribuem para a formação do horizonte de valores compartilhados, e a própria noção de estima varia de acordo com o tipo de mediação que torna uma pessoa ‘estimável” (Ricoeur, 2006a, p. 216).

Se o problema da sociedade contemporânea, como diz Ricoeur, é compreender a distinção entre o valor de mercado e o valor social, vê-se que ela depende de uma atitude eminentemente política de determinar que nem tudo tem seu preço: “Dito de outra forma: o mercado não satura o vínculo político” (Ricoeur, 1992, p. 9 ou 64). A instância política é sobretudo a mediadora dos sistemas que envolvem bens comerciais – pela lógica do trabalho, patrimônios,

salários, etc. – e bens não comerciais – como a própria noção de cidadania, educação, saúde, segurança etc. A questão política se instaura nesse tensionamento: compreender, por meio das práticas sociais, simbólicas e culturais, “as razões que regem a extensão de validade e o limite de competência deste ou daquele bem social” (Ricoeur, 1992, p. 64).

A artificialidade dos contratos presentes nos substratos moral, econômico e político¹⁵⁶ de uma sociedade neoliberal lança o sujeito para uma lógica homogeneizadora de mercado, na qual, a concorrência e a exclusão contaminam as ações humanas e corrompem a nossa própria humanidade, alterando o paradigma da própria civilização (Ricoeur, 1992). Essa “invasão progressiva”¹⁵⁷ da esfera econômica na vida pública e privada nos encaminha para uma insaciabilidade dos desejos e nos condena a “pagar o preço de um aumento sensível das desigualdades pelo progresso em termos de produtividade em todos os domínios” (Ricoeur, 2006a, p. 214-215).

Neste diálogo, cujo principal interlocutor é Jean Pierre Dupuy e a obra *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale* (1992), emerge a figura do *homo economicus*, que se apresenta como um desafio aos fenômenos próprios do reconhecimento, quase incompreensíveis à luz da economia do dom. Isso ocorre, sobretudo, porque esta figura tende a confundir laços sociais com relações de troca, além de se caracterizar por uma forma de racionalidade que não se mantém consciente de sua potência e falibilidade, inclinando-se ao individualismo e à preferência por processos genéricos.

Como aponta Ricoeur (1992, p. 60), “o *homo economicus* é o indivíduo moderno, sem raízes e sem laços, enredado em si mesmo numa solidão desolada”. Contaminados por uma urgência de mercado, pelas lógicas de equivalência e da suposta “neutralidade” que supostamente não desestabilizaria os processos sociais, ocultamos a capacidade relacional da existência humana. Contudo, tensionados pelo outro/com o outro e pelo mundo/com o mundo, estamos implicados, ética e politicamente, numa tarefa que não se reduz a instâncias quantificadoras e se volta a um gesto transcendental. Essa

¹⁵⁶ Ver RICOEUR, Paul. O dinheiro sob o regime da suspeita. In: **L'argent**. Pour une réhabilitation morale, Mutations, 132. Paris: Editions Autrement, 1992, p. 56-71.

¹⁵⁷ Ricoeur recupera o argumento expresso em: DUMOUCHEL, Paul; DUPUY, Jean-Pierre. **L'enfer des choses**: René Girard et la logique de l'économie. Paris: Seuil, 1979.

perspectiva, por exemplo, pode justificar a leitura crítica de Paul Ricoeur como portador de uma ambição utópica.

Nesse contexto, o filósofo francês alerta, retomando Michael Walzer (2003) sobre o fenômeno de conversão ou de convertibilidade¹⁵⁸, que a transgressão das esferas de bens – econômicos e sociais – pode gerar certa confusão entre riqueza e grandeza e a constituição de uma “grandeza fetiche”, quando, por exemplo, a concentração de renda ou autoridade religiosa se converte em poder político. A conversão, aqui, como alerta Ricoeur, não é encarada por Walzer como uma violência simbólica, mas como um “processo de ordem mágica”, ainda que não tenha explorado o seu estatuto metafórico. Isso significa que o poder econômico (representado pelo dinheiro, pelas posses) e reconhecimento (em seu sentido simplificado), estão enredados em nosso tempo: a virtualidade de si é alcançada pelas expressões do “ter” que refletem em todas as “economias da grandeza”.

A grandeza dos bens adquiridos transporta a marca da insaciabilidade dos desejos do outro. Um pequeno jogo cruel oculta-se assim na menor troca, onde apenas parecia entrar imediatamente em linha de conta a liberdade de um de se despossar e a liberdade do outro de escolher. A exclusão de um terceiro invisível esboça-se discretamente por detrás do simples gesto de comprar e vender (Ricoeur, 1992, p. 56).

Segundo Walzer (2003), se é possível perceber que o dinheiro não compra ou assegura todas as necessidades humanas, que é possível listar aquilo que não pode ser pago, o mesmo deve ser trabalhado em torno do poder político. O que está implicado é que em Walzer, como em Hannah Arendt, o poder não está situado em uma instância superior, mas no direcionamento e coordenação das vontades. Nesta demanda, o perigo é de que o poder, a soberania e a autoridade sejam tratados como bens, entre outros bens¹⁵⁹. Se a

¹⁵⁸ Ricoeur afirma (1992, p. 64): “A conversão consiste na hipótese de que um dado bem, digamos o dinheiro, a riqueza, se erige a título de valor numa outra esfera de justiça, digamos o poder político”.

¹⁵⁹ Sobre este ponto, Hénaff (2013) também alerta sobre a manipulação do poder político pelos agentes econômicos diante da problemática do reconhecimento recíproco. Ele diz: “Trata-se, fundamentalmente, da pretensão do mercado global de dissolver o político no econômico, o que significa pretender constituir-se como um fato social total. Este projeto de mercantilização radical da nossa sociedade apresenta-se sob o disfarce da razão produtiva e, por isso, torna-se um perigo mais insidioso e mais fatal do que o brutal do totalitarismo sangrento do século XX. É mais uma figura do mal político; um mal terrível porque indolor – o totalitarismo brando – que

coincidência entre concentração de propriedades e concentração de poder exemplifica esta questão, é um anúncio de que devemos retomar a tarefa crítica diante do poder político, porque no fim, ele não pode:

tolerar a escravatura, corromper a justiça, discriminar entre os sujeitos jurídicos, controlar a religião, confiscar ou taxar abusivamente a propriedade, arrogar-se o monopólio de ensino, restringir as liberdades fundamentais (Ricoeur, 1995b, p. 126. tradução nossa)¹⁶⁰.

Mas a postura ricoeuriana diante deste debate não corrobora a fórmula “o dinheiro corrompe” (Ricoeur, 1992), pois tudo depende da livre iniciativa e intenção da pessoa capaz¹⁶¹ que deve se interrogar sobre aquilo que escapa aos valores de mercado. No fim, “o nosso problema ulterior da corrupção pelo dinheiro depende da posição inicialmente tomada, quando dizemos que tudo não está à venda” (Ricoeur, 1992, p. 65). Este movimento é político, porque os limites da esfera mercantil, aquilo que se encara como bem vendável ou não, e as suas formas de distribuição e partilha devem ser sempre objetos de uma deliberação pública¹⁶², extensiva à atuação institucional, sob a figura maior do Estado. Reside aí também o paradoxo:

o Estado, enquanto fonte do direito, se encontra colocado hoje na situação desconfortável de ser uma entidade chamada a comportar-se, ao mesmo tempo, como o todo e como a parte, como o continente e o conteúdo, como uma instância inclusiva e uma região inclusa (Ricoeur, 1995b, p. 142-142. tradução nossa)¹⁶³.

representaria para nós, humanos, a perda da nossa soberania como comunidade de reconhecimento recíproco” (Hénaff, 2013, p. 96).

¹⁶⁰ No original: “*tolérer l’esclavage, corrompre la justice, discriminer entre les justiciables, contrôler la religion, confisquer ou taxer abusivement la propriété, s’arroger le monopole de l’enseignement, restreindre les libertés fondamentales*” (Ricoeur, 1995b, p. 126).

¹⁶¹ Ricoeur (1992, p. 62) diz que é preciso se interrogar: “1) Se há esferas de interação humana que, no interior do invólucro político da cidade, escapam por direito à quantificação, pela moeda, dos bens sociais primários; 2) Em que condições a fronteira entre esferas é transgredida, de tal forma que os valores não mercantis sejam contaminados pelos valores mercantis; 3) De que forma se exprime a dita transgressão no plano das relações individuais naquilo que é convencionalmente chamado de ‘corrupção’”.

¹⁶² Ricoeur (1992, p. 65) exemplifica: “os órgãos do corpo humano estão à venda? As necessidades alimentares dos mais carenciados devem ser satisfeitas pela comunidade no seu conjunto (problema do *welfare state*)? Que partes do serviço de saúde e dos serviços de educação podem ser entregues às leis do mercado, isto é, tratadas como bens mercantis?”.

¹⁶³ No original: “*que l’Etat, en tant que source de droit, se trouve placé aujourd’hui dans la situation inconfortable d’une entité appelée à se comporter à la fois comme le tout et comme la partie,*

Como exposto no texto *Paradoxo Político* (1957), Ricoeur deixa clara a sua posição contrária à de Walzer, que mantinha a preocupação em distanciar as esferas econômica, política e cultural, reforçando a interdependência entre elas, o que faz mais sentido quando pensado em termos de uma “comunidade política” marcada por bens “transfronteiriços”. Ricoeur, no entanto, reforça que uma não se explica ou compensa na outra; ou seja, não é possível reduzir as demandas individuais e coletivas aos termos econômicos, por exemplo. Ainda que se superem as formas de exploração econômica, não significa necessariamente o fim da violência, da opressão ou da alienação cultural. Neste sentido, dar ênfase à dimensão política do reconhecimento não implica que ela sozinha garantirá e realizará a totalidade do reconhecimento.

Mas, na leitura de Ricoeur podemos identificar que é a política a esfera capaz de dar espaço às outras grandezas, especialmente frear o domínio econômico diante de todas as demais. Assim, uma economia do dom, em detrimento de uma economia mercantil e sua motivação egóica, é o que sublinha, no projeto ricoeuriano, a dimensão política do reconhecimento. A manutenção dessas estruturas políticas exige um certo tipo de poder político que, em vez de ser visto sob a ótica da violência e subordinação, deve ser recuperado em seu sentido mais profundo: como um poder compartilhado, em que as pessoas agem em torno do bem comum, preservando e transformando a comunidade e dando liga às instituições políticas.

No fim, a estrutura ortogonal do político não pode restringir-se a um epifenômeno econômico; ela tem autonomia. Se as questões econômicas hoje se apresentam numa lógica global e podem ser lidas em chaves de uma certa estreiteza da reciprocidade, a política deve ser pensada em cada especificidade. Apenas uma agência política no seu sentido mais forte de cooperação e partilha, pode ser interpretada como mutualidade. Nesse sentido, a força de uma instituição política requer maior ênfase na educação política e na preocupação com os desfavorecidos, sobretudo para compreender as implicações éticas das decisões coletivas.

comme le contenant et le contenu, comme une instance inclusive et une région incluse” (Ricoeur, 1995b, p. 142-142).

Neste mosaico complexo, entrelaçado pela ética, pela economia e política onde o político apresenta assim um problema de autoconstituição – um fenômeno que não se orienta por uma lógica distributiva – e de autolimitação, a igualdade humana está ancorada numa defesa do pluralismo, e o poder político deve ser mantido sob contornos específicos para que não se caia no destino da dominação. Assim a “cidade cívica” (Boltanski; Thévenot, 1991) consegue articular um compromisso entre o agir individual e o interesse geral, em nome de um bem público. “É na medida em que a política levanta seus próprios problemas e dificuldades, irredutíveis aos fenômenos econômicos, que suas relações com a ética são elas próprias originais e tanto mais agudas” (Ricoeur, 1985, p. 58).

Ao colocar a justiça no centro do debate do reconhecimento, Ricoeur amplia a dimensão ético-política para perceber que o justo ou o injusto decorre de uma ação e não de um legalismo formal. Para o autor, o ser justo corresponde ao ser equitativo: “Ser equitativo é a figura que reveste a ideia de justiça nas situações de incerteza e de conflito ou, para dizer tudo, sob o regime vulgar ou extraordinário do trágico da ação” (Ricoeur, 1995b, p. 27. tradução nossa)¹⁶⁴.

Deste modo, uma comunidade politicamente unificada não é o que está sob o horizonte objetivo desta filosofia; mas sim o exercício crítico dos princípios de justificação diante do “bem comum” (Ricoeur, 1995b). Por isso, as disputas entre os mundos, cidades ou ordens de grandeza desestabilizam as compreensões compartilhadas e dão lugar às argumentações em torno de situações singulares, um trabalho que Ricoeur intitula como reconstrução crítica diante das tradições¹⁶⁵.

Essa figura que surge é o compromisso, uma suspensão da luta, que integra pessoas pertencentes à cada mundo e que se revela numa ordem que exige que estes agentes se reconheçam e elaborem juntos suas formas de mediação de conflitos. O compromisso é assim a expressão de reconhecimento, livre e gratuita, de um agente que, diante das situações de conflito, reconhece a sua potência e a sua responsabilidade para agir.

¹⁶⁴ No original: “*L'équitable est la figure que revêt l'idée du juste dans les situations d'incertitude et de conflit ou, pour tout dire, sous le régime ordinaire ou extraordinaire du tragique de l'action*” (Ricoeur, 1995b, p. 27)

¹⁶⁵ Ricoeur defende que “só uma retomada do passado, uma reinterpretação viva das tradições permitirão às sociedades modernas resistir ao nivelamento ao qual as submete a sociedade do consumo” (Ricoeur, 1995, p. 160).

2.2 O RECONHECIMENTO ENTRE A HORIZONTALIDADE E A VERTICALIDADE

A singularidade do projeto filosófico de Paul Ricoeur diante do reconhecimento, numa dimensão política encontra na justiça a sua ideia-fundamento. Articulada à ideia de pluralismo e às diferentes ordens de justificação, sua defesa assenta-se numa ontologia da capacidade e numa concepção das instituições como “estruturas do viver-junto”, que exigem uma postura hermenêutica ancorada na experiência prática do mundo comum.

É justamente este caminho sedimentado da luta para as instituições justas (Ricoeur, 1991; 2006a) que o reconhecimento ganha definitivamente seu contorno político, passando a se inscrever, para além do nível interpessoal enquanto exigência moral, nas estruturas e práticas que organizam e conferem estabilidade às demandas por reconhecimento no espaço público.

A questão central situa-se, portanto, no ponto de cruzamento da verticalidade e horizontalidade de um mundo político marcado pela pluralidade humana, pelo conflito e por um exercício descontínuo e frágil que não se sustenta exclusivamente a partir das relações imediatas e diretas e nem pode prescindir de certa forma de autoridade para garantir igualdade de oportunidades e tratamentos. Ricoeur compreende que esses eixos co-implicam e complexificam os sentidos de justiça, reconhecimento e atuação institucional.

Enquanto, no plano da horizontalidade, o reconhecimento permite aos sujeitos perceberem-se como parceiros legítimos que partilham um mundo comum, no eixo vertical emerge a figura do terceiro – impessoal – caracterizado pela racionalidade das instituições, a qual orienta as relações, estabelecendo quem é o meu próximo e àquele de quem me distancio; simultaneamente, é por meio de sua atuação, que todos são (re)unidos numa organização comum, como a cidade, por exemplo.

Desta intersecção emergem noções como decisão, confiança, autoridade e legitimidade: instaura-se uma hierarquização com uma clara diferença entre governantes e governados, na qual o poder de decisão é, reconhecidamente, cedido. É neste quadro que o reconhecimento é decisivo, ao introduzir a mutualidade e o sentido de comum e impedir, ao mesmo tempo, que o poder

corrompa o desejo de convivência e que as instituições recaiam num formalismo indiferente.

Neste projeto filosófico, a justiça se estabelece como uma gramática que instrui os planos horizontal e vertical, deslocando seu sentido de uma esfera puramente normativa para uma articulação ética e política em um horizonte teleológico (Monteil, 2013). Isso significa que o justo não se rende a uma concepção rígida de bom ou legal, mas está em um tensionamento crítico entre o ideal ético (os fins considerados desejáveis ao cuidado da vida humana) e as regras e procedimentos que orientam as relações.

Como aponta Monteil (2013, p. 81), enquanto princípio orientador, a justiça provém de “uma conquista da razão entre a prática cotidiana e um fundo mítico imemorial”, exigida como tarefa na experiência cotidiana que complexifica as ideias de bem, responsabilidade, culpa e reconhecimento. Enquanto prática simbólica e racional, a justiça exige uma disposição hermenêutica dos cidadãos e dos governantes para compreender os sentidos produzidos entre a vida e a instituição e produzir decisões eficazes, sem trair os fins éticos que lhes dão sentido.

Esse trabalho exige uma postura crítica e, por vezes, confrontativa; por isso, a justiça em suas nuances e contextos só consegue ser refletida a partir de seu oposto, a falta dela. Justamente quando a ação humana falha e as dinâmicas institucionais não conseguem mediar as exigências pessoais e os imperativos políticos, que a justiça encontra nitidez enquanto uma presença a ser construída. Como diz Ricoeur:

o senso de injustiça não é somente mais pungente, porém mais perspicaz que o senso de justiça; pois a justiça é quase sempre o que falta, e a injustiça o que reina. E os homens têm uma visão mais clara daquilo que falta às relações humanas do que da maneira correta de organizá-las (Ricoeur, 1991, p. 231-232).

Num contexto marcado pela pluralidade, entre a falta e a exigência na esfera prática, a justiça requer a cooperação entre sujeitos sustentada por um mínimo institucional que torne possível a convivência. Entre os eixos ortogonais, uma decisão justa requer atenção à pessoa e situação concreta a quem se dirige; por outro lado, prevê uma estabilidade diante do veio institucional. Em qualquer das condições, essa decisão não pode reivindicar uma validade definitiva.

É justamente pelos múltiplos sentidos que a justiça aciona, diante da historicidade política, é que a instituição encontra seu fundamento e a posição de Paul Ricoeur no quadro de um liberalismo político é esclarecida (Monteil, 2013). Antes de ser um cidadão – capaz de articular acordos, tomar decisões, revogáveis ou não –, o ser humano só se constitui plenamente como sujeito ético e político, enquanto pessoa capaz, pela mediação institucional. Nas palavras de Ricoeur, “o indivíduo, dizíamos então, só se torna humano sob a condição de certas instituições” (Ricoeur, 1991, p. 298).

São as instituições que garantem a estabilidade do mundo político, inauguram uma relação que não coincide com o contrato, sem que arbitrariamente se encerre numa estrutura que não se expõe às críticas, mudanças e reinterpretações. Isso significa que as instituições devem ser compreendidas para além de sua força de constrangimento, que limita o indivíduo por normas, mas como força de decisão que habilita o sentido do poder agir diante do mundo e também de responsabilizar-se por dele.

Com efeito, enquanto mediação indispensável, as instituições não se reduzem às estruturas objetivas, mas como instâncias fundamentais que organizam o espaço comum para que os sujeitos e suas capacidades sejam plenamente reconhecidos. Elas traduzem politicamente as relações intersubjetivas e as condições de igualdade sob as quais o espaço público se abre (ou se fecha) à participação de atores sociais.

Neste horizonte teórico, o reconhecimento atua na dimensão política a partir de registros fundamentais. Frente a justiça, o reconhecimento a protege dos seus próprios excessos e da tendência de um formalismo abstrato. Ao introduzir as histórias de vida, identidades, capacidades, vulnerabilidades e reivindicações em contextos de decisão, o reconhecimento evidencia o *quem* diante de uma força que empurra a justiça para o anonimato.

Por outro lado, a justiça convida o reconhecimento à mediação institucional, para que as reivindicações singulares sejam concretizadas em normas partilháveis, as quais oferecem um solo prático e permitem que a convivência e a própria justiça não sejam sufocadas por demandas incomensuráveis. Assim, à prova da mutualidade e da generalidade, o reconhecimento resguarda a justiça na possibilidade de rever suas próprias decisões, como forma de reconhecer a falibilidade humana.

Este movimento implicado entre identidade e justiça exemplifica também como o reconhecimento assegura a inscrição do sujeito na comunidade, garante a espessura simbólica e institucional da pertença política. Ao configurar uma vida comum, o reconhecimento das diferenças evita que a atuação institucional esbarre na violência e em experiências totalitárias, em nome de uma estrutura que garanta segurança.

O argumento ricoeuriano ainda avança ao colocar a responsabilidade dos agentes sociais de servirem às instituições como “uma condição para que o agente humano continue a se desenvolver” (Ricoeur, 1991, p. 298-299), que não significa submeter-se a uma ordem estabelecida, mas participar ativamente de sua própria configuração, à luz da justiça. Traduzido no plano político, essa responsabilidade desdobra-se do reconhecimento de uma dívida com as instituições, que não se inscreve numa racionalidade de compensação, mas atesta que estamos inseridos em um mundo institucional que nos precede.

Contribuir para o desenvolvimento institucional é um gesto de ordem ética que se estende aos outros indivíduos, garantindo para além de estruturas administrativas, um espaço democrático, assegurando direitos e deveres, possibilitando condições reais de participação, estabilizando expectativas e fortalecendo o senso de justiça. Por fim, um último registro é instrutivo sobre a relação do reconhecimento e as instituições: o reconhecimento estabelece a medida crítica da atuação institucional, uma vigilância permanente contra formas de dominação, humilhação e exclusão, na qual sua reinterpretação e reconfiguração se torna possível.

Diante do exposto, o reconhecimento, antes que um resultado derivado da política ou um efeito secundário, é um fundamento antropológico; depende menos de normas inauguradas e mais de um fenômeno crítico experimentado de modo individual e coletivo, que reflete na identidade, dignidade, capacidade e responsabilidade dos sujeitos.

É nesse ponto que entra o convite para pensar a “realização das instituições em pessoa” (Thévenot, 2012, p. 27), no sentido de que as instituições precisam adentrar efetivamente na experiência dos sujeitos para sustentar dinâmicas sociais e pessoas capazes de reconhecerem-se agentes e responsáveis por um mundo comum. Esta abordagem sensível oferece um ponto de articulação com a reflexão apresentada por Ricoeur em “O *socius* e o

próximo”¹⁶⁶, a partir de uma aproximação crítica com a sociologia¹⁶⁷ na fronteira com uma teologia (da caridade).

2.2.1 A dialética das relações: a pessoa entre o face a face e a dimensão institucional

A pergunta “quem é o meu próximo?” ocupa um lugar estruturante no pensamento ético de Paul Ricoeur e orienta uma reflexão que ultrapassa o plano das relações interpessoais imediatas, conduzindo à consideração do *socius*, isto é, do mundo social institucionalmente mediado. Ricoeur parte do reconhecimento de que a vida ética se desenrola em um tecido de relações complexas, frequentemente anônimas e abstratas, próprias das sociedades modernas, nas quais o vínculo entre os sujeitos não se reduz à proximidade face a face. Nesse contexto, o filósofo distingue analiticamente as relações curtas, caracterizadas pela interação direta entre o “eu” e o “tu”, e as relações longas, mediadas por instituições e marcadas pela presença do “ele/ela”.

O tema do próximo e do reconhecimento está engendrado, assim, em um esforço reflexivo voltado à superação das oposições rígidas entre essas duas ordens de relação. A interpretação da parábola do bom samaritano (Ricoeur, 1968) ultrapassa uma intenção religiosa e propõe um deslocamento hermenêutico decisivo para pensar o outro: o próximo emerge da minha própria ação, a partir de um movimento de aproximação que não se define por critérios prévios de pertencimento, de vínculos naturais (como os familiares) ou de uma

¹⁶⁶ Como caráter introdutório, cabe ressaltar que o texto de Paul Ricoeur resulta de uma conferência realizada em 1954, destinada a um público protestante que, marcado pelo contexto social do pós-guerra, tinha uma atuação comprometida e militante. Por isso, começa recordando a parábola do bom samaritano e a pergunta lançada à Jesus (“quem é o meu próximo?”), a qual responde: “qual destes homens se comportou como próximo?”. Além disso, Olivier Abel (2008) destaca que o tema do próximo é recorrente nas obras de Ricoeur, embora versem sobre enfoques e perspectivas distintas - como em *Memória, História e Esquecimento* (no debate sobre memória individual e coletiva com o apoio do testemunho de entes próximos), ou em *O Justo* (influenciado pela leitura arendtiana do juízo reflexivo em Kant, evidencia uma comunicabilidade alcançada passo a passo), ou ainda em *Metáfora Viva* (onde o trabalho de semelhança opera uma aproximação de áreas semânticas distantes). Além disso, Ricoeur em sua própria dialética e elaboração reflexiva, opera aproximando teorias e conceitos considerados até mesmo opostos e divergentes.

¹⁶⁷ Laurent Thévenot (2012) explicita que o diálogo de Ricoeur com as ciências sociais não se deu de maneira tranquila e que até meados de 1970, a tensão entre trabalhos de filósofos e sociólogos era evidente. O clima de hostilidade surgiu com a “virada pragmática” e uma busca mais atenta à pessoa e suas ações num contexto social.

figurabilidade (um rosto, uma carne); o outro é meu próximo, porque o reconheço assim, por uma ação genuína que se desprende de si e se lança ao outro.

O filósofo afirma: “O próximo é o próprio comportamento de se fazer presente (...) a ciência do próximo é imediatamente barrada por uma práxis do próximo: não temos vizinho; Torno-me vizinho de alguém” (Ricoeur, 1968, p. 114). Nesse registro, a ideia de próximo assume um delineamento de tarefa: um certo modo de agir no mundo, uma iniciativa concreta diante dos outros.

Nesse sentido, o próximo não se reduz à distinção entre o familiar e o estrangeiro. Quando dizemos que o próximo é o outro, isso não significa simplesmente aquele que partilha uma proximidade objetiva, mas alguém que me interpela e me afirma como pessoa capaz. O *socius*, por outra via, é aquele que emerge das relações longas, a partir de posições objetivas e das funções que desempenha (profissão, formas de atuação, *status*), sem qualquer alcance sobre as suas experiências, expectativas e convicções.

Se o próximo é, sobretudo, uma relação ética instituída pelo reconhecimento, o desafio consiste em pensar a continuidade entre a solicitude que se exerce nas relações interpessoais em sociedades marcadas pela complexidade do *socius* e daqueles a quem alcançamos apenas por meio de sua função social. As práticas que se impõem na vida urbana¹⁶⁸ e a própria forma de constituição destas produzem um efeito de dispersão e conduzem ao anonimato, ao mesmo tempo que reivindicam uma familiaridade, confiança e segurança.

Pela via da justiça e da caridade, Paul Ricoeur (1968) admite que é preciso compreender o *socius* e o próximo como as dimensões constitutivas da vida ética e política. Enquanto a caridade se dirige ao outro em sua singularidade, a justiça requer uma imparcialidade que introduz distância e abstração necessárias para atender às exigências do coletivo. Essa tensão faz com que o outro apareça ora como pessoa singular, ora como função social ou como magistrado, que exprime o ritmo da própria dinâmica política que exige uma dialética contínua entre vínculos pessoais e relações abstratas. Como afirma Ricoeur, “ora a relação pessoal ao próximo passa pela relação ao *socius*; ora é elaborada à margem; ora se ergue contra a relação ao *socius*” (Ricoeur, 1968, p. 106).

¹⁶⁸ Ver RICOEUR, Paul. Urbanisation et sécularisation. In: **Autres Temps**. Cahiers d'éthique sociale et politique. n. 76-77, 2003b, p. 113-126.

Essa tensão entre o distante e o próximo não tem apenas um valor descritivo, mas introduz um problema normativo que aponta as instituições justas como mediação indispensável entre a solicitude interpessoal e a universalidade da norma. É nesse espaço intermediário, nesse jogo entre a proximidade, instaurada por um compromisso de abertura ao outro, e um distanciamento no limite do recíproco e do respeito à pluralidade, que as instituições intervêm, prolongando e estabilizando o reconhecimento em estruturas de convivência capazes de sustentar uma vida comum.

Retomar essa preocupação hegeliana com as instituições, conforme sublinha Olivier Abel (2012), tem dois motivadores críticos decisivos. O primeiro, ligado ao contexto histórico do fim da Segunda Guerra Mundial, que explicitou como a dimensão institucional (com suas articulações políticas e sistêmicas) pode ser um articulador do mal e da degradação das condições de convivência e de reconhecimento do outro. O segundo é uma crítica interna à própria comunidade cristã, que tende a despolitizar experiências que são, em sua raiz, coletivas e estruturalmente mediadas.

Culpa, pecado, perdão e redenção não se esgotam na interioridade do sujeito, mas são produzidos, distribuídos e experimentados no interior de configurações institucionais concretas. São essas experiências que no seio institucional, promovem a guerra, mas que, sob disputa e reorientação política, também podem ser mobilizadas para a formulação de políticas públicas por meio do Estado, capazes de enfrentar desigualdades estruturais e reconfigurar as condições da vida comum.

O institucional, regulador da vida política, apresenta-se em sua dualidade: pode instaurar e estruturar relações próprias do *socius*, introduzindo distanciamentos que, levados ao extremo, ameaçam esvaziar o sentido da convivência; por outro lado, articula um espaço comum entre o público e o privado, que garanta condições mínimas de bem-estar. Nas palavras de Ricoeur, “[...] o lar não usufrui intimidade senão ao abrigo de uma legalidade, de um estado de tranquilidade fundado sobre a lei e sobre a força” (Ricoeur, 1968, p.107).

Nesse horizonte, o esforço reflexivo do tema do reconhecimento dialogando com o *socius* e o próximo mantém como referência central a pessoa, compreendida a partir de suas capacidades e vulnerabilidades, que ora se

apresenta de forma familiar, ora de forma abstrata, ora em uma relação direta, ora em uma relação mediada, mas que permanece um sujeito de reconhecimento. Assim, diante de qualquer conflito ou de reivindicações, a atuação justa das instituições reside no cuidado de não neutralizar essa dimensão pessoal, assegurando que a generalidade das normas não apague a singularidade das existências.

A pergunta retorna sob um novo enquadramento (Ricoeur, 1968): como a política pode sustentar a passagem entre proximidade e distanciamento, conferindo a cada uma dessas dimensões tanto intensidade quanto extensão, enquanto essa dialética nos parece quebrada? Como pensar politicamente essas relações pessoais e os vínculos comunitários sem que uma dessas dimensões se imponha em detrimento da outra?

O princípio subjacente que atravessa e mobiliza todas as relações humanas, sejam elas mais abstratas ou familiares, é justamente, o reconhecimento. No registro da justiça e no da caridade, é o reconhecimento do outro enquanto pessoa que convoca o sujeito à ação. Reconhecer o outro como portador de direitos e deveres mobiliza a justiça; reconhecê-lo como pessoa vulnerável convoca a caridade e a solicitude.

Ele não se deixa capturar pela ilusão de um próximo universalmente acessível, uma armadilha que trate simetricamente “todos” e “cada um”, mas introduz uma reflexividade no agir ético e político. Reconhecer o outro implica também reconhecer a própria estranheza, uma vez que, em Ricoeur, o estranho não é apenas o outro distante, mas algo que habita o próprio sujeito. Essa consciência torna possível uma ética do reconhecimento capaz de atravessar as mediações institucionais sem perder de vista a pessoa.

Como aponta Ricoeur, a figura do próximo opera “a crítica permanente do vínculo social: na medida do amor ao próximo, o vínculo social jamais é suficientemente íntimo, suficientemente vasto” (Ricoeur, 1968, p. 110). Essa formulação indica que a vida em comum exige a manutenção de uma tensão constitutiva entre o singular e o “todos”, que não pode ser resolvida por mera expansão do vínculo social, mas de um aprofundamento da exigência ética e de um sentido de “nós”, requerendo a reabilitação de valores como a solicitude, a caridade e a atenção ao sensível.

Seguindo Olivier Abel (2008), para quem o “próximo é ficção”, no sentido de que o outro é sempre um convite a “imaginar-se”¹⁶⁹, podemos afirmar que a perda da capacidade de abstração conduz a um fechamento solipsista, centrado nos próprios desejos e interesses. Quando o outro é negado, compromete-se a própria possibilidade de sustentar uma existência comum.

Nessa perspectiva, o próximo é reflexo de uma conjunção entre uma atuação ética e política, mediada pela via institucional, que se alicerça na figura do reconhecimento. O impasse contemporâneo reside no fato de que, embora todos apareçam como outros no espaço social, poucos se tornam efetivamente próximos no sentido ricoeuriano do termo, e as instituições, garantidoras da justiça e igualdade, tendem a produzir formas de anonimato e distanciamento que obscurecem a responsabilidade recíproca.

2.2.2 Diferenças culturais sob a chave do reconhecimento

O reconhecimento, seguindo uma função metafórica¹⁷⁰ (Monteil, 2024), orienta um equilíbrio sempre frágil entre o íntimo, o comum e a irredutibilidade do outro, preservando, no limite, as dissimetrias que surgem das formas concretas de vida. Nesse sentido, reconhecer alguém é reconhecer a sua condição ontológica enquanto pessoa capaz que, mediada institucionalmente, atesta sua dignidade e o seu valor político.

É essa pessoa capaz de configurar o mundo e de assumir responsabilidades, que não se reduz a um atributo contingente, nem a critérios econômicos ou limites de pertença cultural, que deve ser reconhecido. Essa compreensão permite um diálogo crítico com a concepção de multiculturalismo de Charles Taylor (1994), especialmente em sua defesa do reconhecimento como condição constitutiva da identidade.

À luz da política do reconhecimento, a diversidade revela que perspectivas minoritárias foram historicamente silenciadas por meio de

¹⁶⁹ “Imaginar não é apenas representar uma coisa ausente, mas também se colocar no lugar de outro ser humano, seja ele próximo ou distante [No original: “*Imaginer, ce n’est pas seulement se représenter une chose absente, mais aussi se mettre à la place d’un autre être humain, proche ou lointain*” (Ricoeur, 1995b, p. 157).

¹⁷⁰ Metafórico, no sentido ricoeuriano, de envolver ação e sentido, de aproximar o universal e de universalizar o particular.

processos de *misrecognition*, evidenciando que a ideia abstrata de comunidade política, sob a justificativa da manutenção de normas de justiça pretensamente universais, silencia vozes, coloca sujeitos em “estado de minoria”¹⁷¹ e historicamente tem funcionado como instrumentos de legitimação de hierarquias sociais e de preservação de privilégios.

Taylor confere um peso normativo à sua concepção ao compreender a desestima social e a negação das identidades como uma injustiça estrutural, para além de um mal moral¹⁷². À medida que o reconhecimento público das identidades se torna um problema, exige uma resposta no plano político para assegurar a dignidade dos sujeitos e povos, por meio do reconhecimento das diferenças¹⁷³.

Sob o quadro de referência do multiculturalismo, a política da diferença (Taylor, 1994) é instrutiva neste sentido, ao considerar as reivindicações de diversos grupos e movimentos sociais, que também contemplam as exigências fundamentais relacionadas à proteção das liberdades e à igualdade, garantindo a dignidade à pessoa.

Estes argumentos são recuperados na filosofia de Ricoeur para reafirmar que os agentes livres dependem de certa organização social, esse “todo indivisível”, que possibilita o desenvolvimento das capacidades que tornam a pessoa “digna de respeito” (Ricoeur, 1989, p. 36). Se a justiça se expande de formas insuspeitas, Ricoeur impõe um limite crítico diante da política da diferença, ao encarar que este reconhecimento político, fundamentado apenas

¹⁷¹ Tomamos este termo de empréstimo de Michael Foessel (2008), que considera que minoria não tem uma relação quantitativa, mas expressa uma situação atribuída a grupos sociais excluídos de participarem dos espaços de deliberação, portanto, não reconhecidos.

¹⁷² Como aponta Taylor (1994, p.26, tradução nossa): “Nessa perspectiva, o reconhecimento inadequado não demonstra apenas uma falta de respeito. Ele pode causar uma ferida profunda, sobrecarregando suas vítimas com um ódio incapacitante por si mesmas. O reconhecimento adequado não é apenas uma cortesia que devemos às pessoas. É uma necessidade humana vital [Within these perspectives, misrecognition shows not just a lack of due respect. It can inflict a grievous wound, saddling its victims with a crippling self-hatred. Due recognition is not just a courtesy we owe people. It is a vital human need]”.

¹⁷³ Charles Taylor demarca sua oposição à uma política da igualdade de dignidade e aponta que a política da diferença exige uma nova postura: “o que nos é pedido é que reconheçamos a identidade única desse indivíduo ou grupo, sua distinção em relação a todos os outros. A ideia é que é precisamente essa distinção que tem sido ignorada, disfarçada, assimilada a uma identidade dominante ou majoritária. E essa assimilação é o pecado capital contra o ideal de autenticidade [what we are asked to recognize is the unique identity of this individual or group, their distinctness from everyone else. The idea is that it is precisely this distinctness that has been ignored, glossed over, assimilated to a dominant or majority identity. And this assimilation is the cardinal sin against the ideal of authenticity]” (Taylor, 1994, p. 38, tradução nossa).

no nível etnicoidentitário (mesmo que Taylor tente moderar essa posição), pode conduzir a uma fragmentação permanente, tornando quase impossível construir uma base comum para a justiça¹⁷⁴.

Estar ciente das diferenças entre sujeitos não significa necessariamente reconhecê-los. Se as identidades são constituídas narrativamente (Ricoeur, 1991), não podemos esquecer que na história humana, os marginalizados (mulheres, negros, deficientes, comunidade LGBTQIAPN+) têm sido construídos negativamente.

Por isso, o francês se posiciona entre esta ideia universal de liberdade, autonomia e dignidade, sem deixar de perceber que o mundo é interpretável, deve estar aberto e sensível às diferenças. Em outros termos, para Ricoeur, uma dimensão política do reconhecimento fundamentada apenas nas diferenças, encontra legitimidade como meio transitório, porque qualquer tentativa de institucionalização pode essencializar ou cristalizar identidades e incorrer em um ciclo vicioso que alimenta o horizonte normativo cego às diferenças¹⁷⁵ (Ricoeur, 2006a).

Esta objeção à exigência de reconhecimento a partir das identidades coletivas apoia-se nos próprios efeitos indesejáveis que qualquer tentativa de homogeneização das identidades pode provocar: apaga diferenças, sistematiza lógicas de exclusão ao reforçar fronteiras rígidas entre “nós” e “eles”, o conflito enquanto instituinte de um mundo comum, transforma-se numa via de polarização e guerra cultural, além de empurrar a política para uma lógica instrumental, esvaziando sua potência de construir o mundo comum e corrigir injustiças.

¹⁷⁴ Esta é também uma crítica lançada às economias de grandeza, teoria sociológica desenvolvida por Luc Boltanski e Laurent Thévenot, com a qual Ricoeur estabelece um diálogo. Como observa Thévenot (2012, p.19): “Interpretando as grandezas como status sociais ou pertencas a coletivos (duas matrizes clássicas da identidade social), eles se preocuparam com o fato de que o vaivém entre vários mundos pudesse levar a uma descristalização dos status ou pertencas”. Ao se marcar criticamente entre estas posições, a filosofia ricoeuriana demonstra sua capacidade de mediação e a clareza em evitar tanto a rigidez identitária quanto a dissolução completa das referências sociais.

¹⁷⁵ Ricoeur (2006a, p.228) diz: “Essa abordagem benevolente, contudo, encontra seu limite, quando tratamos de sua aplicação institucional, na discriminação invertida, exigida em nome do dano causado no passado às populações envolvidas. Esses procedimentos institucionalizados seriam eventualmente aceitáveis se conduzissem a esse espaço social considerado cego às diferenças e se não tendessem a se instalar permanentemente”.

Nesse sentido, uma dimensão política do reconhecimento pode e deve considerar as identidades em nível coletivo, especialmente, como forma de resguardar direitos no espaço público. Contudo, estas identidades não podem ser encerradas em marcadores fixos – como características físicas, cor da pele, sexualidade ou gênero –, na medida em que essa redução tende a enfraquecer a dimensão pessoal do “si” ao prescrever comportamentos alinhados puramente às expectativas sociais.

No fim, sujeitos não podem ser reduzidos às causas sociais, mesmo que moralmente válidas, pois esses enquadramentos não esgotam o ser nem dão conta das suas histórias particulares. Isso não implica a negação de sua pertença comunitária: a singularidade das trajetórias pessoais não deve ser relativizada e nem se opõe ao fato de que os indivíduos permanecem membros de uma comunidade política.

Seguindo Michaël Foessel (2008, p. 63, tradução nossa), “são as capacidades dos agentes que devem ser garantidas pelas instituições: uma igualdade de participação da qual nenhuma identidade deve ser excluída”¹⁷⁶. Falar em capacidades é certamente a opção decisiva de Paul Ricoeur, porque desloca o sentido do reconhecimento do registro identitário para a constituição de condições efetivas de participação no espaço público, onde os regimes de invisibilidade podem ser questionados e transformados.

É nesse sentido que os eixos ortogonais da política e o sentido de justiça aprofundam as relações de reconhecimento em Ricoeur. A relação imediata entre sujeitos, embora indispensável, não esgota as demandas por reconhecimento; da mesma forma, as instituições são fundamentais para evitar que o reconhecimento seja reduzido a uma simples lógica de “validação do outro”, sem, contudo, revestirem-se de um poder normativo inflacionado. Em outros termos, essa mediação é decisiva porque torna possível pensar em conflitos, diferenças e pluralidades, criando um espaço de convivência onde a justiça traduz demandas singulares em compromissos partilháveis.

¹⁷⁶ No original: “Or, ce sont les capacités des agents qui ont vocation à être garanties par les institutions: une égalité de participation dont aucune identité ne doit être exclue” (Foessel, 2008, p.63).

2.2.3 Pensar a política a partir do reconhecimento: deslocamentos em favor da pluralidade

A problemática do reconhecimento, pensada a partir da verticalidade e horizontalidade da política, tem em sua raiz uma questão central: se a humanidade constitui o horizonte último da justiça, baseada em princípios unificadores como dignidade, liberdade e autonomia, como é possível responder de forma justa as demandas singulares e contraditórias sem dissolver o próprio sentido de justiça? Essa tensão se torna ainda mais complexa num contexto globalizado, em que esses mesmos princípios têm os seus contornos deslocados e reconfigurados em contextos culturais tão diversos¹⁷⁷.

A filosofia ricoeuriana será instrutiva ao defender uma certa horizontalidade globalizada, um espaço primordial de regulação e interdependência entre comunidades políticas, capaz de sustentar formas de cooperação e mediação sem se fechar em lógicas soberanistas e nem na radicalização de dinâmicas identitárias. Este movimento é acompanhado por uma atenção especial para que não recaia numa resposta essencialmente globalizada, respondendo a um cosmopolitismo supranacional (para recordar Olivier Mongin, 2023), que tenderia a apagar singularidades, tradições, cultura e identidades coletivas.

O ponto nevrálgico que se revela entre a horizontalidade e a verticalidade é que o pluralismo que atravessa as comunidades históricas esclarece a faceta múltipla das formas de reconhecimento, que se entrelaçam com as diversas formas de autoridade e legitimidade. O reconhecimento da autoridade do Estado, por exemplo, supõe a legitimação de suas ações por parte dos governados; do mesmo modo, o reconhecimento de figuras de autoridade – como pais, professores, juízes, líderes intelectuais, médicos, artistas etc. – apoia-se no saber ou numa responsabilidade diferenciada, que ocupa um lugar na tradição a partir disso.

No entanto, diante de todas as formas de reconhecimento que atravessam o político, são as capacidades que estão postas em jogo que não podem ser reduzidas a uma lógica de subordinação política ou à atributos jurídicos, mas que

¹⁷⁷ Neste sentido, ver SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologies of the South: justice against epistemicide**. Londres e Nova York: Routledge, Taylor & Francis, 2016.

constituem a condição de possibilidade da ação responsável e da participação no espaço comum. São essas capacidades que, no limite, dialogam com a força utópica da justiça, alimentando o movimento incessante entre a experiência vivida, interpretação e ação transformadora.

Não se trata de negar a figura do Estado, em seu sentido moderno, como garantidor da soberania e das relações de poder e autoridade, conseqüentemente como instância máxima que reconhece direitos e identidades. Mas compreender que é no sentido do mundo compartilhado, diante da vulnerabilidade, das convicções e desejos que a política torna-se necessária. É para regular, evitar ou reparar a negação, a humilhação e a exclusão de sujeitos que a verticalidade da política deve assegurar a dignidade, a capacidade e a liberdade dos sujeitos perante outros, quando a falta destes.

A democracia opera nesta tensionalidade, em que o poder se relativiza – expondo aos riscos de um poder despótico ou de um anarquismo –, a autoridade articula-se aos sistemas de privilégios que, por sua vez, são confrontados com uma crítica estéril das desigualdades. Essa dinâmica democrática depende, em última instância, da capacidade dos sujeitos atuarem coletivamente (Walton, 2018), onde a imposição é corrigida pela ampliação dos espaços de debate e a dispersão é contida pelo sentido de coesão do poder. Assim, para Ricoeur (1947, p. 320), “a democracia é uma ideia em construção e uma luta. É uma história que começou, e temos a tarefa de continuá-la”¹⁷⁸.

Os riscos que rondam a estrutura ortogonal da política não dizem respeito nem legitimam um regime político específico, pois o reconhecimento como exigência fundamental não se esgota nas políticas públicas e nem se confunde com legitimação institucional ou a uma contestação pontual diante de sua atuação. O reconhecimento se estende à todas as formas estruturais de desvalorização e exclusão social, caracterizadas por temporalidades diversas e por problemáticas singulares, que demandam respostas políticas continuamente avaliadas. Por isso, mesmo em contextos democráticos, já se provou que existem falhas em reconhecer os sujeitos como efetivamente capazes.

É preciso refigurar a articulação entre a verticalidade e a horizontalidade, tendo o reconhecimento como guia fundamental para impedir que as

¹⁷⁸ No original: “*La démocratie est une idée en devenir et en combat. C’est une histoire commencée que nous avons la tâche de continuer*” (Ricoeur, 1947, p. 320).

democracias implodam numa absolutização e fechamento do poder, expressa na recusa do estrangeiro e na defesa de uma identidade homogênea, mas sem se dissolver numa fragmentação social.

Neste itinerário multifacetado e plural ao qual Ricoeur nos orienta, uma mudança na ordem epistêmica se configura: já não se trata de pensar o reconhecimento a partir da política, mas a política a partir do reconhecimento. Ela enraíza-se na dimensão horizontal, que se compromete enquanto exigência ética, no registro da estima de si e encontra estabilidade e legitimidade na organização promovida pelas instituições, reanimando o desejo por justiça e impedindo que as relações se degenerem.

Isso nos remete à uma definição mais rigorosa do bem comum: ele não pode ser simplesmente postulado como uma instância superior e abstrata; precisa ser verificado na prática, como força de reconfiguração das condições concretas de cada comunidade particular. Ou ainda, para relembrar as ordens de justificação de Boltanski e Thévenot, o bem comum de uma cidade “é vulnerável à crítica armada pela visão do bem comum que constitui o laço interno de uma outra cidade” (Ricoeur, 1995b, p. 139)¹⁷⁹.

O bem comum não é um modelo de vida coletiva que opera em torno de uma grandeza substantiva específica, mas sim uma orientação normativa e uma conquista sempre provisória da ação política. Nesse sentido, ele opera como uma bússola que relembra: “nada dispensará os atores sociais de remeter-se à sabedoria fronética, que não separa a justiça da justeza na busca, em todas as situações, da *ação adequada*” (Ricoeur, 2006a, p. 224).

Essa estrutura desenhada entre hierarquias e pluralidades expõe a exigência de uma vigilância crítica constante, para que o poder político não se desligue do desejo de uma vida compartilhada nem da responsabilidade perante as vozes e diferenças que compõem a sociedade. A filosofia política de Paul Ricoeur, marcada por uma “ética da mediação” (Michel, 2006), busca evitar tanto a redução da política a reivindicações meramente particulares quanto a omissão diante das experiências efetivamente partilhadas.

A crise se instaura precisamente quando essa mediação parece obscurecer normas, relações e sujeitos concretos. Reabilitar as instituições de

¹⁷⁹ No original: “*Le bien commun d'une cité est vulnérable à la critique armée par la vision du bien commun qui fait le lien interne d'une autre cité*” (Ricoeur, 1995b, p. 139).

modo prudente, tendo a justiça como bússola, implica recusar tanto a abstração burocrática quanto o moralismo antipolítico: a justiça exige instituições e uma atuação que impeça o sacrifício das pessoas à impessoalidade de suas formas. Assim, ela não se reduz à lógica distributiva ou ao reconhecimento das diferenças, mas constitui condição de realização do mundo social e de inteligibilidade do pacto que sustenta uma coexistência.

2.2.4 A gramática da crise política em Ricoeur

A crise política experimentada na contemporaneidade pode ser compreendida, nos termos de Ricoeur, como o agravamento dos equívocos quando as decisões políticas não correspondem ao horizonte de uma vida compartilhada. Os sintomas destas rupturas simétricas e históricas são observados pelo descrédito nas instituições (encaradas como frágeis ou como instrumentos de dominação), ceticismo diante do espaço público e a fragmentação política.

Estes desequilíbrios no sistema democrático, provocados pela fratura entre cidadãos comuns, a elite governante e as instituições (Mongin, 2023), alimentam a lógica do “nós contra eles”, baseada na pressão massificada e sobretudo, identitária, que sedimenta o caminho da intolerância e da polarização. Nessas circunstâncias, os sujeitos deixam de se reconhecer e de reconhecer a ação política, levando a uma crise do espaço social, saturado pela hiperpolitização e pela lógica hipereconômica¹⁸⁰.

A estima torna-se capital de credibilidade; os agentes permanecem em constante mobilização porque toda a lógica de relações que os circundam – corpos, linguagens, afetos, entre outros – torna-se politizável, e o espaço público, campo de batalha, onde as diferenças são encaradas como antagonismo. O reconhecimento, nesse sentido, é posto à prova: enquanto parece cada vez mais distante e opaco como fenômeno de configuração dos sujeitos e do mundo,

¹⁸⁰ Em *L'Homme faillible* (1960, p. 139), aponta-se para uma humanidade hipereconômica e hiperpolítica, numa discussão sobre a objetividade da autoestima que, segundo o autor, só pode ser pensada pela ideia de humanidade, onde espero ser reconhecido como pessoa digna, capaz, portanto, de um valor de existência, mediada pelas obras simbólicas. Isso significa que ainda como excedente de sentido, a humanidade não se reduz aos bens ou ao poder, mas como uma tarefa contínua em busca de reconhecimento.

revela com maior intensidade sua potência crítica como exigência fundamental do vínculo social, capaz de resistir à reificação e à instrumentalização.

No entanto, a crise não pode ser observada por um único ângulo (Ricoeur, 1988). Não podemos, por exemplo, atribuir à instituição como *locus* dessas perturbações da ordem política, ao camuflar interesses particulares em normas comuns ou a dispersar sua atuação frente a reivindicações múltiplas. Isso significa, num primeiro passo, acreditar que o vínculo interpessoal seria suficiente para sustentar uma comunidade que entende, respeita e protege as diferenças num mundo compartilhado.

Este argumento, que inclina-se ao personalismo comunitarista – um movimento crítico às relações sociais sobrecarregadas pela despersonalização e instrumentalização funcional – contrasta, por sua radicalidade, com a posição de Paul Ricoeur. O filósofo francês defende que a amizade e o amor, por exemplo, são incapazes de sustentar uma ordem comum relativamente estável. Além disso, é na relação entre o próximo e o distante que o *ethos* revela plenamente seu alcance político (Monteil, 2013), ao exigir que a solicitude se traduza em critérios universais de equidade e reconhecimento (Monteil, 2013).

Vale ainda considerar que diversos campos da vida social foram progressivamente enfraquecidos, fruto de uma colonização da política por outras racionalidades, especialmente a econômica¹⁸¹, que esvazia a palavra dada em nome dos bens, reduz a política à gestão, substitui o compromisso pela competição, promove a quebra diante de um mesmo destino institucional e descaracteriza o sentido político da ação coletiva. Nesse sentido, a mercantilização do social não apenas reorganiza práticas, mas compromete as condições de reconhecimento que sustentam o vínculo político.

Ao se globalizar, a crise econômica serve, portanto, como um indicador multifacetado: da perda de confiança pública nos líderes e da contradição entre a dimensão nacional dos Estados e a dimensão internacional da crise (a gestão da dívida global é,

¹⁸¹ Em *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?* (1988, p. 6), Ricoeur alerta que, mesmo diante do conceito de crise, o seu uso mais comum é dominado pelo aspecto econômico: “é numa civilização como a nossa, que, em sua hierarquia de valores, coloca a economia no topo, que a forma econômica da crise é ela própria erigida como modelo de todas as crises” [c’est dans une civilisation comme la nôtre qui, dans sa hiérarchie de valeurs, met l’économie au sommet, que la forme économique de la crise est elle-même érigée en modèle de toutes les crises].

nesse sentido, um bom indicador dessa necessidade e dessa carência) (Ricoeur, 1988, p. 10).

Ricoeur (2017a) observa que a lógica mercantil embaralha o próprio sentido de sociedade: se nos dermos conta de que ela corresponde a um sistema de distribuição de bens, o imperativo econômico coloca sob um mesmo guarda-chuva os bens que podem ser distribuídos com base nas regras de mercado e aqueles que não – como saúde, educação, segurança, identidade nacional ou cidadania. Essa distribuição de bens não é regida propriamente por uma regra formal, mas sim pela dinamicidade da relação entre o Estado e os cidadãos. Contudo, o problema reside justamente na ideia de que a justiça social deixa de responder a uma ética do reconhecimento, às pessoas como fundamento, para atender a uma lógica utilitarista.

Este economicismo abstrato também sacrifica a dimensão relacional e acional diante da política, ao passo que privilegia as experiências e trocas que se resolvem em um curto prazo. Isso significa que uma ideia de projeto e futuro parece vaga para um sujeito que já não se compromete. Em entrevista com Paul Ricoeur, Michel Rocard afirma que essa postura despreocupada com o tempo e com qualquer ética da responsabilidade é acompanhada pela recusa dos atores sociais de coordenar as “próprias ações com o objetivo de levar em consideração suas repercussões no futuro” (Rocard, 2017, p. 96).

Essa dinâmica desestabiliza a própria estrutura ortogonal da política, na medida em que a ideia de projeto e futuro compartilhado está descoordenada. Já não se trata necessariamente da prioridade do *socius* em detrimento do próximo, mas a completa desconexão e incompreensão entre eles, uma vez que a retórica do investimento, do retorno e dos ganhos enquanto lucratividade passa a ocupar o lugar da solicitude, do reconhecimento e da justiça.

Mas cabe ressaltar que não há uma oposição rígida entre mercado e Estado, mas um tensionamento que exige sempre um olhar vigilante sobre como preservar a centralidade da pessoa capaz no interior de uma racionalidade econômica que tende a avaliar o poder de agir como um bem submetido à competição e ao cálculo. Este é o ponto decisivo da aproximação de Ricoeur a uma “economia do dom” (2006a), que por vezes corrige ou complementa a perspectiva econômica clássica: o sujeito é encarado pelo seu poder de agir,

pela capacidade de intervir no mundo de forma criativa (a partir da imaginação) e por meio de sua pluralidade, enquanto que o *homo economicus* não resiste à abstração da realidade econômica e é reduzido aos interesses.

No entanto, a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur nos convida a encarar esta discussão não como pólos incomunicáveis, mas como a ação econômica pode ser atravessada pela dialética instrutiva do dom. Nesse sentido, o dom revela que, mesmo aquelas trocas reguladas pelo mercado, exprimem relações entre sujeitos, não apenas aos objetos inscritos no circuito funcional da produção e do consumo, que tensionam compromissos, confiança e expectativas de reconhecimento. Em outros termos,

O dom altera e questiona as relações humanas objetivadas, reificadas, formalizadas e rotinizadas, impedindo que a ordem dos objetos seja compreendida à margem da ordem dos sujeitos (Moratalla e Moratalla, 2013, p. 46, tradução nossa)¹⁸².

Uma “economia do dom” revela o limite irredutível da interferência do mercado na esfera política. De um lado, indica que certas dimensões simbólicas do viver em conjunto não podem ser traduzidas em escala comercial sem consequências significativas. Podemos citar, por exemplo, o cuidado familiar diante dos processos de terceirização, onde o que antes se organizava em torno do compromisso mútuo entre familiares passa a operar sob a lógica da prestação de serviços.

Não podemos deixar de observar que as dinâmicas sociais de trabalho nos empurram para critérios de produtividade e eficiência, que deslocam normativamente a ação humana e o tempo social, redefinindo o significado do que é produtivo: cuidar do outro já não é tão útil como atender às exigências de um mercado de trabalho. Isso fragiliza a própria capacidade dos sujeitos de se reconhecerem como agentes, de comprometerem-se eticamente com o outro e assumirem responsabilidades que não podem ser substituídas por vínculos instrumentais. A repercussão política disso é clara quando os sentidos de cidadania, justiça, reconhecimento, responsabilidade e bem comum são esvaziados.

¹⁸² No original: “*El don altera y cuestiona relaciones humanas objetivadas, reificadas, formalizadas y rutinizadas, impide que el orden de los objetos sea comprendido al margen del orden de los sujetos*” (Moratalla e Moratalla, 2013, p. 46).

À medida que o neoliberalismo e as forças de mercado hipotecam as identidades, as relações e as comunidades, instaura-se uma ameaça concreta à coesão social, ao passo que torna urgente a busca fundamental pelo sentido do político. Esse desequilíbrio entre o vínculo horizontal e vertical da estrutura ortogonal da política pode ser lido em termos de uma crise, uma crise de legitimidade, como atesta Ricoeur (1988), mas sobretudo uma crise de reconhecimento, na qual as capacidades são objetificadas em relações tecnocráticas e o poder de decisão de uma comunidade fica comprometido.

Essa crise do político na contemporaneidade desdobra-se em três traços fundamentais, que seguindo Jérôme Porée (2013), estão interligados em um processo de esvaziamento simbólico e relacional da vida política. O primeiro deles é uma crise de participação que, no sentido ricoeuriano¹⁸³, reflete a indiferença à discussão pública, a perda de interesse em construir um espaço deliberativo que sustente a democracia e a carência do desejo de construir uma vida em comum.

Neste ponto, Paul Ricoeur (1991b) combate a ilusão de que instituições fortes seriam suficientes para garantir a vida política: “A Cidade nunca existe apenas pela inércia de seu sistema institucional”. Daí que a política, como uma prática, não apenas uma estrutura, necessita dos cidadãos e das instituições, de suas ações, debates, críticas e compromissos diante das decisões comuns. Ele segue: “É a continuidade e a renovação dessa vontade que são objeto da nossa responsabilidade” (Ricoeur, 1991b, s/p).

Um segundo aspecto da crise é a incapacidade dos sujeitos de saírem de suas posições e opiniões imediatas e privadas e lançarem-se às relações mediadas pelas instituições. Essa crise institucional alerta para o fenômeno crítico de que os sujeitos, ao não se reconhecerem nestas instâncias, não reconhecem também a sua existência compartilhada. Segundo Porée (2013), é a capacidade de abstração e mediação simbólica que está em xeque.

Na nossa sociedade pobre de símbolos, só conta o real – o real, isto é, o que nos é imediatamente presente: o próximo com exclusão do distante, o instante em oposição à duração, o vivido

¹⁸³ Veja a entrevista com Paul Ricoeur “*La Cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous*”, publicada no *Le Monde* em 29 de outubro de 1991. Disponível em: https://www.lemonde.fr/archives/article/1991/10/29/un-entretien-avec-paul-ricoeur-la-cite-est-fondamentalement-perissable-sa-survie-depend-de-nous_4040397_1819218.html.

em vez do herdado ou o esperado. A deslegitimação das instituições é o efeito da dessimbolização que afeta profundamente a vida humana hoje (Porée, 2013, p. 126).

Mergulhadas no processo de dessimbolização, as instituições deixam de expressar o sentido de uma humanidade partilhada e passam a funcionar apenas como estruturas artificiais. Se há uma perda simbólica, o vínculo político já não une, o que encaminha para uma crise de transmissão que reflete, para além da política, na cultura: o sujeito se desconecta diante de uma história que o precede (memória) e o sucede (projeto), e por isso, não consegue encontrar o seu lugar.

Se o agir político estruturou-se, historicamente, entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa, segundo Reinhart Koselleck, a crise experimentada é o reflexo dessa desarticulação: “é a patologia do processo de temporalização da história” (Ricoeur, 1988, p. 16)¹⁸⁴. Quando essa relação é amputada, as experiências se cristalizam e o passado perde a sua capacidade de se deixar reinterpretar; diante de si, o futuro parece uma ameaça, que por sua vez, passa a projetar expectativas sem a ancoragem na experiência histórica, sem a sua espessura orientadora.

Ao se articular a um processo de dessimbolização da vida comum, essa crise política é fruto de um descompasso no modo como uma sociedade se compreende no tempo. Ao perder de vista que a identidade e a existência são conformadas e atravessadas pelas expressões simbólicas da vida, que exigem interpretação – as narrativas, as instituições, a alteridade –, o sujeito se vê reduzido ao imediato. Como consequência, o reconhecimento perde lugar num projeto esvaziado de individualidade, que não compreende que é numa dialética entre *idem* e *ipse*, com e pelos outros, que marcamos uma certa continuidade e também projetamos mudanças no horizonte de uma vida compartilhada.

Isso significa que a crise na nossa época é, por um lado a fragmentação de um horizonte de sentido, onde o comum se perde em meio às referências, valores, narrativas e critérios de legitimação distintos, provenientes do tensionamento entre tradição, modernidade e pós-modernidade (Ricoeur, 1988);

¹⁸⁴ Em *Tempo e Narrativa* (2010c, p. 371), Ricoeur aponta para a “implicação ética e política permanente das categorias meta-históricas de expectativa e de experiência”. Essa proposta, inseparável de um trabalho hermenêutico contínuo, é sensível às historicidades e confere à ação política um lugar factível e, ao mesmo tempo, a resguarda tanto do ceticismo impotente quanto do dogmatismo moral.

e, por outro lado, considerado pelo francês como mais dramático, o enfraquecimento da disposição de agir, tomar decisões e responsabilizar-se por elas.

Esse “recoo geral das convicções e da capacidade de compromisso” (Ricoeur, 1988, p. 19) demonstra que a crise não reside só na falta de um consenso entre valores concorrentes, mas da omissão de seus agentes, por incapacidade ou por pouca disposição. A crise atinge o sujeito em sua capacidade de se orientar no mundo¹⁸⁵ e ao Estado, cabe assumir uma função reparadora. Isso significa que: “Não devemos, portanto, surpreender-nos ao encontrar como resultado uma sociedade sem convicção, sem dinamismo próprio, que pedirá tudo ao Estado, ou seja, que pedirá tudo a vós, políticos” (Ricoeur, 2017a, p. 96).

Isso significa que a ação estatal é inflacionada, como se, por meio de normas, políticas públicas e dispositivos jurídicos, pudesse produzir e fazer valer práticas simbólicas que a sociedade já não consegue sustentar como convicção. A crise parece, assim, irreduzível: a política é sobrecarregada com uma tarefa impossível, enquanto os sentidos do político são esvaziados pela falta de disposição social para sustentá-los. Qualquer tentativa de “neutralização” de crenças, opiniões, convicções e dissensos empobrece a experiência política e enfraquece a própria representação política do Estado.

Este caminho explorado por Ricoeur revela que devemos tomar cuidado também para compreender que nem toda dimensão conflitiva é crise¹⁸⁶, mas um traço constitutivo do dinamismo democrático. Por outro lado, mostra que o contexto de crise não deve ser visto de forma exclusivamente negativa, se a política é compreendida como uma prática que perturba e exige um movimento

¹⁸⁵ Ver em *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?* (1988), a discussão que Ricoeur trava com a tradição personalista herdada de Landsberg e Mounier.

¹⁸⁶ Ricoeur alerta para a tendência de considerarmos a crise um traço permanente da condição humana, bem como dispersá-la numa infinidade de contextos históricos singulares. Ele diz: “Ao mergulhar o conceito de crise em uma antropologia filosófica válida em todas as épocas, privamo-lo de todo valor discriminatório: ora, se tudo é crise, nada é crise. Em suma, da dispersão, passamos simplesmente à confusão” [*En noyant le concept de crise dans une anthropologie philosophique valable en toutes saisons, nous l'avons dépouillé de toute valeur discriminante: or, si tout est crise, rien n'est crise. En bref, de la dispersion, nous sommes simplement passé à la confusion*] (Ricoeur, 1988, p. 14). Ricoeur propõe pensar a crise sob o signo da temporalidade (como expusemos acima), já que crise não é o mesmo que conflito, não é um estado, mas uma forma específica de cada pessoa/sociedade experienciar o tempo, promovendo rupturas entre passado e futuro.

crítico e hermenêutico entre a confiança e vigilância, convocando os atores sociais para uma tomada de posição engajada.

Os desdobramentos fundamentais desta discussão reacendem o debate sobre a relativa autonomia do político em relação às estruturas econômicas e sociais. Isso significa que, mesmo em certo momento histórico, uma classe social – como a burguesia, por exemplo (Ricoeur, 1969) – impõe novos valores políticos, como a liberdade, cuja validade normativa não se esgota nas condições sociais de sua gênese. O fenômeno político articula simbolicamente uma pretensão à universalidade, embora cada comunidade, em sua época, o realize e lhe confira sentido de formas distintas.

Essa irredutibilidade da política e a relação enigmática que se experimenta no entrecruzamento das grandezas, nos limites do mercantilizável, no impulso democrático (a horizontalidade do eixo político) e necessidade de ordenamento (a verticalidade), expõem não apenas um problema de justiça social que ressoa em problemas sistêmicos (a questão da imigração e dos refugiados, o terror das guerras, a crise ecológica), mas, sobretudo, como o político deve ser encarado como um projeto. Esse projeto supõe a construção de uma nova gramática que impulsione os cidadãos para um caminho diferente da anomia e da massificação.

Paul Ricoeur aponta que um caminho para lidar com esse sintoma profundo da crise simbólica do político é nos preparar para “novas formas de ação que alternem, numa estratégia complexa, fases de negociação e consulta com fases de ruptura e conflito aberto” (Ricoeur, 1971, p. 204). O filósofo inscreve, numa dinâmica prática e ética da ação política momentos de reforma e de revolução num movimento complexo que se dirige às convicções, às práticas e às instituições, integrado a um projeto emancipatório mais amplo aberto à pluralidade das formas de vida coletiva.

Por isso, o autor propõe uma redefinição dos termos. A revolução, de um lado, não deve ser pensada como um episódio histórico de ruptura violenta, mas como uma “pressão contínua da convicção sobre a ação responsável” (Ricoeur, 1971, p. 203). Esse espírito revolucionário opera, acima de tudo, no plano das motivações, das crenças e dos desejos coletivos, naquilo que orienta a humanidade em direção do justo e estabelece limites para o intolerável. Do outro lado, a reforma atua no plano institucional, introduzindo convicções

revolucionárias em uma ordem social. É o momento decisivo em que as crenças pessoais encontram um solo firme para se transformarem em projetos coletivos.

A democracia depende necessariamente da articulação dessas duas forças, de uma relação dialógica que se impõe diante da capacidade criativa e imaginativa dos sujeitos de produzirem mudanças e da possibilidade de que essas reivindicações sejam traduzidas institucionalmente. Para Ricoeur, cabe reconhecermos que este modo de governar (o que Ricoeur chama de arte) exigirá ainda mais dos agentes políticos, porque é preciso “inventar um novo estilo institucional, um estilo de mobilidade, de precariedade, de revisão permanente, constantemente atento às forças de mudança e às ameaças de ruptura” (Ricoeur, 1969, p. 65).

Esta postura arquiteta uma gramática complexa da humanidade em curso, enredada em compromissos que não se rendem às vontades individuais nem a uma retórica militante, mas preserva um ambiente propício para organizar pluralidades e suas formas heterogêneas de expressão em um horizonte comum e dinâmico, onde sujeitos, capacidades e ações sejam reconhecidos institucionalmente.

O compromisso reabilitado em sua dimensão ética e política, significa reinscrever o sujeito numa ordem de valores, num caminho que insere o reconhecimento no horizonte da política, como condição exigente da vida comum, na temporalidade dinâmica, mas na confiança do justo. Não é uma solução que responde contingentemente à crise, mas “é a fonte de uma convicção – termo também hegeliano – que constitui para a pessoa a verdadeira saída da crise” (Ricoeur, 1988, p.13)¹⁸⁷.

Isso significa que o sujeito conforme a sua identidade pessoal e confirma seus valores, diante do compromisso. Ao dizer “eu”, o sujeito se vincula a uma certeza prática imersa numa cadeia de sentidos que articula passado e presente e orienta o futuro. “O compromisso é esse esforço direcionado para a formação do futuro humano: a crise nasce assim na encruzilhada onde o compromisso luta contra a tendência à inércia, à fuga, à deserção¹⁸⁸ (Ricoeur, 1988, p.13-14).

¹⁸⁷ No original: “*L’engagement est ainsi la source d’une conviction - terme également hégélien - qui constitue pour la personne la véritable sortie de crise*” (Ricoeur, 1988, p.13).

¹⁸⁸ No original: “*L’engagement est cet effort dirigé vers la formation de l’avenir humain: la crise naît ainsi au carrefour où l’engagement est en lutte avec la tendance à l’inertie, à la fuite, à la désertion*” (Ricoeur, 1988, p.13-14)

Resgatar o sentido profundo da pessoa capaz significa compreender que os sujeitos implicados num mundo comum devem assumir compromissos e engajar-se na reparação das perdas, por meio da reciprocidade, da partilha e do reconhecimento das capacidades do outro. O reconhecimento, nesse sentido, não é um estado, mas um fenômeno interpretativo e normativo continuamente reaberto, que revela a sua densidade ético-política de configurar um mundo comum em meio às divergências, conduzir as instituições em direção à justiça e garantir, por meio dos compromissos, formas estáveis de vida compartilhadas que vinculam o poder agir à dimensão da ação responsável.

O reconhecimento evita que a política se reduza à força ou ao cálculo e exige, hermeneuticamente, a abertura a um horizonte contínuo de (re)interpretações, capaz de dar conta tanto daquilo que é irreparável quanto de danos e traumas irreversíveis que marcam a história. Ainda assim, não dispensa o compromisso com o passado: reconhecer é também assumir a responsabilidade de lembrar e de agir para que o injustificável não volte a acontecer.

Nesta arquitetura, a política, mediada institucionalmente, oferece a coordenação normativa diante das realidades interpretadas, enquanto que a justiça torna possível o “com e para os outros” nesse espaço compartilhado, e o reconhecimento opera para a coesão do vínculo social, para que ele não se perca em relações de força, dominação ou violência.

Desse modo, a filosofia ricoeuriana articula uma crítica profunda às formas concretas da vida social contemporânea e reanima os anseios antropológicos que nos convocam a agir e caminhar para construção de uma sociedade solidária, onde o reconhecimento, atua como elemento simbólico articulador e fundamental. Trata-se de um processo exigente, simultaneamente racional e sensível, que busca dinamizar o poder, fazer justiça à historicidade dos fatos sociais sem abdicar da responsabilidade ética diante do futuro comum.

Chegamos ao argumento central desta tese: sem o reconhecimento, a justiça permanecerá um pensamento derivativo na intersecção dos eixos políticos, que continuará reproduzindo e configurando novos abismos entre sujeitos, por mais democrático que se proclame. Por sua vez, sem estabelecer compromissos – justos, diga-se claramente –, o reconhecimento parece perdido

numa dinâmica de demandas e urgências particulares que não se aprofundam no desejo de viver junto.

2.3 Em síntese

Refletir sobre uma dimensão política em Paul Ricoeur implica compreender sua aposta em favor de uma representação horizontal da democracia, orientada por um “querer viver juntos”, que desloca a verticalidade do poder como dominação para uma pluralidade sustentada por práticas de cooperação e formas mais exigentes de reconhecimento mútuo. Como vimos, isso significa um equilíbrio, ainda que instável, na transição entre verticalidade e horizontalidade, capaz de constituir no qual os sujeitos e suas capacidades possam aparecer e ser reconhecidos.

No entanto, a porosidade constitutiva da política expõe o *viver-juntos* a uma fragilidade que não pode ser ignorada, suscetível a qualquer desvio e relações de força que o aproximam de patologias opostas da mediação institucional: uma rigidez do instituído ou uma ruptura sem mediação, que pode ser destrutiva. Por isso, a política não pode se reduzir à gestão técnica, porque neste sentido, ela esvazia a sua própria potência de responder à dispersão e possibilitar experiências sociais legitimamente reconhecidas.

A política deve ser encarada como um exercício frágil e constitutivamente aberto, mediado fundamentalmente pela relação entre os cidadãos e um mundo comum que emerge, perdura e se transforma a partir e apesar da ação humana. Alicerçada numa hermenêutica da ação e numa fenomenologia da pessoa capaz, a filosofia ricoeuriana substancia a recusa de uma concepção garantidora, e, portanto, depende da ordem política, como rejeita qualquer compreensão reificada das instituições, seja como instâncias autojustificadas ou como projeções explícitas da vontade humana.

Nesse movimento do horizontal como instrutivo do vertical, a força humana é revelada e reveladora da ordem política, contudo, ao constituir-se na intersecção desses eixos, o poder comum permanece exposto ao risco inerente à ação. Embora a dimensão política ofereça uma certa ordenação ao agir humano, ela não pode assegurar que os sujeitos estejam imunes ao trágico que

atravessa a convivência, porque não consegue escapar de sua própria estrutura paradoxal.

Se a ação compartilhada é condição da coesão do viver-juntos e um sinal de alerta, exige um reconhecimento contínuo tanto das capacidades dos agentes e das mediações institucionais, um reconhecimento que encontra limites e possibilidades a partir da ação crítica dos sujeitos e instituições. O compromisso fundamental da política consiste em instituir e sustentar um espaço de reconhecimento, resguardando o laço ético do viver-comum, sem absolutizar as capacidades individuais nem reduzir as experiências à objetividade das normas.

Quando há um distanciamento ou uma falha de comunicação entre os mundos subjetivo e institucional, e a ação política se apoia em direitos excessivamente abstratos ou em critérios de desempenho e meritocracia que tendem a legitimar novas formas de exclusão sob a aparência da justiça, o reconhecimento torna-se o operador crítico. Como cita Olivier Abel (2014, p. 20), “onde a justiça procuraria estabelecer equivalências, o reconhecimento dá lugar ao incomensurável, às pequenas assimetrias que pacientemente tecem a mutualidade”¹⁸⁹.

No entanto, o incomensurável exige uma capacidade de figuração do mundo, uma capacidade criativa e imaginativa, que parece ser uma dificuldade mais profunda – e um sintoma – da crise contemporânea do político. Olivier Mongin (2005), na esteira de Ricoeur, aponta para uma incapacidade hermenêutica de interpretar e abrir possibilidades de sentido às experiências sociais e históricas, como consequência da desrazão humana e do empobrecimento da linguagem política¹⁹⁰.

Nesse sentido, o que experienciamos na contemporaneidade não é um problema em torno do pluralismo ou da opacidade constitutiva do mundo social, mas em torno da dispersão do espaço público, de posturas autocentradas e

¹⁸⁹ No original: “Là où la justice chercherait à établir des équivalences, la reconnaissance fait place à l’incommensurable, aux petites asymétries qui patiemment tissent la mutualité” (Abel, 2014, p. 20).

¹⁹⁰ Olivier Mongin (2005, p. 66) demonstra preocupação com a dificuldade contemporânea de estabelecer um debate político equilibrado. Ele diz: “Nada mais estranho do que a violência dos debates, a incapacidade de conceber discursos em sintonia com a realidade, o retorno a posturas ideológicas, a invocação republicana salvadora, enquanto a sociedade dá a impressão de estar se desintegrando [Rien de plus étranges que la violence des débats, l’incapacité de concevoir des discours en prise sur le réel, le retour à des postures idéologiques, l’incantation républicaine salvatrice alors que la société donne l’impression de se craqueler]”.

polarizadas. Essa dinâmica tende a reduzir a gramática normativa do político à reivindicações identitárias fragmentadas que, embora expressem feridas morais legítimas, permanecem incapazes de esclarecer a realidade social em sua complexidade e de se converter em referências compartilháveis para a ação coletiva.

Assim, Ricoeur desloca o problema dos conflitos, a diversidade de posições e dos sentidos compartilhados na esfera pública, para a incapacidade de mediar relações de reconhecimento que sustentam o mundo comum. Diante de uma ordem política não reconhecida, a autoridade é minada; diante de sujeitos que não se reconhecem como interlocutores legítimos, o espaço público perde a sua força de deliberação e a capacidade de estabelecer compromissos. Por isso, a vitalidade da democracia depende do reconhecimento para sustentar uma confiança institucional, uma justiça durável e um futuro compartilhado.

Esta dimensão temporal implicada na ação política nos faz recordar que o sujeito contemporâneo está lançado numa dívida sem culpa (Ricoeur, 2007), que introduz na política, a dimensão da responsabilidade – pelo que herdamos e pelo que deixamos – e um caráter superabundante da gratidão, que responde a uma lógica distinta e coloca o tempo a favor e não contra a ação humana (Monteil, 2013). O caráter temporal é ainda indício que agudiza a crise, pela incompatibilidade criada pela lógica imediatista do capitalismo e a tarefa contínua de construir um mundo compartilhado.

De um lado, cabe à política nutrir o espaço público para que os sujeitos tomem iniciativas e decisões que reflitam, criticamente, sobre as mazelas que cercam a vida humana, numa tentativa de frear o mal e projetar um futuro mais seguro. De outro, o reconhecimento é essa mediação fundamental no nível simbólico (que legitima, confia e autoriza) e prático, institucionalmente falando, (conferindo estabilidade para que as decisões sejam tomadas). Em outras palavras, o reconhecimento torna possível essa relação entre ação e temporalidade, permitindo um presente que liberta o passado pela reinterpretção e libera o futuro pela imaginação.

Encaramos que, diante do processo reflexivo contínuo exigido pela dimensão política e sua relação com a justiça, só uma figura dinâmica, capaz de preservar a diferença num horizonte político compartilhado e de fazer uma mediação entre iniciativa e duração, é capaz de dar conta deste desafio frente

ao reconhecimento. Esta figura é precisamente o compromisso, que convoca a reconhecer o outro como presença nas estruturas da experiência e que transforma um gesto pontual em uma experiência histórica compartilhada.

Impulsionado pela confiança e pela consciência da dívida, o compromisso articula esse “nó” que exige da ação coletiva não um consenso em sentido moral sobre os pressupostos de uma “vida boa”, mas uma dimensão de coresponsabilidade, que não é medida por algo externo, mas garantida por um mínimo institucional. Ele abre o sentido temporal, como um tempo habitado pela memória e pela expectativa, orientando a ação coletiva pelo sentido de justiça, sem deixar de nutrir um sentido vivo do próprio presente.

É nesse sentido que o compromisso é o fio poético que sustenta a política, em que o reconhecimento reforça o seu sentido autêntico e a justiça declara a sua força orientadora em um mundo marcado pela falibilidade humana e pela fragilidade das instituições. Implicado em uma dimensão prática, mas fortemente enraizado numa economia do dom, o compromisso trata, antes de tudo, da qualidade do vínculo que se tece na experiência partilhada do tempo e da palavra empenhada.

Se o reconhecimento parece incompreensível diante da experiência humana, marcada por assimetrias, conflitos e vulnerabilidade, a sua natureza complexa entre um “eu” e um “tu” insubstituível e semelhante é expressa e representada pelo compromisso que exige uma ação hermenêutica, uma reconfiguração de um espaço simbólico, no qual cada um é chamado a responder não só por si, mas com os outros, configurando uma forma privilegiada de acesso ao poder-comum.

Esse poder traduz o reconhecimento em prática viva e atravessa tanto os grandes acontecimentos políticos e os gestos cotidianos, pois o compromisso não visa uma solução definitiva ou inequívoca dos conflitos, mas a sustentação contínua do vínculo em meio à incerteza. O poético encontra uma condição de possibilidade lúcida, baseada na capacidade e na disposição para agir de forma justa, emergindo da própria experiência do viver juntos.

3. DIMENSÃO POLÍTICA DO RECONHECIMENTO MÚTUO: A FIGURA DO COMPROMISSO

O mundo político se sustenta na tensão entre conflito e cooperação. O liberalismo político e a ideia de uma democracia deliberativa impuseram ao reconhecimento, sobretudo em sua dimensão política, um desafio diante das discriminações e marginalizações sociais, bem como a necessidade de vigilância quanto às experiências negativas. A dualidade se impõe na medida em que o enfrentamento a essas fontes de exclusão exige participação e deliberação pública, em um ambiente que é pré-determinado e ocupado por poderes hegemônicos que desubstancializam 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, considerando a pluralidade de 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 (2017a, p. 117) só “alcançamos o bem comum por meio do compromisso, entre referências fortes, porém rivais”¹⁹¹.

A figura do compromisso surge nesse contexto na esperança de alinhar as demandas singulares à natureza universal da humanidade enquanto projeto. Não se trata de estabelecer um modelo abstrato de compromisso e aplicá-lo, sem critério, mas observar que, da horizontalidade, surgem expectativas que devem ser orientadas pelo veio vertical. Lançado a uma “prova de realidade”, ele oferece a possibilidade de revisar criticamente as nossas próprias posições nas relações sociais, como de questionar e confrontar a estrutura social que sustenta o que é justo ou ainda o bem comum.

No entanto, o conceito de compromisso na prática política gera dissenso entre as teorias de mais diversas abordagens que parecem não encontrar um meio-termo: alguns teóricos o consideram uma capacidade fundamental para a

¹⁹¹ No original: “*Nous n’atteignons le bien commun que par le compromis, entre des références fortes mais rivales*” (Ricoeur, 2017a, p. 117).

democracia; outros, no entanto, encaram com desconfiança e certo ceticismo a sua atuação na região da política¹⁹².

A postura de Ricoeur não privilegia um certo tipo de compreensão ou abordagem em detrimento de outras (Tholen, 2022), mas explora os valores, potencialidades e agonismos em cada uma. Embora mantenha como referência central a sociologia da ação de Boltanski e Thévenot (1991) e a intersecção das ordens de grandeza, a filosofia ricoeuriana não conferiu ao compromisso um tratamento exclusivo, orbitando em torno de temas subjacentes (Monteil, 2021), como o próprio reconhecimento. Sustentamos que o compromisso tem uma profunda ligação com o escopo teórico do autor, particularmente em torno de uma fenomenologia hermenêutica da ação.

Para começar, o sentido do conflito na filosofia de Paul Ricoeur habilita um estudo sobre o compromisso, porque esta figura explora potencialmente que entre os desacordos comuns à vida social, é preciso uma garantia de um viver comum, o que não significa necessariamente uma dimensão pacífica ou ordenada institucionalmente. Portanto, seus princípios repousam na diferença, no pluralismo de justificativas e no reconhecimento mútuo, como condições fundamentais de sociabilidade.

Ao introduzir uma nova semântica do viver-juntos, orientada pela exigência de justiça, o compromisso ultrapassa o âmbito da disposição moral individual e assume a prática institucional e política. Estamos diante dos contextos assimétricos e das diferenças fundamentais, onde não se trata apenas de reconhecer simbolicamente sujeitos ou grupos, mas de transformar as condições práticas que produzem invisibilidade e exclusão.

Assim compreendido, o compromisso envolve liberdade, reconhecimento e responsabilidade, num movimento afirmativo da pessoa capaz que transcende a autorreferência e se projeta na reorganização do mundo compartilhado. Ele preserva e recria vínculos, abrindo o horizonte político para formas mais

¹⁹² Podemos citar algumas referências: GUTMANN, Amy; Thompson, Dennis Frank. **The spirit of compromise**: Why governing demands it and campaigning undermines it. Princeton University Press, 2014; WEINSTOCK, Daniel. On the possibility of principled moral compromise. *In*: **Compromising on Justice**. Routledge, 2020; MARGALIT, Avishai. **On compromise and rotten compromises**. Princeton University Press, 2009; VAN PARIJS, Philippe. **What makes a good compromise?**. *Government and Opposition*, v. 47, n. 3, 2012.

profundas de reciprocidade e para uma convivência que reconhece a pluralidade como dimensão constitutiva do viver-juntos.

Nesse sentido, como observa Assayag-Gillot (2018), o compromisso não deve ser compreendido como noção isolada, mas como expressão de uma lógica mais ampla de mediação prática que estrutura o agir humano em contextos de pluralidade e conflito. Dito de outro modo, o compromisso articula uma dimensão da ação que não cede ou renuncia ao poder, legitimidade ou autoridade, mas, antes, se co-implica nesse processo como possibilidade de fazer parte efetivamente do mundo comum.

O movimento proposto neste capítulo parte da relação triádica entre figuração, compromisso e reconhecimento como eixo interpretativo capaz de conferir inteligibilidade ao pensamento político de Paul Ricoeur. O ponto central desta articulação é a retomada fundamental da ideia de ação, na qual compromisso representa mais do que uma expressão de fidelidade a si mesmo, implicando numa responsabilidade com o destino coletivo e o devir histórico. Ele opera como instância intermediária entre a intenção singular e seus efeitos na comunidade, articulando desejo, deliberação e responsabilidade pública.

Neste sentido, iremos discutir como o reconhecimento alcança uma dimensão prática na fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur a partir da figura do compromisso: enquanto a figura abre mundos possíveis e institui o sentido, o reconhecimento apropria-se criticamente e o confere validação, ao passo que o compromisso, por sua vez, traduz esse movimento em uma ação responsável. Não há reconhecimento sem figuração, nem compromisso sem reconhecimento.

3.1 A figura do compromisso

Antes de nos determos diretamente sobre o compromisso, é preciso que façamos alguns esclarecimentos sobre por que o assumimos como figura fenomenológico-hermenêutica. Em primeiro lugar, ao acionarmos a figura, adotamos uma postura que visa romper com certos conceitos e expressões já canonizados e que tendem a estabilizar os fenômenos. Este esforço teórico é significativo para compreender que atravessados por regimes temporais, culturais e conceituais, as figuras não são previamente dadas ou estáveis, mas

emergem no entrelaçamento da experiência e da interpretação, impulsionando novas formas de compreender e reconfigurar os fenômenos no horizonte da ação humana.

Para o nosso objetivo, é necessário descolar a figura – o figurativo – do domínio da forma plástica¹⁹³, como momento icônico ou impressão sensória – ainda que esteja fortemente ligada a uma ideia de imagem no sentido de Ricoeur (2015)¹⁹⁴ –, assim como da definição simplista como um recurso estilístico, para uma dimensão da linguagem, um conceito mais geral de manifestação sensível e ampliar para o que articula e preserva em sentido da experiência humana marcada na historicidade.

Devemos partir de um ponto em comum nas filosofias como de Aristóteles em torno do *schêma*¹⁹⁵ (palavra grega que significa forma exterior, configuração, aspecto visível) –, de Husserl (para quem a figura é a forma como os fenômenos se mostram à consciência, articulando sentidos de forma intencional)¹⁹⁶ e de Wittgenstein, em torno da figuração (*Bild*, em alemão, em que a figura se caracteriza por seu caráter representacional). Deixaremos as ressalvas e

¹⁹³ Erich Auerbach, em *Figuras* (1997), aponta que o significado de figura estava fortemente vinculado a esta concepção de “forma plástica”, sendo em Terêncio sua primeira ocorrência. O crítico literário aproveita esta obra para traçar uma história desse conceito e fundamentar o seu argumento de que a figuração não pode ser confundida como um simbolismo abstrato ou como uma alegoria, pois seu trabalho impede o fechamento do sentido histórico. Essa concepção, embora profundamente marcada por uma exegese bíblica, dialoga com o percurso hermenêutico fenomenológico encontrado em Paul Ricoeur.

¹⁹⁴ No debate em torno da figura, Paul Ricoeur considera que a dimensão icônica é transversalizada, especialmente ao tratar da metáfora em *A Metáfora Viva* (2015). Contudo, o filósofo francês afasta-se da compreensão da imagem como resíduo da percepção (Beguê, 2013), enfatizando “o sentido inverso que vai da linguagem à imagem” (Amancio, 2022, p. 69). Em suas palavras: “a imagem não se limita a acompanhar, a ilustrar o sentido, como na primeira e na segunda das Investigações Lógicas de Husserl, mas constitui o corpo, o contorno, a figura do sentido; e no qual, por outro lado, a imagem recebe um estatuto propriamente semântico, deixando a órbita da impressão para passar àquela da linguagem” (Ricoeur, 2013d, p. 31).

¹⁹⁵ Embora não seja o nosso objetivo aqui, gostaríamos de apontar que existem diferenças tênues, mas fundamentais, na teoria aristotélica entre *schêma* e outros dois termos que também significam forma: *eîdos* e *morphê*. Enquanto *eîdos* se refere a uma forma essencial (o que faz a coisa ser o que é), *morphê* é a forma inteligível da matéria, e *schêma* é a apresentação sensível da matéria. Aristóteles utiliza o termo *schêma* em contornos diferentes em suas obras: de um sentido ligado à uma noção de corporeidade, com característica accidental e mutável (ver *Categorias 10* e *Metafísica V*), a uma concepção em torno da configuração discursiva (na *Retórica*) e ainda como gesto ou postura ligado à arte da atuação (na *Poética*).

¹⁹⁶ Para Husserl, a figura se oferece à experiência a partir da ação do sujeito, da sua atenção, perspectivas e intencionalidade, que ao revelar o fenômeno (um aspecto dele, já que para Husserl nenhum objeto se manifesta em totalidade), também se revela. Ela está inserida num horizonte de outras figuras possíveis, pois se dinamiza e se movimenta a partir dos modos sensíveis de aparecer dos objetos. Ver: Husserl, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.

singularidades de cada teoria – especialmente no plano ontológico e epistemológico¹⁹⁷ – para focar no que os aproxima: a figura, a partir destes autores, tem uma relação direta com a noção de estrutura, de forma, uma configuração que permite a inteligibilidade do mundo.

Seja sob o ponto de vista constitutivo e sensível enquanto condição de ser, conforme expõe Aristóteles – para quem a figura designa um modo de ser do real –, seja enquanto uma estrutura intencional, objetiva e inteligível que oferece os objetos à consciência, como em Husserl, ou ainda pela propriedade representacional e lógica como exigência de sentido (enquanto modo de representar o real), em Wittgenstein, é o caráter estrutural como expressão da realidade que poderia melhor definir a figura.

Essa expressão de espacialidade aponta que a figura está sempre em possibilidade de se dinamizar – seja pelo progresso da consciência, pela abertura de horizontes interpretativos etc. – cujo movimento, no interior da própria figura, realinha novos contornos. Neste sentido, sua estrutura pré-objetiva se deixa revelar, mas não se reduz a um único esquema, porque é na experiência e pelas ações e sentidos produzidos que é possível estabelecer seus limites.

Aqui, o argumento de Wittgenstein em *Tractatus Logico-Philosophicus* (2001) nos ajuda a esclarecer a ideia de que a figura, enquanto uma identidade de estrutura, não permite criar a realidade, mas faz com que ela apareça. Podemos perceber que a figura tem uma forma lógica em comum com a realidade; por isso, esse espaço ainda é delimitado a partir das condições que possibilitam o acesso à realidade (por meio da linguagem, do que é dizível e indizível, por exemplo).

É neste caminho que a relação com a linguagem se torna evidente: a figura é o espaço para realização da intersubjetividade, um espaço persistentemente aberto às significações, ao tensionamento do literal e do

¹⁹⁷ Não é nosso objetivo deter-nos de forma aprofundada nestas diferenças, mas é fundamental apontar alguns contextos. Para Aristóteles (ver *Categorias* 10, *Metafísica* V), há posto um aspecto ontológico que envolve uma dimensão encarnada e sensível da matéria, e que é uma expressão visível da realidade física. Mas podemos encontrar ainda na Retórica de Aristóteles, uma definição retórico-discursiva que define o *schêma* como configuração expressiva da linguagem, os modos de dizer, enquanto que para Wittgenstein, especialmente em *Tractatus Logico-Philosophicus* (2001), a figura tem uma carga lógica e linguística, de caráter representacional.

figurado e às (re)interpretações. Essa premissa é fundamental na filosofia ricoeuriana, em que a figura é encarada a partir de seu potencial de configurar sentidos e refigurar o mundo vivido.

Esta dimensão de visibilidade, no sentido de apresentação do mundo, demonstra que a figura articula um aspecto da linguagem que nos oferece para além de algo externo, dado, instituído ou idealizado, mas configurado na própria experiência hermenêutica. Assim, Paul Ricoeur explora essa dimensão espacial e de visibilidade da figura a partir da inovação semântica produzida pela metáfora (*A Metáfora Viva*, 2015), no processo hermenêutico de mediação pela narrativa (*Tempo e Narrativa*, 2010) e pela forte relação com a imaginação (*Do texto à ação*, 1986).

Em *A Metáfora Viva* (2015), a argumentação em torno da metáfora nos ajuda a iluminar uma definição mais precisa de figura em sua filosofia. Articulando as duas dimensões (espacial e visível), Ricoeur recupera, a partir de Todorov, a posição de Pierre Fontanier, que declara: “a figura é o que faz surgir o discurso tornando-o opaco” (Ricoeur, 2015, p. 226) ou ainda, que as figuras “são para o discurso o que os contornos, os traços, a forma exterior são para o corpo” (Ricoeur, 2015, p. 89).

Essas asserções são tomadas como ponto de partida pelo filósofo francês para sustentar que a figura não apenas organiza o discurso, mas constitui uma mediação simbólica que revela o mundo. Essa dimensão arquitetônica recupera um espaço de compreensão, distante de uma definição estática, que opera em torno de uma inovação semântica, marcado pelo tensionamento¹⁹⁸ e pelo desvio, aproximando ideias e resguardando as suas particularidades.

Esta mudança de nível epistemológico confere à figura um alcance fenomenológico e hermenêutico que, marcada pelo processo linguístico (a figuração), torna o discurso perceptível e interpretável (uma forma exterior), numa marcha que media a experiência vivida e nossa forma de compreender a

¹⁹⁸ Gérard Genette, nos ensaios intitulados *Figures*, define a figura a partir do tensionamento que se estabelece na relação entre significante e significado, entre o uso figurado e o não figurado. É neste espaço entre o uso normativo (ou convencionado) da língua e os seus desvios, entre o que seria dito e aquilo que é dito, que a figura aparece. Assim, Genette, retomando as palavras de Pascal, encara a “figura traz ausência na presença” (Ricoeur, 2015, p. 216).

si e ao mundo¹⁹⁹. Esta maneira indireta, pelos desvios da linguagem, de acessar aspectos profundos da experiência humana faz a ponte entre o sensível e o inteligível, entre o sujeito e o objeto (Taylor, 2018), a partir de uma articulação linguística onde experiência e sentido constroem-se mutuamente.

Se a figura dá forma à experiência e ao sentido, ela produz um modo de ver o real. A partir de Ricoeur é possível dizer que figurar não é produzir um certo tipo de discurso, mas um exercício que implica em abrir-se para a impertinência predicativa (Ricoeur, 2015). A figura ajuda a romper com as formas estáveis de categorização, pois produz desvios e coloca diante dos olhos – no sentido aristotélico – que é “a própria essência da figura” (Ricoeur, 2015). Recuperando Wittgenstein e a teoria psicolinguística de Hester, Ricoeur aponta que “Figurar, digamos então, é sempre *ver como*, mas nem sempre é *ver* ou *fazer ver*” (Ricoeur, 2015, p. 102, grifos do autor)²⁰⁰.

Deste ponto se revelam dois desdobramentos estreitamente relacionados à noção de figura: a referência e a imaginação. Ampliamos para outras obras ricoeurianas em que essa temática será muito cara, como é o caso de *Tempo e Narrativa* (2010). Sobre o primeiro, a figura opera como uma articuladora de referencialidade, suspendendo a referência literal em favor de uma ação criativa que projeta um mundo possível²⁰¹.

É aqui que a conotação e denotação se entrecruzam e revelam o aspecto metafórico se torna um princípio comum à todas as figuras: Ricoeur rompe com a ideia clássica de referência como simples correspondência entre linguagem e realidade; ou seja, o poder de dizer sobre algo não significa o poder de exprimir o real sobre essa coisa (Ricoeur, 1969)²⁰². Já não se trata de uma articulação dos signos, mas da efetuação do discurso enquanto acontecimento.

¹⁹⁹ A metáfora e a narrativa são figuras paradigmáticas na teoria de Ricoeur. Ele intui que a metáfora figura por meio da inovação semântica, a narrativa configura a experiência humana no tempo.

²⁰⁰ Para Ricoeur, “o ‘ver como’ desempenha exatamente o papel do esquema que une o conceito vazio e a impressão cega; por seu caráter de semipensamento e de semi experiência, ele agrega a luz do sentido à plenitude da imagem” (Ricoeur, 2015, p.326-327). Este movimento, realizado a partir da abertura imaginativa da linguagem, ocorre também em outras figuras, mas encontra a sua forma privilegiada na metáfora, que carrega uma “veemência ontológica”, abrindo o campo de significação para o familiar e também para o desconhecido.

²⁰¹ No terceiro tomo de *Tempo e Narrativa*, Ricoeur diz: “o que é comunicado é, em última instância, para além do sentido de uma obra, o mundo que ela projeta e que constitui seu horizonte (Ricoeur, 2010c, p. 132).

²⁰² Em *O Conflito das Interpretações*, Ricoeur, apoiado no diálogo com Frege, e no deslocamento do sentido à referência – em que “‘dizer alguma coisa’ designa a idealidade do sentido e ‘dizer

A referencialidade e o poder de redescrição da figura (Ricoeur, 2015) abrem não para a ruína da representação, mas sobretudo, para uma referência “duplicada”²⁰³, marcada pela função poética²⁰⁴. Essa dupla referência reafirma que a figura opera um “ver como”, onde o dinamismo do sentido abrange aquilo que é e o que não é, a proximidade e a diferença, alcançando uma dimensão mais profunda da realidade. O domínio reflexivo e interpretativo para o qual a figura aponta revela seu poder de configurar a nossa compreensão do mundo, portanto, de criar referências, uma referência mediada, de segundo grau.

A figura revela assim seu poder heurístico e ontológico diante do mundo e do ser, ao não limitar a linguagem à sua capacidade descritiva e abri-la ao caminho da redescrição, o que revela aspectos do real inacessíveis ao discurso puramente descritivo, onde o seu potencial configurador é liberado. Como espaço que articula os excessos de sentidos, a referência não é pressuposta, mas conquistada pela figura em um movimento contínuo.

Neste ponto, um campo imaginativo subjacente e decisivo à figuração se revela. A figura exprime algo dinâmico, vivo, em movimento e que necessita sempre de um preenchimento imaginativo diante de sua incompletude, com forte relação com o simbólico²⁰⁵. Seguindo a filosofia kantiana, a imaginação encaminha o pensamento para além do que o conceito apreende, ao passo que enxerta e dá forma às figuras que, por vezes, escapam de um enquadramento objetivo²⁰⁶.

Enquanto provoca um “ver-come” a figura explora a capacidade imaginativa, retomando Kant, de uma imaginação produtiva, um processo de

sobre alguma coisa’ designa o movimento do sentido para a referência” (Ricoeur, 1988, p. 88) – reforça a sua posição que impede de reduzir a linguagem a um puro sentido (sem referência) ou uma designação empírica sem sentido. Assim, ele reafirma o poder ontológico indireto da linguagem de (re)descrever o mundo.

²⁰³ Ricoeur toma este termo de empréstimo de Roman Jakobson.

²⁰⁴ Ao falar sobre a metáfora, Ricoeur deixa essa relação mais clara: “É na própria análise do enunciado metafórico que deve enraizar-se uma concepção referencial da linguagem poética que dê conta da abolição da referência da linguagem ordinária e se regule sobre o conceito de referência duplicada” (Ricoeur, 2015, p. 351).

²⁰⁵ Ver RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Trad. M.F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.

²⁰⁶ Ricoeur retoma em *Cinco lições: da linguagem à imagem* (2013e) a discussão de Kant em *Crítica da Faculdade do Juízo* sobre ideias-limites como liberdade e suprassensível. Isso sugere que os conceitos que classificam a experiência, não são suficientes para dar conta dos fenômenos que se revelam enquanto figura, como espaço de articulação mais aberto. Sobre esta relação entre figura e conceito é também interessante retomar a ideia de Wittgenstein apontada por Manfredo Oliveira (2006, p. 111): “Conceitos formais, portanto, não afiguram, mas pertencem à forma lógica, ou seja, às condições de possibilidade de qualquer afiguração”.

construção, esquematização e apresentação de significações do mundo, “antes que uma imagem determinada” (Begué, 2013, p. 61). A imaginação suspende assim a referência imediata e literal, abre os horizontes de sentido possíveis e sustenta a potência da interpretação entre o que é visto, significado e transfigurado²⁰⁷.

Esta abordagem tem a vantagem de colocar o imaginário num ponto de inflexão entre o verbal e o não-verbal. A imaginação é a ressonância, em nós, de um novo ser da linguagem, a revitalização de campos sensoriais através dos aspectos tensivos da inovação semântica (Ricoeur, 2013d, p. 19).

Este aspecto icônico, que ultrapassa a ideia de signo substituto de uma presença empírica e se revela pela figuração, reafirma a profunda relação entre linguagem e experiência: a figura não é subjetiva nem arbitrária; ela atua no nível da predicação, reorganiza semanticamente a experiência humana, suspende o real, amplia o fluxo de representações e aproxima diferenças, sem anulá-las (Ricoeur, 2013d). A figura se apresenta, assim, ao nível da ação: ela estrutura, dá visibilidade e é, simultaneamente, criativa e geradora. Assim, seguindo Taylor (2018, p. 171): “a figuração inextricável da ação humana parece descrever, com mais precisão do que o vocabulário da mediação simbólica, uma estrutura linguística – conceitual – da ação humana”.

É justamente neste ponto que os símbolos, as metáforas e as narrativas transcendem a dimensão conceitual e revelam dimensões existenciais, morais, éticas e políticas do agir humano. Como fenômenos de linguagem, manifestam o ser sem totalizá-lo, fundamentando a ontologia indireta de Ricoeur (1991)²⁰⁸. Essa ontologia indireta reforça a compreensão de que não há um “além” da figura

²⁰⁷ Ver RICOEUR, Paul. *Lectures on imagination*. Edited by George H. Taylor, Robert D. Sweeney, Jean-Luc Amalric, and Patrick F. Crosby. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2024; e, RICOEUR, Paul. *L'imagination*. Cours à l'Université de Chicago (1975). Édition établie par George H. Taylor, Robert D. Sweeney, Jean-Luc Amalric et Patrick F. Crosby. Traduit de l'anglais par Jean-Luc Amalric. Paris: Éditions du Seuil, 2024.

²⁰⁸ Sua oposição a uma ontologia da presença imediata e de uma ontologia conceitual-totalizante suscitou críticas de filósofos de diferentes tradições de que a ontologia pela mediação conduza o ser à simulações e mascaramentos que o afastam de sua inteligibilidade (ver, por exemplo, Jean-Luc Marion). Até mesmo seus comentadores parecem se preocupar com que essa definição de uma ontologia figurada possa distensionar a hermenêutica, como aponta Jean Greisch (2000). No entanto, esses limites e riscos reafirmam os limites da própria linguagem, reconhecidos por Ricoeur reconhece: não é possível acessar de plenamente ou substituir a experiência do ser pelas formas de mediação, mas as experiências só alcançam inteligibilidade e, portanto, só pode ser interpretada quando alcança a dimensão da linguagem.

a ser alcançado pelo conceito, pois a figura constitui a própria condição de possibilidade e de inteligibilidade, permanecendo como mediação irreduzível do sentido.

Ao fugir de esquemas e reducionismos conceituais, o caráter reflexivo e mediado garante à figura um “fazer aparecer” do ser, não como simples modo de expressão ou fundamento, mas como acesso interpretativo que mantém sempre um excedente de sentido. Esse ser que se constitui e emerge na figuração como possível (ou como promessa, no sentido de Richard Kearney, 1984) e que só se compreende figurando-se (Amalric, 2013).

O ponto fundamental é que a figura não é um estágio que antecede o conceito, nem um adorno do pensamento conceitual, nem mesmo é superada por ele, mas uma condição estrutural e permanente necessária à compreensão humana, sendo, portanto, o apoio do próprio conceito. Assim, ao tratar da mediação, Paul Ricoeur não pretende diluir o conceito na figura, mas manter a tensão entre ambos – uma tensão que é epistemológica e ontológica – que preserve a complexidade e abertura interpretativa do sentido humano. Contudo, se a figuração rejeita o reducionismo conceitual, mantém-se também no limite da crítica e da responsabilidade referencial para não recair no relativismo interpretativo.

Desta forma, a figura não deve ser compreendida como um conceito operacionalizado isolado, mas como uma dimensão transversal à filosofia ricoeuriana, podendo ser encarada como uma “hermenêutica geral da figuração” (Amalric, 2013, p. 15). A noção de figura adquire um estatuto filosófico fundamental pelo seu caráter mediador e configurador de sentido, que ultrapassa a percepção ou a abstração conceitual e articula experiência, linguagem, imaginação, temporalidade e ação.

Trata-se, portanto, de um processo configurador e não de um enquadramento definitivo, fruto da ação do ser humano capaz, que configura a cultura, as dinâmicas sociais, instituições, o mundo e conseqüentemente continua a se (re)configurar. Dialoga diretamente com a hermenêutica do si ricoeuriana, um processo que articula a individualidade e permanência no tempo com as experiências de um mundo que dinamizam as formas de representações. Por isso, ela não se encerra na ilusão ou numa concepção estéril que ignora a

realidade do seu tempo e mundo, exigindo uma postura engajada, ética, política que pode legitimar as estruturas hegemônicas ou desafiá-las.

A figura é, portanto, a expressão do espírito dialógico necessário para estabelecer o compromisso: este articula um poder realizar diante da divergência de posições, diferente do poder da força, do poder tirânico e do poder da lei. Ele traduz, em termos práticos, a exigência de responder ao outro em contextos marcados pela divergência e pela tensão agonística das relações intersubjetivas. Longe de se restringir a um valor estético ou simbólico, o compromisso oferece a amplitude prática pela qual o reconhecimento se torna efetivo.

3.2 Dimensões fenomenológicas do compromisso: imaginação, confiança, promessa e responsabilidade

Compreender o compromisso como figura fenomenológico-hermenêutica permite deslocá-lo do plano meramente pragmático para o campo das formas de inteligibilidade da ação, explicitando o problema epistemológico da identidade e da diferença, onde cada um atua com o outro e apesar dele, onde cada parte conserva algo de si enquanto se transforma nessa relação. A figura do compromisso expressa assim, a disposição e a responsabilidade recíproca, numa forma concreta pela qual posições heterogêneas se organizam e se manifestam no mundo.

Configurar este espaço relacional institui um campo temporal específico, onde o dissenso não é abolido, mas integrado a uma dinâmica de sentido compartilhado. Cada regime de historicidade – no sentido de François Hartog (2013)²⁰⁹ – define modos distintos de articular passado, presente e futuro; assim, o compromisso aparece como uma figura situada, em que memórias em disputa, expectativas incompatíveis e projetos discordantes encontram formas provisórias de coexistência política.

O que está em jogo é a capacidade de figurar a estrutura temporal e simbólica do si, como sugere Paul Ricoeur, articulando passado (tradições), presente (a ação de estabelecer um compromisso) e o futuro (a expectativa de realização). Isso permite que as sociedades atravessem momentos de crise e

²⁰⁹ Ver HARTOG, François. **Regimes de Historicidade**: presentismo e experiências do tempo (Coleção História e Historiografia). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

rupturas sem recorrer à violência traumática que coloca em risco a sua integração, porque oferece uma forma de traduzir o conflito.

Nesse sentido, o compromisso como figura aproxima-se do fenômeno da metáfora como inovação semântica, produzindo, nesse entrelaçamento temporal, semelhanças no interior da diferença, “pela qual uma ‘proximidade’ inédita entre duas ideias é percebida apesar de sua ‘distância’ lógica” (Ricoeur, 2015, p. 12)²¹⁰. Fruto de um deslocamento semântico, o compromisso redescreve a realidade e institui um “ver-como” que tem valor de ação e se abre ao desconhecido, sem a intenção confirmar ou assegurar posições, mas de liberar possibilidades de encontros e de novas interpretações em nome do bem comum.

O sentido metafórico do compromisso se aprofunda numa dimensão ontológica a partir do que Ricoeur chama de “des-distanciamento semântico” (Ricoeur, 2013d), um processo pelo qual elementos inicialmente divergentes tornam-se mutuamente inteligíveis. Essa aproximação se dá não apenas no nível da associação de ideias e convicções, mas sobretudo, de agentes, através do reconhecimento mútuo dos pares.

O compromisso pode ser descrito como a figura concreta que inaugura a forma simbólica de reconhecimento mútuo e que a mantém aberta aos regimes temporais numa dinâmica que reanima a tríade dar-receber-retribuir, na lógica do dom: aquilo que é doado, recebido e retribuído. Neste sentido, são expectativas legítimas, confiança e responsabilidade em se comprometer com o outro, ético e político. Desta forma, os vínculos estabelecem-se, provam-se e renovam-se neste lugar comum do político.

No entanto, se o compromisso evita que a vida social se fragmente, isso só é possível somente quando há confiança neste projeto, uma faculdade que combina o sensível e o dizível e que libera a capacidade de participar de um mundo compartilhado. Nesse sentido, antes que uma confiança na ordem política ou nas decisões que interessam à coletividade, o critério de confiança repousa na ideia de que “acreditar que posso já é ser capaz” (Ricoeur, 2001). Ela emerge de um ambiente simbólico e institucional que a torna possível, surge

²¹⁰ Aqui Ricoeur deixa clara a sua diferença com relação à teoria de Roman Jakobson, para quem “a sorte da semelhança está indissoluvelmente ligada à de uma teoria da substituição” (Ricoeur, 2015, p. 12).

de “uma atmosfera em que a crença e a convicção podem se combinar em doses sutis para produzir um ecossistema favorável ao desenvolvimento de relações de confiança” (Assayag, 2016, p. 166)²¹¹.

Traduzida como gesto interpretativo do compromisso, a confiança não exclui o horizonte da criticidade – uma confiança crítica e uma crítica confiante (Abel, 2022)²¹² – por isso, não pode deixar de ser articulada à abertura imaginativa (que articula ideologia e utopia) e à responsabilidade e . Corresponde tanto à uma espessura intersubjetiva quanto institucional porque no fim, o compromisso pressupõe a confiança mais genuína na capacidade de cumprir a palavra dada, de recuperar o sentido do coletivo²¹³. Confiar, nesse sentido, significa sustentar a iniciativa comum diante da contingência do ato, assumir o risco e o erro, evitando racionalizar e comprometer o dinamismo inventivo próprio do compromisso.

É precisamente neste ponto que o equilíbrio instável do compromisso se revela, especialmente em sua dimensão política. De um lado, as sociedades contemporâneas buscam uma estabilidade, frequentemente confundida com a neutralização e apagamento dos conflitos, enquanto são atravessadas por uma dinâmica histórica que escapa a qualquer tentativa de absolutização. Nesse tensionamento, a abertura imaginativa do compromisso está à prova da confiança.

Tomada por um excesso e como uma ruptura, a imaginação parece desfigurar a realidade; por isso, é erroneamente tratada como um impeditivo de confiança no compromisso. No entanto, Ricoeur (2010c), ao liberar a imaginação da ficção, recupera sua noção mais precisa enquanto capacidade simbólica de reconfigurar o sentido do agir e da história, um poder que é, simultaneamente, constitutivo e crítico da realidade.

²¹¹ No original: “[...] d’une atmosphère, où croyance et conviction peuvent se combiner à des doses subtiles pour produire un écosystème favorable au développement de rapports de confiance” (Assayag, 2016, p. 166).

²¹² Olivier Abel aponta que a tensão entre confiança e suspeita é a base constitutiva da hermenêutica ricoeuriana. Ver ABEL, Olivier. La confiance, la promesse et le pacte selon Paul Ricoeur. In: **Inflections**, 2022/3 n° 51, 2022, p. 41-48.

²¹³ No entanto, é preciso deixar claro que, no nível institucional, o pacto de confiança exige, como critério normativo, a transparência, entendida como uma dimensão crítica e reflexiva ainda mais rigorosa (Assayag, 2016). Embora as instituições mediem e estabilizem a confiança no espaço público, sem acesso às informações e sem um exame minucioso das práticas governamentais, a própria confiança institucional é colocada em questão.

Diante de uma poética da ação, o trabalho imaginativo desempenha uma função determinante na forma como nos inscrevemos na historicidade, articulando as expectativas, heranças e iniciativas, complexificada pelo par ideologia-utopia (Ricoeur, 1986a). Como reconfiguração do comum, a imaginação sustenta ora o mundo tal como está (função ideológica), ora pode desestabilizá-lo ao abrir horizontes do possível (função utópica). Ricoeur retoma essa relação não como polaridade, mas como mediação fundamental para a constituição do político e do social.

Isso significa que a ideologia não pode ser reduzida a seu uso pejorativo, como mecanismo de dissimulação e legitimação de privilégios, nem a utopia como dispersão diante de uma realidade que convoca à ação. Sem se filiar a um radicalismo cego que ignora as patologias e fragilidades desses fenômenos, Ricoeur procura reacender, neste enquadramento crítico, a dimensão simbólica e produtiva dessa relação, que não escapa de uma paradoxalidade desconcertante, característica do político e da tensionalidade histórica.

O imaginário social depende da ideologia para garantir o sentido de pertença e continuidade ao reforçar as referências comuns das comunidades históricas, mas também depende da utopia para abrir novos horizontes de sentido às dimensões do real, capaz de instituir novas formas de convivência sem dissolver a pluralidade que as sustenta²¹⁴. Diante de uma dimensão política, ideologia e utopia engendram poder, um poder realizar no mundo que se organiza na lacuna entre uma realidade bruta e uma realidade devaneante, que

²¹⁴ Em *Du Texte à l'action* (1986a), Ricoeur deixa clara a sua posição de que nenhuma tentativa de aproximação entre ideologia e utopia pode incorrer no risco de confundi-las. Não são conceitos completamente irreconciliáveis, mas controversos. Ele diz: "Se essa sugestão estiver correta, chegamos a um ponto em que ideologia e utopia são complementares, não apenas por seu paralelismo, mas também por sua troca mútua. Parece, de fato, que sempre precisamos da utopia, em sua função fundamental de contestação e projeção em um outro lugar radical, para realizar uma crítica igualmente radical das ideologias. Mas o inverso também é verdadeiro. É como se, para curar a utopia da loucura na qual ela constantemente corre o risco de afundar, devêssemos recorrer à função saudável da ideologia, à sua capacidade de dar a uma comunidade histórica o equivalente ao que poderíamos chamar de identidade narrativa. [Si cette suggestion est exacte, nous atteignons ici un point où l'idéologie et l'utopie sont complémentaires, non plus seulement en raison de leur parallélisme, mais en raison de leurs échanges mutuels. Il semble, en effet, que nous ayons toujours besoin de l'utopie, dans sa fonction fondamentale de contestation et de projection dans un ailleurs radical, pour mener à bien une critique également radicale des idéologies. Mais la réciproque est vraie. Tout se passe comme si, pour guérir l'utopie de la folie où elle risque sans cesse de sombrer, il fallait en appeler à la fonction saine de l'idéologie, à sa capacité de donner à une communauté historique l'équivalent de ce que nous pourrions appeler une identité narrative]" (Ricoeur, 1986a, p. 431).

impede “que o horizonte da expectativa se funda com o campo da experiência” (Ricoeur, 1986a, p. 430).

Neste sentido, realizar pelo desvio da imaginação, desdobrada em ideologia e utopia, revela o compromisso fundamental dos sujeitos e instituições com a abertura do horizonte histórico à tensão viva entre o que é e o que ainda pode ser, um compromisso com a própria realização da humanidade. O compromisso é, assim, a expressão dessa instituição imaginária, criando um espaço compartilhado onde as diferenças expandem o campo do possível sem se desprender das condições históricas.

A força configuradora da imaginação é fundamental para que o compromisso possa estabelecer-se como um projeto que identifica e preserva o desejo de viver junto. Uma ação capaz de projetar o possível a partir de deslocamentos entre pontos de vista e entre temporalidades abre espaço para reinscrever o outro neste horizonte aberto, tornando viável um mundo justo e compartilhado. Em outras palavras, é por meio da imaginação que os sujeitos podem reconhecer-se mutuamente como livres e iguais, e que o compromisso alcança sua fecundidade para a vida pública, acomodando o real, mas revelando também a sua contingência.

Esse movimento imaginativo, do qual a metáfora também é devedora, sustenta a apreensão analogizante, tematizada por Husserl na *Quinta Meditação Cartesiana*, como condição transcendental da intersubjetividade e da própria historicidade. Isso significa que, para que o mundo seja possível, devo reconhecer o outro como um *eu* semelhante a *mim* (Ricoeur, 1986; 2004). Nesse sentido, a analogia não é um argumento que depende de inferências, de uma prova lógica ou de um raciocínio comparativo; ela é a condição de possibilidade da experiência intersubjetiva, uma experiência efetiva, mas também potencial (Ricoeur, 2004a).

Nesse sentido, a constituição analógica se refere à capacidade humana de compreender e se relacionar com o outro por meio de uma identificação imaginária que amplia nosso próprio horizonte. A imaginação permite transpor posições e operar a aproximação entre um “eu” que está aqui e um “outro” que está lá²¹⁵. Essa articulação abre o campo do possível e do compartilhável,

²¹⁵ Ricoeur (2004a, p. 257) diz: “eu estou “aqui”, o outro está ‘ali’; mas ‘ali’ é aí onde *eu poderia estar* se me deslocasse; ‘dali’, eu veria as mesmas coisas, mas sob um outro aspecto. Pela

tornando inteligível a relação intersubjetiva e projetando instituições capazes de sustentar a experiência comum.

Sob uma chave fenomenológico-hermenêutica, essa operação ganha um alcance político fundamental: o reconhecimento mútuo depende da capacidade de nos projetarmos imaginativamente para a posição do outro, que se estende da relação face a face até a relação *cada um*, implicada no *nós*, o que torna possível configurar compromissos confiáveis no interior do mundo compartilhado. Em outras palavras, reconhecer o outro, e a nossa responsabilidade diante dele se apoia numa forma mais originária de compreensão, e não em uma normatividade.

Enquanto mediação prática da imaginação social, o compromisso não é mera tentativa de eliminar os paradoxos e as tensões próprias do social, nem ruptura absoluta. Ele instaura uma estrutura de confiança no seio social que articula uma dimensão temporal profundamente desafiadora: sem mover-se num sentido de presente, tanto simbólico quanto de atenção ao vivido, o compromisso parece então ter seu sentido esvaziado e trabalhado como luto (pelo não realizado, por aquilo que poderia ter sido) ou como hipoteca (sobre um futuro incerto, pelo que poderá ser).

Por outro lado, como instância instituidora, mais do que refletir sobre condições particulares do presente, o compromisso projeta expectativas compartilháveis e promessas capazes de orientar a ação coletiva no tempo. A temporalidade do compromisso exige assim, retomar uma dialética entre a memória e a expectativa (projeção do futuro), que acontece no presente²¹⁶. Convoca o tempo da promessa e do testemunho, implicando na confiabilidade daquele que promete, comprometendo assim a sua identidade e a sua história, onde “é não apenas diante de outrem, mas também para o bem de outrem que se promete” (Ricoeur, 2006a, p. 266).

Há um nó conceitual que se complexifica à medida que aproximamos o compromisso da promessa e que a própria etimologia lança: derivado do latim “*compromittere*” – “*com-*” (“juntos”) e “*pró-*” (“para”) e “*mittere*” (“endereçar”) –

imaginação, eu posso, então, coordenar os outros lugares, as outras perspectivas, no meu lugar e na minha perspectiva. ‘Ali’ é aí onde eu posso ir; é, pois, o meu ‘aqui’ potencial”.

²¹⁶ Esta discussão pode ser aprofundada no diálogo com a obra “Tempo e Narrativa” (Ricoeur, 2010).

comprometer significa “prometer ao mesmo tempo, comprometer-se mutuamente”. No entanto, embora pertençam ao mesmo campo de inteligibilidade da ação e de afirmação da identidade, um não se deixa confundir pelo outro. A promessa está vinculada a um espaço intersubjetivo da palavra dada; o compromisso privilegia ontologicamente o espaço público da relação do ser-com-outros, um ato fundador da sociedade, implícito e tácito, que se revela, sobretudo, em sua falta.

Nesse sentido, toda promessa é, antes de tudo, um gesto ético que se afirma na primeira pessoa, que se inscreve no regime do *por vir*, projeta um ato futuro anunciado pela palavra e que depende da fidelidade do sujeito para cumprir-se. O compromisso, por sua vez, afirma-se nas instituições humanas, aposta na duração, num presente vinculante que considera passado e futuro e que institui um *isto é*. Entre continuidade e um futuro prometido, a temporalidade encarnada no compromisso valida uma gramática de ação, uma forma de ser (coletivamente) no tempo que estrutura o presente numa relação de imputabilidade e responsabilidade.

Tanto promessa quanto compromisso são expressões da ipseidade: de um lado como aponta Paul Ricoeur em *O Si Mesmo como Outro* (1991), a promessa é a capacidade do sujeito de manter-se fiel a si mesmo no tempo; o compromisso radicaliza e prolonga essa relação de confiança para o campo das formas sociais estabilizadas, o campo do político. O compromisso não se reduz a uma relação unilateral ou expectativas individuais, mas emerge diante da pluralidade, das disposições iniciais de cada agente, de suas contribuições singulares e do desejo compartilhado de alcançar um comum.

Na medida em que opera como mediação institucional apta a sustentar a existência prática não apenas pela fidelidade à palavra dada, mas sobretudo pela assunção de responsabilidade, o compromisso adquire uma dimensão pública compartilhada com a figura da justiça. Se a promessa e a solicitude correspondem à via curta, o compromisso e a justiça estruturam a via longa, alcançando aqueles de quem não somos próximos – os desconhecidos e as gerações futuras.

Dessa perspectiva, pode-se dizer que a promessa é condição do compromisso, pois é nela que o sujeito se atesta e se vincula pela força da

palavra²¹⁷. Contudo, a promessa não deve ser entendida como garantia, mas como capacidade, porque enquanto abre a possibilidade de criar um vínculo ético e atestar a sua fidelidade, ao mesmo tempo em que expõe ao risco da falha e da traição. Como ato de fala, a promessa não esgota o sentido do compromisso, porque ele é capaz de abarcar disposições éticas fundamentais bem como aquelas que derivam de uma obrigação institucional, das normatividades, funções e posições sociais.

Este ponto revela que o compromisso opera uma progressão temporal de estabilidade, prolongando a promessa e apostando que a ação coletiva depende de condições de atuação social e responsabilidades que excedem as disposições e decisões contingentes dos sujeitos, conferindo continuidade normativa ao espaço político. Essa reflexão sobre a promessa e o compromisso em torno do pensamento ricoeuriano, não deixa de transversalizar a definição de promessa em Hannah Arendt e da teoria social de Luc Boltanski e Laurent Thévenot.

De uma parte, Arendt (2020) aposta na promessa como resposta à imprevisibilidade da ação e a necessidade de criar espaços de confiança no mundo compartilhado, “ao ponto de fazê-la carregar parte do peso da credibilidade geral das instituições humanas” (Ricoeur, 2004b, p. 30). Reside na promessa uma força política legítima que se funda, não no conteúdo daquilo que é prometido, mas no vínculo que ele estabelece e que sustenta a ação conjunta. A essa dimensão, sobretudo política, podemos aproximar a análise sociológica do compromisso de Boltanski e Thévenot (1991), a partir de uma forma pragmática de coordenação entre sujeitos e mundos institucionais, que partem de ordens de justificação heterogêneas.

Costurando um caminho ricoeuriano entre estas concepções, promessa e compromisso são dimensões interdependentes que oferecem o núcleo da estrutura ético-política da ação: a promessa sustenta a fidelidade, garantindo a consistência hermenêutica do si, enquanto o compromisso institucionaliza a confiança e espessa a exigência de justiça e de reconhecimento mútuo, tornando

²¹⁷ Paul Ricoeur (2004a, p. 27) recuperando a afirmação de Daniel Vanderveken de que “prometer é o verbo do compromisso por excelência”, reforça que diferente de outros atos linguísticos a promessa cria um vínculo normativo direto entre falante e destinatário.

habitável um mundo comum. Em última instância, essa compreensão aciona a capacidade de imputação e de responsabilidade.

É precisamente quando o sujeito que promete se reconhece vinculado a uma obrigação – não apenas pelo que declarou, mas consigo e com o outro a quem se prometeu, simultaneamente destinatário e beneficiário da promessa –, que o compromisso se realiza. Nesse movimento, nos assumimos protagonistas, dignos de confiança e capazes de realizar. Mais do que isso, constituímos uma forma de permanência do si pela palavra dada, uma continuidade do eu diante de um outro que conserva sua exterioridade, exige fidelidade e testemunha a minha ação (Ricoeur, 1991).

Nesse horizonte, a responsabilidade surge como a capacidade de imputar-se uma ação, como também de “participar de uma discussão racional sobre a ampliação da esfera dos direitos, quer sejam eles civis, políticos ou sociais” (Ricoeur, 2006a, p. 214). A palavra dada cria uma obrigação temporal que transforma a iniciativa em história, vinculando o sujeito a um futuro no qual ele deverá responder por si diante de outros. Está indicada, então, uma passagem da fidelidade reflexiva à confiabilidade política, no qual o compromisso traduz, institucionalmente, em justiça.

A vida política, assim, não se sustenta apenas em decisões, normas e relações de poder, mas pela sua capacidade de produzir, pela compreensão deste, uma continuidade no tempo. Seu sentido pleno se realiza em compromissos que podem gerar expectativas confiáveis e converter-se em processos duráveis no curso da história comum. Nesse sentido, fidelidade e responsabilidade tornam-se critérios normativos do próprio agir político, onde o compromisso articula essa estrutura temporal, convertendo o gesto presente em responsabilidade compartilhada.

Esta dimensão da responsabilidade e imputação tem, a princípio, dois desdobramentos filosoficamente decisivos. O primeiro, é que essas capacidades são fundamentais para garantir os sujeitos e os vínculos sociais diante das falhas, dos erros e das patologias do compromisso. Promessas podem ser quebradas, instituições podem falhar, decisões podem produzir efeitos injustos. Quando já não é possível atribuir os atos a um agente identificável e responsabilizá-lo, o trágico não encontra mediação reparadora, a culpa não é

simbolicamente elaborada, o *si* se desautoriza e a instituição da linguagem perde credibilidade.

Essa experiência-limite de reflexão sobre um passado e vínculo a um futuro dado no domínio da incerteza é a condição de sentido - ético e político - do compromisso. A ausência de garantias convoca continuamente os sujeitos diante de suas capacidades e os coloca à prova numa dimensão pública, evidenciando que a confiança não emerge das estruturas, mas da continuidade de compromissos que ligam pessoas e instituições e que asseguram a coesão social. É nesse sentido que Ricoeur aponta para uma “promessa antes da promessa” (Ricoeur, 2007), uma estrutura linguística, ética e política que sustenta a inteligibilidade da promessa numa tradição normativa que confere a sua força de compromisso²¹⁸.

O segundo desdobramento diante dessa dimensão fiduciária, que opera como critério de avaliação e justificação para o político, consiste em distinguir compromisso e engajamento²¹⁹. O engajamento, no sentido das teorias sociais e políticas, tende a permanecer no nível da iniciativa, da participação e do investimento subjetivo, podendo expressar adesão, militância, envolvimento ou tomada de posição sem instaurar vínculo durável. O compromisso, por sua vez, preserva sua densidade performativa diante da estrutura conflitiva da ação, num movimento capaz de inscrever o sujeito numa relação em que são

²¹⁸ Ricoeur (2006a, p. 147) diz: “Não se trata apenas dessas promessas fundadoras, das quais a promessa feita a Abraão constitui o paradigma, mas dessa série de promessas nas quais culturas inteiras e épocas particulares projetaram suas ambições e seus sonhos, muitas das quais foram promessas não cumpridas. De tais promessas também sou o continuador comprometido”.

²¹⁹ Ao longo do desenvolvimento desta pesquisa em torno da filosofia de Paul Ricoeur, nos deparamos com a aparição dos termos *engagement* e *compromis*, frequentemente traduzidos para o português como sinônimos ou em sentidos próximos, embora apresentem nuances que exigem uma investigação mais profunda. De forma preliminar, seguindo um caminho lexicográfico sugerido por Ricoeur, uma consulta ao dicionário *Le Robert* indica que ambos compartilham a ideia de vínculo e obrigação, mas divergem quanto ao eixo principal de significação. Sob uma perspectiva filosófica, os dois termos convergem para a responsabilidade do sujeito diante do mundo. Contudo, o *engagement* pode ser compreendido como momento existencial da ação - no sentido de Jean-Paul Sartre -, onde o sujeito se projeta no mundo comum a partir de sua implicação numa causa ou situação e que não estrutura, necessariamente, uma obrigação recíproca. O *compromis*, por sua vez, introduz a dimensão temporal e relacional dessa iniciativa, considerando o conflito como horizonte prático. De maneira sintética, o engajamento expressa a liberdade para tomar uma decisão, enquanto que o compromisso, enfatiza a mediação entre posições conflitantes em nome de uma convivência na pluralidade. Numa dimensão política estas distinções são fundamentais para nos conduzir da motivação originária do agir - o “por que agir?” - para a sustentação da coexistência no horizonte da pluralidade - o “como viver juntos apesar do conflito”.

reconhecidamente autores, destinatários e beneficiários, simultaneamente, sustentando um sentido ontológico, ético e político, que produz obrigações externas e transforma a posição do próprio agente no mundo.

Em todos os seus aspectos, o compromisso reabre a capacidade de iniciativa para promover o novo, provocar mudanças, convocar a responsabilidade e configurar um comum diante da estrutura aberta da experiência temporal. É nesse sentido que o compromisso se realiza no presente, uma dimensão temporal que não coincide com um simples “agora” marcado cronologicamente, mas um lugar onde passado e futuro se cruzam em projeto de continuidade ou ruptura, com consequências diante das identidades.

Nessa passagem do vínculo intersubjetivo inaugurado pela promessa para um compromisso que confere legitimidade diante das instituições públicas, a dimensão política do reconhecimento garante o seu contorno: o compromisso amplia a permanência do *si* ao inscrevê-lo no horizonte do reconhecimento mútuo, numa trama de continuidade onde os sujeitos são tomados como parceiros confiáveis, capazes de responder por seus atos e de sustentar uma vida comum.

Em torno da tríplice palavra-ação-responsabilidade (Nachi 2003, p. 6), cada decisão tomada, que marca um “Aqui estou!” (Michel, 2015), é atravessada por uma dispersão de possibilidades não assumidas, de uma pluralidade de outros valores e projetos que estão, potencialmente, em conflito. É nesse sentido que o compromisso é uma concordância frágil diante de um cenário em que sujeitos e instituições estão lançados às expectativas, obrigações e exigências concorrentes. Como cita Olivier Abel (1997a, p. 224), o compromisso “é a aceitação do fato de que os desacordos são intransponíveis e que um *modus vivendi* deve ser encontrado dentro da própria disputa”.

O mundo compartilhado emerge, assim, de um trabalho contínuo de mediação entre demandas heterogêneas, no qual os projetos de vida são orientados pelo compromisso bem comum, liberdade e responsabilidade, sob o horizonte da justiça. Essa orientação se dá num espaço histórico atravessado por assimetrias, disputas e propenso às deformações do poder, cuja correção depende da força prática do reconhecimento.

Sob essa perspectiva, o compromisso passa a integrar a tessitura normativa que sustenta a vida coletiva, em um nível propriamente político. Ele

implica reconhecer que o sujeito se constitui não apenas diante de exigências éticas abstratas, mas no interior de um campo de forças historicamente configurado, no qual disposições, posições e responsabilidades são disputadas, negociadas e reinterpretadas. Nesse sentido, o compromisso torna-se uma figura de inteligibilidade da ação política, pois atesta o dinamismo do ser e reforça que a agência individual só se realiza plenamente quando inscrita em relações de reconhecimento e em horizontes compartilhados de sentido, tal como sugere a hermenêutica ricoeuriana.

Figurar o compromisso significa, assim, alcançar uma síntese – em aberto ou no sentido ricoeuriano de uma síntese do heterogêneo (Ricoeur, 2010a) – entre aquilo que desejo e projeto como objetivo e aquilo que é possível realizar. É neste ponto que efetivamente a dimensão da alteridade se realiza e o sentido emerge. Como vimos, a figuração produz uma forma de inteligibilidade sem se esgotar no conceito, e temporalmente situada, sem suprimir o excedente. Ela organiza temporalmente expectativas divergentes e condições práticas, permitindo que o sentido emerga precisamente no encontro entre desejo, limite e reconhecimento recíproco.

3.3 Sobre o compromisso: uma arquitetura ético-política por meio do conflito

Diante de sociedades democráticas marcadas pelo pluralismo, pela multiplicação dos papéis sociais, institucionais e identitários e pela crescente interdependência entre indivíduos e sistemas, torna-se inevitável a sobreposição de normas, expectativas e exigências de reconhecimento. Nessa dinâmica, o conflito torna-se traço estrutural da vida política, não cabendo mais a esperança numa sociedade naturalmente pacificada. Por isso, “nossa sociedade ocidental é atualmente forçada a inventar uma civilização do compromisso” (Ricoeur, 2017a, p. 118)²²⁰.

Os compromissos emergem desta desproporção na estrutura ortogonal, articulando os eixos vertical e horizontal sem fazê-los coincidir, tornando possível pensar na conciliação de diferentes visões, projetos e tradições (Marc Crépon,

²²⁰ No original: “*Notre société occidentale est contrainte actuellement d’inventer une civilisation du compromis[...]*” (Ricoeur, 2017a, p. 118).

2004; Walton, 2018) em nome de um bem comum, distante da desigualdade, dominação e exclusão. Ricoeur (2017a, p. 116) aponta que “não existe uma super-regra para resolver conflitos”, no entanto, os deslocamentos significativos em torno das oposições e das hostilidades reconfiguram os dissensos em formas politicamente praticáveis.

Ele exige a capacidade de deslocar-se do ponto de vista privado para agir diante de um horizonte comum que o excede, numa proximidade com a dialética husserliana do englobante-englobado. O compromisso atua, assim, como operador dessa passagem, transformando perspectivas privadas em possibilidades públicas sem exigir sua dissolução e configurando, em última instância, a própria forma política do bem comum em sociedades pluralistas.

Nessa chave ricoeuriana, o compromisso carrega em si uma aura crítica que permite criar uma barreira entre o acordo e a violência, exigindo “negociação” ao tempo que se mantém distante de qualquer tipo de relativismo. É por essa mediação que o reconhecimento e a justiça adquirem seu sentido pleno, diante de pluralismo que orienta a interdependência de papéis, reconhecendo as diferenças e a ausência de um princípio unificador absoluto. É aí também que o compromisso 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, 2017a, p. 116)²²¹.

Se o compromisso não implica no abandono completo dos interesses em nome de acordos práticos, ele também não pode ser definido como negociação ou barganha numa atitude calculista que visa o benefício próprio e um acordo apenas para tentar manter as 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.

²²¹ No original: “La compromission est un mélange vicieux des plans et des principes de références. Il n’y a pas de confusion dans le compromis comme dans la compromission. Dans le compromis, chacun reste à sa place, personne n’est dépouillé de son ordre de justification” (Ricoeur, 2017a, p. 116).

84)²²². 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, p. 145-146).

Devemos diferenciar ainda o consenso sobreposto de John Rawls (1996) e o consenso discursivo de Habermas (2012; 2000). Embora ambos estejam preocupados em como manter uma sociedade justa e equilibrada diante das diversas posições, opiniões e valores e, por isso, apostem no consenso, é preciso destacar suas singularidades, especialmente em comparação à filosofia de Paul Ricoeur.

Com Rawls, o consenso gira em torno de uma lógica procedimental que busca mediar razões diferentes no âmbito 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 adentrar, neste momento, nas especificidades dessas contribuições, podemos delinear que o consenso repousa sobre uma certa utilidade e contribuição funcional, por um lado, e, por outro, limita as tomadas de decisão à uma racionalidade comunicativa, sem a ameaça da coerção, de tal modo que se chega a uma ordem coletiva ideal.

Paul Ricoeur encontra em Boltanski e Thévenot (2006) uma alternativa (e recusa) à totalização, a um consenso em torno de um argumento que apague, abranja, num certo sentido, fagocite todos os outros. Para os sociólogos, o bem comum depende de um pluralismo de justificações que expõe os sujeitos às tensões e disputas de poder que mobilizam diferentes “ordens de grandeza” ou “cidades de justificação”. Isso significa que o compromisso estabelece o espaço onde os conflitos são suspensos como uma forma prática de coordenação entre os agentes, em que as suas convicções e identidades não geram outras disputas²²³, ainda que os tensionamentos permaneçam compostos.

²²² No original: “Pour ce faire, les parties ont recours à l’échange de promesses et de menaces dont la crédibilité dépend, pour une large part, du rapport de force existant entre elles” (Leydet, 2018, p.84).

²²³ Nesse sentido, os autores apontam que para identificar uma situação de compromisso, “não basta observar a presença de objetos díspares. É preciso também verificar se a importância deles foi estabelecida e se eles não são tratados pelos participantes apenas como itens contingentes observados por um único observador” [it is not enough to note the presence of

Diante desse argumento, Ricoeur introduz como questão subjacente se o bem comum seria uma pressuposição, uma condição de possibilidade que orienta a ação ou um resultado produzido e confirmado pelas práticas de compromisso (Ricoeur, 2006a)²²⁴. Atenta à essa questão, a teoria sociológica de Boltanski e Thévenot (2006) considera que os participantes estão inclinados à uma ideia de bem comum que transcende aos interesses individuais e que não depende de justificativas em torno dos princípios que sustentam diante do outro.

No entanto, os autores apontam que os compromissos não “perseguem” o bem comum como um dado objetivo, em uma busca desenfreada – isso alimentaria uma demanda insatisfeita, no ritmo de Ricoeur –, a ponto de suspenderem a ação para buscar fundamentos que legitimem suas próprias decisões. Os participantes aceitam implicitamente a ideia de bem comum que torna possível aproximar posições e proposições.

Ricoeur concorda e sustenta que o bem comum exige a capacidade de se colocar em perspectiva, transitar entre diferentes escalas de grandeza sem, contudo, renunciar às suas posições ou recorrer ao compromisso como mero arranjo oportunista. Negociar e deliberar é, nesse sentido, permitir à existência uma abertura crítica fundamental. Por isso, o filósofo francês encara o bem comum como “uma figura da passagem de um regime de grandeza para outro, sem se deixar encerrar na oscilação ‘entre o relativismo desiludido e a acusação panfletária’” (Ricoeur, 2006a, p. 224).

Diante das encruzilhadas produzidas pelos eixos ortogonais da política, já não se trata apenas do conflito decorrente das assimetrias interpessoais fundamentais, mas entre regimes, ordens normativas e formas de autoridade que atravessam tanto instituições quanto as relações entre pares. Nesse contexto, intensificam-se disputas em torno de critérios de legitimidade e formas de validação do poder, enquanto o ambiente político se torna progressivamente menos capaz de sustentar divergências, elaborá-las publicamente e convertê-las em compromissos compartilháveis.

disparate objects. One must also verify that their importance has been established and that they are not treated by the participants merely as contingent items noted by a single observer]” (Boltanski; Thévenot, 2006, p. 277).

²²⁴ Em *Percurso do Reconhecimento*, o filósofo francês diz: “A questão que se coloca no final deste percurso é saber se o bem comum vale como uma pressuposição ou como um resultado dos comportamentos de compromisso” (Ricoeur, 2006a, p. 224).

O nível mais fundamental de conflito emerge, como vimos, na própria definição do bem comum, mas complexifica-se à medida que na vida política, desdobra-se em múltiplas pretensões normativas – desde direitos considerados, socialmente, como mais básicos (segurança, saúde, renda, moradia, dentre outros) até valores normativos abstratos, como liberdade e reconhecimento. Cada sociedade, segundo sua cultura e circunstâncias históricas, é chamada a estabelecer prioridades entre esses bens, prioridades que orientam a configuração institucional e as ações públicas.

Ricoeur (1991) observa que esse primeiro nível de conflito é acentuado pelas forças que disputam a prioridade entre eles. Não se trata de pensar em uma distribuição de bens, mas como a política democrática é inevitavelmente hierarquiza bens igualmente legítimos. O que está colocado, ao fim, é “a preferência por uma forma de Estado” (Ricoeur, 1991, p. 303), que não resulta da aplicação automática de uma teoria plenamente ordenada da justiça, mas de uma orientação normativa contingente.

Nesse horizonte, a ideia de um “bom governo” (Ricoeur, 1991) não diz respeito apenas à garantia desses princípios numa esfera pública, mas convertê-los em disposições concretas de ação coletiva e em orientações práticas capazes de sustentar a vida comum. O compromisso surge exatamente neste ponto, realizando a mediação entre o ideal e a instituição, entre a norma e a prática, por meio de um princípio de tradução: converte expectativas morais abstratas em arranjos compartilháveis, capazes de orientar a ação coletiva sem pretender fixá-la.

Nesse sentido, o compromisso não elimina o conflito, mas o reinscreve em formas públicas de expressão, conferindo-lhe visibilidade, comunicabilidade e acesso ao espaço deliberativo. É no mundo comum que as divergências encontram sentido, ou nas palavras de Ricoeur (2017a, p. 116), “resolvemos os conflitos no interior de uma ordem homogênea onde as pessoas se reconhecem”²²⁵. É precisamente por meio desse trabalho de aproximação que o compromisso constitui a forma política da continuidade histórica: ele permite que um legado comum permaneça compartilhável ao possibilitar sua reinterpretação plural no presente e sua reinvenção ao longo do tempo.

²²⁵ No original: “*Il n'existe pas de super-règle pour résoudre les conflits, mais on résout les conflits à l'intérieur d'un ordre homogène où les gens se reconnaissent*” (Ricoeur, 2017a, p. 116).

O compromisso institui, assim, um espaço simultaneamente simbólico e normativo, na medida em que sua atuação é inseparável da ideia de justiça. Ele é a figura pela qual a justiça deixa de ser apenas regra abstrata e torna-se prática situada, preservando, ao passo que mantém a autoridade do direito e a sensibilidade às experiências históricas. Esta concepção considera que os compromissos não podem ser confundidos com um formalismo jurídico, pois se substanciam em um agir livre e responsável – no sentido aristotélico e arendtiano. Portanto, o compromisso não se compreende como obrigação escrita, deontologicamente, mas como atitude prática voltada a um projeto comum (Tholen, 2022).

A relação entre compromisso e justiça revela-se estrutural. A justiça, como sugere o pensamento ricoeuriano, surge da necessidade de instituir mediações capazes de estabelecer, distribuir e corrigir conflitos existentes, atuando entre o universal e o particular. O compromisso, por sua vez, não pressupõe um esquematismo de valores prévios, mas nasce justamente da presença do conflito e da exigência de equilibrar pretensões antagônicas por meio de uma solução construída, sempre provisória e aberta à revisão. Ele não é fruto da aplicação de uma lei, mas da disposição em se abrir diante de uma tarefa reflexiva, que acolhe a norma, o justo, mas também o imaginativo e o superabundante.

Essa concepção recupera uma noção fundamental de instituição em Ricoeur (1968), segundo a qual ela não se reduz a uma questão empírica, mas pode ser compreendida como um tropo – em sentido metafórico (Ricoeur, 2015) – que simbolicamente constitui um *viver-com*, cujo sentido último é organizar a vida comum. A instituição surge nesse contexto, quando a fragilidade do encontro se consolida em relações duráveis, ou como define Ricoeur (1968, p. 106-107), “o evento do encontro é frágil e fugidio; desde que se consolida em uma relação durável e consistente, já é uma instituição”.

O compromisso atua prolongando o diálogo em formas compartilháveis que atravessam tanto as esferas pessoais quanto institucionais. Longe de ser apenas um procedimento ou técnica, ele introduz uma mediação – não impessoal, mas propriamente dialogal – que torna possível organizar a convivência e orientar a ação comum em direção ao benefício coletivo. Ele realiza a interseção entre a ética e o político, como descrito por Paul Ricoeur

(1985; 1993), a partir da criação de espaços de liberdade e racionalidade²²⁶, sendo o Estado a instância máxima que a organiza e garante.

O compromisso, nesse sentido, não encerra o conflito, tampouco transforma a política em um espaço de síntese final da sociedade. Ele reconfigura o espaço público e o hiato entre as exigências de justiça e a atuação institucional. Responde à justiça, numa expressão máxima de equilíbrio entre as partes, e confere à democracia, a legitimidade política necessária, num exercício permanente de articulação entre perspectivas válidas e inconciliáveis, e mantendo em aberto o horizonte do reconhecimento mútuo.

Seu registro simbólico se revela diante do paradigma do dom. Ao aproximar-se, o compromisso se centra no *estar-com*, significa a relação social por si sem recorrer à medidas de equivalência ou a qualquer forma de poder autoritário, sustentando a incomensurabilidade dos agentes. Ainda assim, o compromisso não se funda em um puro transcendental, pois mantém sempre um referente concreto e objetivo, vinculado às normas, valores e contextos históricos. De outra parte, revela uma dimensão temporal intrincada: enquanto as instituições articulam um tempo simbólico distendido, estabilizando expectativas e conferindo legitimidade e autoridade, as reivindicações surgem com sentido de urgência. Essa tensão exige que o compromisso articule simultaneamente continuidade e transformação, estabilidade e abertura.

3.3.1 Os sentidos estruturantes dos compromissos

A figura do compromisso se oferece, no horizonte hermenêutico de Paul Ricoeur, como um fenômeno prático cuja inteligibilidade aponta para uma arquitetura multiestratificada. Longe de designar apenas um acordo contingente ou um ajuste circunstancial, a mediação realizada pelo compromisso se apresenta em níveis distintos do agir, articulando disposições subjetivas, práticas intersubjetivas e formas institucionais. Nesse sentido, falar em uma “arquitetura do compromisso” não significa tratar de um aspecto meramente funcional, mas das condições simbólicas e práticas que ligam o político e a política, entre o

²²⁶ Ver RICOEUR, Paul. **Educación y política**. De la historia personal a la comunión de libertades. Buenos Aires: UCA, Prometeo libros, 2009b.

horizonte normativo do viver-junto e as dinâmicas institucionais, capazes de sustentar um mundo minimamente compartilhável.

Nesse sentido, Laure Assayag-Gillot (2018, p.105) aponta que, na filosofia ricoeuriana, o compromisso está marcado por quatro registros complementares: um sentido geométrico, que remete ao encontro de opiniões compartilhadas; um sentido dinâmico, que o apresenta como um processo continuamente (re)negociado; um sentido estrutural, como propriedade das decisões; e, ainda, um sentido existencial, uma expressão que contempla as experiências plurais do ser-no-mundo. Esses registros não designam dimensões isoladas, mas camadas interdependentes de uma mesma arquitetura prática.

O sentido geométrico é caracterizado pela ideia de intersecção, o ponto em que proposições distintas de mundo se tornam compositivas sem perder as suas singularidades. Esse sentido dialoga de forma mais evidente com a ortogonalidade da política: é justamente o compromisso a figura que opera o tensionamento e a passagem entre a verticalidade da política e a horizontalidade do político, sem omiti-lo ou anulá-lo.

Esse sentido mantém abertas as duas direções do político, possibilitando a coexistência entre o pluralismo e a institucionalidade, considerando todas as nuances e disputas em torno de legitimidade, autoridade e poder. Preservar essa intersecção, ainda que nunca seja definitiva, impede que a ação política se disperse em meio ao relativismo – ou mesmo um idealismo inerte – ou se encerre em posturas impositivas, que encaminham para relações violentas.

Como figura prática da decisão política ela assume a mediação entre ordem e conflito, entre norma e diálogo, entre dissenso e decisão, num processo contínuo de (re)interpretação, que abre para o seu sentido dinâmico. Ao responder ao tempo do agir humano – portanto, político, histórico e social – o caráter transitivo e revogável, por vezes, o coloca como objeto de desconfiança. No entanto, a sua fiabilidade está na capacidade de instituir formas concretas, pois institui formas duráveis de figurar o mundo.

Aos sentidos geométrico e dinâmico que se apresentam, Assayag-Gillot (2018, p. 105) acrescenta que o compromisso também corresponde à “uma propriedade estrutural das decisões, e um termo abrangente que acolhe a

pluralidade das nossas experiências individuais do nosso ser-no-mundo”²²⁷. Essa formulação permite compreender o compromisso no nível constitutivo do agir.

O agir humano exige inevitavelmente uma decisão, e é o compromisso que lhe confere estrutura ao instaurar a convergência entre posições incompatíveis, a princípio. Contudo, esse sentido estrutural assume a sua condição truncada: toda decisão implica em renúncias ou contestações; por isso, mesmo diante de um compromisso, há um conflito residual que parece emudecido, mas sempre pronto a despontar.

Esses sentidos, sustentam e são sustentados por um plano existencial do compromisso que implica uma abertura às experiências, a entrada no mundo compartilhado e, em especial, um chamamento à nossa capacidade de agir de forma responsável do mundo. Nesse nível, a pessoa capaz encontra seu contorno: trata-se daquela que se reconhece imputável por seus atos, que decide mesmo sob condições de incerteza, que compreende o caráter não definitivo de suas escolhas. Portanto, assume a responsabilidade não apenas pelas consequências previsíveis de sua ação, mas também pelos efeitos imprevistos, ambiguidades e incoerências.

Nesta concepção, é preciso compreender o compromisso a partir de dois movimentos indivisíveis (Beauchot, 1992): de uma consciência crítica que interpreta a realidade social e política e de uma ação transformadora que nela intervém. O compromisso pressupõe um impulso acional exterior, motivado pelas capacidades e pelo desejo de aderir à uma racionalidade social, e um movimento interior, eticamente reflexivo, capaz de compreender e responder às inconsistências do mundo político.

Dessa forma, a arquitetura do compromisso revela-se inseparável de uma ontologia do político marcada pela capacidade e pela fragilidade. Trata-se de reconhecer a lógica e dinâmica próprias do mundo político, que convoca à ação crítica (não apenas ao ativismo), isto é, uma intervenção interpretativa e responsável em busca de respostas às formas de injustiça. No fim, o

²²⁷ No original: “une propriété structurelle des décisions, et un terme compréhensif qui embrasse la pluralité de nos expériences individuelles de notre être-au-monde” (Assayag-Gillot, 2018, p. 105).

compromisso sustenta a possibilidade de responder ao tempo histórico, convertendo a fragilidade do agir em tarefa compartilhada.

Resta ainda precisar que, se os compromissos são um equilíbrio prático entre os eixos ortogonais, manifestam uma inclinação variável segundo o nível do agir em que se inscrevem, mas não se deixam reduzir e definir exclusivamente como verticais ou horizontais. Políticas públicas, como formas institucionalizadas de decisão, tendem ao eixo vertical, enquanto vínculos profissionais pautados na confiança (como na relação médico-paciente), aproximam-se do eixo horizontal.

Essa diferença de orientação, contudo, não autoriza uma separação: embora não respondam às mesmas exigências e nem se estruturam nos mesmos regimes de validação, os compromissos permanecem estruturalmente interdependentes. O plano horizontal depende do vertical para produzir justiça institucional, ao passo que o vertical depende do horizontal para não se trair em pura imposição ou autoritarismo. Cada compromisso articula uma capacidade e um poder asseguram um bem. No sentido de Thévenot (2012), cada compromisso oferece uma forma específica de continuidade temporal, indispensável para as identidades – pessoal e coletiva – e contribui de maneira distinta para marcar o agente no mundo.

Neste caminho, devemos tratar os compromissos não a partir de uma tipologia²²⁸ – um caráter descritivo que o classifica em categorias estanques, como compromissos jurídicos, políticos, morais, afetivos, entre outros –, que, embora útil às teorias²²⁹ obscurece sua função mais profunda. O compromisso

²²⁸ Uma “tipologia dos compromissos” pode ser encontrada em Thuderoz (2015: os compromissos de interesses, os compromissos regulatórios, os compromissos intelectuais e os compromissos de valor. Cada um desses com seus objetivos específicos: o de interesses representa o abandono dos interesses próprios; os regulatórios a busca por um equilíbrio entre renúncias e direitos; o intelectual tensiona as antinomias para daí extrair compromissos; o compromisso de valor, por sua vez, requalifica o objeto da disputa.

²²⁹ Luc Boltanski e Laurent Thévenot (2006) se lançam nesse empreendimento, organizando as figuras de compromisso de acordo com a gramática moral de cada “cidade de valor”. De forma sintética, a cidade inspirada tende a produzir compromissos que preservam a singularidade e a criatividade; a doméstica privilegia a confiança e a continuidade hierárquica; a cidade da opinião volta-se à reputação pública; a cívica estrutura compromissos jurídico-políticos fundados no interesse geral; a mercantil favorece compromissos transacionais baseados na troca e na compensação; e a industrial estabiliza acordos por meio de dispositivos técnicos e critérios de eficiência. Ver BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **On Justification: Economies of Worth**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

deve, antes de tudo, ser pensado como a arquitetura do viver-junto, no plano ontológico e também normativo, conferindo inteligibilidade entre eles.

Ao revelar a complexidade dessas estruturas e relações, devemos evitar também supor que os compromissos sejam evidentes ou sempre efetivamente alcançados. A ortogonalidade do político e o próprio sentido geométrico do compromisso mostram que ele se constitui no interior de relações tensionadas por ideologias, assimetrias de poder e disputas interpretativas, onde sua articulação não se dá de forma espontânea.

3.3.2 Os paradoxos dos compromissos

Como figura prática, o compromisso se revela precisamente quando a divergência ameaça o horizonte do viver junto. Sua função não consiste em eliminar o conflito nem em alcançar uma solução definitiva, mas em formar um juízo esclarecido capaz de orientar decisões situadas no presente. Nesse movimento, a discordância é deslocada do plano da rivalidade imediata e torna-se uma questão pública, regulada e negociada por instituições, leis e procedimentos reconhecidos por todos. Com isso, amplia-se o poder de comunicabilidade do agir, pois o conflito deixa de ser força desagregadora e torna-se ocasião de mediação.

Contudo, tal mediação encontra também o seu limite e a sua fragilidade. Num primeiro sentido, sob o horizonte de uma hermenêutica da ação, que considera a pessoa simultaneamente capaz e falível, o compromisso expõe a sua face revogável e provisória, sujeita à contingência das interpretações e à heterogeneidade das convicções. Diante da possibilidade de ser traída ou revogada a qualquer momento, o compromisso permanece um equilíbrio instável, que deve ser constantemente retomado e continuamente reconfigurado.

Depois, sua vulnerabilidade não é ocasional, mas está implicada, como vimos, no paradoxo fundamental do bem comum, cuja legitimidade busca continuamente a sua justificação própria e universal (Ricoeur, 2006a). Este limite estrutural, que não configura definitivamente o princípio organizador de uma ordem política compartilhada, evidencia que o compromisso está lançado à uma tensão constitutiva com as suas próprias exigências de fidelidade e abertura, de

permanência e mudança. Por isso, um mundo compartilhado depende da contínua tarefa de abrir-se à pluralidade, reconhecimento e justiça.

Os regimes de justificação, dos quais os compromissos são fiadores, oferecem “uma maneira de levar em consideração a competência exercida pelas próprias pessoas para fundamentar sua harmonia ou conduzir seus conflitos” (Boltanski; Thévenot, 2006, p. 346). Isso significa que diante da espontaneidade da vida prática, os agentes sociais podem simplesmente ignorar a força dos compromissos e decidir agir por meio da violência, do engano e da traição.

Na medida em que o compromisso deve preservar a liberdade do sujeito, ele depende de sua motivação para então realizar-se como sentido de um mundo e evitar confundir-se como posse imediata, como concessão que implica perda unilateral, ou com uma atitude que impõe a lógica de renúncia ao si em nome de falsos compromissos. Isso expressa que o próprio imperativo de justificação (Boltanski; Thévenot, 2006) não supõe um mundo idealizado a partir de compromissos, mas um exercício crítico que permite identificar essas transgressões e distinguir o debate legítimo, a dominação e situações de contingência.

No entanto, está também implicada em sua natureza intrinsecamente instável algum grau de deslocamento das posições iniciais dos sujeitos. Numa relação, os sujeitos não apenas coordenam ações, mas consentem em reconfigurar parcialmente suas próprias referências normativas. Não se trata, como já dissemos, de um sacrifício, nem de mera abdicação de princípios, e sim de uma (re)distribuição prudencial de prioridades em vista da continuidade da vida comum. A racionalidade do compromisso exige sempre o cuidado essencial com a identidade; por isso, os sujeitos não se anulam diante da supressão de convicções, porque se trata menos de “abrir mão” e mais de interpretar os sentidos dos valores colocados numa situação concreta.

À medida que consolida vínculos e assegura a continuidade das interações sociais, todo compromisso permanece discutível e, portanto, suscetível de ser contestado à luz de em outros princípios de justificação que questionam a sua validade. Essa dinâmica torna-se ainda mais complexa quando múltiplas ordens de grandeza são mobilizadas numa mesma relação.

As divergências não se restringem apenas ao confronto entre ordens distintas (ou cidades diferentes, na leitura sociológica), mas emergem também

no interior de uma mesma ordem, sob a forma de interpretações rivais, critérios concorrentes de justiça ou disputas por reconhecimento. Por isso, o compromisso atua simultaneamente numa dimensão interna, dentro da própria ordem, e na externa, entre ordens e mundos diferentes²³⁰, buscando tornar compatíveis mundos de justificação heterogênea.

O trabalho torna-se ainda mais espinhoso diante das sociedades contemporâneas, atravessadas por diferentes regimes – éticos, políticos, culturais e religiosos – e pela multiplicidade de papéis sociais ocupados pelos sujeitos – trabalhadores, cidadãos, familiares, consumidores, por exemplo –, que impede a segmentação nítida da vida em ordens estanques. Nessa perspectiva, como observa Paul Ricoeur (1991b) em seu diálogo com a sociologia pragmática, essa capacidade de “habitar múltiplos mundos” é um traço constitutivo da própria condição pessoal, cuja competência prática de julgar precede qualquer sistematização teórica.

“Cidades” e “mundos” são, de fato, mediações supraindividuais, mas cabe aos indivíduos identificar, em cada caso, as regras do jogo, os objetos relevantes para uma dada “cidade” e os julgamentos apropriados; além disso, é sua responsabilidade tomar emprestado dos argumentos da “cidade” vizinha as ferramentas de crítica contra os da “cidade” em questão; finalmente, os indivíduos têm o poder de transitar de uma “cidade” para outra ao longo do tempo (Ricoeur, 1991b, p. 14).

Nesse sentido, sem configurar uma situação de excepcionalidade, os compromissos entre “mundos” dependem mais da aptidão dos agentes para reinterpretar razões, mobilizar críticas cruzadas e sustentar, no tempo, a coerência de suas decisões do que de fundamentos abstratos. No entanto, quanto maior o número de ordens mobilizadas numa relação, mais necessária se torna a vigilância interpretativa para evitar sua confusão, pois o ponto de intersecção não implica fusão, mas coexistência tensa.

²³⁰ Nesse sentido é que Ricoeur (2017a) recorda o exemplo dos comerciantes. Os compromissos articulados entre a ordem comercial e a ordem familiar, por exemplo, são necessários porque cada ordem articula princípios distintos. Enquanto no comercial se trata de interesse, da concorrência e do valor, no familiar vale a confiança, segurança e a tradição. No entanto, ainda assim, dentro dessas mesmas ordens existem pontos de divergência. Na cidade comercial, ainda que seus membros compartilhem da mesma lógica, as interpretações divergentes sobre regras e aplicações podem surgir.

Esses encontros entre ordens de grandeza não se dão de forma unânime: “o mundo industrial pode entrar em um compromisso com o mundo doméstico por meio da qualidade e com o mundo do mercado por meio de produtos, objetos tecnológicos ou bens cobiçados” (Boltanski; Thévenot, 2006, p. 280)²³¹. A dificuldade torna-se ainda mais evidente quando ordens incompatíveis são confundidas indevidamente. Ricoeur (2001) lembra, por exemplo, que a lógica do amor, fundada na não reciprocidade, não pode ser transposta sem distorção para a ordem da justiça, estruturada por proporcionalidade e equivalência.

O compromisso leva em conta a necessidade de construir um universo comum de justificação para além das disputas inconciliáveis, no qual as posições possam coexistir sem hierarquização arbitrária, sem privilegiar ou confundir um mundo com o outro. São as interseções, e não uma mistura de posições opostas, que instauram novas formas compartilhadas de inteligibilidade para uma ordem política.

Os compromissos não oferecem, portanto, garantia alguma de cumprimento, por isso estão continuamente à prova de confrontação da exigência de justiça. Esse processo tensiona sua dimensão temporal que, como vimos, não se limita ao contexto imediato, mas considera as expectativas imediatas à luz das experiências passadas e das projeções futuras. Esta discussão aproxima-se da dimensão temporal do juízo político definido por Ricoeur em diálogo com Hannah Arendt: “o julgamento político não pode se limitar à retrospecção, mas envolve uma dimensão prospectiva, ou mesmo ‘profética’” (Ricoeur, 1995b, p. 154)²³².

Este movimento retrospectivo e prospectivo também articula-se no compromisso: ele convoca os atores sociais a adotarem uma postura crítica com o seu passado – sem se deixar paralisar pelo sentimento de dívida – e, ao mesmo tempo, propositiva – projetando-se esperançosamente. Desejamos estabelecer compromissos duráveis, capazes de sustentar a continuidade do vínculo social, mas exigimos ao mesmo tempo flexibilidade suficiente para responder à pluralidade, ao desacordo e à transformação histórica. A figura do

²³¹ No original: “*The industrial world may enter into a compromise with the domestic world by way of quality and with the market world by way of products, technological objects, or coveted goods*” (Boltanski; Thévenot, 2006, p. 280).

²³² Ver *Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt* em RICOEUR, Paul. **Le Juste**. Paris: Éditions Esprit, 1995b.

compromisso é, assim, simultaneamente promessa de estabilidade e reconhecimento da mutabilidade do mundo comum. Sua racionalidade não se reduz nem à conservação do instituído, nem é puramente inovadora, mas mediadora entre memória e promessa.

Nesse sentido, o compromisso emerge como figura simbólica que garante inteligibilidade à ação, estabelecendo uma mediação (imperfeita)²³³ histórica entre heranças institucionais e expectativas coletivas, simultaneamente realizando-se como prática intersubjetiva orientada por uma decisão responsável, que busca conter a ruptura violenta do vínculo social.

A partir desse horizonte, o compromisso revela-se como figura própria da ação histórica, condição que assegura a continuidade do político, por meio do qual a sociedade encontra meios para atravessar o tempo sem se fixar numa ordem imutável nem se dissolver numa instabilidade permanente. A paradoxalidade em que o compromisso está mergulhado, não o faz perder a sua força deliberativa, porque ela reside na sua capacidade de traduzir discordâncias, tornando comparáveis posições inicialmente inconciliáveis.

Como aponta Ricoeur (2004a, p. 46): “Há algo de estrangeiro em tudo o que é diferente. É em grupo que definimos, reformulamos, explicamos, procuramos dizer a mesma coisa de outra forma”²³⁴. Esse trabalho de tornar juntos é uma tarefa do compromisso, atravessado por sua racionalidade, que institui zonas de compreensão sem exigir um princípio de identificação plena e sem perder de vista as assimetrias.

Nesse sentido, a tradução oferece uma chave privilegiada que permite ao compromisso realizar a passagem de uma ordem de grandeza a outra (Ricoeur, 2006a). Traduzir é um gesto de hospitalidade simbólica que implica, em nível linguístico, ontológico, ético e político, de acolher o outro sem dissolver sua singularidade e, simultaneamente, flexibilizar as nossas próprias convicções para que não se convertam em dogmas inquestionáveis.

Essa dinâmica sustenta um pluralismo com ressonâncias decisivas na dimensão temporal. Traduzir não é apenas interpretar o outro no presente, mas

²³³ Ver MÖBBS, Adriane da Silva Machado. **O problema da mediação imperfeita em Paul Ricoeur**. Série *Dissertatio* de Filosofia. Pelotas: NEPFIL, 2017.

²³⁴ No original: “Il y a de l'étranger dans tout autre. C'est à plusieurs qu'on définit, qu'on reformule, qu'on explique, qu'on cherche à dire la même chose autrement” (Ricoeur, 2004a, p. 46).

reinterpretar heranças, memórias e promessas; é atuar entre universos simbólicos distintos e reconfigurar o próprio horizonte de justificação, para que a vida comum se torne possível. O compromisso e a tradução designam, assim, operações convergentes: ambas configuram esse espaço de intersecção, ampliado por práticas de reconhecimento e responsabilidade, que não eliminam o conflito, mas o tornam habitáveis.

Elas também não estão isentas de suas fragilidades. Ambos continuam implicados na perda de uma pretensão à correspondência perfeita, no deslocamento de hierarquias e normas em nome de novas formas de coexistência que consideram uma alteridade irreduzível. O compromisso apresenta-se, portanto, como uma hermenêutica prática do mundo comum, em que traduzir envolve articular a passagem da esfera privada à pública (Kearney, 2008), implicando interpretar, responsabilizar-se e instituir mediações que possibilitam produzir inteligibilidade entre sujeitos e mundos, ainda que sempre provisória.

Como aponta Ricoeur (2006a, p. 223-224), “se a própria tradução pode ser interpretada como uma maneira de tornar comparáveis os incomparáveis, [...], será então a capacidade de compromisso que abrirá o acesso privilegiado ao bem comum”. Essa afirmação reitera o que dissemos anteriormente: o bem comum não é um dado, mas algo que se constrói, continuamente, por meio de um trabalho que não reordena apenas as ordens do mundo social, mas envolve também uma dimensão criativa e imaginativa do agir. Esse trabalho é desenvolvido pela figura fenomenológica-hermenêutica do compromisso, sob orientação de uma sabedoria fronética (*phronesis*).

Herdada da tradição aristotélica, a *phronesis*²³⁵ não é simplesmente uma virtude individual, mas uma forma de racionalidade que permite o juízo prudencial diante da vida prática. Ela não opera como um princípio formal, uma arbitragem absoluta (Ricoeur, 2006a), capaz de determinar antecipadamente a ação correta, tampouco se reduz à mera escolha entre alternativas previamente dadas. Por isso, não deve ser considerada uma capacidade inata ou um saber

²³⁵ Em “À la gloire de la *phronesis*”, Ricoeur (1997b, p. 22) aponta três aspectos fundamentais que rendem elogios à *phronesis*. Primeiro, sua relação com situações singulares; segundo, um modo de argumentar não demonstrativo, que constrói inteligibilidade e descobre o princípio que pode legitimamente orientá-la; por fim, a primazia da experiência prática sobre a teoria, inserida numa cultura viva.

adquirido teoricamente, mas um exercício que parte de um critério ético mínimo diante das experiências reais.

Inseparável do vivido, da sensibilidade ao contexto e da competência para julgar bem em cada circunstância, a *phronesis* se realiza como capacidade encarnada no *phrónimos*, a pessoa prudente (Ricoeur, 1997b). Ao romper com formas cristalizadas de pensar e agir, a sabedoria prática exige um discernimento criador, capaz de reconhecer, em cada situação singular, oportunidades concretas para a realização do bem. Apenas uma pessoa capaz de reconhecer o outro, interpretar a experiência e assumir a responsabilidade por suas decisões, pode exercer verdadeiramente o julgamento prudencial diante da pluralidade de valores, interesses e perspectivas em jogo.

Diante da pessoa capaz, a sabedoria prática manifesta a potência da liberdade humana de iniciar algo novo no mundo. Isso significa que mesmo diante de circunstâncias adversas, existem possibilidades ainda não realizadas de criar mediações inéditas e de elaborar respostas moralmente justificáveis para situações marcadas pela incerteza. É precisamente nesse exercício de orientação para um agir criativo que se revelam os limites da ordem estabelecida e, ao mesmo tempo, se anunciam caminhos para formas mais elevadas de reconhecimento, de justiça e de um viver juntos.

Entretanto, os desacordos ocorrem não apenas entre pessoas, mas também “sobre a confiabilidade dos dispositivos materiais que dão consistência a uma ‘situação que se mantém’” (Ricoeur, 2006a, p. 223). Ampliando o horizonte da ação, Ricoeur reflete sobre o nível institucional, onde a sabedoria prática ganha novos contornos, arbitrando entre racionalidades heterogêneas, mas numa dimensão onde se disputa se os procedimentos, regras e decisões públicas que sustentam a ordem social são confiáveis, justos ou adequados às exigências da vida em comum.

Em *Éthique et politique* (1985), Ricoeur afirma que a prudência interna do Estado consiste na mediação de suas duas racionalidades: a racionalidade tecnoeconômica, orientada pelo cálculo da eficiência e previsibilidade, e a racionalidade histórica, sedimentada nas tradições, costumes e expectativas de justiça que conferem identidade normativa às comunidades. O filósofo francês aponta que essa mediação entre o eficaz e o justo, entre o possível e a herança do legítimo, não pode ser reduzida à uma lógica instrumental.

A prudência exige pensar em instituições capazes de regular o exercício de poder, impedir a arbitrariedade no espaço público e permitir decisões compartilháveis diante de um dissenso permanente, sem convertê-lo em força violenta. Este equilíbrio de forças deve acontecer não apenas no plano interno, mas também nas relações entre Estados, onde dispositivos normativos abusam do caráter diplomático para conter a violência.

Mas é, sem dúvidas, na capacidade das instituições de atravessarem transformações históricas sem perder a inteligibilidade do mundo comum, que a *phronesis* crítica se manifesta com mais vigor. Uma instituição prudente, nesse sentido, não é a que se enrijece diante de princípios abstratos, mas aquela que sabe interpretá-los em novos contextos emergentes, resguardando a confiança pública, a coerência normativa e a abertura à transformação.

Nesse sentido, a sabedoria prática constitui a virtude própria da política, orientando, em cada circunstância singular, o agir em direção à vida boa, ao discernimento prático e à responsabilidade compartilhada de cada um na configuração do bem comum. Ela reforça, como a filosofia ricoeuriana já sublinha, que diante de uma estabilidade sempre inacabada, a ética e política nunca se confundem, mas tampouco se mantêm completamente separadas.

Diante da política, o risco está em seu esvaziamento enquanto espaço privilegiado da prudência (Dauenhauer, 1998), reduzindo-a à mera gestão de equilíbrios de poder e interesses, em vez de preservá-la como esfera de deliberação sobre o justo. O compromisso, então, intervém criticamente apontando para o desvio e buscando recompor um quadro compartilhado de referências que permita novamente o agir juntos.

Podemos até mesmo radicalizar o argumento: o compromisso, em seu sentido forte²³⁶, é uma expressão concreta da orientação fronética, uma figura que oferece, diante de uma dimensão conflitual e, no limite, trágica, uma configuração de mundo singularizada. Neste sentido, o compromisso traduz politicamente a sabedoria prática, quando a decisão situada se converte em uma deliberação comum. Ao mesmo tempo, diante dos paradoxos do compromisso, a *phronesis* torna-se especialmente exigente.

²³⁶ Esta ressalva é importante para reafirmarmos que os compromissos podem assumir também formas desviantes: podem ser assimétricos, manipulados, utilitaristas e profundamente injustos.

Só o juízo prudencial nos salva de cair nas tentações de um compromisso ficcional cínico, que se sustenta apenas pelo cálculo de interesses e pela utilidade momentânea que desintegram o horizonte do bem partilhável. Compromissos estabelecidos, alheios à *phronesis* transformam-se em técnicas de neutralização e acomodação de conflitos. Nesse sentido, é pela sabedoria prática que alcançamos “um compromisso honesto – isto é, um que não oculte os conflitos subjacentes” (Ricoeur, 2017a, p. 118).

A força de um compromisso honesto, nesse sentido, está na capacidade de sustentar, em meio à pluralidade, um espaço de reconhecimento mútuo, onde a capacidade imaginativa e a disposição para agir dos agentes permitem instituir novas formas de convivência. Ele articula a diversidade dos mundos sociais em um sentido político que exige reconhecer o outro como digno de estima e responsabilidade.

Assim, na estrutura da ação humana, estar diante do outro e abrir-se aos mundos não implica em um esvaziamento ou relativização, porque há uma posição forte, necessária para manter uma “cultura democrática” (Ricoeur, 2017a). Por isso, qualquer vocabulário centrado em poder, como dominação ou hierarquia, o esvazia: somente a dignidade, o bem da humanidade e o reconhecimento da legitimidade de cada indivíduo em participar do debate público, devem ser levados em conta.

3.4 O compromisso como figura prática do reconhecimento mútuo no político

O compromisso torna-se filosoficamente complexo à medida que atravessa domínios autônomos e interdependentes como a política, a ética, a moralidade e a economia, orientados pelo sentido de justiça. Ele não se limita a mediar interesses divergentes, mas articula as múltiplas expressões do “eu” num espaço de “negociação” (para recuperar Thuderoz, 2010) e produz novas questões e demandas. O compromisso opera um duplo movimento: de divisão, separando os argumentos e reconhecendo a pluralidade de perspectivas, e de síntese, sempre aberta, que articula as nossas faculdades de imaginar e agir em uma justa medida.

Considerando a fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur, o objetivo político do compromisso é responder ao desafio da incomunicabilidade²³⁷ e realizar-se como figura de coesão social. Esse desafio se manifesta na falha de compreensão entre indivíduos, assim como no esquecimento profundo do comum. Nesse sentido, o risco diante do político é evidente, pois é nesse espaço, onde as singularidades emergem, podem ser narradas e reconhecidas, e as diferenças ganham contornos significativos.

A figura do compromisso está implicada numa dimensão retórica, hermenêutica e poética (Ricoeur, 1992) e responde à capacidade criativa²³⁸, 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 sustentadas por um mundo objetivo se articulem e promovam alguma sinergia.

Em sua tessitura, há uma força perlocutória – no sentido de John Austin – capaz de gerar efeitos concretos no mundo, que se complementa ao seu caráter prático e socialmente encarnado. Não são apenas palavras ditas, mas atos realizados, promessas cumpridas em nome de um “em comum” que inaugura vínculos, produz expectativas e institui reciprocidades. Nesse movimento, o compromisso contribui para afastar tanto o ruído do incompreensível quanto a indiferença política, ao tornar a ação compartilhada inteligível, orientada e reconhecível no espaço público.

²³⁷ Acreditamos que este tema é transversal em toda a teoria ricoeuriana, sendo a obra *O Conflito das Interpretações* (1988) fundamental para sua compreensão.

²³⁸ Sobre este ponto, é importante ressaltar que Ricoeur considera que a criatividade e a possibilidade de inovar e transformar o mundo como seu objeto filosófico privilegiado. Em *Philosophie, éthique et politique* (2017a, p. 88), ele afirma que, “apesar das aparências, meu único problema desde que comecei a pensar é a criatividade. Abordei-a do ponto de vista da psicologia individual em meus primeiros trabalhos sobre a vontade, depois no nível cultural, com o estudo dos simbolismos. Minha pesquisa atual sobre narrativa me coloca precisamente no cerne dessa criatividade social e cultural, visto que contar histórias, como dissemos no início de nossa entrevista, é o ato mais permanente das sociedades. Ao contar suas próprias histórias, as culturas se criam. Consequentemente, sou trazido de volta ao cerne do problema da criatividade no nível coletivo e comunitário” [“*Ce n’est d’ailleurs pas du tout étranger à ce que je suis en train de faire, car, malgré les apparences, mon unique problème depuis que j’ai commencé à réfléchir, c’est la créativité. Je l’ai pris du point de vue de la psychologie individuelle dans mes premiers travaux sur la volonté, puis sur le plan culturel avec l’étude des symbolismes. Mes recherches actuelles sur le récit me placent précisément au cœur de cette créativité sociale, culturelle, puisque raconter, comme nous le disions au début de notre entretien, est l’acte le plus permanent des sociétés. En se racontant elles-mêmes, les cultures se créent elles-mêmes. Par conséquent, je suis ramené au cœur du problème de la créativité au plan collectif, communautaire*”].

Assim, o compromisso configura antes um campo de co-pertença no qual a distância entre perspectivas deixa de ser um obstáculo absoluto e transforma-se numa relação negociável, evitando a imposição do sentido único²³⁹. Essa “coreografia da proximidade” (Abel, 2022), na qual cada posição permanece situada diante das outras, comporta um sentido ético e político do poder realizar juntos, cujo reconhecimento mútuo é ao mesmo tempo devedor e fiador, vulnerável e inacabado.

A comunicação e a compreensão continuam possíveis porque os indivíduos se reconhecem como partícipes de um mesmo horizonte de sentido, numa reordenação de um mundo que fala um pouco mais sobre a permanência e a resiliência das relações humanas. Isso significa que o compromisso se realiza na linguagem viva, na força do diálogo – no sentido que Gadamer atribui a ele²⁴⁰ – que confere sentido e inteligibilidade às ações no mundo, embora não esteja isento de violência.

Isso significa que qualquer traço do conflito, como a incomunicabilidade, não inviabiliza o compromisso, mas, ao contrário, reanima a sua própria atuação diante de um projeto coletivo. 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, p. 263).

Esta concepção, co-implicada numa teoria do reconhecimento, fundada numa estrutura ontológica da capacidade e da responsabilidade, revela a singularidade do compromisso enquanto figura prática e institucionalizadas do

²³⁹ Ver ABEL, Olivier. *L'éthique interrogative*. Paris: PUF, 2000.

²⁴⁰ A perspectiva gadameriana em torno do diálogo aproxima-se da nossa discussão diante da tensão entre a incomunicabilidade e o compromisso. O filósofo alemão diz: “A verdadeira realidade da comunicação humana é o fato de o diálogo não ser nem a contraposição de um contra a opinião do outro e nem o aditamento ou soma de uma opinião à outra. O diálogo transforma ambos. O êxito de um diálogo dá-se quando já não se pode recair no dissenso que lhe deu origem. Uma solidariedade ética e social só pode acontecer na comunhão de opiniões, que é tão comum que já não é nem minha nem tua opinião, mas uma interpretação comum do mundo” (Gadamer, 2011, p. 221). Resguardadas as suas questões mais próprias, podemos interpretar esta passagem à luz de um debate sobre o compromisso: o compromisso envolve um trabalho hermenêutico que não é garantido a priori, no qual os participantes negociam diferenças, constroem reciprocidades e produzem efeitos concretos na vida social, sem eliminar a singularidade das vozes envolvidas.

reconhecimento. Sua estrutura corresponde a uma dimensão mútua, onde o eu e o outro estão implicados em obrigações recíprocas, respondendo à um dever de justiça que orienta os envolvidos na busca pelo bem comum. Mas é na tomada de decisão, no sentido estrutural do compromisso, que se revela o caráter ainda mais exigente do reconhecimento.

O compromisso nos coloca diante da escolha, da deliberação e da responsabilidade compartilhada, que envolve não apenas a possibilidade de constituir um horizonte comum, mas também o perigo de falhar com o outro. Reconhecer implica admitir a legitimidade das reivindicações, aceitar que as nossas próprias convicções podem não corresponder à um bem coletivo e, mais paradoxalmente, que mesmo uma decisão justa carrega consigo o risco de prejuízo para o outro – ou até para nós mesmos.

No limite, o compromisso atua na tripla dimensão do reconhecimento – compromisso consigo, compromisso com o outro e compromisso mútuo – pelas quais o sujeito interpreta, hierarquiza e justifica suas decisões no interior de um mundo compartilhado. Este movimento exige cuidado e vigilância diante da ampliação ou redução do desejo do outro em relação ao meu e, ao mesmo tempo, oferece também a possibilidade de escandir as formas de doação de si.

O primeiro gesto é o do reconhecimento de si como pessoa capaz; politicamente, ele se prolonga no reconhecimento do outro, igualmente capaz, um interlocutor legítimo, autônomo e digno de respeito e confiança. Nessa relação, o compromisso convida os sujeitos a constituírem espaços públicos onde a pluralidade de perspectivas prevalece e onde argumentos e convicções podem se confrontar.

Isso reafirma que o compromisso não é imposto e nem um arranjo oportunista ou estratégico, mas nasce de uma relação inaugurada. Ele envolve tanto os compromissos assumidos com aqueles que nos são próximos quanto com aqueles que respondemos sob a condição de salvaguardar nossa ligação inalienável à humanidade. O reconhecimento atua como mediação hermenêutica que impede que a estabilidade produzida pelo compromisso se converta em rigidez normativa ou em ruptura.

Ele mantém a fidelidade assumida justificável, negociável e politicamente habitável ao longo do tempo, evitando que o compromisso recaia no equívoco de uma vontade puramente pessoal ou de uma ordem transcendente. Convoco

o outro, a quem reconheço, para que estabeleça um compromisso em nome de um objetivo de humanidade; o outro me responde, indaga ou recusa porque também me reconhece, e ambos reconhecem a questão que se coloca entre nós.

É só a partir deste movimento que o compromisso pode traduzir politicamente as relações humanas em vínculos temporalmente estáveis, mas sempre abertos ao seu sentido dinâmico. O vínculo com o reconhecimento reaparece como uma tarefa, onde o si figura diante do mundo e figura o mundo, sem jamais esgotá-lo. Isso significa que os compromissos precisam ser reinterpretados e refigurados à luz das experiências intersubjetivas que não esgotam a necessidade de justiça.

Num plano necessariamente preliminar, os compromissos exigem ao menos três condições para que o conflito possa encaminhar-se a uma mediação institucional. A primeira é o reconhecimento recíproco dos sujeitos; a segunda, um espaço deliberativo que se apoie na efetiva participação pública – um ponto sensível dos regimes democráticos, que se sustentam numa oposição entre maioria e minoria e reduzem os pontos de vista e convicções à regras de equivalência; a terceira, a manutenção de uma base normativa e simbólica capaz de constituir um referencial comum.

Desse modo, o compromisso institui uma verdadeira arquitetura do espaço político, definindo-o para além do simples jogo de forças e configurando-o como lócus de responsabilidade, um espaço de realização do si como agente político em um poder fazer. Contudo, o reconhecimento mútuo encontra desafios específicos ao confrontar o plano institucional. Os desvios e excessos de sua atuação colocam em risco as identidades.

Isso porque as identidades e ações humanas se confundem com a própria atuação institucional e os papéis e funções que cada um desempenha nessa estrutura. O que se observa é que o mundo institucional possui especificidades e convenções rígidas, e suas ações se antecipam quanto às expectativas, exigências e significados dessas relações. Porém são essas expectativas, entendidas como normas e regimentos, que são reafirmadas, reivindicadas e, portanto, objeto também dos compromissos.

Nesse sentido, o reconhecimento mediado pelas instituições torna-se tarefa propriamente política: a lógica formalista, instrumental e a própria

ortogonalidade da política – marcada por hierarquias, verticalidades decisórias e delimitações de pertencimento, a separação entre o amigo e o estrangeiro – pode subsumir a oportunidade dos atores sociais de engajarem-se numa horizontalidade benevolente, em detrimento de um caráter despótico dos acordos. Assim como o poder, como vimos, a própria essência do compromisso carrega a traição; por isso, não podemos tomá-lo, assim como a filosofia ricoeuriana nos instrui, por uma unilateralidade indivisa do bom.

Com efeito, um compromisso abusivo pode conduzir a distorções entre cessões, direitos e vontades, resultando em acordos que se revelam insuficientes para manter a vida compartilhada ou ainda nutrir uma cadeia de dominação ou de barganhas que resulta no abandono das próprias reivindicações e convicções. No contexto institucional, tensionados pelos sistemas tecno-econômicos globais, os compromissos nem sempre são expressos em seu conteúdo moral (Picavet, 2021). Por isso, ainda é preciso pensar nas fronteiras políticas que se impõem entre a prática deliberativa, a participação e o menosprezo social.

Podemos exemplificar esta demanda complexa entre reconhecimento, política, instituição e compromisso, a partir do debate em torno dos direitos sociais. O reconhecimento de atores sociais, de seus direitos e suas capacidades hoje depende muito menos do debate político do que da condição de que o funcionamento dos sistemas seja preservado, especialmente no que diz respeito às atividades de mercado. O objetivo do bem comum e até mesmo os ideais progressistas da política perdem-se em nome da sustentabilidade das regras com as quais as instituições já atuam.

Isso resulta num fechamento para os mundos, o que não significa que mudanças deixam de ser experimentadas, mas muitas vezes em nome da manutenção das “regras do jogo”, passam a ser garantidos apenas um patamar mínimo de proteção e reconhecimento aos indivíduos. Nessa lógica, as transformações tornam-se marginais, sem que de fato se traduzam em projetos de integração social, na ampliação da organização coletiva e em formas concretas de reconhecimento.

No contexto brasileiro, podemos exemplificar essa dinâmica a partir das relações de poder tensionadas por demandas historicamente reprimidas, como a demarcação das terras dos povos originários e o debate sobre a taxação das

grandes fortunas. Também são ilustrativos os desafios associados às crises migratórias na América Latina e ao tratamento conferido aos refugiados de países vizinhos, como os venezuelanos, que enfrentam grave crise social e veem no Brasil uma possibilidade de acolhimento e reconhecimento.

O que esses casos evidenciam, contudo, é que estão em jogo diferentes concepções de justiça, de responsabilidade social e de reconhecimento político. Eles mostram como o espaço político pode oscilar entre formas efetivas de inclusão e mecanismos de contenção mínima, nos quais a alteridade é apenas parcialmente reconhecida, sem se converter plenamente em pertencimento social e político.

O que torna complexo é que entre uma perspectiva individual – com requisitos essencialmente morais e íntimos – e os acordos públicos há implícita uma lógica de “favorecimento” ou “enfraquecimento” recíproco, como se um necessariamente devesse ocorrer às custas do outro. Essa postura rompe o sentido original das instituições públicas cujo propósito é fomentar, dar bases para que o *ethos* social se desenvolva em nome do bem comum. Quando se perde esse horizonte de sentido, a própria vida democrática é comprometida, abrindo espaço para antagonismos mais intensos e para formas de esvaziamento normativo que podem se aproximar de um certo “niilismo” político.

É em vista de um caráter comunal que o compromisso simboliza a possibilidade de um acordo-discordante, evitando tanto os excessos da violência quanto a superficialidade dos consensos. O compromisso no nível interpessoal deveria encontrar, então, a sua continuidade em uma dimensão pública, orientando valores objetivos da vida política, especialmente diante de questões sociais específicas e decisões éticas relativas ao valor da vida, à dignidade social, ao acesso a direitos fundamentais e à liberdade de expressão.

Nesse horizonte, debates contemporâneos como aqueles relativos ao início e ao fim da vida – aborto, pena de morte, eutanásia ou suicídio assistido – , bem como às novas fronteiras abertas pelas tecnologias biopolíticas e digitais – como a pesquisa com células embrionárias e avanços da inteligência artificial – , evidenciam como a vida política é atravessada por dilemas que não admitem soluções unívocas, mas exigem formas de julgamento prudencial capazes de sustentar a convivência em meio ao dissenso.

Assim, o caráter fenomênico do compromisso não se reduz aos modos de vida nem se fundamenta apenas em equilíbrios de poder, em dinâmicas de diálogo ou em concessões recíprocas. Ele se inscreve, sobretudo, em uma racionalidade prática na qual o reconhecimento adquire um alcance expressivo e projetivo, voltado para o futuro e para a garantia de uma vida boa. Não silencia os equilíbrios frágeis, mas possibilita diante dos efeitos nocivos e prejudiciais do poder corrompido, abrir para uma dimensão de partilha e solidariedade que visa uma lógica de desacordo e reconciliação²⁴¹ contínua.

O domínio da moralidade não pode ser negligenciado neste ponto. Não se trata de colocar à mesa escolhas ou valores considerados “inegociáveis” e “intransigentes”, mas de compreender que sua natureza prática consiste justamente em encontrar, nas contradições experimentadas nas sociedades, as melhores condições para a realização da justiça, da solidariedade e da paz. Nesse sentido, a sociologia apoia a tese de que o compromisso pode constituir, em si, uma forma de moralidade (Nachi, 2004), atravessada por um nível de consciência crítica que se expressa tanto em atitudes espontâneas quanto em esforços coletivos em nome de uma vida comum. Trata-se de um chamado às capacidades que não se deixam reduzir a uma única visada ideológica, política ou moral, permanecendo abertas à pluralidade das experiências.

Nesse caminho, uma ética do compromisso em Paul Ricoeur diz respeito a uma prática do cuidado situada em contextos históricos concretos e enraizada em territórios específicos, numa dada “comunidade histórica”. Por isso, embora o filósofo não defenda a noção de superestado ou as lógicas de coalizão estabelecidas a partir de demandas do direito internacional, ele reconhece no Estado uma instância fundamental para responder às necessidades e para o fortalecimento de uma ética do compromisso.

No entanto, Ricoeur propõe uma reconfiguração do próprio sentido de Estado tal como tradicionalmente o conhecemos. Em outros termos, trata-se de pensar uma ressemantização do político, em direção a um Estado capaz de se reformar e de ressignificar continuamente suas próprias instituições em função

²⁴¹ Ricoeur esclarece que o caminho da reconciliação coincide com o do reconhecimento: “Existe pois um lugar da sociedade – por violência que esta seja por origem e por costume onde a palavra prevalece sobre a violência. É verdade que as partes do processo não saem pacificadas do recinto do tribunal. Para isso seria preciso que fossem reconciliadas, que tivessem percorrido até ao seu termo o caminho do reconhecimento” (Ricoeur, 1995b, p. 10).

das exigências da justiça e da paz cívica, condição indispensável para a construção de uma paz mais ampla entre os povos. Contudo, o francês está ciente dos desafios que esse projeto implica, razão pela qual reconhece a complexidade e os limites dessa transformação:

A noção de Estado-nação é tão forte que as minorias esmagadas não têm outra forma de sonhar senão exigir um Estado e, portanto, entrar na lógica dos seus opressores. Os palestinos querem um Estado como os israelenses. É muito difícil quebrar a lógica do Estado, porque o Estado tem sido ao longo dos tempos um grande pacificador da violência privada (Ricoeur, 2017a, p. 124, tradução nossa).

O Estado já nos lança em compromissos pré-determinados, reflexos de jogos de poder em contextos hegemônicos; por isso, o complexo institucional não pode ser considerado um meio de resoluções e menos ainda um único meio de resoluções. Se a dimensão institucional tem um poder de alcance nas sociedades é porque ela constrói e sustenta esses sistemas, que tornam-se cada vez mais mutáveis e corrompidos.

Parecemos repetir as questões que rondam a filosofia ricoeuriana em torno do compromisso: como os irreconciliáveis se aproximam? Se o compromisso é isso que articula desacordos e demandas opostas e provenientes de ordens diversas, em intenções razoáveis, marcado por sua parcialidade e até mesmo insatisfação é porque repousa sobre um horizonte temporal que reúne interesses em comum e marca o início de um diálogo possível. É uma dimensão contingente e voluntária que o guia em nome de uma regulação conjunta (Assayag, 2018) que não diz respeito apenas às instituições políticas, ao Estado ou aos atores, mas à dimensão da capacidade de agir de cada um desses. A incomensurabilidade de cada um não se funde, mas se reorganiza em nome de uma boa deliberação.

Na dimensão política, frequentemente ocorre uma inversão: o coletivo aparece como unidade concreta – apoiado no compartilhamento de uma pauta comum (exploração, discriminação, etc.) – diante de um singular abstrato. Ricoeur adverte que o perigo de radicalizar o sentido do próximo é que entre os próximos, só falemos de “nós mesmos”, sem grandes espaços ou reservas para a diferença. Ou falemos dela, sob a forma de racismo, xenofobia, misoginia e

outros preconceitos. Esta ambiguidade é o que coloca em profunda crise o “mundo compartilhado”.

O reconhecimento, nesse contexto, não é um objetivo a ser alcançado, mas um axioma do compromisso. Ele depende de figuras compartilhadas e de formas sensíveis de experiência que sustentam a relacionalidade e a mutualidade. Contudo, o fracasso do compromisso não implica, necessariamente, o fracasso do reconhecimento. As relações humanas são atravessadas por muitas decisões, ações e vulnerabilidades. Por isso, o reconhecimento excede o compromisso e não se encerra nele; é nesse caminho que surgem figuras como o perdão²⁴², capazes de restaurar as relações no nível do que faltou para a realização do compromisso.

Os compromissos exigem uma forma de coragem: a disposição de expor-se a julgamentos e decisões de modo autêntico, evitando tanto compromissos assimétricos – nos quais apenas um lado cede – e suspensões que se confundem com cumplicidade, sacrifício silencioso ou enfraquecimento de convicções. O compromisso autêntico não é submissão nem cálculo estratégico puro, mas uma exposição responsável diante do outro.

A natureza “imperfeita” dos compromissos é a expressão multifacetada do reconhecimento mútuo em uma dimensão política, mas também é um “antes” no sentido transcendental, que não pode nos leva a confundir com a ideia de um contrato social e ao mesmo tempo uma condição de possibilidade de nossa existência diante da facticidade. Assim, se o reconhecimento é um fenômeno fundamental para a constituição relacional e dialógica do Eu, seu sentido autêntico na mutualidade encontra-se na figura fenomenológico-hermenêutica do compromisso. É ao mesmo tempo promessa e memória, exercício e esperança de um bem viver em comunidade, reivindicando diante de todo o trágico da vida humana.

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, cuja preocupação central não causar

²⁴² Ver RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

prejuízos aos diferentes atores²⁴³. Que tipo de prejuízos deveria ser colocado à prova? Sem dúvidas, um prejuízo à dignidade, à estima.

3.5 O compromisso diante das pluralidades - lançando-se ao estrangeiro

Começaremos este tópico com uma questão. Até o momento, o compromisso foi apresentado como uma figura fenomenológica-hermenêutica do reconhecimento, isto é, como manutenção do vínculo no interior de uma gramática da justiça que articula o poder – no sentido mais fundamental do poder de agir – e das responsabilidades. Nesse sentido, é preciso questionar: até que ponto se estende a capacidade de compromisso? Em outros termos, o limite do compromisso encontra-se na intenção subjetiva do agente ou deve ser pensado a partir de condições que a excedem, como as mediações institucionais, os conflitos estruturais e a própria configuração do espaço político?

A resposta a essa questão está profundamente atravessada pela extensão concreta do nosso poder de agir no mundo, sustentado pela política, onde se realiza a justiça e onde se configura a sua continuidade. Em sociedades globais, nas quais as ações se encadeiam em dinâmicas cada vez mais indefinidas e atravessam ordens institucionais complexas – aquilo que Jean-Marc Ferry denomina ordens de reconhecimento²⁴⁴ –, torna-se evidente que, à medida que nossas ações se inscrevem nessas mediações, mais escapam ao horizonte imediato e podem produzir novas formas indiretas de não reconhecimento.

Se, como sugere a fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur, reconhecer-se agente significa reconhecer-se capaz de iniciar algo no mundo,

²⁴³ No artigo “*Propositions de compromis pour l’Allemagne*” (1952), em torno de um manifesto francês contra a proposta de rearmamento alemão e em favor de um tratado de paz, Ricoeur se manifesta dizendo que “qualquer proposta que não atenda a essas duas condições, de ser politicamente viável e permitir um compromisso razoável sem causar prejuízo a nenhuma das partes, parece-me absolutamente desqualificada” (Ricoeur, 1952, p. 1006). Daí uma dimensão política e moral do compromisso se revela diante de uma situação da vida prática.

²⁴⁴ Em *Les Puissances de l’expérience. Essai sur l’identité contemporaine*, Jean-Marc Ferry (1991) designa as “ordens de reconhecimento” como sistemas institucionais e simbólicos nos quais os indivíduos são avaliados, posicionados e reconhecidos. Diante do autor, Ricoeur (2006a) classifica alguns sistemas que estruturam a vida social: o complexo socioeconômico (os sistemas técnico, monetários e fiscais), o complexo sociopolítico (o sistema jurídico, burocrático, democrático e a opinião pública) e o complexo sociocultural (o sistema midiático e científico). Os filósofos concordam que o reconhecimento depende das mediações institucionais que estruturam o espaço público.

então o compromisso se estende até onde essa capacidade produz efeitos: até o outro que pode ser alcançado por nossas ações, até as instituições que amplificam sua eficácia e até uma dimensão temporal distendida que delas resultará. Por isso, o compromisso define-se não apenas pelo que fazemos, mas pelo mundo comum que nossas ações tornam possível ou ameaçam.

Nessa chave de leitura, o alcance do compromisso não é traçado por decisões externas, mas pela própria amplitude do nosso poder de agir e de reconhecer-nos co-autores do mundo humano. É quando o agir se multiplica em mediações institucionais e em relações fragmentadas que a política introduz sua tensão decisiva: o compromisso impõe seu limite – ético, político e hermenêutico – diante da negação de reconhecimento.

Isso significa que estamos diante de um sentido pervertido do compromisso, onde perseverar na relação, manter-se fiel à ele, não sustenta o mundo comum e passa a contribuir para a sua distorção a partir da legitimação de injustiças. Por isso, a responsabilidade deve orientar-se também para a reparação e a prevenção, isto é, para a própria continuidade do mundo humano, que abrange o meu próximo e o outro vulnerável.

Mas essa tarefa crítica que orienta os agentes políticos em torno de um comum, torna-se ainda mais exigente ao considerar a pretensão de universalidade das instituições políticas. Tal exigência deve ser confrontada hermenêuticamente, porque a passagem de uma comunidade histórica singular para múltiplas comunidades históricas desloca e complexifica o fenômeno do reconhecimento. Ela requer uma agência política que alcance a sua dimensão irreduzível às relações interpessoais, atingindo escalas globais e supralocais de pertencimento e responsabilidade.

Antes de avançarmos no argumento, é importante apontar algumas nuances sobre um universalismo na filosofia ricoeuriana, retomando o texto de Ricoeur, *Civilização Universal e Culturas Nacionais* (1968)²⁴⁵. Enfatizando a dimensão política deste diagnóstico cultural que o filósofo faz em torno da interdependência da humanidade na contemporaneidade, compreendemos que

²⁴⁵ Neste texto, integrado à obra *História e Verdade* (1968), Ricoeur argumenta que a civilização universal que vivemos é marcada pelo rompimento das barreiras geográficas e culturais que não diz respeito apenas ao nível técnico e instrumental, mas alcança desde o conhecimento científico, a racionalidade econômica e política e até mesmo modos mais básicos de vida, como vestimentas, habitação e entretenimento.

a universalização técnico-científica estabelece condições de proximidade, mas não garante a reciprocidade simbólica que configura essa coexistência política como uma coexistência efetiva, que sustenta um mundo comum.

A civilização universal que se instaura deve ter o seu progresso marcado não apenas pelo acúmulo de técnicas, mas sobretudo, por uma melhoria na qualidade de vida, marcada pelo contato com pessoas diferentes, na consciência de sua liberdade, do “poder agir” diante do mundo e no acesso à educação (Dauenhauer, 1998). No entanto, Ricoeur (1968) aponta que esse progresso implica uma ameaça fundamental ao núcleo ético-mítico da humanidade, capaz de sustentar uma interpretação diante do mundo.

Isso significa que a universalização desestabiliza tradições, reconfigura imaginários e linguagens e coloca em risco a própria condição das culturas, que são submetidas a regimes de equivalência, padrões hegemônicos – muitas vezes, invisibilizadas ou distorcidas. No fim, a interdependência global não produz uma comunidade, apenas uma coexistência factual marcada pelo compartilhamento das técnicas (científicas, econômicas e administrativas) sob o impulso da dominação, que amplia os conflitos.

Surge então um problema político por excelência: como encontrar outras culturas e sustentar um mundo comum, habitando-o sem suprimir as diferenças simbólicas e experiências de sentido que as atravessam? Mais uma vez, o sentido do político, se afirma para além do poder e gestão estatal, mas como tarefa de mediar a universalidade histórica e a singularidade cultural, decidindo entre formas de dominação ou de abertura recíproca.

O antídoto para uma comunidade formal sem reciprocidade é a compreensão profunda de que só o reconhecimento permite um vínculo autêntico entre as culturas. Reconhecer implica admitir que cada cultura elabora as suas experiências, sentidos e temporalidades próprias, que não podem ser descartadas sem que se percam as bases simbólicas das identidades coletivas que as sustentam. Como temos sustentado, o reconhecimento só adquire estabilidade política quando se inscreve em compromissos que vinculam os atores entre si.

É nesse ponto que o compromisso revela seu núcleo criativo: ele configura um espaço reflexivo para que as tradições permaneçam vivas, justamente por se reinterpretarem e reinventarem no tempo. O compromisso

político aparece, assim, como a dimensão prática dessa abertura, pois traduz o reconhecimento em mediações duráveis capazes não apenas de integrar o outro, mas permitir que sua presença reconfigure o próprio horizonte coletivo. Em outras palavras, o compromisso, como figura fenomenológico-hermenêutica do reconhecimento, impede que a universalidade se converta em homogeneização e massificação, preservando-a como tarefa sempre inacabada de construção plural.

Na prática política, limitar a nossa capacidade de ação ao espaço geográfico imediato ignora que o nosso compromisso mais fundamental é com um projeto de humanidade. Por isso, a nossa responsabilidade deve alcançar aqueles que estão distantes, seja pela distância espacial, social ou simbólica. Sem uma noção forte de compromisso, o reconhecimento e a sensibilidade moral diante das catástrofes, guerras, fome e aos vulneráveis tende a dissolver-se em comoção passageira, esvaziando tanto a ação política e a responsabilidade social²⁴⁶.

Nesse sentido, a ação política deve ser coordenada para encarar a passagem entre o contexto local e as dinâmicas internacionais, ampliando a própria noção de cidadania segundo exigências concretas de cada situação. Um exemplo são os casos que envolvem violações de direitos humanos, crises humanitárias ou exclusões estruturais, em que a eficácia política não pode depender apenas de mecanismos internos, podendo requerer pressão internacional e certos níveis de intervenção²⁴⁷.

²⁴⁶ Como observa Luc Boltanski em *La Souffrance à distance: Morale humanitaire, médias et politique* (1993), é possível reconhecer o sofrimento sem nos comprometermos com ele: a visibilidade da dor não garante, por si só, a formação de vínculos normativos ou de obrigações efetivas. O autor descreve três regimes de relação com a dor: o regime moral (marcado pela piedade, mas ainda frágil, descontinuado porque se apoia na emoção individual), ao regime político (da denúncia da injustiça, movida pela indignação e a busca por responsabilização) ao regime estético (da espetacularização, onde o efeito de apatia e anestesia moral, neutraliza o próprio compromisso). Essa análise converge com a reflexão de Paul Ricoeur, para quem o reconhecimento não se esgota na percepção da dor alheia nem na formalidade impessoal das normas: ele envolve sujeitos capazes de coordenar ações e da mediação institucional que converte a visibilidade do sofrimento em obrigação política. Ver: BOLTANSKI, Luc. **La Souffrance à distance: Morale humanitaire, médias et politique**. Éditions Métailié, 1993.

²⁴⁷ Podemos citar alguns casos emblemáticos da atuação das forças políticas internacionais diante de conflitos geolocalizados, mas precisamos também refletir criticamente sobre essas atuações, que nem sempre se traduzem em termos de justiça. Na América Latina, podemos citar o colapso das instituições internas e do controle territorial exercido por gangues armadas no Haiti. A Organização das Nações Unidas autoriza, desde 1993, sucessivas missões de paz no país. No entanto, os registros desse instrumento de emergência securitária têm como resultados o aumento da violência generalizada (com o crescimento expressivo da violência sexual e de gênero), insegurança alimentar, impunidades e migrações em massa, nos quais os refugiados

O reconhecimento da ampliação do campo político não implica a diminuição da potência do local, nem a dissolução de sua capacidade de ação, decisão ou resolução de conflitos. Revela, antes, que o espaço local só se compreende plenamente quando situado em redes mais amplas de coresponsabilidade e pertencimento, nas quais o comum deixa de coincidir com a proximidade territorial e passa a configurar-se como horizonte plural, interdependente e mediado por instituições, normas e processos que atravessam fronteiras.

A pluralidade constitutiva do mundo comum provoca agora uma experiência inquietante: o outro não é um externo, mas cada um de nós que se revela como interpretação situada entre outras; toda comunidade, por sua vez, é, para as demais, uma comunidade entre outras. Isso exige que as identidades sejam pensadas como uma tarefa continuamente mediada de reconhecimento. Nas palavras de Ricoeur:

No momento que descobrimos que há culturas e não uma cultura, no momento por conseguinte em que admitimos o fim de uma espécie de monopólio cultural, ilusório ou real somos ameaçados de destruição por nossa própria descoberta; torna-se de súbito possível que não existam senão os *outros*, que sejamos nós próprios um outro entre os outros (Ricoeur, 1968, p. 284-285, grifos do autor).

É precisamente nesse ponto que o outro assume a figura do estrangeiro, aquele cuja presença revela que nenhuma identidade – individual ou coletiva –

não encontram proteção internacional. A crise institucional e humanitária na Venezuela, agravada após os resultados das eleições presidenciais, também retrata um exemplo paradoxal dessa atuação. Por um lado, a pressão internacional tem motivado investigações do Tribunal Penal Internacional por crimes contra opositores políticos, defensores dos direitos humanos e jornalistas, enquanto sanções diplomáticas e pressões multilaterais buscam induzir negociações políticas. Contudo, o caso agravou-se em 3 de janeiro de 2026, quando os Estados Unidos coordenaram uma operação militar que resultou na captura do presidente venezuelano Nicolás Maduro. Essa atuação, declaradamente promovida por interesses econômicos e de poder geopolítico, foi encarada por diversos governos e organismos multilaterais como um precedente sensível para o desmantelamento das normas do direito internacional e do equilíbrio entre soberania, jurisdição e segurança global. O precedente revela-se ainda mais preocupante porque o governo dos Estados Unidos já ameaçou recorrer à força militar contra outros países, entre eles Colômbia, Cuba, Groenlândia, Irã e México. Neste panorama, podemos citar ainda a invasão da Ucrânia pela Rússia, o conflito entre Israel e Palestina, a guerra civil no Sudão e os golpes militares no Níger. Cada um desses casos articula, sintomaticamente, esforços internacionais que ampliam a percepção global de vulnerabilidade política. Ver AMNESTY INTERNATIONAL. *Annual Report 2024/25*. Londres: Amnesty International, 2025. Disponível em: <https://www.amnesty.org/en/documents/pol10/8515/2025/en/>.

coincide plenamente com o universal. Em outras palavras, o estrangeiro nos lembra que estamos sempre diante da força de confrontação com a diferença, que torna visível que a alteridade não é acidente da história, mas uma estrutura da coexistência humana.

Em *Étranger, moi-même* (1997c)²⁴⁸ Ricoeur contrapõe a ideia de que o estrangeiro se revela apenas por sua pertença geográfica, o que comprometeria a identidade pessoal, pois a única forma de compreendê-la seria a partir da definição simplista do que é nacional. Embora essa característica seja decisiva diante da atuação do direito e do Estado, ela nos conduz necessariamente a uma oposição ilusória e perigosa entre o “nós” e “eles”, que se aproxima, na política, de outra divisão: entre o “amigo” e o “inimigo” (Ricoeur, 1997c). Ao expor o outro como estranho ao corpo simbólico da comunidade, essa distinção tende a justificar a exclusão, revelando que tais separações não têm fundamento ético ou político, mas operam como mecanismos de legitimação de injustiças.

Mas antes de retomarmos os pontos críticos dessa questão, é preciso pontuar que Ricoeur defende que o estrangeiro não pode ser tomado por uma única definição, pois diante de si há múltiplas figuras: o estrangeiro como visitante, os trabalhadores estrangeiros e os refugiados. Em cada uma dessas figuras reside uma carga política e social diferente: enquanto os visitantes encontram um lugar “entre nós” e podem circular livremente, aqueles que vêm pela força do trabalho garantem a sua liberdade ao participar da economia de mercado. Essas duas figuras contam com as proteções e garantias de bem-estar do Estado anfitrião.

No entanto, os estrangeiros que migram pela força de trabalho estão sob o guarda-chuva da atuação estatal, sem, contudo, serem reconhecidos como membros plenos da comunidade política, razão pela qual não podem ser considerados cidadãos. Como observa Ricoeur, “sua situação evidencia o contraste entre a mobilidade global do trabalho e a natureza fechada do espaço político da cidadania” (Ricoeur, 1997c, p. 2).

Nesse cenário, a figura do refugiado exprime de modo ainda mais radical essa desintegração: ele é símbolo da privação de desejo e de decisão, em nome

²⁴⁸ Conferência realizada durante as Semanas Sociais da França, no contexto do tema “Imigração, desafios e riquezas”. Ricoeur parte de dois textos bíblicos, encontrados em Levítico e Mateus, para argumentar que há uma dimensão de estrangeiridade dentro de cada indivíduo.

de uma “escolha soberana dos Estados relativamente à composição da sua população e ao acesso ao seu território” (Ricoeur, 1997c, p. 2). Sua condição é marcada não apenas pela perda de pertencimento jurídico, mas também por uma ruptura existencial violenta, acompanhada por um sentimento de culpa pelo “abandono” do seu lugar de origem.

Estas figuras desestabilizam a compreensão simplista de que estrangeiros seriam aqueles pertencentes à outra nação. Na verdade, essa definição é uma forma de fugir da questão essencial: “quem somos?”, ou nas palavras de Ricoeur, “se não sabemos quem somos, devemos saber a que pertencemos, a que comunidade somos membros” (Ricoeur, 1997c, p. 3). Pertencer a um lugar é o que permite ao sujeito garantir a segurança sobre si²⁴⁹; o estrangeiro está em desvantagem, pois se vê além das fronteiras de proteção política e jurídica que definem um país e conferem aos cidadãos o poder de participar da vida coletiva e da construção de um pacto nacional.

Na filosofia ricoeuriana, o estrangeiro remete antes a uma experiência mais profunda da identidade, ligada ao modo como alguém é percebido pelos outros, mas também como o sujeito percebe a si mesmo. O estrangeiro pode emergir mesmo em seu próprio país, experimentando uma distância em relação a si, às suas memórias e às expectativas que o mundo social projeta sobre ele. No fim, somos outros, entre outros, pela aleatoriedade “do lugar e da época”, que me garante estar (nascer, habitar, pertencer) neste lugar e não em outro²⁵⁰.

O estrangeiro está assim lançado a um desenraizamento de si de do mundo, que o leva a uma crise de sentido diante de sua identidade e do senso de comunidade. Nessa perspectiva, qualquer análise permanece incompleta se ignora esse momento crítico de encontro com o outro, que nos conduz da fantasia à perturbação, um estranhamento que encaramos com rejeição e como

²⁴⁹ Para Ricoeur, “essa noção de pertencimento, de ser membro de...é tão forte que nos leva a tratar a nação à qual pertencemos como uma pessoa, a designá-la por um nome próprio [Cette notion d'appartenance, d'être membres de... est si forte qu'elle nous porte à traiter la nation à laquelle nous appartenons comme une personne, à la désigner par un nom propre]” (Ricoeur, 1997, p. 3).

²⁵⁰ Toda essa definição do estranho a partir da ideia de território e pertencimento ainda está muito ligada à ideia do ter. Ter direito, nesse sentido, é desestabilizado por Ricoeur a partir da ideia kantiana, em Projeto de Paz Perpétua, do direito comunitário de posse da Terra, sendo portanto, todo ser humano reconhecido como cidadão do mundo; afinal os limites físicos mostram que os humanos “não podem dispersar-se ao infinito, mas têm finalmente de tolerar-se uns aos outros; originariamente, porém, ninguém tem mais direito do que outrem de estar num lugar da Terra” (Kant, 1989, p.43).

ameaça: “Ameaça relacionada com a coerência ao longo do tempo; ameaça relacionada com o fracasso da adesão de si mesmo a si mesmo; ameaça relacionada com a repressão da violência original [...]” (Ricoeur, 1997c, p. 5, tradução nossa)²⁵¹.

Contudo, como vimos, aquilo que inicialmente se apresenta como perigo revela a experiência constitutiva do sujeito, lançada numa busca incessante de uma medida justa entre o familiar e o estranho. É nesse horizonte que se compreende a provocadora observação de Ricoeur, de que a barbárie não é um acidente, mas uma possibilidade latente inscrita nas próprias relações humanas, as quais apenas se transformam no campo hermenêutico. Reconhecer essa dimensão desloca o problema do estrangeiro da esfera moralizante para o campo hermenêutico em que a comunidade é chamada a reinterpretar a si mesma:

Tudo isso mostra que a xenofobia é natural e espontânea. É preciso admitir isso. As paixões identitárias estão profundamente enraizadas em nós. Nenhum povo é mais afetado do que outro. O importante, a esse respeito, não é reprimir esse sentimento ruim, mas trazê-lo à luz da linguagem”. A verdadeira questão é: o que fazemos com esse sentimento; como o combatemos? É aqui que começa o trabalho da memória do exílio (Ricoeur, 1997c, p. 5, tradução nossa)²⁵².

Esta afirmação de Ricoeur torna-se problemática à medida que o uso do termo “natural” e a ideia de que “nenhum povo é mais afetado que outro” obscurecem o fato de que a xenofobia não é apenas expressão das disposições afetivas, mas também fruto de uma construção histórica, institucional e simbólica, enfraquecendo a responsabilidade política e omitindo contextos profundamente desiguais²⁵³. Nesse sentido, podemos afirmar que o que possui

²⁵¹ No original: “*Menace liée à la cohérence dans le temps; menace liée à l'échec de l'adhésion de soi à soi-même; menace liée au refoulement du fonds de violence originelle [...]*” (Ricoeur, 1997, p. 5).

²⁵² No original: “*Tout ceci montre que la xénophobie est naturelle et spontanée. Il faut l'admettre. Les passions identitaires sont profondément enracinées en nous. Aucun peuple n'est plus atteint qu'un autre. L'important à cet égard n'est pas de refouler ce sentiment mauvais, mais de le porter à la lumière du langage. La vraie question, c'est: Que faisons-nous de ce sentiment; comment le combattons-nous? C'est ici que commence le travail du souvenir de l'exil*” (Ricoeur, 1997c, p. 5).

²⁵³ No contexto contemporâneo, as políticas migratórias dos Estados Unidos exemplificam a xenofobia institucionalizada com alcance hegemônico. Esse quadro foi intensificado no início de 2025, durante o governo de Donald Trump, quando a atuação violenta do U.S. Immigration and Customs Enforcement (ICE) passou a ser reiteradamente justificada pela necessidade de preservar a ordem social e a segurança interna. Nesse cenário, a figura do imigrante tende a ser

alcance universal não é a xenofobia em si, mas a fragilidade constitutiva do sujeito e sua propensão ao mal, que abre a possibilidade do não reconhecimento e suas derivações.

A presença incerta do estrangeiro evidencia, politicamente, a pluralidade humana e torna-se uma prova hermenêutica do reconhecimento político, interrogando as comunidades sobre o alcance efetivo de seus princípios universais. Ricoeur (1997c) aponta que o desafio do estrangeiro é que a definição de uma “cidadania sem fronteiras” permanece problemática, à medida que só pode ser articulada diante de um Estado-nação e dos modos como pertencimentos, direitos e responsabilidades são organizados.

Isso significa que o estrangeiro pode ser compreendido como a metáfora encarnada do inacabamento político, acentuado no contexto contemporâneo pela globalização, marcando a tensão intrínseca da sua atuação. De um lado, o fechamento jurídico, que preserva as comunidades, e o compromisso fundamental da humanidade de reconhecimento do outro, que excede qualquer limite imposto. Nesse sentido, é a própria dimensão política que não dispensa a distinção entre nacional e estrangeiro para operar a sua inteligibilidade (Ricoeur, 1997c).

Essa dinâmica possui um alcance hermenêutico decisivo: o estrangeiro confronta a comunidade, introduzindo uma atitude reflexiva diante da condição humana, pois lembra que nenhuma identidade está definitivamente assegurada e que todos permanecem, de algum modo, expostos à experiência de estranhamento. Acolher o estrangeiro significa, aceitar o compromisso com uma tarefa interpretativa, com um mundo aberto à revisão, à tradução e à ampliação de seus próprios critérios de justiça.

Mas a questão persiste: como a pluralidade deve caminhar em direção ao reconhecimento do estrangeiro? Na fenomenologia hermenêutica de Ricoeur, a hospitalidade, no sentido kantiano, responde ao direito cosmopolita, não como um ato sublime, excêntrico ou benevolente, mas como o direito de toda pessoa a oferecer-se à vida em comunidade. É um caminho em direção a um chamado

discursivamente associada à criminalidade e ao risco social, enquanto se multiplicam denúncias de violações de direitos, deportações em larga escala, uso de ferramentas automatizadas de vigilância baseadas em inteligência artificial, táticas agressivas de rastreamento e detenção, bem como práticas de perfilamento racial e étnico que atingem de modo desproporcional pessoas negras, pardas, não falantes de inglês e, sobretudo, populações latino-americanas.

peçoal, político e sobretudo, humano diante da fragmentação que a história produziu.

significa que a humanidade não existe em lugar algum como um único corpo político, mas apresenta-se aos olhos como uma coleção de múltiplas comunidades, constituídas de tal forma que alguns seres humanos lhes pertencem como membros, enquanto todos os outros são estrangeiros (Ricoeur, 2006d, p. 260)²⁵⁴.

A hospitalidade dialoga com uma economia do dom orientada para a humanidade, confirmando que o universo das relações e trocas não se limita aos objetos ou normas abstratas, mas se amplia no contato autêntico com o outro. Ela se enraíza num plano mais originário da experiência comum, que remete ao compromisso tácito de viver juntos, no qual as comunidades e identidades se reconheçam também como outras para si mesmas. No entanto, a sua realização exige mediação institucional capaz de estabelecer efetivamente formas de coexistência nas quais o reconhecimento se estenda àqueles que chegam às fronteiras da comunidade.

Desse modo, a pluralidade orienta-se para a universalidade não pela supressão das diferenças, mas pela capacidade institucional de revisar e reformular continuamente as suas medidas, exigindo dispositivos jurídicos e formas de participação que convertam a confiança no viver-juntos em princípios efetivos de justiça. Como enfatiza Ricoeur, “devemos voltar à legalidade para nos protegermos contra os limites da nossa capacidade de acolhimento, da nossa sensibilidade” (Ricoeur, 1997, p. 9).

A experiência do estrangeiro aciona assim um plano ontológico, simbólico e político situado em estruturas que condicionam a visibilidade de sua ação e a inteligibilidade de sua existência. Nesse sentido, a presença do estrangeiro deixa de figurar como ameaça identitária e de depender de uma atitude tolerante, passando a operar como exercício de hospitalidade reflexiva.

O tratamento oferecido ao estrangeiro torna-se critério privilegiado de legitimidade das instituições, na medida em que revela até que ponto uma

²⁵⁴ RICOEUR Paul. La Condition d'étranger. In: **Esprit (1940-)**, no. 323 (3/4), 2006d, p. 260-271. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24257166>. Acesso em 21 de novembro de 2025.

comunidade é capaz de transformar sua autocompreensão histórica em compromisso público com aqueles que inicialmente não pertencem ao seu horizonte. Assim, qualquer forma de organização política que se proponha a uma abertura de seus espaços depende desses compromissos, reconfigurados progressivamente entre a solicitude e a justiça.

O compromisso político emerge então como a dimensão prática dessa abertura: ele traduz o reconhecimento em formas institucionais capazes não apenas de integrar o outro, mas permitir que sua presença reconfigure o horizonte coletivo. A mediação institucional não aparece como simples estrutura de regulação, mas como o espaço onde a comunidade decide continuamente se o reconhecimento que proclama é capaz de sustentar um mundo comum plural. Dito de outro modo, o compromisso articula institucionalmente esta alteridade que ainda não foi plenamente acolhida.

Participar da civilização universal sem destruir as culturas implica comprometer-se com formas políticas que garantam visibilidade às diferenças e evitem a absorção das minorias pela lógica majoritária. O compromisso, nesse sentido, não é mera concessão pragmática, mas mediação prática do reconhecimento: ele transforma o conflito entre universal e particular em negociação institucional, convertendo a coexistência factual em co-pertença normativa. Assim, a política aparece como o lugar onde a tradução cultural se torna responsabilidade coletiva.

Os argumentos de Ricoeur em torno do estrangeiro nos oferecem a possibilidade de escapar de uma configuração política na contemporaneidade que se feche identitariamente, sem recair num universalismo homogeneizador, no qual reconhecer o outro preserva a distância interpretativa que, ao mesmo tempo, delimita e possibilita o mundo comum. No entanto, isso não se dá de maneira linear ou previsível na história.

A estrangeiridade num espaço pós-colonial, por exemplo, adquire um contorno diferente, atravessando a própria historicidade da comunidade política, onde o estrangeiro sempre somos nós. Qual o lugar do estrangeiro entre o colonizador e o colonizado? O inquietante aqui é que o estrangeiro pode estar assegurado de um “lar”, de uma nacionalidade, enquanto que os povos originários de países colonizados são simbolicamente e institucionalmente deslocados, tornados estrangeiros em sua própria terra. Nesse contexto, não se

trata apenas de perguntar como acolher o outro, mas de interrogar a autoridade histórica que institui a própria distinção entre dentro e fora.

A gramática normativa instaurada pela colonialidade exige, nesse sentido uma confrontação moral e política²⁵⁵, na qual a identidade coletiva emerge não de uma continuidade estável, mas de disputas narrativas sobre memórias, pertencimento e legitimidade que agudizam o reconhecimento social. O “estrangeiro colonizado”, nesse sentido, expõe a fratura inaugural da comunidade, que nunca resolveu plenamente as suas assimetrias fundadoras.

Chegamos assim ao problema crucial para os povos que saem do subdesenvolvimento. Para entrar na via da modernização, será preciso lançar fora o velho passado cultural que tem sido a razão de ser de um povo? É com frequência, sob a forma de um dilema e mesmo de um círculo vicioso, que o problema se situa; com efeito, a luta contra as potências coloniais e as lutas de libertação não têm sido possíveis senão pela reivindicação de uma personalidade própria; pois essa luta não era só motivada pela exploração econômica, mas mais profundamente pela substituição da personalidade que a era colonial havia provocado. Era preciso de saída tornar a encontrar essa personalidade profunda, tornar a enraizá-la em um passado, a fim de nutrir a seiva da reivindicação nacional (Ricoeur, 1968, p. 283).

Nesse sentido, a reflexão sobre o estrangeiro em espaços pós-coloniais torna visíveis as tensões constitutivas entre memória e poder, entre interior e exterior, entre reconhecimento e exclusão, funcionando como instrumento crítico para compreender a historicidade das identidades e a necessidade de reconfiguração contínua das comunidades políticas em um horizonte justo. Como aponta Wolff (2021b), envolve a capacidade da comunidade de assumir responsabilidade por suas próprias mediações históricas – jurídicas, simbólicas e políticas – que continuam produzindo estrangeirização interna diante da força do passado colonial e das verticalidades globais²⁵⁶.

Por outro lado, é preciso que os países colonizadores reconheçam e assumam a responsabilidade histórica e coletiva diante dos efeitos estruturais e simbólicos da exploração das comunidades. Isso significa, abrir espaço para

²⁵⁵ Ver RICOEUR, Paul. La question coloniale. In: **Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies**, v. 12, n. 1, 2021, p.16-20.

²⁵⁶ Ver WOLFF, Ernst. **Lire Ricoeur depuis la périphérie**. Décolonisation, modernité, herméneutique. Bélgica: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021b.

uma justiça histórica que estabeleça um firme compromisso com a experiência comum dos povos não historicizados, permitindo a reconfiguração de um mundo comum, baseada no reconhecimento mútuo e na coautoria histórica²⁵⁷.

Ninguém pode dizer o que acontecerá à nossa civilização quando ela tiver verdadeiramente encontrado outras civilizações por outro modo que não o choque da conquista e do domínio (Ricoeur, 1968, p. 291).

Assim, essas diferenças históricas confrontam o problema da incomunicabilidade entre pessoas e comunidade de modos distintos. Ricoeur é frequentemente criticado por não abordar “suficientemente” as condições institucionais e políticas que tornam o reconhecimento efetivo, correndo o risco de tornar-se um pensamento ingênuo. Enrique Dussel (1993) e a sua *Filosofia da Libertação*, por exemplo, marcam a sua posição neste debate com Ricoeur, deslocando o olhar teórico para o sentido da experiência concreta dos oprimidos. Para Dussel (1993), nenhuma ética do reconhecimento ou uma economia do dom seria possível sem uma reflexão sobre os pobres, a dominação e a exclusão, estruturalmente construída, que seja encarada, reconhecendo que essas condições estruturais negam o direito de que o sujeito histórico se tornar agente de sua própria libertação.

Não pretendemos esboçar um quadro comparativo dessas filosofias²⁵⁸, mas perceber que entre a mediação prática do reconhecimento – seja pelo caminho das instituições justas ou pelas exigências práticas da libertação – uma tarefa política não pode prescindir de compromissos que expressem o desejo de encontro das pluralidades de forma não-violenta, um compromisso efetivo entre pessoas e comunidades de configurar um mundo comum.

No entanto, o compromisso não deve ser tomado como resultado nem reorientando para as consequências, mas no seu sentido positivo e propositivo,

²⁵⁷ Na América Latina, e particularmente no Brasil, essa estrangeiridade se manifesta de forma diferenciada: os povos originários, enquanto estrangeiros em sua própria terra, tiveram suas memórias e narrativas desqualificadas; os periféricos urbanos permanecem estrangeiros porque suas vozes não alcançam a esfera pública; e os migrantes internos, sobretudo nordestinos, experimentam uma forma de estranhamento cultural cuja experiência carece de tradução simbólica no imaginário social.

²⁵⁸ Ver WOLFF, Ernst. ¿La filosofía de la liberación frente a la hermenéutica? El “debate” Dussel-Ricoeur y su significado contemporáneo. In: DíEZ, Francisco Fischer. **Paul Ricoeur**: Herencia, diálogo y horizontes hermenéuticos. Colección Filosófica Actual. Ecuador: Facultad de Ciencias Sociales y Humanas - Universidad Central del Ecuador, 2025, p. 363-392.

que necessita ser reabilitado sempre por meio de uma tarefa hermenêutica. No horizonte dos conflitos e assimetrias, diante da indignação violenta, resta-nos a conflitualidade negociada, que preserva a possibilidade de diálogo e mediação.

À luz de Ricoeur²⁵⁹, cabe perguntar: se a indignação denuncia a injustiça, por que ela não pode constituir a última palavra da ação política? Porque ao inscrevermos o compromisso no percurso ricoeuriano dos estados de paz, apostamos que esta figura carrega em si confiança e expectativa na capacidade de ação e de realização, de dialetizar lógicas opostas que resistem ao poder do irracional e retrata uma “expectativa precisa” de mundo (Ricoeur, 2017a; 2006a).

Nesse contexto das sociedades democráticas plurais, o compromisso atua onde já não comporta o diálogo, exige de forma mais complexa: um chamado a reconhecer que não pode ser reduzido a um gesto jurídico bilateral entre o Estado e um grupo demandante, mas envolve um coletivo que, ao reconhecer, significa reconfigurar o espaço público, o equilíbrio social, político e econômico, redistribuir papéis sociais e, assim, o poder.

Seu fundamento ético é justamente o de encontrar na palavra as respostas à violência, de colocar os “antagonistas numa justa distância” e expandir as possibilidades de ser de cada indivíduo – somos filhos/filhas, trabalhadores, consumidores, atores políticos, etc. É uma ação de cooperação mútua que está iluminada pelo compromisso, que reconhece que cada ator social é capaz de agir em vez de esperar ou obedecer a uma “ordem” institucional.

É trazer à luz todos aqueles debates aos quais uma democracia liberal é acusada de deixar de lado, em nome de uma verdadeiro agir na estrutura social. Essa cooperação é uma vantagem que carrega em si o próprio sentido de progresso da sociedade; trata-se de certa desobediência organizada diante de uma retórica violenta e de um mundo desprovido de um compromisso crítico com a ação, que não corresponde às lutas, mas se dá de maneira mais discreta e ainda com a mesma força de reivindicação.

3.6 Em síntese

²⁵⁹ Em *Le Juste* (1995b, p. 12) Ricoeur questiona: “Mas, então, por que não nos limitarmos à indignação? [*Mais alors pourquoi ne pas s'en tenir à l'indignation?*]”.

Enquanto expressão da ipseidade lançada à prova da experiência, o compromisso revela a sua força política estruturante, sustentando a coexistência em um mundo plural e historicamente situado. Ele se manifesta na distância entre as expectativas pessoais e aquelas relativas às instituições, conferindo forma e continuidade à ação humana em sua dimensão temporal e ética. Nesse sentido, o compromisso atua como ponte entre a tradição e os projetos de liberdade de cada sujeito, expressando seu modo de ser por meio de um vínculo responsável, assumido voluntariamente diante do outro e de um futuro comum à humanidade.

Mais do que uma disposição individual, o compromisso constitui um processo capaz de conferir inteligibilidade às experiências, organizando acontecimentos dispersos e conflitos intersubjetivos em uma totalidade significativa, ainda que relativa. Trata-se de uma configuração simbólica e prática que se realiza por meio da compreensão e reconhecimento autênticos daqueles que participam da vida comum. É reconhecer os outros como seres autoconscientes, livres, autônomos e vulneráveis, mas colocados à prova diante das hierarquias, opressões e conflitos por poder.

Assim, o compromisso cria um modo de ser-no-mundo intersubjetivo, pautado na confiança de que serei reconhecido e na responsabilidade de reconhecer o outro. O sentido existencial se completa ao reconhecer-se como agente político, responsável por uma vida comum, em que liberdade e justiça se articulam para sustentar a convivência em sua complexidade histórica e ética.

No sentido político, o compromisso revela um sentido mais profundo da ação: transformar o conflito em vez de negá-lo, converter tensões em vínculos e divergências em possibilidades de ação comum. Dessa forma, o reconhecimento deixa de ser apenas uma ideia normativa e torna-se uma prática ativa, capaz de configurar o viver-juntos, estruturar socialmente a coexistência e orientar a liberdade de cada indivíduo em diálogo contínuo com a pluralidade histórica.

O compromisso realiza uma acomodação propositiva diante da desordem imediata, conferindo inteligibilidade às percepções e experiências subjetivas, sem jamais se reduzir a uma neutralidade vazia que negue as expectativas e desejos daqueles que participam. Em certo sentido, é o testemunho da incapacidade de realizar no mundo apenas aquilo que o sujeito considera

verdadeiro, bom e justo, ao passo que revela a capacidade coletiva de agir diante das tensões sociais.

A figura do compromisso evidencia a capacidade de agir e recuperar o sentido mais profundo da dignidade humana, no direito de “poder fazer” e “poder participar”, ocorrendo apenas no encontro de convicções, perspectivas e identidades. Por isso, o compromisso não depende de um poder hegemônico, nem compreende o outro como dependente ou passível de ser ‘salvo’, tampouco concebe o ‘eu’ como portador exclusivo desse poder de intervenção. Ele mobiliza o sentido de responsabilidade e, mesmo orientado por objetivos pessoais, permite refletir sobre as questões estruturais e atuar para transformá-las.

Impõe-se uma horizontalidade que coloca a humanidade à frente do projeto, e o “espírito do dom” é reanimado não como mera retórica, mas como gesto constitutivo de uma decisão compartilhada que suspende a luta temporariamente, criando um espaço de negociação que transcende a simples disputa de interesses. Em outras palavras, o compromisso reconduz a política para o seu ideal de proximidade, insistindo na (re)interpretação contínua da nossa responsabilidade para com os outros e com o mundo, menos pautada numa relação instrumental dos contratos. Assim, o compromisso como figura do reconhecimento rompe com a lógica estritamente instrumental dos contratos e insere uma camada sensível na demanda por normatividade.

Nesse movimento, a política não pode prescindir de uma dimensão institucional que vá além da mera regulação de comportamentos, tornando-se antes, um campo de mediação entre liberdade, reconhecimento e responsabilidade, onde a decisão coletiva se experimenta como gesto de humanidade compartilhada. Diante dos estados democráticos, os compromissos impedem que os conflitos sejam dissimulados ou anulados pela força, assegurando que continuem a ser objeto de negociação legítima e contínua.

Por outro lado, é a racionalidade institucional que lhe confere a capacidade de assegurar, ao menos perante a lei, a igualdade de participação e a criação de espaços dialógicos nos quais os compromissos – entre atores e entre atores e instituições – possam efetivamente se realizar. Embora imaginar que o Estado possa garantir igualdade plena de oportunidades e condições seja considerado utópico, é apenas pelo encontro eu-tu mediado por um terceiro

institucional, que os compromissos se convertem em responsabilidade compartilhada e reconhecimento mútuo.

Neste sentido, ao privilegiar a figura do compromisso, seguimos com Ricoeur (1997c)²⁶⁰, para quem a relação com a singularidade exige ultrapassar a oposição identidade e diferença priorizando a semelhança como dimensão capaz de sustentar a convivência plural. O compromisso traduz-se, assim, sob o horizonte da justiça, como uma figura politicamente operável do reconhecimento que não neutraliza as reivindicações e oportuniza a cada sujeito reconhecer-se como agente político legítimo. Quando foge da semântica do justo, o compromisso torna-se mera imposição, produzindo invisibilização, assimetria e silenciamento.

É aí que a face paradoxal do compromisso se revela: há sempre um risco de infidelidade e traição, há sempre a perda do ideal de um sentido unívoco é uma tarefa inacabada que nos impõe reflexão, exigindo que compreendamos porque estabelecemos compromissos, com quem e em nome de quê. Sua força hermenêutica é precisamente revelar que nem todo compromisso é ético, ele pode ser mediado por motivações ideológicas, pragmáticas ou instrumentais que enviesam o seu sentido. Por outro lado, diante dessas questões o agente preserva a abertura necessária para reavaliar as suas posições e responder à complexidade e pluralidade do mundo.

Assim, o peso trágico que envolve as formas de sociabilidades históricas, somadas ao à violência, coerção e dominação do Estado e às promessas não cumpridas, obscurece e mesmo marginaliza a ideia de compromisso. Outra objeção que pode se apresentar a uma “filosofia do compromisso” neste sentido é de que a deliberação indefinida – tanto em seu limite quanto de personagens ativos que ali se implicam – em torno até mesmo de questões e estruturas básicas das relações sociais, pode gerar conflitos que tornam o compromisso menos “resolutivo” ou razoável. No entanto, a extensão da responsabilidade diante de cada decisão singular acompanha uma face negativa “simbólica do mal” humano.

²⁶⁰ Ele diz: “Na gestão da singularidade, é preciso fazer prevalecer justamente a força da semelhança entre a dupla tentação da identidade e da diferença [*Dans la gestion de la singularité, il faut faire prévaloir justement la force de la similitude entre la double tentation de l'identité et de la différence*]” (Ricoeur, 1997c, p. 9)

Num mundo desencantado, em que o bem individual subverte o bem coletivo, e há criação de nichos, guetos e grupos cada vez mais seletivos e demandantes, o reconhecimento, enquanto fundamento do vínculo social, é urgente. Consideramos, por isso, que o problema político contemporâneo não é apenas a exclusão material ou jurídica, mas o não reconhecimento que descentra a noção de insubstituibilidade diante de um sentimento de desvalorização que conduz à negligência, à desconexão consigo e ainda à ruptura dos vínculos sociais. Quando o reconhecimento falha, a possibilidade de afirmar a própria vida e dignidade é ameaçada, obscurecendo, em última instância, a própria noção de justiça.

Por isso, o compromisso como expressão política do reconhecimento é o que garante a subsistência da comunidade. Sua concretização ou o seu fracasso depende de um poder de agir diante de um mundo que considera que a vida só é possível com o outro e entre outros, um desejo consciente de partilha em que o poder de agir se orienta para além do poder opressivo e do atomismo coletivo. Isso, no entanto, não parte de uma concepção ingênua de que amigos e inimigos deixam de surgir a todo tempo, mas que os sujeitos são reconhecidos por sua capacidade de projetar comigo um mundo comum.

Assim, “compromissos genuínos” exigem que os interesses e motivadores não sejam omitidos, menos ainda que se mascare sob a justificativa das minorias, argumentos homogeneizadores ou de uma lógica de resultado e desempenho. Demanda que os sujeitos saiam das suas posições em nome de um interesse em comum, como uma resposta dadivosa à dívida simbólico-existencial em que nos tornamos humanos pela iniciativa e cuidado do outro.

O compromisso não diz respeito, assim, a um estado plenamente desinteressado, nem corresponde apenas às questões de ordem propriamente universal (Estado, justiça, economia). Também não afirmamos que os compromissos sejam uma prática única e definitiva frente a um contexto globalizante. Mas o que se busca é, apoiados numa fenomenologia hermenêutica, delinear uma figura prática do reconhecimento que se sustente diante da dimensão plural, aberta e revisável da política.

Uma figura capaz de articular ação imaginativa e a compreensão, respondendo à experiência humana no tempo diante do outro – o estrangeiro e todos os *outros* que aparecem – que interpela a comunidade e desestabiliza sua

autocompreensão, cujas consequências são concretas e se projetam sobre outros atores sociais, introduzindo novas exigências de participação, responsabilidades e reconfigurando o campo das reivindicações.

É a figura que nos lança diante da crítica e do reconhecimento de que o direito territorial dos povos originários e quilombolas, por exemplo, diz respeito à nossa própria constituição identitária e não tensiona apenas a posição do Estado, mas também estruturas econômicas que historicamente se beneficiam da exploração da terra, como as dinâmicas extrativistas. É a postura que nos convoca a combater os crimes de ódio contra mulheres, negros e LGBT's como um compromisso humano.

CONSIDERAÇÕES

Partindo de uma compreensão da condição humana marcada pela dialética entre falibilidade e capacidade, sustentamos que o caráter aparentemente insaciável do reconhecimento não decorre de uma exigência ilimitada de afirmação individual, mas da dificuldade contemporânea de encontrar formas de expressão capazes de acolher, simultaneamente, a singularidade das pessoas e a pluralidade das experiências coletivas numa dimensão política.

Nessa perspectiva, o problema não reside no conflito em si, mas na forma como ele é interpretado e radicalizado convertendo-se em uma luta absoluta, sustentada por uma oposição moral entre o bem e o mal, que busca conferir legitimidade às próprias posições. As reivindicações do outro deixam de ser compreendidas como expressões legítimas do pluralismo democrático e são tomadas como superestimadas, como desvios intoleráveis ou ameaças absolutas. Os espaços de mediação e deliberação são assim, pouco a pouco, substituídos por uma lógica de vitória, eliminação ou vantagem sobre o adversário.

Esse deslocamento produz consequências decisivas para o reconhecimento numa dimensão política, mas, especialmente, para a própria compreensão hermenêutica do sujeito. Em primeiro lugar, a pretensão dos indivíduos de reivindicarem exclusivamente para si o monopólio do juízo sobre o justo, reduz a alteridade à condição de ameaça. Os sujeitos deixam de se reconhecer como interlocutores e passam a perceber-se como inimigos ou obstáculos a serem neutralizados, de modo que toda aproximação com a diferença ressoa como traição, renúncia a princípios ou perda de identidade.

Em termos hermenêuticos, ao privar o outro de sua legitimidade como parceiro do diálogo, inviabiliza-se a mediação hermenêutica por meio da qual o sujeito amplia a compreensão de si mesmo e do mundo. Ainda que sejamos irredutíveis às nossas formas de compreensão, a face do outro não se reduz a uma representação abstrata da diferença, mas manifesta-se em sua singularidade e irredutibilidade, interpelando o sujeito e reconfigurando seus modos de compreender, julgar e agir.

É diante da incomensurabilidade do outro, que o sujeito é convocado a posicionar-se, onde o encontro entre suas histórias, vulnerabilidades, valores e expectativas, exige um exercício contínuo de discernimento orientado pela finalidade ética que não admite soluções automáticas. Nesse sentido, o reconhecimento da incomensurabilidade, como expressão de um reconhecimento mútuo, deixa de ser uma constatação passiva e passa a orientar efetivamente a ação do sujeito, exigindo uma resposta ética e política capaz de sustentar uma convivência verdadeiramente justa.

Por essa razão, adotar uma postura “neutra” de pretensa aceitação do outro é pura retórica. Simplesmente admitir que existem diferenças entre os sujeitos que compartilham o tempo e espaço, não produz experiências concretas de reconhecimento e nos levam ao indiferentismo e ao esvaziamento e banalidade do conceito. É preciso, então, perceber que a dimensão política do reconhecimento passa por estratos mais profundos que invocam a habilidade de se colocar diante do outro, refletindo sobre este e incluindo-se neste processo. Dito de outro modo, exige uma conexão que passa não só pela aceitação e tolerância, mas que está fundada num projeto de compreensão do outro e de si.

Outra consequência desse processo consiste na progressiva privação da racionalidade prática que é constitutiva da própria ação política, dando lugar a uma lógica predominantemente instrumental, orientada pela eficácia, pela vantagem e pela afirmação unilateral de interesses. Conceitos fundamentais, como poder e autoridade, são distorcidos e reduzidos a um sentido despótico e tirano que tende a objetificar seres e limitar a nossa experiência de mundo.

A crise contemporânea da política decorre, assim, não apenas da intensificação dos conflitos sociais ou da fragilidade das instituições, mas, sobretudo, do enfraquecimento das capacidades pelas quais os sujeitos deliberam, assumem responsabilidades e constroem formas compartilhadas de convivência.

É nesse contexto que a articulação entre moralidade e política esclarece o argumento ricoeuriano em torno do deslocamento semântico da voz passiva (ser reconhecido) para a voz ativa (reconhecer). Esse movimento amplia o horizonte subjetivo para além do espaço das reivindicações ou de sua redução e enclausuramento a aspectos vitimistas, convocando os sujeitos para uma realidade que insiste na capacidade de ação.

Enquanto investimento ético, o desejo de ser reconhecido passa, assim, por reconhecer que o outro é aquele plural que faz com que o “eu” se mova nessa órbita entre a reciprocidade e o senso de justiça, entre o próximo e o anônimo, cuja distância é continuamente reinterpretada na vida comum. Quando esse movimento é interrompido, a desigualdade que tensiona as relações intersubjetivas e compromete o sentido de humanidade, deixa de se limitar à distribuição de bens e manifesta-se na qualificação desproporcional atribuída às pessoas e aos seus modos de vida.

O perigo reside, então, na ruptura da ideia de uma “justa distância”, quando a possibilidade de reconhecer ambos como sujeitos igualmente dignos de consideração e justiça é comprometida em favor de processos de diferenciação que hierarquizam os sujeitos. Assim, a filosofia ricoeuriana revela que o reconhecimento não depende apenas de uma disposição individual ou interpessoal, mas requer mediações políticas e jurídicas que permitam sua realização em uma sociedade plural.

Nessa perspectiva, ao pertencermos a uma comunidade histórica, somos continuamente questionados sobre o “meu poder” diante de um “poder do outro”, que já se encontra vinculado a uma instância que nos antecede em existência e em autoridade. Essa instância é precisamente o Estado que, na dimensão vertical da política, determina as possibilidades do agir coletivo, a capacidade de decisão e os seus limites, definindo quem pode deliberar, em quais circunstâncias e segundo quais critérios de legitimidade se exerce o “poder fazer”.

Os contornos de uma dimensão política do reconhecimento, como um problema fenomenológico-hermenêutico, tensionam então, o sentido naturalizado do não reconhecimento como mero fruto da natureza humana falível. Sustentamos que a denegação do outro surge como sintoma histórico, um sinal de um tempo que se ergue a partir de um sistema de dominação conveniente para determinados projetos de poder, conformando a sociedade e produzindo formas de alteridade que legitimam processos de exclusão e invisibilização.

Esse deslocamento, contudo, encontra um limite decisivo na própria filosofia com a qual dialogamos: Ricoeur mantém-se reservado quanto à possibilidade de que o reconhecimento possa ser plenamente instituído pela via

política, por isso aposta em sua lógica simbólica e superabundante dentro de uma economia do dom. Essa ponderação é particularmente fecunda para esta tese, à medida que nos permite sustentar que a institucionalização constitui uma condição indispensável para o reconhecimento, mas não é suficiente para esgotar seu sentido e nem para assegurar sua efetiva realização.

Isso significa que se o conceito de reconhecimento não pode ser compreendido exclusivamente no sentido vertical da política – vinculado ao Estado, aos contratos, a uma ordem institucional – é porque sua objetividade não se reduz à objetividade das instituições, mas se constitui na mediação entre a dimensão ética da subjetividade e as formas públicas da vida pública, isto é, na relação dialógica entre o eu, os outros e as instituições.

Em outras palavras, a dinâmica permanece enraizada nas práticas intersubjetivas e na capacidade das pessoas agirem, responderem e reconhecerem. No entanto, é preciso reforçar, que isso não significa que o reconhecimento permaneça inacessível à esfera política, já que não a compreendemos como um domínio externo à experiência hermenêutica. Se o reconhecimento pode ser experienciado por meio daquilo que Ricoeur denomina “clareiras”, é porque esses espaços são historicamente construídos e institucionalmente estabilizados pela ação política.

O problema do reconhecimento numa dimensão política se revela, então, quando ele é hipostasiado, omitindo todas as condições de realização ou de efetivação, ou ainda reduzido à reivindicação de direitos que correspondam a um certo formalismo jurídico. Por isso, o pensamento de Ricoeur foi instrutivo, neste sentido, para compreender a contingência e a falibilidade das ações humanas, ampliando a semântica do reconhecimento para além de uma “disposição” pessoal ou de um circuito totalizador e hegemônico centrado na relação com o Estado.

A ênfase na negatividade presente em muitas teorias do reconhecimento indica que a questão decisiva não reside em tomar o reconhecimento como um “fim em si”, mas em compreender como as demandas e exigências na vida pública democrática, estão impregnadas de um descontentamento ocioso, que nos afastam do viver-junto, mas também de todas as tentativas voltadas à sua realização.

À altura das experiências contemporâneas – nas quais as relações políticas estão confinadas em sistemas que se misturam com lógicas econômicas e tecnocráticas que corrompem o sentido da troca, transformando-a em competição desenfreada, transação estratégica e guerra simbólica –, nossa defesa é de que as instituições devem corresponder ao máximo aos pressupostos implicados na estrutura horizontal das relações intersubjetivas, onde o agir ético e o agir político, se co-implicam, em nome de uma humanidade que é a razão da boa deliberação e do cuidado mútuo.

Por isso, a tarefa é exigente: é preciso reabilitar o sentido político do reconhecimento que, embora emergja na prática social de forma dispersa, titubeante e silenciosa, adquire significado e espessura nas experiências políticas por meio de uma dinâmica paradoxal, conflitiva e marcada por uma permanente abertura semântica. Reconquistar a política em seu significado originário, significa restituí-la dialogicamente ao seu veio horizontal, como espaço de julgamento, discernimento e responsabilidade, no qual as decisões não podem ser delegadas integralmente ao conhecimento especializado nem deduzidas de procedimentos universais.

Nesse caminho, o político, atravessado pela tensão permanente entre cooperação e conflito, unidade e pluralidade, consenso e dissenso, exige o compromisso como figura fenomenológico-hermenêutica capaz de acolher sua complexidade constitutiva. Dito de outro modo, o compromisso, individual e coletivo, é o que permite deslocar o ideal comunitário de um plano abstrato – esse “não lugar” quase utópico – para o campo da realidade concreta, sustentado pela estima de si e do outro, bem como pela troca viva e espontânea dos dons.

O compromisso apresenta-se, então, como essa mediação prática que orienta a ação em direção ao bem comum assumindo o paradoxo de uma práxis que, ao mesmo tempo em que favorece a cooperação, reconhece a persistência do antagonismo e as ameaças que atravessam o corpo político. O ceticismo político decorrente da análise das limitações institucionais encontra, assim, uma resposta no otimismo antropológico fundamentado na pessoa capaz.

Esta dimensão política que se configura permite compreender que reconhecimento, compromisso e bem comum não são categorias independentes, mas momentos articulados de um mesmo processo

hermenêutico de constituição da vida em comum. Se por meio do reconhecimento que nos “tornamos” pessoas e marcamos nossa existência no mundo, então o compromisso designa o modo concreto pelo qual esse reconhecimento se efetiva. Ele exige uma implicação real no encontro com o outro, capaz de fazer com que o reconhecimento alcance sua dimensão tangível – ainda que seus efeitos não possam ser plenamente mensurados por critérios quantitativos ou qualitativos.

Do mesmo modo, uma compreensão partilhada do bem comum pode impulsionar a formação de compromissos, enquanto a experiência concreta do compromisso participa da construção histórica de novos significados coletivos sobre aquilo que se compreende como bem comum. Por isso, mais do que uma categoria normativa, o compromisso constitui uma figura prática que atravessa práticas cotidianas, configura atitudes e sustenta a própria experiência de humanidade.

Nessa direção, o reconhecimento e o bem comum não podem ser realizados na práxis senão por uma figura que corresponda à sua arquitetura fenomenológico-hermenêutica: depende da iniciativa, de um poder agir – criativo e responsável – e de um espaço público favorável. Um compromisso legítimo deve, assim, atender às exigências fundamentais para preservar a liberdade de agir, sem transformar a ação numa mera obrigação ou numa renúncia à própria vitalidade.

Ainda de modo mais decisivo, nenhum compromisso se realiza sem uma exigência fronética, isto é, sem a capacidade de julgar, interpretar e ajustar a ação às circunstâncias do mundo comum. Sustentado pela *phronesis*, o compromisso constitui uma mediação sempre provisória que exige a capacidade de responder à contingência sem renunciar ao bem comum e sem suprimir a pluralidade. Nesse sentido, a sabedoria prática permite habitar o inacabamento da vida política por meio de um agir responsável que continuamente se reinventa.

A decisão política lançada entre a singularidade das circunstâncias e a universalidade das normas, revela que o compromisso emerge da *phronesis* sem jamais ser seu equivalente. Dito de outro modo, a sabedoria prática o orienta enquanto exercício prático de deliberação diante do bem comum; o compromisso, por sua vez, corresponde a uma das formas de expressão

histórica, institucional e relacional dessa virtude na dimensão política. Longe de representar uma simples aplicação da *phronesis*, o compromisso figura uma possibilidade de responder à complexidade da existência comum, buscando desatar os nós de uma realidade marcada pelo conflito ao convocar os sujeitos a reconhecerem e assumirem a responsabilidade pela aporia constitutiva do viver-junto.

Este ponto é fundamental para compreender que nem todo agir fronético conduz necessariamente ao compromisso: diante do intolerável, da injustiça e daquilo que ameaça a dignidade humana, a *phronesis* pode exigir a recusa de qualquer mediação e conduzir à adoção de uma posição firme e unilateral. Por isso, o compromisso, para resguardar seu fundamento e não perder a sua medida, não pode se curvar às conveniências ou aos princípios abstratos que não alcançam a realidade vivida. Sua tarefa consiste em mediar entre exigências, pretensões e bens incompatíveis, mas que permanecem, em alguma medida, legítimos.

Nesse sentido, já não se trata de confirmar integralmente posições ou pontos de vista, mas de exercer o poder de agir no intervalo frágil entre o desejável e o possível, entre a fidelidade aos próprios princípios e a abertura ao outro, reconhecendo a legitimidade do interlocutor e preservando, tanto quanto possível, as razões de cada um. A partir desse movimento, os compromissos deixam de ser reduzidos à lógica do vencedor, afastando-se de um imperativo abstrato e apostando na possibilidade de construir formas compartilhadas e responsáveis pelas condições da vida comum. É nesse espaço intermediário que o compromisso encontra sua verdadeira forma política.

É evidente que, entre o universal da justiça e a singularidade das situações históricas, o compromisso político não evita os males, as distorções e as possibilidades de fracasso que atravessam toda ação humana. Justamente por isso, sua realização requer um permanente trabalho de interpretação dos contextos em que é convocado, seja no interior de uma comunidade política nacional – em termos de confiança institucional, continuidade de vínculos históricos e responsabilidades compartilhadas – ou no plano internacional – sobre a interdependência entre povos, os sistemas de dominação econômicos e tecnológicos e a responsabilidade perante a humanidade do outro.

Sua força reside, assim, na capacidade de interpretar os desvios e reconduzir a ação ao horizonte permanente do bem comum, reconhecendo a dignidade do outro e evitando a ruptura dos vínculos que sustentam a vida comum. Desse modo, o compromisso estabelece a sutil aliança entre a força da ação prática diante da resistência constitutiva do mundo social e a superabundância – tomada não como um excesso abstrato de significado –, que impede que o conflito, a violência ou a injustiça bloqueiem ou esgotem as possibilidades da ação.

Correspondendo precisamente a esse excedente ético da ação, o compromisso não nasce de uma motivação moral abstrata, mas traduz, na prática política, a convicção de que a história permanece aberta à criação de possibilidades que não podem ser deduzidas das condições imediatas do presente. São possibilidades latentes que se revelam diante do horizonte ético do bem comum, do reconhecimento mútuo e da responsabilidade pela construção de instituições mais justas. Cada compromisso constitui, assim, uma pequena abertura no curso da história, capaz de inaugurar formas renovadas de relações humanas, sem condená-las à competição, ao ressentimento ou à violência.

Enquanto figura que acolhe e media a diferença e o pluralismo, orientando-se pelo bem e pelo justo nas circunstâncias concretas, o compromisso conserva, assim, a marca da dádiva: reconstrói vínculos e transforma o próprio campo da experiência política sob o signo do reconhecimento, que não pode ser inteiramente explicada pelo cálculo de interesses ou pela lógica da equivalência. Oferece a antítese e antídoto, a partir da capacidade de agência, diante da tensão fecunda entre o simbólico e o institucional, assegurando o dinamismo histórico e normativo das sociedades democráticas.

Estamos cientes de que essa dimensão figural, ao sustentar o reconhecimento numa dimensão política, pode suscitar objeções, sobretudo porque o compromisso oscila entre configurações distintas e não se deixa reduzir a decisões absolutas ou formas cristalizadas de realização. Contudo, é precisamente esse estatuto de figura fenomenológico-hermenêutica que impede que o reconhecimento recaia em formas de imposição ou coerção. Ao não corresponder plenamente à normatividade instituída, o compromisso preserva a

liberdade imaginativa da ação; ao mesmo tempo, ao encarnar-se na experiência concreta, permanece lançada ao mundo da *práxis*, diante das paixões, da finitude humana e das relações de poder.

Nessa perspectiva, a política não se opõe à figuração, mas a torna operatória. Ao oferecer o quadro normativo, simbólico e institucional da vida comum, ela fornece as condições para que o compromisso se traduza em práticas socialmente reconhecíveis. Em contrapartida, é esta figura que oferece à política, transitar hermenêuticamente e temporalmente entre passado e futuro, deliberando sobre formas de vida e de uma justiça ainda não realizada. É justamente nesse entrelaçamento entre figura, ação e instituição que se revela a dimensão política proposta na tese.

Nesse sentido, escapamos das pretensões totalizantes, revelando a partir da figura fenomenológico-hermenêutica do compromisso, a sua potência de redescrever o mundo e ampliar os horizontes da ação, percebendo que é só no próprio movimento de decidir, deliberar e agir, que as possibilidades de solução emergem e que os desafios encontram respostas criativas. É justamente pela capacidade humana de figurar compromissos que se torna possível transformar, a partir de dentro, as práticas sociais e reconfigurar os sentidos compartilhados que sustentam a vida comum.

Reanimar o sentido do compromisso diante de uma dimensão política do reconhecimento é, assim, compreender que o mundo comum é um fenômeno que só se realiza em nós, que atravessa as nossas singularidades e transforma as nossas convicções em um espaço de ação compartilhada. É uma clareira, no sentido de Ricoeur, que nos desafia cotidianamente no ritmo do encontro e do sentido de comunalidade, um caminho para habitar a fragilidade constitutivamente humana.

REFERÊNCIAS

Bibliografia do autor

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté**. T. I. Le Volontaire et l'Involontaire. Paris: Aubier. 1950.

RICOEUR, Paul. Propositions de compromis pour l'Allemagne. *In: Esprit (1940-)*, n. 197 (12), 1952, p. 1005-1011. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24468685>. Acesso em 30 de junho de 2024.

RICOEUR, Paul. Philosophie et ontologie: I. Retour à Hegel. *In: Esprit (1940-)*, n. 229 (8), 1955, p. 1378-1390. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24254949>. Acesso em: 14 de agosto de 2023.

RICOEUR, Paul. Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz. *In: Esprit (1940-)*, n. 246 (1), 1957, p. 40-53. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/24255174>. Acesso em: 12 de março de 2025.

RICOEUR, Paul. **La négation**. [Cours] (1958-1959). La negation II Partie. Archives Ricoeur. Dossiê 96.03. f. 8850.

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté**. T. II. Finitude et culpabilité, L'Homme faillible. Paris: Aubier Éditions Montaigne, 1960.

RICOEUR, Paul. **Freedom and Nature**: The Voluntary and the Involuntary. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1966.

RICOEUR, Paul. **História e Verdade**. trad. FA Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

RICOEUR, Paul. Le philosophe et le politique devant la question de la liberté (conférence suivie d'une discussion avec J. Hersch et d'autres. Genève 1969). *In: La liberté et l'ordre social*, n. 41-56. Neuchâtel: La Baconnière, 1969, p. 185-205. Disponível em: <https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/2np4p>. Acesso em: 03 de maio de 2024.

RICOEUR, Paul. From existentialism to the philosophy of language. *In: Philosophy Today*, v. 17, n. 2, 1973, p. 88-96.

RICOEUR, Paul. Le 'lieu' de la dialectique. *In: Dialectics. Dialectiques* (Entretiens de Varna, 1973). Édité par C. Perelman. The Hague: Nijhoff, 1975, p. 92-108.

RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Petrópolis: Vozes, 1978.

RICOEUR, Paul. Poétique et symbolique. *In*: LAURET, Bernard; REFOULÉ, François (org). **Initiation à la pratique de la théologie**. Tome I: Introduction. Paris: Cerf, p. 37-61, 1982.

RICOEUR, Paul. Fondements de l'éthique. *In*: **Autres temps**, v. 3, n. 1, 1984a, p. 61-71. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1984_num_3_1_956. Acesso em: 13 de abril de 2023.

RICOEUR, Paul. El yo, el tú y la institución. Los fundamentos de la moral: la intención ética. *In*: **Educación y Política**. Buenos Aires: Ed. Docência, 1984b, p. 73-85.

RICOEUR, Paul. Éthique et politique. *In*: **Autres Temps**, v. 5, n. 1, 1985, p. 58-70. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1985_num_5_1_1000. Acesso em: 13 de abril de 2023.

RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action**. Paris: Seuil, 1986a.

RICOEUR, Paul. Ipséité/altérité/socialité. *In*: **Archivio di Filosofia** (Intersoggettività, socialità, religión), v. 54. Roma: 1986b, p. 17-33. Disponível em: <https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/1z4hr>. Acesso em: 13 de abril de 2023.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Trad. M.F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.

RICOEUR, Paul. **Principles of the philosophy of right (1955-1988)**. *In*: Archives Ricoeur, Arquivo 90.2, f. 12820.

RICOEUR, Paul. A fragilidade da linguagem política. *In*: **Revista Signo y Pensamiento**, v. 8, n. 15, 1989, p. 33-43.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. 4ª edição. Rio de Janeiro, F. Alves, 1990a.

RICOEUR, Paul; OLIVEIRA, Carlos. De la volonté à l'acte: un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira. *In*: BOUCHINDHOMME, Christian; ROCHLITZ, Rainer. **Temps et récit de Paul Ricoeur en débat**. Paris: Cerf, 1990b, p. 17-36.

RICOEUR, Paul. Approches de la personne. *In*: **Esprit** (1940-), 1990c, p. 115-130.

RICOEUR, Paul. **O Si-mesmo como um Outro**. Trad. Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1991.

RICOEUR, Paul. O dinheiro sob o regime da suspeita. *In*: **L'argent**. Pour une réhabilitation morale. Mutations, 132. Paris: Editions Autrement, 1992, p. 56-71.

RICOEUR, Paul. Morale, éthique et politique. *In*: **Pouvoirs**: Revue française d'études constitutionnelles et politiques, n. 65, 1993, p. 5-17. Disponível em:

<https://revue-pouvoirs.fr/morale-ethique-et-politique>. Acesso em: 02 de maio de 2023.

RICOEUR, Paul; MONTEIL, Pierre-Olivier. Responsable devant qui? *In: Autres Temps*, v. 42, n. 1, 1994, p. 47-53. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1994_num_42_1_1676. Acesso em: 12 de maio de 2024.

RICOEUR, Paul. **Leituras 1:** em torno ao político. São Paulo: Edições Loyola, 1995a.

RICOEUR, Paul. **Le Juste**. Paris: Éditions Esprit, 1995b.

RICOEUR, Paul; AZOUVI, François; DE LAUNAY, Marc B. **La critique et la conviction:** Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Lévy, 1995c.

RICOEUR, Paul. La place du politique dans une conception pluraliste des principes de justice. *In: AFFICHARD, Joëlle; FOUCAULD, Jean-Baptiste de. Pluralisme et équité*. Commissariat du Plan, Paris, Éditions Esprit, 1995d, p. 71-84.

RICOEUR, Paul. La persona: desarrollo moral y político. *In: Revista de Occidente*, n. 167, 1995e, p. 129-142.

RICOEUR, Paul. **Leituras 2:** A região dos filósofos. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996a.

RICOEUR, Paul. The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable. *In: Diógenes*, n. 44 (176), 1996b, p. 189-201.

RICOEUR, Paul. Autonomie et vulnérabilité. *In: DILLENS, Anne-Marie (org.). La philosophie dans la Cité*. Bruxelles: Presses Universitaires Saint-Louis, 1997a. p. 121-141.

RICOEUR, Paul. À la gloire de la phronèsis. *In: CHATEAU, Jean-Yves (org.). La vérité pratique: Aristote, Éthique à Nicomaque, Livre VI*. Paris: Vrin, 1997b, p. 13-22.

RICOEUR, Paul. **Étranger, moi-même**. Conférence Semaines Sociales de France, 1997c, p. 1-11.

RICOEUR, Paul. Entretien: Le respect de la dignité pour tous. *In: Réforme*, 53-55, n. 2796. Paris, 1998, p. 1-2.

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação:** o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 2000.

RICOEUR, Paul. **Le Juste 2**. Paris : Éditions Esprit, 2001.

RICOEUR, Paul. **Del texto a la acción**: Ensayos de hermenéutica II. México: Fondo de Cultura Económica, 2002a.

RICOEUR, Paul. Ethics and Human Capability: A Response. *In*: WALL, John; SCHWEIKER, William; HALL, W. David. **Paul Ricoeur and contemporary moral thought**. Routledge, Nova York e Londres, 2002b, p. 279-290.

RICOEUR, Paul. Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens. *In*: **Autres Temps**. Cahiers d'éthique sociale et politique, n°76-77, 2003a. p. 79-89. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_2003_num_76_1_2411. Acesso em 12 de maio de 2022.

RICOEUR, Paul. Urbanisation et sécularisation. *In*: **Autres Temps**. Cahiers d'éthique sociale et politique. n. 76-77, 2003b, p. 113-126.

RICOEUR, Paul. Responsabilité et fragilité. *In*: **Autres Temps**, n. 76-77, 2003c, p. 127-141.

RICOEUR, Paul. **Sur la traduction**. Paris: Bayard, 2004a.

RICOEUR, Paul. La promesse d'avant la promesse. *In*: CRÉPON, Marc; LAUNAY, Marc de (org.). La philosophie au risque de la promesse. Paris: Bayard, 2004b. p. 25-34.

RICOEUR, Paul. Avant la justice non violente, la justice violente. *In*: **Le Genre humain**. Vérité, réconciliation, réparation, n° 43, 2004c, p.157-172.

RICOEUR, Paul. "Devenir Capable, Être Reconnu. *In*: **Revue Esprit**, no. 316 (7), 2005, p. 125-29. Disponível: <http://www.jstor.org/stable/24470071>. Acesso em: 03 de maio de 2025.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2006a.

RICOEUR, Paul. Hegel Aujourd'hui. *In*: **Esprit (1940-)**, n. 323 (3/4), 2006b, p. 170-190. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24257160>. Acesso em: 02 de maio de 2023.

RICOEUR, Paul. Capabilities and rights. *In*: DÉNEULIN, Séverine; NEBEL, Mathias; SAGOVSKY, Nicholas (eds.). **Transforming unjust structures: the capability approach**. Berlin: Springer, 2006c, p. 17-26.

RICOEUR Paul. La Condition d'étranger. *In*: **Esprit (1940-)**, no. 323 (3/4), 2006d, p. 260-271. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24257166>. Acesso em 21 de novembro de 2025.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Amour et justice**. Paris: Points, 2008.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009a.

RICOEUR, Paul. **Educación y política**. De la historia personal a la comunión de libertades. Buenos Aires: UCA, Prometeo libros, 2009b.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. (Tomo 1). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. (Tomo 2). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. (Tomo 3). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010c.

RICOEUR, Paul. **Écrits et conférences 2: Herméneutique**. Paris: Seuil, 2010d.

RICOEUR, Paul. A luta por reconhecimento e a economia do dom. Tradução do original francês por Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. *In: Ethic@*. Florianópolis, v. 9, n. 2, 2010e, p. 357 - 367.

RICOEUR, Paul. **Sobre a tradução**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

RICOEUR, Paul. **Écrits et conférences: Anthropologie philosophique**. Paris: Éditions du Seuil, 2013a.

RICOEUR, Paul. **Lectures 2. La Contrée des philosophes**. Paris: Seuil, 2013b.

RICOEUR, Paul. Entretien: Le respect de la dignité pour tous. Tradução do original francês por Sérgio de Souza Salles. *In: Lex Humana*, v. 5, n. 1, 2013c, p. 183-186. Disponível em: <https://seer.ucp.br/seer/index.php/LexHumana/article/view/371>. Acesso em: 11 de março de 2025.

RICOEUR, Paul. Cinco Lições: Da Linguagem à Imagem. *In: Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, 2013d, p. 13-36. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/SapereAude/article/view/6426>. Acesso em: 21 de julho de 2025.

RICOEUR, Paul. **Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments**. Média Diffusion, 2014.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2015.

RICOEUR, Paul. **Escritos y conferencias 3: antropología filosófica**. México, Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2016.

RICOEUR, Paul. **Philosophie, éthique et politique**. Entretiens et dialogues. Paris: Seuil, 2017a.

RICOEUR, Paul. **A ideologia e a utopia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b.

RICOEUR, Paul; TÉTAZ, Jean-Marc. Le pouvoir politique: fin du théologico-politique? *In: Études théologiques et religieuses*, v. 96, n. 47, 2021, p. 419-443.

Bibliografia de outros autores

ABEL, Olivier. Ricoeur's ethics of method. *In: Philosophy Today*, v. 37, n. 1, 1993.

ABEL, Olivier. Éloge du compromis. *In: Libresens*, n. 68, p. 224-225, 1997a.

ABEL, Olivier. **Paul Ricoeur: a promessa e a regra**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b.

ABEL, Olivier. **L'éthique interrogative: herméneutique et problématique de notre condition langagière**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

ABEL, Olivier. Le problème éthique de la proximité. *In: Annales*, jan-fev, 2002, p. 242-244.

ABEL, Olivier. La philosophie du proche. *In: Cités*, vol. 33, no. 1, 2008, p. 109-118. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cites-2008-1-page-109.html>. Acesso em 04 de maio de 2023.

ABEL, Olivier. Du "socius" au prochain et retour. *In: Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 92, n°1, 2012, p. 21-33. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_2012_num_92_1_1600. Acesso em 04 de maio de 2023.

ABEL, Olivier. Sphères de reconnaissance. *In: Revue d'éthique et de théologie morale*, n. 281, 2014, p. 9-21.

AM BUSCH, Hans-Christoph Schmidt; ZURN, Christopher F. (Ed.). **The philosophy of recognition: Historical and contemporary perspectives**. Rowman & Littlefield, 2010.

AMALRIC, Jean-Luc. Affirmation originaire, attestation et reconnaissance: Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne. *In: Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, v. 2, n. 1, 2011, p. 12-34.

AMALRIC, Jean-Luc. **Paul Ricoeur, l'imagination vive**. Paris: Hermann, 2013.

AMANCIO, Felipe. Da semelhança e imagem metafórica em Paul Ricoeur. *In: LAVELLE, Patrícia et al. Ricœuriana 2: Ricoeur e a questão da imagem*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022. p. 49-78.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 13^a ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARNSPERGER, Christian; PICAUVET, Emmanuel. More than modus vivendi, less than overlapping consensus: towards a political theory of social compromise. *In: Social Science Information*, v. 43, p. 167-204, 2004.

ASSAYAG-GILLOT, Laure. Penser la confiance avec Paul Ricoeur. *In: Études Ricœuriennes*, v. 7, n. 2, p. 164-186, 2016.

ASSAYAG-GILLOT, Laure. Le compromis selon Paul Ricoeur. *In: Négociations*, v. 29, n. 1, 2018, p. 103-120. Disponível em: shs.cairn.info/revue-negociations-2018-1-page-103?lang=fr. Acesso em 07 de janeiro de 2024.

BADIOU, Alain. Philosophy and politics. *In: Radical Philosophy*, n. 96, p. 29-32, 1999.

BAGHI, Felix. Filsafat Kapabilitas dan Kemungkinan Politik Pengakuan yang Mutual (Merekonstruksi Filsafat Praktis Paul Ricoeur). *In: Jurnal Ledalero*, v. 20, n. 1, 2021, p. 51-65.

BALBONTIN, Cristobal. Parcours de la Reconnaissance Dans L'idealisme Allemand Et Sa Reception En Hegel. *In: Revista Dissertatio de Filosofia*, vol. 13, 2023, p. 94-127.

BALLET, Jérôme; MAHIEU, François-Régis. Capabilité et capacité dans le développement: repenser la question du sujet dans l'œuvre d'Amartya Sen. *In: Revue Tiers Monde*, v. 198, n. 2, 2009, p. 303-316.

BASTIEN, Stéphane. L'existence humaine comme ouverte: Sur l'anthropologie philosophique de Paul Ricoeur. *In: Horizons philosophiques*, v. 16, n. 2, 2006, p. 39-60.

BEAUCHOT, M. El porvenir político cultural y escatológico del hombre según Paul Ricoeur: utopía y ontología. *In: Revista Isegoría* n. 5, 1992, p. 134-142.

BEGUÉ, M.F. El proyecto y la promesa. Aportes de P. Ricoeur la fenomenología del querer. *In: Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III. Buenos Aires: Universidad del Salvador, 2009, p. 677-690.

BEGUÉ, Marie-France. La metáfora viva de Paul Ricoeur comentada. *In: Teoliterária*, v. 3, n. 5, 2013, p. 48-86.

BEGUÉ, Marie-France. **Paul Ricoeur**: a poética de si. São Paulo: Editora Byblos, 2002.

BERTRAM, Georg W.; CELIKATES, Robin. Towards a conflict theory of recognition: On the constitution of relations of recognition in conflict. *In: European Journal of Philosophy*, v. 23, n. 4, 2015, p. 838-861. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/ejop.12016>. Acesso em: 15 de abril de 2024.

BOLTANSKI, Luc. **La souffrance à distance**: morale humanitaire, médias et politique. Paris: Métailié, 1993.

BOLTANSKI, Luc. **El amor y la justicia como competencias**: tres ensayos sobre sociología de la acción. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **On justification**: economies of worth. Princeton: Princeton University Press, 2006.

BROWN, Wendy. **States of injury**: power and freedom in late modernity. Princeton University Press, 2025.

BUFFO, Raul. **Pensare dal riconoscimento**: Paul Ricoeur e il sapere come evento intersoggettivo. Serie Zeugma Proposte. Roma: Edições Inschibboleth, 2023.

BUTLER, Judith. **Subjects of desire**: hegelian reflections in twentieth-century France. Columbia University Press, 2012.

CAILLÉ, Alain. **Anthropologie du don**. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

CAPUTO, Annalisa. A Second Copernican Revolution. Phenomenology of the Mutuality and Poetics of the Gift in the last Ricoeur. *In: **Studia Phaenomenologica***, v. 13, n. 13, 2013, p. 231-256.

CAPUTO, Annalisa et al. Paul Ricoeur and the Poetics of the Gift. *In: **Svensk Teologisk Kvartal Skrift***, v. 91, 2015, p. 32-37.

CARNEIRO, José Vanderlei; ARAÚJO, Myria Fernanda Nunes. Antropologia como problema hermenêutico no conceito ricoeuriano de “homem capaz”. *In: CARNEIRO, José Vanderlei; SOUSA, José Elielton; BRITO, Herasmo Braga de Oliveira (Org.). **Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur***. 1. ed. Teresina: EDUFPI, 2020, p. 115-135.

CARNEIRO, José Vanderlei. A tragédia e o trágico da ação na ética hermenêutica de Paul Ricoeur. *In: Cognitio-Estudos: revista eletrônica de filosofia, [S. l.]*, v. 18, n. 1, 2021, p. 25–36. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/article/view/53199>. Acesso em: 11 de março de 2024.

CARRÉ, Louis. **Axel Honneth: le droit de la reconnaissance**. Paris: Michalon, 2013.

CARVALHO, Aluísio Antônio Bezerra de. **Ricoeur e a hermenêutica do Si**: o discurso ricoeuriano sobre o sujeito a partir da virada linguística. Dissertação de Mestrado. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2006.

CELIKATES, Robin. Nicht versöhnt: Wo bleibt der Kampf im “Kampf um Anerkennung”? In: BERTRAM, Georg et al (eds.). **Socialité et reconnaissance: Grammaires de l'human**. Paris: L'Harmattan, 2007, p. 213-228.

CÉSAR, Constança Marcondes. Multiculturalismo e reconhecimento em Paul Ricoeur. In: **Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, v. XXV/XX, 2009, p. 51-55.

CHINELLO, Chiara et al. Attraverso la crisi e il conflitto. Pensare altrimenti con Paul Ricoeur. In: **Archivio di Filosofia**, n 1-2, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2013.

CHWASZCZA, Christine. Anthropologie und Moralphilosophie im ersten Teil des Leviathan. In: KERSTING, Wolfgang (org.) **Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirlichen Staates**. Berlim: Akademie Verlag, 1996, p. 83-108.

CORÁ, Élsio José; NASCIMENTO, Cláudio Reichert. Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo. In: **Revista de Ciências Humanas**, v. 45, n. 2, 2011, p. 407-423.

COSTA, Mirian Gado Fernandes. **Reflexões em torno do “Paradoxo Político” de Paul Ricoeur**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

CRÉPON, Marc. Du “paradoxe politique” à la question des appartenances. In: **L'Herne**, v. 81, 2004, p. 307-314.

DA SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira. **Rituais hermenêuticos da convivência: variações sobre H.-G. Gadamer**. Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, 2018.

DAHLET, Véronique Braun. Pessoa, referência e identidade na escrita de si. In: **Itinerários - revista de Literatura**. UNESP, Araraquara, v. 40, 2015, p. 15-28.

DAUENHAUER, Bernard P. Ricoeur's Early Political Thought. In: **Phenomenology of the Political**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2000, p. 67-79.

DAUENHAUER, Bernard P. Ricoeur and the tasks of citizenship. In: HALL, David (ed.). **Paul Ricoeur and contemporary moral thought**. New York; London: Routledge, 2020. p. 233-250.

DELPORTE, Antoine. L'esprit du jeu. Jouer, donner, s' adonner. In: **Lectures Revue du MAUSS**, n° 45, 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/lectures/19455>. Acesso em 24 de março de 2024.

DERANTY, Jean-Philippe; RENAULT, Emmanuel. Politicizing Honneth's ethics of recognition. In: **Thesis Eleven**, v. 88, n. 1, 2007, p. 92-111.

DERRIDA, Jacques. **Margins of philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

DEWEER, Dries. Creation and renunciation in Ricoeur's political ethics of compromise. **Philosophy & Social Criticism**, v. 48, n. 6, 2022, p. 813-832. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0191453720972746>. Acesso em 26 de abril de 2024.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur. Les sens d'une vie**. Édition revue et augmentée. Paris: La Découverte/Poche, 2008.

DUMOUCHEL, Paul; DUPUY, Jean-Pierre. **L'enfer des choses: René Girard et la logique de l'économie**. Paris: Seuil, 1979.

DUSSEL, Enrique. **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993.

ERASMO, Valentina. Rights, Capabilities and Recognition: an alternative reading of Amartya Sen and Paul Ricoeur's "dialogue". In: **Critical Hermeneutics**, v. 5, n. 2, 2021, p. 247-276. Disponível em: <http://ojs.unica.it/index.php/ecch/index> Published: 13/04/2022. Acesso em 17 de maio de 2024.

FERRARESE, Estelle. Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance. In: **Politique et sociétés**, v. 28, n. 3, 2009, p. 101-116.

FICHTE, Johann Gottlieb; FICHTE, Immanuel Hermann. **Fichtes Werke**. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Fundamentos do direito natural**: Segundo os princípios da Doutrina da Ciência. Trad. J. Lamago. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

FISCHBACH, Franck. **Fichte et Hegel**: la reconnaissance. FeniXX. Paris: Presses universitaires de France, 1999.

FOESSEL, Michaël. Être reconnu: droit ou fantasme? In: **Esprit**, n. 346, p. 61-75, 2008.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition?** A political-philosophical exchange. London: Verso, 2003.

FURIA, Paolo. **Rifiuto, altrove, utopia: Una fenomenologia estetica del riconoscimento nell'opera di Paul Ricoeur**. Collana: Collana di filosofia. Premio "Domenica Borello", n. 2. Milão: Mimesis, 2019.

GABRIEL, Silvia Cristina. **La phrónesis crítica en Paul Ricoeur**: Elementos para una filosofía política. Tese de Doutorado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. 2014a.

GABRIEL, Silvia Cristina. Una reconstrucción fenomenológico-hermenéutica de "Le paradoxe politique" de Paul Ricoeur. *In: Escritos de filosofia*, [S. l.], n. 2, p. 131-153, 2014b. Disponível em: <https://plarci.org/index.php/escritos/article/view/276>. Acesso em: 12 de junho de 2024.

GABRIEL, Silvia Cristina. Una lectura política de la noción de "crisis" a partir del programa hermenéutico de Paul Ricoeur". *In: Diálogos*, v. 50, n. 104, p. 21-32, 2019. Disponível em: <https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos>. Acesso em: 12 de junho de 2024.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II: complementos e índices**. Tradução de Ênio Paulo Giachini, revisão de tradução Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. *In: Estudos Avançados*. v.11, n.30. São Paulo, 1997, p. 261-272.

GALLAGHER, Shaun. The Struggle for Recognition and the Return of Primary Intersubjectivity. *In: FÓTI, Véronique M.; KONTOS, Pia C. (eds.). Phenomenology and the Primacy of the Political*. Contributions to Phenomenology, vol 89. Berlim: Springer, 2017, p. 3-14.

GATÉ, Jean-Marc. Entretien avec Paul Ricœur. *In: Le Philosophoire*, n. 15, 2001, p. 9-21.

GONZÁLEZ, Daiana Marlén. Una revisión del reconocimiento en la obra de Paul Ricoeur: reflexiones y críticas a partir del análisis ricoeuriano de la Anerkennung en Hegel. *In: Característica Universalis Journal*, 2024, p. 197-214.

GREISCH, Jean. **L'âge herméneutique de la raison**. Paris: Cerf, 1995.

GREISCH, Jean. **L'arbre de vie et l'arbre de savoir**. Paris: Cerf, 2000.

GREISCH, Jean. Vers quelle reconnaissance? *In: Revue de métaphysique et de morale*, v. 50, n. 2, 2006, p. 149-171.

GUBERT, Paulo Gilberto. Paul Ricoeur e a busca pelo sentido da História. *In: Guairacá-Revista de Filosofia*, v. 29, n. 1, 2013, p. 145-159.

GUBERT, Paulo Gilberto. Desconhecimento, desejo e menosprezo: os três percursos negativos do reconhecimento em Ricoeur. *In: CARNEIRO, José Vanderlei; SOUSA, José Elielton de; BRITO, Herasmo Braga de Oliveira (Orgs).*

Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, Teresina, PI: EDUFPI, 2020. p. 155-174.

GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis Frank. **The spirit of compromise:** Why governing demands it and campaigning undermines it. Princeton University Press, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo, Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo:** Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; HOFFMEISTER, Johannes. **Jenaer Realphilosophie: Vorlesungsms. zur Philosophie d. Natur ud Geistes von 1805-1806.** Berlim: Akademie-Verlag, 1969.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Jenaer Schriften. *In: Werke: [in 20 Bänden].* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **O sistema da vida ética.** Lisboa: Edições 70, 2018.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito.** 9ª edição. Rio de Janeiro: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HELENIUS, Timo. **Ricoeur, culture, and recognition: a hermeneutic of cultural subjectivity.** Lexington Books, 2016.

HÉNAFF, Marcel; MONGIN, Olivier. De la philosophie à l'anthropologie: Comment interpréter le don? Entretien avec Marcel Hénaff. *In: Esprit* (1940-), 2002, p. 135-158. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24279687>. Acesso em 22 de abril de 2025.

HÉNAFF, Marcel. Anthropologie du don: genèse du politique et sphères de reconnaissance. *In: A. Caillé & C. Lazzeri. La reconnaissance aujourd'hui.* CNRS Éditions, 2009a, p. 471-496.

HÉNAFF, Marcel. Sur la norme de réciprocité. *In: MAESSCHALCK, Marc (dir.). Éthique et gouvernance. Enjeux actuels d'une philosophie des normes.* Zürich: Olms, 2009b, p. 113-128.

HÉNAFF, Marcel. Lien social, lien politique: alliance, violence, reconnaissance. *In: Revue du Mauss*, S, v. 55, n. 1, 2020, p. 329-346. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/rdm.055.0329>. Acesso em 27 de maio de 2024.

HENRIQUES, Fernanda. **Filosofia e literatura: um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur**. Porto: Afrontamento, 2005.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro et al. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed 34, 2003a.

HONNETH, Axel. **Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2003b.

HONNETH, Axel. **Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie**. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010a.

HONNETH, Axel. Dissolutions of the Social: On the Social Theory of Luc Boltanski and Laurent Thévenot. In: **Constellations: An International Journal of Critical & Democratic Theory**, v. 17, n. 3, 2010b.

HONNETH, Axel. Recognition and critical theory today: an interview with Axel Honneth. Entrevista concedida a Gonçalo Marcelo. In: **Philosophy & Social Criticism**, v. 39, n. 2, 2013, p. 209–221.

HONNETH, Axel. **Recognition: A chapter in the history of European ideas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

HOULE, Jean-François. **Le Motif de la requête chez Paul Ricoeur: du désir à la reconnaissance**. Tese de Doutorado. Paris: EHESS, 2023.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

HYPPOLITE, Jean. La Phénoménologie de Hegel et la pensée française contemporaine. In: HYPPOLITE, Jean. **Figures de la Pensée Philosophique: écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)**. Tome Premier. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, p. 231-241.

JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **Les premiers combats de la reconnaissance**. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Paris: Aubier-Montaigne, 1987.

JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France**. Paris: Albin Michel, 2014.

JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. São Paulo: Paulus, 2021.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura: texto integral**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

KAUFMANN, Sebastian. **The Attestation of the Self as a Bridge between Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricoeur**. Dissertação de Mestrado. Marquette University, 2010.

KEARNEY, Richard. **Poétique du possible**. Paris: Beauchesne, 1984.

KEARNEY, Richard. **Poetics of imagining**: modern to post-modern. New York: Fordham University Press, 1988.

KEARNEY, Richard. Poetics of the as-if. *In: Research in Phenomenology*, v. 51, n. 2, 2021, p. 297-304.

KUNNATH, Annie Mary Simon. **De l'homme faillible à l'homme de la reconnaissance**: une relecture de l'anthropologie herméneutique de Paul Ricoeur. Tese de Doutorado. Poitiers. 2009.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean; JARCZYK, Gwendoline; SCHLEGEL, Jean-Louis. Bulletin de littérature hégélienne. *In: Archives de Philosophie*, v. 41, n. 1, 1978, p. 103-147.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **La phénoménologie de l'esprit de Hegel**: introduction à une lecture. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **Le discours de l'altérité: une logique de l'expérience**. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

LAMOUCHE, Fabien. Paul Ricoeur et les clarières de la reconnaissance. *In: Esprit*, n. 7, 2008, p. 76-87.

LAUXEN, Roberto Roque. Tradução-Esboço para uma defesa do homem capaz (Entrevista de Paul Ricoeur). *In: Revista Ideação*, v. 1, n. 46, 2022, p. 5-15.

LAZZERI, Christian; CAILLÉ, Alain. La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept. *In: Revue du Mauss*, v. 23, 2004, p. 88-115.

LEONHARDT, Ruth Rieth. Dizer o fazer: a palavra e a ação. *In: LEONHARDT, Ruth Rieth; CORÁ, Elcio José Corá (orgs.). O Legado de Ricoeur*. Guarapuava: Unicentro, 2011.

LEYDET, Dominique. Pluralisme et compromis. *In: SOMABE, Kokou Kouzouahin. Compromis et pluralisme démocratique: de la construction du commun dans la diversité*. Paris: Éditions L'Harmattan, 2018, p. 81-106.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Imputabilidade, Responsabilidade, Reconhecimento: Da admiração declarada ao anti-hegelianismo político de Ricoeur. *In: COITINHO, Denis; HOBUSS, João (orgs.). Sobre Responsabilidade. Pelotas (RS): NEPFIL, 2014, p. 237-255.*

MARCELO, Gonçalo. **The Course of Conflict. A Study in the Thought of Paul Ricoeur**. Tese de Doutorado. FCSH/Universidade Nova de Lisboa. 2014.

MARCOS, Maria Luclia. Identidade narrativa e tica do reconhecimento. *In: Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, v.2, n.2, 2011, p. 63-74.

MARGALIT, Avishai. **On compromise and rotten compromises**. Princeton: Princeton University Press, 2009.

MARION, Jean-Luc. **Being given: toward a phenomenology of givenness**. Stanford: Stanford University Press, 1997.

MARKELL, Patchen. **Bound by Recognition**. NJ: Princeton University Press, 2003.

MELO, Filipe Augusto Barreto Campello de. **A reestruturação da eticidade: a atualização do conceito hegeliano de eticidade na teoria do reconhecimento de Axel Honneth**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2008.

MENDES, Breno. **Existência e Linguagem: o problema do sentido na Filosofia da História de Paul Ricoeur**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2019.

MICHEL, Johann. **Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain**. Paris: d. du Cerf, 2006.

MICHEL, Johann. **Quand le social vient au sens**: philosophie des sciences historiques et sociales. Bruxelas: P.I.E. Peter Lang, 2015a.

MICHEL, Johann. **Ricoeur and the post-structuralists**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2015b.

MONGIN, Olivier; RICOEUR, Paul. Le poids de la démocratie d'opinion. Dsaveu de La Réforme et Fragilités du Langage Politique. *In: Esprit*, n. 316, p. 65-70, 2005.

MONGIN, Olivier. **Démocraties d'en haut, démocraties d'en bas**. Paris: Seuil, 2023.

MONTEIL, Pierre-Olivier. **Ricoeur politique**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013.

MONTEIL, Pierre-Olivier. Promesse et engagement chez Paul Ricoeur. **Inflections**, n. 46, p. 69-73, 2021.

MONTEIL, Pierre-Olivier. **Penser l'imagination avec Paul Ricoeur**. Paris: Hermann, 2024.

MORATALLA, Tomás Domingo. Fenomenologia y política en Paul Ricoeur: la fenomenologia como resistência. *In: Investigaciones fenomenológicas*. Vol. Monográfico 3: Fenomenologia y política, 2011, p. 141-157.

MORATALLA, Agustín Domingo; MORATALLA, Tomás Domingo. Filosofías del don. *In: Veritas*, n. 28, p. 41-62, 2013.

MORATALLA, Tomás Domingo. La “pequeña filosofía política de Paul Ricoeur: educación y responsabilidad en tiempos de crisis. *In: Revista Portuguesa de História do Livro*, Ano XVII, n. 33-34. Lisboa: Edições Távola Redonda, 2014, p.169-194.

MORATALLA, Tomás Domingo. Paul Ricoeur: uma filosofia para la educación. La ética hermenéutica aplicada a la educación. *In: HERNÁNDEZ, Irazema Edith Ramírez (Compiladora). Voces de la filosofía de la educación*. México, DF: Ediciones Del Lirio, 2015.

MORATALLA, Tomás Domingo. **Paul Ricoeur**: voluntad de responsabilidad: cuidar la vida, cuidar la ciudad: 10 textos de Paul Ricoeur sobre ética, política y responsabilidad. Madri: Dykinson, 2020.

NACHI, Mohamed et al. **Éloge du compromis: pour une nouvelle pratique démocratique**. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2006.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. **Identidade pessoal em Paul Ricoeur**. Dissertação de Mestrado. Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, 2009.

NASCIMENTO, Claudio Reichert do; ROSSATTO, Noeli Dutra. Reconhecimento simbólico e dom. *In: ethic@-An international Journal for Moral Philosophy*, v. 9, n. 2, p. 347-356, 2010.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

PASCAL, Engel. Y a-t-il eu vraiment une rencontre entre Ricoeur et la philosophie analytique? *In: Études Ricœuriennes*, v.5, n.1, 2014, p. 125-141.

PHILIPPE, Chaniel. L’instant fugitif où la société prend. Le don, la partie et le tout. *In: Revue du MAUSS*, n. 36, 2010, p. 521-538. Disponível em: shs.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-521?lang=fr. Acesso em: 31 de outubro de 2024.

PICAVET, Emmanuel. Dialogue, compromis et philosophie sociale. *In: Diogène: Revue internationale des sciences humaines*. v. 275276, nº 3, 2021, p. 143-156.

PIERCEY, Robert. What is a Post-Hegelian Kantian? The Case of Paul Ricoeur. *In: Philosophy Today*, v. 51, n. 1, 2007, p. 26-38.

PINKARD, Terry. **Hegel una Biografía**. 2ª ed. Madrid: Acento: 2002.

PINTO, Weiny César Freitas et al. Entrevista Rede Brasil-Ricoeur. *In: Revista Ideação*, v. 1, n. 46, 2022, p. 314-323.

PIPPIN, Robert B. Recognition and reconciliation: actualized agency in Hegel's Jena phenomenology. *In: BRINK, Bert van den; OWEN, David (org.). Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 57-78.

PIVA, Edgar Antonio. **A questão do Sujeito em Paul Ricoeur**. Síntese, v. 26, n. 85, 1996, p. 205-237.

PONTON, Lionel. L'anti-hégélianisme politique de Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*. *In: Laval théologique et philosophique*, v. 52, 1996, p. 473-488.

PORÉE, Jérôme. Paul Ricoeur: le philosophe, l'architecte et la cité. *In: Revue Juridique de l'Ouest*, v. 21, n. 3, 2008. p. 301-320.

PORÉE, Jérôme. Paul Ricoeur: le philosophe, l'architecte et la cité. *In: Place Publique*, 2013, p. 125-130.

PRADA LONDOÑO, Manuel Alejandro. A ideia de reconhecimento em Hegel de Jena. Uma leitura com Paul Ricoeur. *In: Franciscanum* **163**, vol. LVII, 2015, p. 21-49.

PRADA LONDOÑO, Manuel. **Entre disimetría y reciprocidad: el reconocimiento mutuo según Paul Ricoeur**. Bogotá: Aula de Humanidades, 2017.

PROUTEAU, F. The Individual in the City: Reflection on Citizenship According to Paul Ricoeur. *In: MUTABAZI, Evalde; WALLENHORST, Nathanaël (eds.). Second-Class Citizenship: Sociological Analyses and Educational Remedies*. Springer Nature, 2025, p. 261-279.

RAMOS, César Augusto. **As faces da liberdade e a teoria do reconhecimento**. Curitiba: PUCPress, 2016.

RAVAGNANI, Herbert Barucci. Luta por reconhecimento: a filosofia social do jovem Hegel segundo Honneth. *In: Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, n. 01, v. 1, 2009, p. 39-57.

RAWLS, John. **Justice et démocratie**. Paris: Seuil, 1993.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996.

REAGAN, Charles E. **Paul Ricoeur: his life and his work**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

RENAULT, Emmanuel. **Le Mépris social**. Éthique et politique de la reconnaissance. Éditions du Passant, 2000.

RENAULT, Emmanuel. Doit-on opposer approches françaises et allemandes de la reconnaissance? *In: Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n. 506, 2021, p. 131-14.

ROMAN, Sébastien (org.). **Penser l'utopie aujourd'hui avec Paul Ricoeur**. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, 2021.

ROSA, B. J. da. Doutrina da intersubjetividade: De Fichte e Hegel até Honneth. *In: Intuitio*, [S. l.], v. 15, n. 1. Porto Alegre: 2022, p. 1-14. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/43575>. Acesso em 8 de julho de 2024.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Solitude e respeito. A segunda pessoa da ética. *In: Disputatio*. Philosophical Research Bulletin. v.5, n.6, 2016, p.187-204.

ROSSATTO, Noeli Dutra. O respeito ao outro na ética de Paul Ricoeur. *In: Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 8, n. supl., 2018, p. 125-139.

SALAS ASTRAIN, Ricardo. **Ética intercultural: (re)lecturas del pensamiento latinoamericano**. Santiago: Ediciones UCSH, 2003.

SALAS ASTRAIN, Ricardo. Intersubjetividad, otredad y reconocimiento: diálogos fenomenológicos para pensar la cuestión del otro en la filosofía intercultural. *In: Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, n. 42, 2012, p. 83-104.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. **Sistema del idealismo trascendental**. 2ª edição. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.

SCOTT-BAUMANN, Alison. **Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion**. London: Bloomsbury, 2009.

SCOTT-BAUMANN, Alison. **Ricoeur and the Negation of Happiness**. London: Bloomsbury, 2013.

SEN, Amartya. Equality of what? *In: McMURRIN, Sterling (ed.). The Tanner lectures on human values*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 195-220.

SEN, Amartya. Well-being, agency and freedom: the Dewey lectures 1984. *In: The Journal of Philosophy*, v. 82, n. 4, p. 169-221, 1985.

SEN, Amartya. **On Ethics and Economics**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

SHASHLOVA, Ekaterina. Vers la reconnaissance mutuelle: Ricoeur contre Kojève. *In: Revista filosófica de Coimbra*, v. 32, n. 64, 2023, p. 453-472.

SIEP, Ludwig. **Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie**. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Friburgo-München: Alber, 1974.

SIEP, Ludwig. Mutual recognition: Hegel and beyond. *In*: IKÄHEIMO, Heikki; LAITINEN, Arto (eds.). **Recognition and social ontology**. Boston: Brill, 2011. p. 115-144.

SOHN, Michael. **Good of Recognition**: Phenomenology, Ethics, and Religion in the Thought of Lévinas and Ricoeur. Waco, Texas: Baylor University Press, 2014.

SOUZA, Aluizio Oliveira de; CARNEIRO, José Vanderlei. Paul Ricoeur: por uma filosofia da pessoa. *In*: CARNEIRO, José Vanderlei; OLIVEIRA, Rita de Cássia; TIELLET, Claudia Aita (org.). **Filosofia da pessoa no pensamento de Paul Ricoeur**. Teresina: Edufpi, 2023. p.195-219.

STRAUSS, L. **The Political Philosophy of Hobbes**: Its Basis and Its Genesis. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1963.

TAMINIAUX, Jacques. **Naissance de la philosophie hégélienne de l'État**. Paris: Payot, 1984.

TAYLOR, Charles et al. **Multiculturalism: examining the politics of recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

TAYLOR, George H. **Narrative and interpretation**. University Park: Penn State University Press, 1998.

THÉVENOT, Laurent; BOLTANSKI, Luc. **De la justification. Les économies de la grandeur**. Paris: Gallimard, 1991.

THÉVENOT, Laurent. Reconnaissances: avec Paul Ricoeur et Axel Honneth. *In*: CAILLÉ, Alain (dir.). **La quête de reconnaissance: regards sociologiques**. Paris: La Découverte, 2007, p. 269-283.

THÉVENOT, Laurent. Des Institutions en Personne: Une sociologie pragmatique en dialogue avec Paul Ricoeur. *In*: **Études Ricœuriennes**, v. 3, n. 1, 2012, p. 11-33.

THOLEN, B. Holding It All Together: on the Value of Compromise and the Virtues of Compromising. *In*: **Human Studies**, nº 45, 2022, p. 493–508.

THUDEROZ, Christian. **Qu'est-ce que négocier? sociologie du compromis et de l'action réciproque**. Rennes: Press Universitaires de Rennes, 2010.

THUDEROZ, Christian. Promesses et compromission: L'art de la concession. *In*: THUDEROZ, Christian. **Petit traité du compromis**. Paris: PUF, 2015. p. 149-164.

TJAHÈ, Penda; JEAN-JACQUES, Paul. **Paul Ricoeur et la réciprocité**: une philosophie de la triple altérité de soi: anthropologie, éthique et politique au coeur de la règle d'or. Itália: L'Harmattan. 2015.

TUGENDHAT, Ernst. **Autoconciencia y autodeterminación**: Una interpretación lingüístico-analítica. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TUGENDHAT, Ernst. **Conscience de soi et autodétermination**. Paris: Albin Michel, 1995.

TUGENDHAT, Ernst. **Conférences sur l'éthique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 2000.

VAN PARIJS, Philippe. What makes a good compromise? *In: Government and Opposition*, v. 47, n. 3, 2012, p. 466-480.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *In: Síntese-Revista de Filosofia*, v. 8, n. 21, 1981, p. 7-29.

VINCENT, Gilbert. À la croisée de l'éthique et du politique: don et institution, selon Ricoeur. Le Portique. *In: Le Portique*, 2011, n. 26. Disponível em: <http://journals.openedition.org/leportique/2509>. Acesso em 15 de maio de 2025.

WEINSTOCK, Daniel. On the possibility of principled moral compromise. *In: Compromising on Justice*. Routledge, 2020. p. 63-82.

WILLIAMS, Robert. **Recognition**: Fichte and Hegel on the other. New York: Suny Press, 1992.

WILLIAMS, Robert. Ricoeur on Recognition. *In: European Journal of Philosophy*, v. 16, n. 3, 2008, p. 467-473.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: Edusp, 2001.

WOLFF, Ernst. **Lire Ricœur depuis la périphérie**. Bruxelas: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021a.

WOLFF, Ernst. **Between Daily Routine and Violent Protest**: Interpreting the Technicity of Action. Boston: De Gruyter, 2021b.

WOLFF, Ernst. La filosofía de la liberación frente a la hermenéutica? El "debate" Dussel-Ricoeur y su significado contemporáneo. *In: FISCHER, Francisco Díez. Paul Ricoeur: Herencia, diálogo y horizontes hermenéuticos*. Colección Filosófica Actual. Ecuador: Facultad de Ciencias Sociales y Humanas - Universidad Central del Ecuador, 2025, p. 363-392.

ZURN, Christopher F. Introduction. *In*: AM BUSCH, Hans-Christoph Schmidt; ZURN, Christopher F. (Ed.). **The philosophy of recognition: Historical and contemporary perspectives**. Rowman & Littlefield, 2010.