

**CONSTITUIÇÃO DO OUTRO E O PRIMADO DO EGO
TRANSCENDENTAL: COMO SUPERAR A DIVERGÊNCIA ENTRE
HUSSERL E RICŒUR?**

[THE CONSTITUTION OF THE OTHER AND THE PRIMACY OF THE
TRANSCENDENTAL EGO: HOW TO OVERCOME THE DIVERGENCE BETWEEN
HUSSERL AND RICŒUR?]

Wellington Santos Pires

wellstauros@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-5661-2636>

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (2008), com especialização em Literaturas Comparadas em Língua Portuguesa (2010). Concluiu o mestrado em Filosofia Prática na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, apresentando a dissertação intitulada "Pensar e agir após o irreparável: o perdão como problema filosófico em Paul Ricoeur" (2015). Obteve o doutorado pelo Instituto Católico de Paris, em cotutela com a Universidade de Poitiers, com a tese "O próximo e o sócio: ensaio sobre Paul Ricoeur" (2021). Suas áreas de pesquisa incluem as fronteiras entre Ética Filosófica e Ética Religiosa, Fenomenologia das Paixões, Metafísica e Filosofia Política. Atua como professor de Metafísica no Seminário Saint-Sulpice, em Issy-les-Moulineaux, desde 2021.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7594](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7594)

Recebido em: 27 de novembro de 2025. Aprovado em: 20 de dezembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 185-199

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7594](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7594)

Dossiê Edmund Husserl



**Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?**

PIRES, Wellington Santos

Resumo: O artigo investiga como a relação de Ricœur com a fenomenologia é decisiva para compreender a delicada questão da constituição do outro na perspectiva do sujeito transcendental. Para isso, examinamos os elementos fundamentais da filosofia de Husserl, e mostramos como ao acolher o seu legado, o filósofo francês toma distância do idealismo que o sustenta. Por isso, desejamos verificar em que medida Husserl oferece instrumentos rigorosos e honestos para compreender as relações humanas em suas possibilidades e em seus limites. Se a questão do outro ocupa um lugar importante, Husserl propõe a empatia como fundamento da experiência intersubjetiva. Desse modo, Ricœur reconhece o valor desse esforço, porém critica o fato de que a empatia mantém a alteridade do outro subordinada ao sujeito que constitui. A nossa análise mostra que o princípio da subjetividade transcendental em chave ética reduz o outro a função derivada da consciência e pretende esclarecer como essa crítica abre espaço para a busca de uma abordagem mais sólida da alteridade.

Palavras-chave: Empatia. Respeito. Fenomenologia. Alteridade. Consciência.

Abstract: This article investigates how Ricœur's relationship with phenomenology is crucial for understanding the delicate question of the constitution of the other from the perspective of the transcendental subject. To this end, we examine the fundamental elements of Husserl's philosophy and show how, in embracing his legacy, the French philosopher distances himself from the idealism that sustains it. Therefore, we wish to verify to what extent Husserl offers rigorous and honest tools for understanding human relations in their possibilities and limitations. While the question of the other occupies an important place, Husserl proposes empathy as the foundation of intersubjective experience. In this way, Ricœur recognizes the value of this effort, but criticizes the fact that empathy keeps the alterity of the other subordinated to the subject that constitutes it. Our analysis shows that the principle of transcendental subjectivity in an ethical key reduces the other to a function derived from consciousness and aims to clarify how this critique opens space for the search for a more solid approach to alterity.

Keywords: Sympathy. Respect. Phenomenology. Otherness. Consciousness.

INTRODUÇÃO

A fenomenologia de Edmund Husserl, concebida como método rigoroso para um conhecimento efetivo da realidade, se propõe a investigar os modos pelos quais o sujeito apreende o mundo e o outro que nele aparece. Assim, Husserl se propõe a alcançar um terreno originário no qual seja possível compreender a constituição de sentido da realidade. Em tal trajetória, a questão do outro ocupa um lugar central, incitando-o a elaborar uma abordagem fundada na noção de empatia (*Einfühlung*) (Husserl, 2002, p. 94), mediante a qual se busca compreender a experiência intersubjetiva. Tal proposta não passou despercebida ao pensador francês Paul Ricœur, um dos seus inúmeros discípulos conquistados em meados do século XX. Atento ao itinerário fenomenológico de Husserl, Ricœur desenvolve uma leitura crítica que nos encoraja a reconhecer os méritos do método fenomenológico, mas também a apontar os seus limites.

O jovem Ricœur aproxima-se da fenomenologia a partir de uma via singular: a análise da vontade humana. Para ele, a fenomenologia se apresenta como “a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl” (Ricœur, 2004, p. 9), isto é, como um campo fértil de continuidade e, ao mesmo tempo, de desvio criativo. O afastamento que Ricœur opera em relação ao método husserliano é um dos mais significativos e produtivos. Em “O Voluntário e o Involuntário” (1949), ele realiza, por meio de uma “descrição eidética da vontade”, uma investigação fenomenológica da consciência do querer. Para alcançar esse objetivo, adota o chamado “caminho longo”: um itinerário hermenêutico que amplia o horizonte da fenomenologia clássica e introduz nela uma dimensão interpretativa essencial (Stucki, 2003, p. 69).

Ricœur aproximou-se de Husserl não apenas por afinidades teóricas, mas também por motivos associados à sua história pessoal. Durante a Segunda Guerra Mundial passou cerca de cinco anos como prisioneiro em um campo de trabalho alemão e aproveitou esse período difícil para aprofundar os estudos fenomenológicos e iniciar a tradução de “Ideias I”, uma das obras capitais do pensamento de Husserl (Dosse, 2001, p. 202). O nosso interesse, a partir desse duplo movimento teórico e biográfico, consiste em compreender de que maneira a relação de Ricœur com a fenomenologia se torna decisiva para pensar a constituição do outro na perspectiva do ego. Em continuidade, impõe-se uma análise mais detida da própria disciplina fenomenológica, a fim de perceber como Ricœur, ao mesmo tempo em que acolhe o legado husserliano, toma distância do idealismo que o sustenta. A nossa intenção não é descrever exaustivamente o método de Husserl, mas indagar até que ponto a fenomenologia é capaz de favorecer a emergência de instrumentos para uma compreensão intelectualmente honesta das relações humanas e apta a delimitar com precisão os limites de tal empreendimento.

Com efeito, para Ricœur, a tentativa de fundamentar a relação com o outro a partir da subjetividade transcendental permanece limitada a uma perspectiva egológica pela qual tudo é constituído pelo sujeito e a alteridade termina por ser reduzida a um plano derivado da consciência (Ricœur, 2004, p. 13). Em contraposição a essa abordagem, Ricœur propõe deslocar a reflexão para a noção de respeito, que, conforme a sua posição, expressa de forma mais adequada a distância fenomenológica necessária entre os sujeitos. O respeito impede que a alteridade seja absorvida na esfera do mesmo e, ao fazê-lo, possibilita uma compreensão mais fecunda da intersubjetividade.

O presente artigo tem por objetivo explorar esse deslocamento conceitual, examinando, por um lado, os elementos fundamentais da fenomenologia husserliana e a sua abordagem da

alteridade. Pretendemos mostrar, de um lado, como Ricœur, ao dialogar com Husserl, busca superar os impasses da sua fenomenologia que, ao privilegiar a constituição egológica, limita a compreensão do outro. Nesse percurso, veremos como a passagem da simpatia ao respeito constitui não apenas uma inflexão teórica, mas também uma ampliação do horizonte hermenêutico no tratamento da alteridade. Por outro lado, queremos não apenas mostrar pistas apontadas por Ricœur a fim de remediar os aspectos problemáticos da fenomenologia, mas também propor uma resposta apta a reconciliar as respostas apontadas pelos dois filósofos.

1 A EMPREITADA FENOMENOLÓGICA DE HUSSERL

O projeto fenomenológico significa o próprio projeto da filosofia que consiste em dizer o que são as coisas mediante um olhar marcado pelo rigor. Por tal método, Husserl busca compreender as coisas a partir do seu modo de aparição (Biemel, 1984, p. 82). Consideramos fundamental, por uma exigência de responsabilidade interna à própria teoria, retomar continuamente o seu fundamento. Esse retorno não se reduz a um simples gesto didático ou a um movimento metodológico preliminar. Ele implica, antes, a revisão estrutural do pensamento a partir da apropriação contínua de seus princípios constitutivos. Assim, a referência ao fundamento configura um exercício efetivo de conversão do exercício intelectual, entendido como um processo purificador que se harmoniza com o enquadramento teórico proposto por Husserl. Retomar os conceitos fundamentais significa revê-los, deixar-se interpelar por eles, permitir que orientem novamente a reflexão e evitar o risco de uma familiaridade acrítica que conduza à repetição mecânica. Queremos, nesse sentido, de assumir a posição de alguém que se percebe estrangeiro diante dos próprios conceitos, capaz de reencontrar neles a sua potência inaugural (Thumser, 2021, p. 22). Tal movimento de retorno aos fundamentos expressa a própria fidelidade ao exercício de purificação do olhar, que se mostra particularmente decisivo para a prática fenomenológica.

A fenomenologia se dispõe a ser fiel ao seu propósito, interessa-se pelo real tal como ele aparece, e dessa maneira, interessa-se por toda a realidade. Dito de outro modo, Husserl sustenta que nada é estranho à postura fenomenológica e isso inclui o arco entre o efetivo e o imaginário (Biemel, 1984, p. 83). A postura fenomenológica interessa-se por toda a realidade, nas condições em que ela se manifesta a nós; e tais condições não restringem o campo das coisas que buscamos ver e declarar (Dastur, 2010, p. 22). Nos termos do próprio Husserl:

A fenomenologia pura, à qual queremos aqui preparar o acesso, ao caracterizar sua situação excepcional em relação às ciências, e da qual queremos estabelecer que ela é a ciência fundamental da filosofia, é uma ciência essencialmente nova. E foi somente em nossos dias que ela começou a desenvolver-se. Ela se denomina uma ciência dos fenômenos¹ (Husserl, 1950, p. 3).

¹ As traduções portuguesas de textos estrangeiros presentes no corpo do texto, citados neste artigo, são de nossa autoria.

É relevante frisar que o objeto próprio da fenomenologia é a totalidade da realidade compreendida pelo acesso aos fenômenos. Em tal contexto, o célebre princípio do “retorno às próprias coisas” adquire o seu real alcance, na medida em que expressa a necessidade de ultrapassar a concepção conforme a qual o fenômeno seria apenas uma aparência. A fenomenologia não se propõe a transcender o fenômeno para atingir a coisa em si; pois ela reconhece que o fenômeno é a aparência da própria coisa, e que é precisamente através dos fenômenos que se chega às coisas mesmas (Majolino, 2010, p. 16).

Essa perspectiva conduz à formulação do chamado “princípio dos princípios”, enunciado por Husserl em “Ideias I” (1950, p. 78). Isso significa que o modo como uma coisa se dá na experiência intuitiva é, para a fenomenologia, o critério decisivo da verdade. A relação com a coisa por meio do fenômeno constitui, assim, a forma mais autêntica e direta de acesso àquilo que ela é. Entre a vivência subjetiva e o objeto tal como é, existe uma conexão necessária e estrutural. A ideia fundamental permanece vigente: não há exterioridade entre a coisa e o seu modo de aparição; há uma articulação intrínseca que torna possível a manifestação do objeto.

Podemos apenas considerar aquilo que se manifesta, isto é, tanto o que surge em plena luz quanto o que aparece em uma tênue claridade. Isso nos conduz a considerar que mesmo a face oculta da lua se manifesta apenas como o reverso da sua face visível, e por esse motivo estamos em condições de expressar o nosso olhar sobre ela e sobre cada coisa. A palavra “coisa” (*Sache*), usada por Husserl, deve ser entendida em sentido amplo (Husserl, 1950, p. 130). O termo “coisa” é indeterminado e encontra-se aberto a todas as abordagens. Nesse sentido, não há objeto privilegiado em Husserl, na medida em que ao seu olhar é concebido como um retorno a toda coisa, e não como a análise de experiências privilegiadas. Desse modo, todos os gêneros de fenômenos possuem a mesma relevância.

Parece-nos importante precisar que as coisas, tal como elas nos aparecem, não nos aparecem integralmente. Dito de outro modo, nenhuma coisa se dá a nós de modo completo e nenhuma aparição nos oferece aquilo que aparece em totalidade. A ideia de uma aparição sem resto, com um visível sem parte invisível, equivaleria a dirimir a ideia mesma de fenomenalidade. Mesmo o simples olhar sobre um objeto comporta a promessa de um infinito que nunca será totalmente percorrido. Por essa razão, uma escultura não se vê de uma vez por todas; visto que algo nela sempre nos escapa. Isso implica olhares que captam o objeto sem a pretensão de esgotá-lo (Galanti Grollo, 2021, p. 45).

No seio do projeto fenomenológico reside um paradoxo: ainda que as coisas se deem em sua carnalidade, toda doação possível comporta uma espécie de inadequação. Se entendermos “adequação” como coincidência perfeita entre o que é dado e o que é recebido, tal coincidência não existe. Há sempre um excedente daquilo que se dá em relação ao que conseguimos acolher. O fato de que não captamos as coisas por intermédio de apenas um olhar comporta algo de benéfico, pois isso nos permite voltar a olhá-la. Essa posição nos permite estender a fenomenalidade a todas as coisas, na medida em que elas se dão, mas nunca em sua totalidade ao nosso olhar (Blouin, 2022, p. 311).

A noção de intencionalidade explícita de maneira exemplar essa relação. Toda consciência é, estruturalmente, consciência de algo. A direção da consciência para um objeto não é um acidente, mas uma característica constitutiva. É por meio dessa estrutura intencional que se compreende a correlação entre fenômeno e objeto: não como fusão ou projeção subjetiva, mas como o modo

**Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?**

PIRES, Wellington Santos

originário pelo qual o objeto se manifesta à experiência. Assim, a fenomenologia se apresenta não como uma teoria sobre aparências ilusórias, mas como um método rigoroso de acesso ao real, fundado na análise que articula a consciência e o mundo (Biemel, 1984, p. 95). A bem da verdade, se o fenômeno é a via de acesso às coisas mesmas, a intuição doadora é o critério último de validade. O autor alemão sustenta que: “é a intencionalidade que caracteriza a consciência em sentido forte e que autoriza, ao mesmo tempo, tratar todos os fluxos do vivo como um fluxo de consciência e como a unidade de uma consciência” (Husserl, 1950, p. 283). Tal fórmula contém uma novidade decisiva: não há exterioridade ontológica entre a consciência e o objeto ao qual ela se refere, visto que ela não é um reflexo passivo dos fenômenos, mas uma capacidade de elaborar um conjunto coerente de referências para integrá-los em si (Thumser, 2021, p. 38).

A consciência não é também uma substância fechada em si mesma, que necessitaria sair de si ou interiorizar o mundo para se relacionar com ele. A consciência é, desde sempre, relação imediata com o objeto, visto que é o lugar no qual o objeto aparece. Conforme a posição de Lauer:

A consciência não é uma caixa ou um recipiente qualquer no qual os objetos (ou pensamentos, percepções, representações, sensações etc.) estariam presentes fisicamente. Não se trata tampouco, em sua essência, de um processo físico, do qual aquilo que está na consciência seria considerado como parte ou elemento real. Contudo, quando se está consciente de um objeto, sua maneira de estar presente à consciência pode, com razão, ser chamada de ‘estar-em’ a consciência” (Lauer, 1955, p. 719).

Husserl confere ao “estar-em” o termo de “intenção”, expressão que denota a “direção” do sujeito para o seu objeto (Pradelle, 2010, p. 165). A fenomenologia se propõe a descrever as essências daquilo que aparece, observando a forma como as experiências se articulam e se entrelaçam em múltiplas dimensões (imaginação, percepção, intelecção) (Galanti Grollo, 2021, p. 109). Por essa razão, ela é método e ato reflexivo, na medida em que é um modo de ordenar o pensamento, de sorte que a consciência realiza a finalidade da sua investigação, a saber, apreender o sentido do fenômeno exposto no campo da sua visada. Para Claudio Majolino: “O objeto visado pela percepção, o objeto transcendente, aparece como configuração fenomenal e suscetível de descrição fenomenológica, é um fenômeno concreto”. Este último exprime a unidade e a complexidade do acontecimento fenomenal, englobando todos os seus momentos constitutivos (Majolino, 2010, p. 17).

A percepção subjetiva emerge, nesse contexto, como campo fenomenal inaugural. O retorno “às próprias coisas” conduz necessariamente à percepção, pois ela representa a forma mais imediata de relação da consciência com os objetos. Para Husserl, a percepção funciona como modelo da doação da coisa enquanto tal. Em virtude disso, perceber é encontrar a própria coisa em sua realidade corporal, e não apenas uma imagem ou um fantasma. A percepção é, ao mesmo tempo, padrão e fundamento: padrão, porque outros atos intuitivos, como a imaginação ou a memória são compreendidas como modificações dos atos perceptivos. Ela é fundamento, porque a percepção constitui o ponto ômega sobre o qual repousa a arqueologia da vida da consciência. Sob a égide da percepção, é possível acessar o próprio objeto, embora, de fato, se apreendam apenas esboços parciais do mesmo (*Abschattungen*) (Biemel, 1984, p. 82).

Husserl defende que o sujeito assuma “a posição desinteressada do espectador”. Desse modo, a abordagem fenomenológica se pretende uma autofundação radical, mediante a suspensão absoluta de tudo o que não traz em si o selo da evidência apodítica. Husserl considera que somente um processo de purificação da consciência em relação ao contexto temporal da experiência permite ao sujeito aceder a um “reino do sentido puramente imanente, livre das duvidosas transcendências exteriores ao Ego” (Thomasset, 1996, p. 111). Em outros termos, o exercício fenomenológico se realiza quando o sujeito confere um nexo ao fluxo daquilo que vive, não no plano de uma atenção flutuante, mas a partir de uma postura efetivamente consciente. Essa postura consiste em uma conversão capaz de nos fazer passar de um estado “dóxico” à atitude legitimamente filosófica (Husserl, 1998, p. 25).

A partir da descrição fenomenológica, é possível afirmar que o sujeito é encorajado a abandonar a postura natural e a deslocar-se para uma atitude mais profunda diante de si mesmo e do mundo por meio da suspensão das suas crenças (*epoché*). Ao colocar a realidade entre parênteses, o sujeito passa a perceber que já não pode orientar-se no cotidiano, tal como é tomado de maneira imediata. Ele é convencido a orientar-se segundo o modo como o mundo lhe é dado, isto é, segundo a estrutura mesma da doação do fenômeno. Esse movimento possibilita a adoção de um olhar puro, entendido como a disposição reflexiva que lhe permite voltar-se para a origem da própria experiência. Tal deslocamento não comporta apenas uma dimensão epistemológica, pois não se trata unicamente de buscar a verdade das coisas em sentido cognitivo. A suspensão fenomenológica implica um gesto ético, pois introduz o sujeito em uma relação de responsabilidade diante do que vê, do que compreende e do que capta do mundo. Destarte, a *epoché* significa não somente uma técnica metodológica, pois pode também ser compreendida como um ato que vincula o sujeito ao que aparece, exigindo-lhe fidelidade ao fenômeno e vigilância diante das suas próprias interpretações. Ao separar-se das formas ingênuas ou cínicas de especulação que contaminam o olhar, o sujeito passa a assumir a responsabilidade pela forma como acolhe o objeto em sua atividade doadora (Biemel, 1984, p. 96).

Desse modo, a fenomenologia apresenta-se como um percurso no qual o sujeito se conhece responsável por sua própria visão sobre o mundo. Ele é chamado a purificar a sua experiência para que ela não seja regida por preconceitos que obscurecem a compreensão e acolher o objeto que se doa pela modalidade do fenômeno. Trata-se, portanto, de uma passagem ética decisiva, na qual o sujeito se coloca diante da tarefa de responder pelo modo como vê, percebe e interpreta o mundo que a ele se manifesta.

Parece-nos oportuno salientar que o filósofo alemão busca superar a cisão do dualismo clássico entre interioridade e exterioridade, na medida em que propõe a correlação entre *noese* e *noema*. Sabemos que a *noese* constitui a atividade da consciência, isto é, a visada, e o *noema* é o visado, ou seja, o objeto intencional. O vínculo entre o pensamento e seu conteúdo adquire visibilidade na constituição das estruturas noético-noemáticas da consciência (Husserl, 1950, p. 339). Por conseguinte, não é inútil acrescentar que a grande ambição de Husserl consiste na fundação de uma ciência dos fenômenos puros, digna de se designar como um verdadeiro começo (Dosse, 2001, p. 202).

Todo mundo concebível deve ser um mundo prescrito pela experiência e toda experiência concebível deve ser governada pelas leis essenciais da subjetividade. Contudo, esse mundo fenomenológico não é um mundo novo no sentido de que é objetivamente diferente do mundo da atitude ingênua. A atitude fenomenológica não cria outro mundo, ela simplesmente constitui o sentido do mundo. Tanto na atitude natural quanto na atitude fenomenológica, o mundo é

**Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?**

PIRES, Wellington Santos

objetivamente o mesmo e a sua identidade provém da identidade do ego que funciona nas duas atitudes. Em outras palavras, a constituição de sentido realizada pelo sujeito transcendental não significa uma criação de sentido. Portanto, constituir não é criar o sentido das coisas a partir do nada (Lauer, 1955, p. 43). Parece-nos evidente que, na abordagem transcendental, a consciência se experimenta como poder constituinte, sem, no entanto, revelar-se como potência criadora. Concretamente, para Husserl, a consciência confere sentido na medida em que reconhece o sentido do que pertence à sua visada. Na atitude fenomenológica, porém, é um ego consciente de si mesmo que constitui um mundo tal qual ele é. Isso se harmoniza com a declaração de Ricœur segundo a qual “constituir é desdobrar as visadas de consciência confundidas na apreensão natural, irrefletida, ingênua de uma coisa” (Ricœur, 2004, p. 15).

De todo modo, consideramos que, apesar dos seus esforços, o programa de Husserl desemboca na repetição da consciência, acentuando a posição idealista do ego fenomenológico. Em outras palavras, o problema que se coloca é que, pouco a pouco, Husserl consolidou a abordagem fenomenológica em um regime autofundador. Ao projetar o ego sobre o plano de uma autotransparência absoluta, Husserl acaba por instaurar a ruptura da relação do sujeito com o seu mundo. A *Lebenswelt* (o mundo da vida), que representa essa tensão do sujeito em direção ao mundo e que não é de modo algum dado, mas apenas pressuposto, configura o “paraíso perdido da fenomenologia” (Ricœur, 1986, p. 27). Por força dessa posição, Husserl terminou por realizar o movimento egológico característico da filosofia moderna.

A obra “Meditações cartesianas”, resultado de uma série de conferências realizadas em Paris em 1925, é a expressão mais expressiva do idealismo husserliano, para quem o mundo não é somente ‘para mim’, mas recebe ‘de mim’ toda a sua validade ontológica; o mundo se torna ‘um mundo-percebido-na-vida-reflexiva’; a constituição se torna uma grandiosa empreitada de composição progressiva da significação do mundo sem resto ontológico” (Ricœur, 2004, p. 17). Em tal contexto, o ego é a expressão mais fiel de uma subjetividade que se define como transcendental. Com efeito, para Husserl, o ego não pertence à ordem do tangível, mas a uma esfera invisível que possibilita a aparição de tudo o que é dado. De acordo com Jocelyn Benoist, o ego transcendental, ou o “eu puro”, é “apresentado por Husserl como o “resultado” ou “resíduo” de uma “redução”. Essa redução é inicialmente caracterizada como “*epoché*, isto é, suspensão de toda consciência” (Benoist, 1994, p. 14).

Ricœur mostra que Husserl insiste no primado do ego porque é nele que se decide o modo como o mundo aparece à consciência. O termo transcendental, em Husserl, não significa simplesmente “condições de possibilidade do conhecimento”, como em Kant. Em vez disso, indica um movimento de redução pelo qual a consciência se liberta de todo pressuposto natural e se descobre como o estado no qual o sentido é produzido (Thumser, 2021, p. 67). O transcendental é, portanto, a atividade viva da consciência que dá sentido, a partir da qual o mundo se configura. Dito de outro modo, essa diferença é fundamental para compreender a postura egológica de Husserl. O ego transcendental não é uma função formal do conhecimento, mas a experiência originária em que o mundo se constitui. Ele é o polo unificador das vivências, o centro de sínteses, a realidade na qual o aparecer se torna possível porque é continuamente articulado, interpretado e confirmado pela consciência (Dosse, 2001, p. 209).

Por conseguinte, o ego se empenha em estabelecer uma relação produtiva com o mundo por meio da sua atividade transcendental, dado que ele é “o horizonte da facticidade da própria consciência. Ele é a sua articulação. Ele é o fato da intencionalidade” (Benoist, 1994, p. 14). O ego não pertence à esfera do tangível, mas a uma realidade invisível que visibiliza todas as coisas. Ricœur

não aceita uma concepção fenomenológica na qual apenas o ego possui o primado da sua própria constituição (Benoist, 1994, p. 18).

A interpretação de Ricœur torna crível a compreensão segundo a qual Husserl não escapou à tentação do solipsismo, ainda que, ao longo dos anos, tenha defendido a constituição do outro. O problema vinculado à perspectiva do ego transcendental é que Husserl propõe um ego que só pode ser transcendido por outro ego. Contudo, ainda que este último se encontre sob o signo da estranheza, ele só é apreendido no espaço-limite do próprio ego. Isso nos conduz a pensar que a dita constituição do outro é incompleta ou não suficientemente marcada pela alteridade (Blouin, 2022, p. 256). A bem da verdade, Husserl manteve-se vinculado a uma compreensão egológica na qual o ego seria identificado como um “polo idêntico” da intencionalidade (Fiasse, 2006, p. 35). Essas instâncias seriam identificadas como extensão do reino do eu, próximo ao ato de objetivação. Todavia, isso não é suficiente para Ricœur.

À luz do que discutimos, torna-se possível afirmar que a insistência husserliana em conceber o ego como polo idêntico da intencionalidade permanece vinculada a um entendimento no qual a alteridade é interpretada como derivação do próprio eu. Embora essa estrutura explique a coerência interna da vida intencional, ela não oferece, para Ricœur, os meios suficientes para responder ao problema da delicada e necessária distinção entre a manifestação da pessoa e a aparição da coisa. Uma vez que esta leitura foi suficientemente analisada, percebemos que o arcabouço husserliano alcança um limite que se torna evidente justamente quando se trata de compreender a presença do outro como presença irreduzível. Essa constatação nos conduz naturalmente ao próximo passo da reflexão, no qual uma nova dimensão da problemática se impõe. Desejamos verificar de que maneira Ricœur se distanciará da empresa husserliana, sem, contudo, negar a importância desse método na configuração do vínculo do sujeito com o mundo e com o outro.

2 A DELICADA QUESTÃO DA CONSTITUIÇÃO DO OUTRO

Chegamos ao momento do estudo em que a nossa reflexão exige um deslocamento. Tendo examinado a estrutura egológica da fenomenologia husserliana, parece-nos pertinente voltar a nossa atenção para uma questão distinta, ainda que intimamente relacionada à anterior, a saber, a constituição do outro. Neste novo momento, desejamos compreender de que modo Ricœur identifica na fenomenologia uma dificuldade estrutural que se revela de modo paradigmático no artigo de 1954 intitulado “Simpatia e respeito”. Nesse texto, Ricœur reconhece que a promessa fenomenológica de distinguir a apresentação da pessoa e a aparição da coisa permanece inconsistente. Vamos examinar esse diagnóstico e analisar como a decepção expressa por Ricœur abre uma via para uma reconsideração mais ampla da alteridade e para a elaboração de uma postura ética que ultrapasse os limites inicialmente fixados pelo método fenomenológico.

No artigo “Simpatia e respeito”, no qual Ricœur reconhece que a fenomenologia concebida por Husserl não pode cumprir a sua promessa, ele esclarece a sua posição nesse texto cujo subtítulo é “Fenomenologia e ética da segunda pessoa” (2005, p. 308). A primeira parte desse artigo se chama

**Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?**

PIRES, Wellington Santos

“Decepcionante Fenomenologia”. A decepção a que Ricœur se refere implica o fato de que o método fenomenológico não seria capaz de distinguir a forma como a pessoa se apresenta da aparição de uma coisa visada do sujeito transcendental. Como já mencionamos, no horizonte fenomenológico de Husserl, o sentido deve ser identificado em mim e por meio de mim. Por essa razão, o filósofo alemão propôs uma relação com o outro que se estabelece apenas sob a ordem da empatia (*Einfühlung*). Cabe, por uma questão de nuance, destacar que o conjunto de escritos do pensador alemão pode ser comparado a um continente devido à densidade de cada obra e também a um arquipélago composto de vários ilhéus caso se considerem os textos que ainda estão sendo trabalhados e traduzidos. A publicação dos escritos da década de 1930 por Iso Kern testemunha o seu esforço de desenvolver uma teoria da empatia e da intersubjetividade (Millon, 2007, p. 7). O tema da intersubjetividade foi, por exemplo, explorado desde os anos 1905 e 1906. No entanto, de acordo com Dosse, a comparação com os trinta volumes da Husserliana incita atualmente os especialistas a perceberem o quanto Husserl estava consciente dos componentes problemáticos em sua defesa do papel da egoidade transcendental (Dosse, 2001, p. 208).

Para Ricœur, a consideração sobre a linguagem da “constituição da coisa” não valoriza devidamente a dignidade do outro, na medida em que uma pessoa não é uma simples unidade de silhuetas aos olhos do seu igual, mas uma verdadeira aparição. Por isso, para ele, a personalidade do outro possui, em razão do seu próprio estatuto, exigências próprias, não podendo ser apreendida como um fenômeno ordinário (Ricœur, 1986, p. 269). Cada um deve esforçar-se por identificar o outro como seu semelhante, pois uma pessoa é uma realidade que se anuncia. Daí decorre a necessidade de romper com a compreensão segundo a qual a representação (*Vorstellung*) se imporia como via incontornável para a identificação da coisa. O corolário desse ponto de partida é o de apreender o outro como um ser dotado de uma existência superior à dos entes ordinários (Galanti Grollo, 2021, p. 116). Por essa razão, a maneira de considerar o outro deve superar toda pretensão reificante. Em termos concretos, a partir do fracasso dessa modalidade fenomenológica, Ricœur se perguntará se não seria necessário modificar o olhar filosófico sobre a relação com o outro. Na noção de presença humana, o sujeito pode reconhecer alguém com quem se pode coexistir em sentido mais profundo. Ricœur explicita como se revela o limite da fenomenologia em sua tentativa de precisar a presença do outro:

Pela expressão ditadura da “representação” designo o convite sutil que procede da fenomenologia da “coisa”, da *Dingkonstitution*, um convite a não mais saudar no mundo senão significações puramente pressupostas, “unidades de sentido”, como diz Husserl, que projeto de dentro de mim para controlar a corrente de silhuetas a que se reduz o objeto de minha percepção, aquele objeto que denomino coisa. (Ricœur, 1986, p. 267).

A única via de saída dessa aporia pareceria ser a afetividade, que talvez permitiria a passagem do eu ao outro. Ricœur explora esse caminho, retomando o ensaio de Scheler, “Natureza e formas da simpatia”, para concluir que a simpatia não apenas não resolve nem representa uma forma de relação apta a superar a equivocidade, mas ainda sanciona as tentativas de distinguir entre simpatia e contágio afetivo (Ricœur, 1986, p. 267). Malgrado a tentativa de Scheler, não é possível superar a incerteza entre as duas atitudes. Isso se deve à própria natureza da simpatia, que, dado o caráter

**Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?**

PIRES, Wellington Santos

afetivo, não contribui para revelar a alteridade nem para fundar uma ontologia, apesar de sua pretensão de distância fenomenológica. O filósofo francês afirma a necessidade de assumir outra postura oposta ao primado do ego husserliano que seja capaz de abrir espaço ao outro (Russo, 2008, p. 140). Trata-se da atitude kantiana do respeito, introduzida com a segunda formulação do imperativo categórico: reconhecer o outro como um centro de obrigações para mim (Kant, 1980, p. 429).

Ricœur contrapõe a abordagem fenomenológica e a posição de Scheler à abordagem kantiana, e sustenta a tese segundo a qual se pode constituir a presença do outro não em virtude de um impulso simpático nutrido pelo sujeito, mas em virtude de uma decisão de ordem prática. Reconhece-se no outro o estatuto de pessoa, porque se constata nele um valor incondicionado. Somos tomados pelo sentimento de respeito diante do outro no momento em que ele aparece no campo da nossa visada. Assim, Ricœur propõe a descrição do outro pelo viés do respeito e não por meio de um estado emotivo como a simpatia. Com efeito, é necessário, segundo o espírito da segunda fórmula do imperativo categórico de Immanuel Kant, agir “de tal modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim, e nunca simplesmente como um meio” (Kant, 1980, p. 429). Consoante a advertência do pensador francês, o respeito não deriva de uma comparação entre pessoas, mas de uma máxima que impõe uma espécie de limitação à autoestima por meio do reconhecimento da dignidade humana presente em outra pessoa (Thomasset, 1996, p. 94).

O respeito se impõe em todos os gêneros de descrição do outro, e é por meio dessa disposição moral que sou apto a considerar o outro como tal, e não como um meio. Mas qual é, afinal, o conteúdo do respeito em relação a alguém? Tendemos a ver nessa noção uma certa passividade, como se sua valorização não exigisse nenhum esforço por parte daquele de quem emana o respeito. Contudo, respeitamos alguém quando favorecemos o seu florescimento existencial, na medida em que ele se empenha em promover seu fim último enquanto ser humano. Ademais, é necessário atentar para a etimologia desse termo, que sugere a atitude de “olhar para trás”, de manter os olhos fixos no objeto visado ao voltar-se sobre si (Dillon, 1995, p. 18). Isso evoca a importância de não sermos indiferentes ao que vivemos e de acreditar que o respeito implica um olhar dotado de seriedade, dirigido ao outro que se apresenta diante do eu. No que diz respeito à simpatia, pode-se verificar até mesmo no nível político a sua falta de consistência no coração das relações humanas. Como disse o pastor e ativista dos direitos civis Martin Luther King:

Simpatia é afeição, e é impossível para mim sentir afeição por alguém que bombardeia minha casa. É impossível para mim ter simpatia por alguém que me explora. É impossível para mim ter simpatia por alguém que me oprime com injustiça. Não, nenhuma simpatia é possível por alguém que me ameaça de morte (King, 1968, p. 109).

Consideramos que a simpatia é uma tonalidade emotiva passageira, suscetível de desaparecer imediatamente após o primeiro contato entre indivíduos desconhecidos. Sugerimos que ela possa, no entanto, apresentar-se como ponto de partida para a elaboração de uma relação mais consistente. O respeito, por sua vez, é o resultado de um encontro marcado por uma estabilidade imediata. Nesse contexto, o aspecto radical da noção de respeito em Kant, defendida

**Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?**

PIRES, Wellington Santos

por Ricœur, é que ele resulta de uma educação moral. Cabe ainda sublinhar que a simpatia é uma disposição espontânea, gerada no interior de cada pessoa e desenvolvida no seio das relações cotidianas. Por essa razão, acreditamos que ela pode ser integrada na educação moral de cada um. Ricœur, por sua vez, parece reticente: “Pelo respeito eu me compadeço ao mesmo tempo da dor ou da alegria do outro como sua e não como minha. O respeito aprofunda a distância fenomenológica entre os seres, pondo o outro ao abrigo das invasões da minha sensibilidade indiscreta; a simpatia toca e devora a partir do coração. O respeito observa de longe” (2004, p. 323).

O respeito, portanto, se configura para o pensador do “cogito ferido” como um limite à estrutura do meu querer, na medida em que toma distância de todo risco fusional em face do outro. Uma espécie de castidade se instala no âmbito do respeito, pois permite ao sujeito ir ao encontro do outro sem, contudo, se confundir no espaço da sua intimidade (Russo, 2008, p. 143). Ao explorar algumas possibilidades da fenomenologia de Husserl, reconhecemos as suas virtudes, mas também os seus limites. Para expor as exigências de uma antropologia filosófica ligada à noção de reciprocidade, a proposta de Husserl não se mostra suficiente para o pensador francês. A constituição do outro, isto é, o reconhecimento do outro no campo da subjetividade transcendental, é insuficiente para a fundação de uma ética enraizada no ritmo das relações recíprocas.

Na perspectiva fenomenológica de Husserl, o reconhecimento do outro por meio da constituição de uma coisa é, de certo modo, insatisfatório, pois o fundador da fenomenologia pensa a alteridade apenas como intersubjetividade. Aliás, nessa noção, a preocupação ética não é explícita, sobretudo porque a ênfase dessa abordagem é essencialmente epistemológica e orientada em primeira pessoa. Para Ricœur, a propósito do método fenomenológico de Husserl: a única via que permanece aberta é a de constituir o sentido de outrem em e a partir do sentido do eu (Russo, 2008, p. 139). Para nós, não é possível analisar toda a obra de Husserl apenas pelo prisma do idealismo, visto que é preciso levar em conta o seu caráter essencialmente polifônico. O que se revela inaceitável para Ricœur é a sustentação da noção de constituição como fundação transcendental em si e por mim, aplicada a outrem. Ricœur sublinha de maneira enérgica essa exigência:

eu sempre soube que o outro não é um de meus objetos de pensamento, mas, tal como eu, um sujeito de pensamento; que ele me percebe como outro que não ele; que juntos visamos o mundo como uma natureza comum; que juntos, também, edificamos comunidades de pessoas, capazes de se portar na história como personalidades de grau superior.” (Ricœur, 2014, p. 393).

Quando Ricœur destaca que o outro não se limita a ser o contraponto do sujeito, ele deseja mostrar que, no plano fenomenológico, o outro não deve ser compreendido pela visada de um ego transcendental que se põe a si mesmo, mas por um si cuja identidade só se reconhece na sua capacidade de ser continuamente afetado por esse outro (Russo, 2008, p. 143). O desafio consiste em constituir um sujeito dotado dos meios de reconhecer o outro para além da noção de simpatia, sem sentir-se diminuído por ele, mas impregnado por um impulso de respeito mútuo.

CONCLUSÃO

As reflexões desenvolvidas ao longo deste estudo mostraram que a tentativa husserliana de constituir o outro sob a égide da “constituição da coisa” permanece marcada por um limite estrutural. A *epoché*, ao mesmo tempo em que pretende fundar a presença do outro na visada perceptiva do sujeito, busca preservar o caráter irreduzível da alteridade. No entanto, como observa Ricœur, esta operação fenomenológica não consegue romper o círculo da identidade. O outro acaba sendo reduzido a uma silhueta constituída por mim, e a analogia instituída pela empatia não elimina a estranheza fundamental que sustenta a diferença do outro (Ricœur, 1986, p. 315).

O diálogo crítico entre Ricœur e Husserl permitiu mostrar que o método da subjetividade transcendental, embora seja um elemento relevante da experiência intersubjetiva, não pode oferecer o fundamento primeiro da relação. A sua natureza afetiva, pungente e imediata, não explicita com suficiente rigor a alteridade nem sustenta a dimensão ontológica da relação com quem não me pertence. Por isso, é necessário recorrer a uma via que possa abrir espaço ao outro sem absorvê-lo. É neste ponto que a posição kantiana do respeito se torna crucial. A bem da verdade, o filósofo francês considera que se deve assumir uma via que conduza a razão a autolimitar-se para abrir espaço ao outro. A posição kantiana do respeito, introduzida com a segunda formulação do imperativo categórico, significa reconhecer o outro como um polo existencial que não somente limita a minha ação, mas afeta o modo como eu mesmo lido com o mundo. Por outro lado, o limite da posição kantiana reside em seu formalismo, que impede que se traduza o respeito em termos de afetividade.

O respeito, tal como enunciado na segunda formulação do imperativo categórico, reconhece o outro como um polo existencial que limita a minha ação e que, ao mesmo tempo, transforma o meu próprio modo de estar no mundo. Apesar do formalismo que marca a ética kantiana, o respeito possui uma estrutura transafetiva que permite justificar ontologicamente a afirmação da alteridade. Somente sobre esse alicerce se torna possível recuperar a empatia como um momento segundo da relação. Ela adquire, assim, uma função de benevolência e de purificação dos afetos intersubjetivos, contribuindo para retirar da convivência todos aqueles dinamismos negativos que obscurecem a dignidade do outro. Ademais, sem pretensão de alcançarmos uma resposta definitiva ao problema posto, sustentamos que a síntese ordenada entre respeito e empatia oferece um horizonte fértil para compreendermos as lutas históricas pelo reconhecimento. A nosso ver, a abordagem ricœuriana permite inverter a leitura hegeliana da luta como condição necessária do amadurecimento da autoconsciência, destacando que o vínculo ético com o outro não nasce do conflito, mas de uma dinâmica em que o respeito funda e a empatia prolonga a relação.

À luz dessas considerações, a proposta final deste artigo consiste em sustentar uma hierarquia conceitual que coloca o respeito como fundamento primeiro da relação intersubjetiva e a empatia como seu segundo momento. Assim compreendida, a empatia não é eliminada, mas reenquadrada. Ela torna-se uma expressão concreta da abertura ao outro, apta a dar corpo afetivo àquele reconhecimento que somente o respeito torna possível. Essa articulação não fusional entre a empatia e o respeito contribui para pensar uma intersubjetividade que preserva a dignidade do outro e, ao mesmo tempo, acolhe a riqueza afetiva própria do encontro humano. O respeito, assumido como princípio supremo da relação com o outro, abre espaço para a experiência da

empatia, não aquela que subjuga o princípio da alteridade, mas uma abertura ao que o outro é. A empatia, captada como comunhão compassiva, pode ser um caminho para o exercício do amor em sentido ético, que em Ricœur não envolve posse, mas uma mobilização interior que pode conferir sentido à dinâmica da relação. Como afirma Gaëlle Fiasse: “O outro me ama; esse amor significa que sou amável. Portanto, tenho necessidade tanto de amar quanto de ser amado. Meu amor pelo outro e o amor que o outro sente por mim revelam quem eu sou” (Fiasse, 2008, p. 48).

REFERÊNCIAS

- BENOIST, Jocelyn. **Autour de Husserl. L'ego et la raison**. Paris: Vrin, 1994.
- BIEMEL, Walter. L. L'idée de la phénoménologie chez husserl. In: MARION, J. L.; PLANTY-BONJOUR, G. (Eds.). **Phénoménologie et métaphysique**. Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 81-104.
- BLOUIN, Philippe Setlakwe, **La phénoménologie comme manière de vivre**. Paris: Zeta Books, 2022.
- DOSSE, François. Paul Ricœur, **Le sens d'une vie**. Paris: La découverte/Poche, 2001.
- DASTUR, Françoise. **Husserl**. In: FOLSCHEID, D. (ed.). La philosophie allemande de Kant à Heidegger. Paris: PUF, 1993. p. 253-291.
- FIASSE Gaëlle. **L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur, Analyses éthiques et ontologiques**. Louvain: Éditions Peeters - Bibliothèque Philosophique de Louvain, 2006.
- GALANTI GROLLO, Sebastiano. **L'alterità della carne, L'alterità della carne: Il tema del corpo nel pensiero di Paul Ricœur**. Macerata: Quodlibet Studio, 2021.
- HUSSERL, Edmund. **De la synthèse passive, Logique transcendantale et constitutions originaires**- Trad. par B. Bégout ; J. Kessler, Grenoble, Millon, 1998.
- HUSSERL, Edmund. **Méditations cartésiennes**. Trad. par G. Pfeiffer et E. Levinas, Paris: Vrin. 1992.
- HUSSERL, Edmund. **De la réduction phénoménologique: textes posthumes (1926-1935)**. Grenoble: Jérôme Millon, 2007.
- MILLON, Jérôme. Nota introdutiva in HUSSERL, Edmund. **De la réduction phénoménologique: textes posthumes (1926-1935)**. Grenoble: Jérôme Millon, 2007.
- PRADELLE, Dominique. Husserl contre Carnap, La démarcation des sciences », in C. Ierna ; H. Jacobs ; F. Mattens (Eds.), **Philosophy, Phenomenology, Sciences, Essays in Commemoration of Edmund Husserl**. New York, Springer, — Phaenomenologica, 2010, pp. 157-190.
- RICŒUR Paul. **Philosophie de la Volonté I, Le volontaire et l'involontaire**. Paris, Aubier, 1949.

RICŒUR, Paul. **Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité I, L'homme faillible**. Paris, Aubier, 1960.

RICŒUR, Paul. **Na Escola da fenomenologia**. Trad. de Ephraim Ferreira Alves, Petropolis: Vozes, 2004.

RICŒUR, Paul. **Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II**. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

RICŒUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad. I. Benedetti, São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MAJOLINO Claudio. Phénomène, L'exception husserlienne. Husserl, Brentano et l'invention de la phénoménologie », in Jocelyn Benoist, V. Gérard (Eds.), **Lectures de Husserl**, Paris, Ellipses, 2010, pp. 13-38.

RUSO, Maria Teresa. L'etica della medicina e la bioetica fra sollecitudine e giustizia nel pensiero di Paul Ricœur. In IANNOTTA, Daniella (org.). **Paul Ricœur in dialogo: Etica, giustizia, convinzione**. Torino: Effatà Editrice, 2008. pp. 138–158.

KANT, Immanuel. **Fondements de la métaphysique des mœurs**, Paris: Vrin, 1980.

THOMASSET, Alan. **Une poétique de la morale, Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative, dans une perspective chrétienne**. Louvain: Leven University Press, 1996.

THUMSER, Jean-Daniel. **Husserl. Connaître en citations**. Paris: Ellipses, 2021.