

## **ALTER EGO E OUTREM: RICOEUR E O PROBLEMA DO OUTRO**

*ALTER EGO AND OTHER: RICOEUR AND THE PROBLEM OF OTHER*

Paulo Gilberto Gubert<sup>1</sup>

### **Resumo**

No que tange à questão filosófica da segunda pessoa, Ricoeur, em *O si-mesmo como um outro*, salienta que a fenomenologia ocupa um lugar emblemático. Por um lado, tem o mérito de elevar o problema do outro ao primeiro plano da discussão filosófica. Por outro lado, Husserl e Lévinas radicalizaram o problema do outro, ao polarizarem a discussão acerca da primazia entre o *ego* e o *alter*. Diante disso, uma dialética de complementaridade entre ambos os polos é proposta por Ricoeur.

**Palavras-chave:** Ricoeur, fenomenologia, *ego*, *alter ego*, outro.

### **Abstract**

Regarding the philosophical question of the second person, Ricoeur, in *Oneself as Another*, stresses that phenomenology occupies an emblematic place. On one hand, has the merit of to raise the problem of other to the foreground of philosophical discussion. On the other hand, Husserl and Lévinas they have radicalized the problem of other, to polarize the discussion about the primacy between *ego* and *alter*. Considering this, Ricoeur proposes a dialectic of complementary between both poles.

**Keywords:** Ricoeur, phenomenology, *ego*, *alter ego*, other.

### **Introdução**

Este artigo objetiva, desde uma perspectiva fenomenológica, aprofundar uma questão fundamental no pensamento de Ricoeur: a alteridade. Em seu livro *O si-mesmo como um outro*, o autor investiga de que forma uma dialética do Mesmo e do Outro é capaz de responder a uma fenomenologia do si que é afetada pelo diverso de si.

Para um melhor entendimento do problema em questão, se faz necessário apresentar brevemente o problema da identidade pessoal em Ricoeur. O autor apoia sua reflexão sobre a expressão ‘si mesmo’, na qual se verifica um si que, simultaneamente, é reflexivo e permanece sendo o mesmo. Neste caso, o termo ‘mesmo’ contribui para identificar dois modos de permanência no tempo de uma mesma identidade: a mesmidade e a ipseidade. O caráter representa a singularidade da mesmidade, pois traz consigo as marcas distintivas e imutáveis de um si que permanece o mesmo através do tempo. A promessa caracteriza a ipseidade, pois esta só pode ser atestada na medida em que o si mantém-se fiel à palavra dada ao outro.

---

<sup>1</sup>Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Bolsista REUNI. E-mail: [frpaulogubert@yahoo.com.br](mailto:frpaulogubert@yahoo.com.br)

Diante disso, e de acordo com o propósito central deste artigo, verifica-se que, para Ricoeur, a dialética do Mesmo e do Outro só pode ser edificada de modo bilateral. Apesar de reconhecer a importância e influência de Husserl – sobretudo do texto *Meditações Cartesianas*, publicado em 1931 – e de Lévinas – principalmente de *Totalidade e Infinito*, publicado em 1961 – em sua obra, Ricoeur afirma que estes autores tentaram desenvolver a dialética supracitada de maneira unilateral: “seja porque tentamos com Husserl derivar o *alter ego* do *ego*, seja porque com E. Lévinas reservamos ao Outro a iniciativa exclusiva da destinação do si à responsabilidade” (1991, p. 385, grifo nosso). Obviamente, estes dois livros não encerram em si as discussões acerca da intersubjetividade em Husserl e em Lévinas, mas por sua relevância e pela repercussão que tiveram, são tomados como referência por Ricoeur.

Para nosso autor, uma construção bilateral precisa ter por pressuposto uma concepção cruzada da alteridade, que deverá açambarcar, simultaneamente, ambos os elementos fundamentais legados por Husserl e por Lévinas. Isto significa, para Ricoeur, fazer “justiça alternativamente ao primado da estima de si e ao da convocação pelo outro à justiça” (1991, p. 386).

Ademais, em seu livro *Na escola da fenomenologia*, Ricoeur salienta que a fenomenologia enfrenta dificuldades ao tentar explicar a existência do outro através de seus modos de aparecer. Neste sentido, a *Quinta Meditação Cartesiana*, de Husserl, elevou o problema do outro ao primeiro plano das discussões filosóficas, ao tentar dar conta de duas exigências elevadas ao extremo. A primeira é constituir o outro em mim e a segunda é constituir o outro como outro. Trata-se, segundo Ricoeur, de uma tese audaciosa, que mantém o equilíbrio entre o Husserl idealista e fenomenólogo. Contudo, preserva-se uma estrutura egológica – não solipsista – na qual se constitui o alter ego a partir do ego.

Ricoeur assinala o problema do outro como sendo “a pedra de toque” da fenomenologia e considera que Husserl não foi capaz de resolver o enigma da existência do outro. Nesse sentido, o autor retoma esta questão no décimo estudo de *O si-mesmo como um outro*, desde uma perspectiva diferente. Parte da análise da presença do outro na constituição da esfera do próprio, afirmando que Husserl, na verdade, toma o outro

como pressuposto para a existência do eu. Desta interpretação da filosofia husserliana é que surge a possibilidade de aproximação com a filosofia da alteridade de Lévinas.

Enfim, por meio deste artigo, procura-se aprofundar o problema ricoeuriano da intersubjetividade por meio de um viés fenomenológico. Este viés já foi apresentado, mas não desenvolvido em outro artigo, que possuía um enfoque ético: *Alteridade e reconhecimento do outro em Ricoeur*, de nossa autoria, publicado no número 7, edição de julho de 2011, da Revista *Thaumazein*.

## 1. O Alter Ego

A análise ricoeuriana se situa no fato de que a redução à esfera do próprio<sup>2</sup>, efetuada por Husserl, não pode ser pensada sem a interferência do outro. Nesse sentido, no que se refere aos outros *egos*, Husserl afirma que “eles não são, todavia, simples representações e objetos representados em mim, unidades sintéticas de um processo de verificação que se desenrola ‘em mim’, mas justamente ‘outros’” (1985, p. 116). Ademais, segundo Ricoeur, “Husserl sabe, como todo o mundo, que não estamos sós e que [...], como cada um ele compreende, antes de toda filosofia, a palavra outrem como significando diverso de mim” (1991, p. 386).

No entanto, este saber em comum com o outro é reduzido pelo *ego* a mero preconceito não fundado. Disso resulta que,

o *ego* meditante começará então por suspender, portanto, para tornar inteiramente problemático, tudo o que a experiência comum deve ao outro, a

---

<sup>2</sup> A redução a esfera do próprio consiste em “proceder *no interior da esfera transcendental universal, a uma nova epoché, tendo como objetivo delimitar o objeto de nossas investigações*” (1985, p. 119, grifo do autor). O ego transcendental meditante da epoché não se confunde com o eu enquanto simples fenômeno do mundo. Para Husserl, se trata “de uma *estrutura essencial da constituição universal* que apresenta a vida do *ego* transcendental, enquanto constituinte do mundo objetivo” (1985, p. 119, grifos do autor). Neste sentido, a atitude transcendental significa tratar, primeiramente, “daquilo que me é próprio” (HUSSERL, 1985, p. 121), ou seja, do não estranho. Ademais, é justamente o fato de ter abstraído de toda “espiritualidade estranha, [que] torna possível o ‘sentido específico’ deste ‘estranho’” (HUSSERL, 1985, p. 123). Sendo assim, para Ricoeur, somente “há ‘estranho’ porque existe ‘próprio’, e não o contrário. O sentido ‘eu’ se transfere de mim para o outro, se é verdade que o outro é um *alter ego*. Eis precisamente por que a redução à esfera própria não constitui nenhuma dissolução do outro em mim, mas justamente o reconhecimento do paradoxo como paradoxo” (2009, p. 220, grifo do autor).

fim de discernir o que, nessa experiência reduzida à esfera do próprio, requer a posição do outro como posição tão apodítica quanto a sua. Esse movimento de pensamento [...] é um ato filosófico da família dos atos fundadores (RICOEUR, 1991, p. 386, grifo nosso).

Neste contexto, afirma Ricoeur, a esfera do próprio é o resíduo “um resto que não deve nada a outrem” (1991, p. 387), resultado da *epoché* de Husserl<sup>3</sup>. Dito isso, a única possibilidade que resta é a da constituição do sentido do outro a partir da esfera do próprio. Entretanto, de antemão Ricoeur afirma que este argumento husserliano é circular. Ele esclarece que este percurso recursivo ocorre provavelmente porque “a constituição da coisa permanece tacitamente o modelo desta constituição” (RICOEUR, 1991, p. 387).

Por outro lado, Ricoeur apresenta três pressupostos fundamentais que indicam a presença do outro na constituição husserliana da esfera do próprio. Primeiramente, o eu sabe, de antemão, que o outro não é simplesmente um objeto de seu pensamento. Em contrapartida, o outro também percebe a si mesmo como um diverso do eu. Ademais,

juntos, nós visamos o mundo como uma natureza comum; que, juntos ainda, edificamos as comunidades de pessoas suscetíveis de se comportarem por sua vez sobre a cena da história como personalidades de grau superior. Esse conteúdo de sentido precede a redução ao próprio RICOEUR (1991, p. 387).

Da mesma forma que o primeiro, também o segundo pressuposto é essencial para que a concepção – esfera do próprio – adquira sentido. É inegável que o eu necessita do auxílio do outro para que consiga se identificar. Conforme avalia Ricoeur, “na hipótese de que eu estaria só, essa experiência não seria nunca totalizável sem o auxílio do outro que me ajuda a me reunir, a me firmar, a me manter na minha identidade” (1991, p. 387).

---

<sup>3</sup> Ricoeur compreende que é “a determinação dos pensamentos como atos e o jogo que daí resulta entre passividade e atividade que singularizam por princípio o *ego*. [...] O *ego* tem um *estilo*, a saber, o caráter de uma pessoa. Mais fundamentalmente ainda, o *ego* é isso a que pertencem todos os pensamentos, no sentido lato da palavra, e faz de todas as transcendências modalidades de sua interioridade. O *ego* permite-se então pensar como *mônada*, e a fenomenologia, como egologia transcendental” (1991, p. 386, grifos do autor). Por conseguinte, a esfera do próprio é derivada da *epoché*, ou seja, da suspensão da presença do outro (RICOEUR, 2009, p. 310).

Ademais, o filósofo francês constata que não seria possível que o corpo próprio<sup>4</sup> servisse como o análogo de uma transferência analógica<sup>5</sup> para outrem, se ele não fosse pré-concebido como um corpo entre outros corpos<sup>6</sup>. Dessa forma, para Ricoeur, “somente uma carne (para mim) que é corpo (para outro) pode representar o papel de primeiro *analogon* na transferência analógica de carne a carne” (1991, p. 388, grifo do autor).

Ricoeur reafirma neste texto que, apesar de tantas evidências da presença do outro, a constituição do *alter ego* a partir de uma fenomenologia transcendental e de caráter egológico, fracassou (1991, p. 388). Contudo, ela não é em vão, pois representou o lugar de uma autêntica descoberta de caráter paradoxal descrita como sendo o modo de doação do outro. Isto significa que “as intencionalidades que visam o outro como estranho, isto é, diverso de mim, excedem a esfera do próprio na qual, todavia, elas se enraízam” (RICOEUR, 1991, p. 388).

A doação do outro, por meio de uma percepção analogizante, marca a diferença com a doação originária, que é imediata, oriunda da própria carne (RICOEUR, 1991, 388). A doação do outro nunca poderá ser transformada em doação originária, pois ela não permite que o eu possa vivenciar as experiências do outro. Da mesma forma, também a memória se enquadra nesta lógica. Segundo Ricoeur, “a sequência das

---

<sup>4</sup> Sobre a distinção husserliana entre carne (*leib*) e corpo (*körper*), Ricoeur afirma que a carne é o que há de mais originariamente próprio do eu, é aquilo que lhe é mais próximo e consiste em uma “redução ao próprio de onde seriam excluídos todos os predicados objetivos devedores à intersubjetividade. A carne mostra-se assim ser o polo de referência de todos os corpos dependentes dessa natureza própria” (1991, p. 378). Sendo assim, a carne representa, segundo Ricoeur, “eu como este homem: eis a alteridade primeira da carne com relação a toda a iniciativa” (1991, p. 378). A respeito do corpo, Ricoeur afirma que é preciso “mundanizar a carne, para que ela apareça como corpo entre os corpos. É aqui que a alteridade do outro como estranho, diverso de mim, parece dever estar não somente entrelaçada com a alteridade da carne que eu sou, mas considerada a seu modo como prévia à redução ao próprio. Pois minha carne só aparece como um corpo entre os corpos quando eu sou eu-mesmo um outro entre todos os outros, numa apreensão da natureza comum, urdida, como diz Husserl, na rede da intersubjetividade” (1991, p. 380).

<sup>5</sup> Para Husserl, a analogia é o ato que permite ao *ego* perceber o outro como algo mais do que um simples organismo (corpo físico). Por meio da analogia admite-se a intencionalidade do outro enquanto co-existente. No entanto, ele salienta que a co-existência “não é nem nunca poderá estar aí ‘em pessoa’” (1985, p. 139). Para Ricoeur, é graças à teoria da apreensão analogizante que “pode-se vencer o solipsismo sem o sacrifício da egologia. Noutros termos, pode-se explicar a transgressão da esfera do próprio, confirmando ao mesmo tempo o primado da experiência originária do eu” (2009, p. 227).

<sup>6</sup> De acordo com Ricoeur, “o próprio Husserl fala aqui, como notamos precedentemente, de uma “mundanização” pela qual eu me identifico como uma das coisas da natureza, a saber, um corpo físico. Essa mundanização consiste num autêntico cordão entrelaçado (*verflechtung*) pelo que eu me percebo como coisa do mundo” (1991, p. 388).

lembranças do outro não tomará nunca lugar na sequência de minhas próprias lembranças” (1991, p. 388).

Dessa forma, parece haver um limite entre as vivências do *ego* e as vivências do *alter*, que não pode ser ultrapassado. Para o autor, neste ponto é que o achado fenomenológico de Husserl – a apresentação<sup>7</sup> – revela-se fundamental, pois ela consiste numa

‘percepção analogizante’, que tem por sede o corpo do outro percebido acolá: percepção analogizante em virtude da qual o corpo do outro é apreendido como carne, da mesma maneira que a minha [...]. Para dizer a verdade, a percepção do corpo acolá como carne é a própria apresentação (RICOEUR, 1991, p. 388).

Perceber o corpo do outro como carne significa um avanço significativo, pois este conceito implica na formação em par de uma carne com outra carne. Para Ricoeur, “só um *ego* encarnado, isto é, um *ego* que é seu próprio corpo, pode fazer par com a carne de um outro *ego* ” (1991, p. 389, grifo nosso). Disso resulta o conceito de emparelhamento ou ainda, de similitude<sup>8</sup>. Entretanto, apesar do progresso que o emparelhamento representa, resta ainda o problema da dissimetria, apontado acima, entre doação do outro e doação originária. O autor esclarece que se trata de uma “barreira que separa a apresentação da intuição” (RICOEUR, 1991, p. 389) e que o emparelhamento não poderá romper<sup>9</sup>.

Neste ponto, é importante salientar que os conceitos de apresentação, de apreensão analogizante e de emparelhamento não foram retomados em vão. A

---

<sup>7</sup> Na tradução de Maria Goreti Lopes e Souza das [Cartesianische Meditationen](#) (*Meditações cartesianas*) o termo *appräsentation* (*analogische apperzeption*), é traduzido por co-apresentação (apercepção por analogia) (HUSSERL, 1985, p. 138). Ricoeur, no *Soi-même comme un autre*, traduz por *apprésentation* (*saisie analogisante*) (1990, p. 385); que, por sua vez, foi traduzido para o português em *O si-mesmo como um outro*, por apresentação (percepção analogizante) (RICOEUR, 1991, p. 388).

<sup>8</sup> Acerca do conceito de emparelhamento, Ricoeur assinala que “com efeito, não há em sentido radical senão uma única realidade primordial, eu, que, no entanto, se transgride a si mesma em um ‘outro’, mediante uma espécie de multiplicação por similitude que Husserl denomina ‘emparelhamento’ (*paarung*). O corpo do outro está ali, ele mesmo, ‘presentificando’ o vivido do outro que não está lá, ele mesmo, sob pena de se confundir com o meu. Assim, o outro não é um momento de minha vida, embora o desenrolar de sua vida seja indicado por seu corpo cuja ‘apresentação’ se produz em minha esfera própria de pertença” (2009, p. 312).

<sup>9</sup> Neste ponto, Ricoeur afirma que “a noção de apresentação combina assim, de modo único, similitude e dissimetria” (1991, p. 389).

relevância destes conceitos está alicerçada no fato de que, apesar de não poderem demonstrar a constituição do outro em e a partir do *ego*, eles apontam para o enigma da transgressão da esfera do próprio. Este enigma caracteriza-se por estar em uma área limítrofe da transferência de sentido. Neste sentido, Ricoeur salienta que “o sentido *ego* é transferido para um outro corpo que, como carne, reveste ele também o sentido *ego* . Daí a expressão perfeitamente adequada de *alter ego* no sentido de “segunda carne própria” (1991, p. 390, grifo do autor). Dessa forma, similitude e dissimetria parecem agora combinar, representando, respectivamente, o *ego* e o *alter ego*.

Nesse caso, o conceito husserliano de transferência analógica – ou percepção analogizante – revela-se fecundo, justamente por transgredir os limites da fenomenologia, indo para além da doação originária da própria carne. Sendo assim, a transferência analógica toma a alteridade por pressuposto, além de lhe conferir um significado específico (RICOEUR, 1991, p. 390). Trata-se, segundo Ricoeur (1991, p. 390), de uma admissão husserliana

de que o outro não está condenado a permanecer um estranho mas pode tornar-se *meu semelhante*, a saber, alguém que, *como eu*, diz “eu”. A semelhança fundada sobre o emparelhamento de carne à carne vem reduzir uma distância, preencher um afastamento, aí mesmo onde ele cria uma dissimetria. O que significa o advérbio *como*: como eu, o outro pensa, quer, goza, sofre. Se objetamos que a transferência de sentido não produz o sentido *alter* do *alter ego*, mas o sentido *ego*, é necessário responder que é realmente assim na dimensão gnoseológica (grifos do autor).

Enfim, verifica-se que o movimento do *ego* para o *alter ego* tem prioridade gnoseológica e não ética. No entanto, de acordo com Ricoeur, “a transferência analógica de mim ao outro recruza o movimento inverso do outro a mim” (1991, p. 390). Este é o ponto de encontro com a filosofia de Lévinas.

## 2. O totalmente outro

A concepção levinasiana de alteridade radical, como Ricoeur a descreve, tem origem em uma ruptura<sup>10</sup>, que se dá “no ponto de articulação da fenomenologia e da ontologia dos ‘grandes gêneros’, o Mesmo e o Outro<sup>11</sup>” (1991, p. 391). Contudo, a questão fundamental em Lévinas, não parece estar na exterioridade radical do absolutamente outro, mas na crítica a uma concepção de identidade do Mesmo. De acordo com esta concepção, a identidade do Mesmo está vinculada a uma ontologia da totalidade<sup>12</sup>.

Portanto, a concepção levinasiana de identidade assume contornos diferentes da de Ricoeur. Este último propõe uma identidade a partir de dois modos de permanência no tempo, conforme outrora mencionado: o *ipse* e o *idem*. De outra maneira pensa Lévinas: trata-se de um eu que é constituído de forma universal e que possui uma autofundação tão radical que, conforme afirma Ricoeur, “essa pretensão exprime uma vontade de encerramento, mais exatamente de *separação*, que faz com que a alteridade deva igualar-se à *exterioridade* radical<sup>13</sup>” (1991, p. 391, grifo do autor).

---

<sup>10</sup> Ricoeur assinala a ousadia de Lévinas, ao arruinar a fórmula “‘não há um diverso de si sem um si’, para substituir pela fórmula inversa: ‘não há si sem um outro que o convoque à responsabilidade’” (1991, p. 219).

<sup>11</sup> Segundo Ricoeur, foi Platão quem introduziu a dialética do Mesmo e do Outro em seus diálogos metafísicos *Teeteto*, *Sofista*, *Filebo* e *Parmênides*. Nestes diálogos, verifica-se um discurso de segundo grau, que “põe em cena metacategorias, ‘grandes gêneros’, pais do Mesmo e do Outro platônicos, que transcendem o discurso de primeiro grau ao qual pertencem ainda as categorias, ou existenciais, tais como pessoas e coisas” (1991, p. 348).

<sup>12</sup> Segundo Ricoeur, dessa ontologia da totalidade do Mesmo, resulta que “o si, não distinto do eu, não é tomado no sentido de designação por si de um sujeito de discurso de ação, de narração, de engajamento ético” (1991, p. 391). Lévinas afirma que “ser eu é [...] a identidade por excelência, a obra original da identificação. O Eu é idêntico mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si. A identidade universal em que o heterogêneo pode ser abrangido tem a ossatura de um sujeito, da primeira pessoa. Pensamento universal, é um ‘eu penso’ (1980, p. 24). Ademais, o autor verifica aí um legado socrático: o primado do Mesmo. “Nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora [...]. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia (LÉVINAS, 1980, p. 31).

<sup>13</sup> De acordo com Ricoeur, Lévinas utiliza a fenomenologia como método, mas pensa uma filosofia da subjetividade polarmente oposta à de Husserl (1991, p. 391). Para Lévinas, “o eu que pensa dá por si a pensar ou espanta-se com as suas profundidades e, em si, é um outro [...]. Dá por si a pensar e surpreende-se como dogmático, estranho a si próprio. Mas o Eu é o Mesmo perante a alteridade, confunde-se *consigo*, incapaz de apostasia em relação a esse ‘si’ surpreendente” (1980, p. 24). Por conseguinte, o outro é absolutamente outro, não depende e não se limita ao mesmo. É metafísico. “O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade,

Conforme salienta Ricoeur, a crítica de Lévinas à fenomenologia de Husserl se aplica justamente ao seu tema mais relevante, o da intencionalidade<sup>14</sup>. Esta, por sua vez, incide sobre a noção husserliana de representação que, na interpretação levinasiana, é idealista e solipsista<sup>15</sup>. Neste sentido, “representar-se alguma coisa é assimilá-la a si, incluí-la em si, portanto negar a sua alteridade. A transferência analógica, que é a contribuição essencial da quinta *Meditação cartesiana*, não escapa a esse reino da representação” (RICOEUR, 1991, p. 391, grifo do autor).

A partir destas considerações, a filosofia levinasiana apresenta uma proposta nova que pretende ir além do primado da representação. Segundo a interpretação de Ricoeur, é o aparecer do rosto do outro<sup>16</sup> que, a cada vez – pela primeira vez – interdita o mal que o eu poderia lhe infligir. Ele esclarece que

é, pois, sob um regime de pensamento não gnoseológico que o outro se confirma. Esse regime é fundamentalmente o da *ética*. Quando o rosto do outro se ergue diante de mim, acima de mim, não é um aparecer que eu possa incluir no recinto de minhas representações [...]; certamente, o outro aparece, seu rosto o faz aparecer, mas o rosto não é um espetáculo, é uma voz. Esta voz me diz: ‘Tu não matarás’. Cada rosto é um Sinai que proíbe o assassinato (RICOEUR, 1991, p. 391, grifo do autor).

Nesse caso, a responsabilidade pelas ações do eu é constituída a partir do outro. Trata-se de uma posição assimétrica. Ricoeur novamente identifica uma diferença com a sua pequena ética, na questão da autoimputação, um de seus temas centrais. Ele ressalta que, na filosofia levinasiana, a imputação já não depende do eu, pois “sua origem é

---

nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo [...]. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum” (LÉVINAS, 1980, p. 26, grifo do autor).

<sup>14</sup> Para Lévinas, “a intencionalidade, em que o pensamento permanece *adequação* ao objeto, não define [...] a consciência ao seu nível fundamental. Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a ideia do infinito, a *inadequação* por excelência” (LÉVINAS, 1980, p. 14, grifos do autor).

<sup>15</sup> Lévinas afirma que nenhuma consciência pode conter em si o infinito de outrem (1980, p. 183). No entanto, a subjetividade está “fundada na ideia de infinito” (LÉVINAS, 1980, p. 13).

<sup>16</sup> De acordo com Lévinas, “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a *ideia do Outro em mim*, chamamo-la, de fato, rosto. Esta *maneira* não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa” (1980, p. 37, grifos do autor).

exterior a mim<sup>17</sup>” (RICOEUR, 1991, p. 392). Para o autor, verifica-se aqui uma ruptura e um remanejamento do Mesmo e do Outro. À medida que o Mesmo assume o significado de separação e, ademais, de totalização, o Outro se absolve da relação, pois se encontra em uma exterioridade absoluta (RICOEUR, 1991, p. 392).

O problema principal desta proposta é o da constituição da alteridade a partir da exterioridade. De acordo com Ricoeur, somente a partir de uma hipérbole<sup>18</sup> é que se torna possível pensar uma alteridade tão radical e absoluta como a de Lévinas. A hipérbole, neste caso, atinge ambos os polos, o do Mesmo e o do Outro. Disso resulta que, no texto *Totalidade e Infinito*, o que sobra é um eu fechado em si, separado, reduzido a um egotismo que chega ao extremo de ignorar o outro (RICOEUR, 1991, p. 393).

Neste contexto de um eu separado, a epifania<sup>19</sup> do rosto do outro representa uma exterioridade absoluta que não é um fenômeno – como em Husserl –, mas uma manifestação. Ricoeur elucida que “o ‘manifestar’ do rosto subtrai-se à visão das formas e mesmo à escuta sensível das vozes” (1991, p. 393). Disso não resulta que o outro será um interlocutor do eu, mas o portador da palavra que ensina e também aquele que assume o papel de um juiz de direito. Por conseguinte,

---

<sup>17</sup> Aqui se situa um dos pontos centrais da tese de Lévinas: a metafísica precede a ontologia, à medida que “não reduz o Outro ao Mesmo, como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irreducibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber” (1980, p. 30).

<sup>18</sup> Por hipérbole, Ricoeur compreende não apenas “uma figura de estilo, um tropo literário, mas a prática sistemática do excesso na argumentação filosófica” (1991, p. 392). Além disso, ele avalia que “o efeito de ruptura ligado a esse pensamento da alteridade absoluta procede de um uso da hipérbole digna da dúvida hiperbólica cartesiana” (RICOEUR, 1991, p. 392).

<sup>19</sup> Lévinas afirma que “a relação com Outrem ou o Discurso é [...] uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, à maiêutica. Vem do exterior e traz-me mais do que eu contenho. Na sua transitividade não violenta, produz-se a própria epifania do rosto” (1980, p. 38). Sendo assim, para o autor, “no discurso, a distância que inevitavelmente se nota entre Outrem como meu tema e Outrem como meu interlocutor, liberto do tema que parecia por momentos retê-lo, contesta de imediato o sentido que dispenseo ao meu interlocutor. Assim, a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem (LÉVINAS, 1980, p. 194). Ademais, “o discurso condiciona o pensamento, porque o primeiro inteligível não é um conceito, mas uma inteligência cuja exterioridade inviolável o rosto enuncia, ao proferir o ‘tu não cometerás assassínio’. A essência do discurso é ética. Ao enunciar esta tese, rejeita-se o idealismo” (LÉVINAS, 1980, p. 194).

a hipérbole é ao mesmo tempo a da Altura e a da Exterioridade. Altura: o rosto do Outro, dissemos, interpela-me como do Sinai. Exterioridade: a instrução do rosto, com diferença da maiêutica do *Mênnon* de Platão, não desperta nenhuma reminiscência. A separação tornou a interioridade estéril (RICOEUR, 1991, p. 393, grifo do autor).

A iniciativa, portanto, pertence totalmente ao outro. A injunção à responsabilidade, advinda do outro, não permite ao eu nenhuma espécie de questionamento, mas somente uma resposta: Eis-me aqui!<sup>20</sup>. Para Ricoeur, a hipérbole levinasiana foi responsável por cavar um fosso entre o Mesmo e o Outro, estabelecendo uma dissimetria por completo. Ele assinala que não há meio termo, pois “a instrução através do rosto não restaura nenhum primado da relação sobre os termos” (1991, p. 393).

Segundo Ricoeur, a proposta levinasiana de alteridade radical torna-se problemática à medida que o mestre não é apenas aquele que ensina, mas também aquele que pede para ser reconhecido em sua superioridade<sup>21</sup> (1991, p. 395). Ademais, o problema que se coloca é como fazer, dentro deste contexto, para que a convicção do outro possa se tornar uma convicção também para o eu. Por conseguinte, como o eu poderá interiorizar a voz que vem do apelo ético oriundo do outro? E como o outro pode ensinar a um eu que se encontra separado de forma absoluta? (RICOEUR, 1991, p. 395).

Nesse sentido, parece que a hipérbole da separação conduz à hipérbole da exterioridade. Destarte, a raiz do problema está, de acordo com Ricoeur, exatamente na hipérbole da separação, pois o que ela “torna impensável é a distinção entre si e eu, e a

---

<sup>20</sup> De acordo com Lévinas, “o Eu desprende-se da relação, mas no âmbito [da relação] com um ser absolutamente separado. O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável” (1980, p. 193).

<sup>21</sup> Para Lévinas, “a justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre. A igualdade entre pessoas nada significa por si mesma [...]. É o reconhecimento do seu privilégio de outrem, e da sua autoridade, acesso a outrem fora da retórica que é manha, domínio e exploração. E, nesse sentido, ultrapassagem da retórica e justiça coincidem” (1980, p. 59). É com relação ao outro enquanto mestre que Ricoeur questiona: “que dizer do Outro quando ele é o carrasco? E quem, portanto, distinguirá o mestre do carrasco? O mestre que chama um discípulo, do mestre que requer somente um escravo?” (1991, p. 395).

formação de um conceito de ipseidade definido pela sua abertura e sua função reveladora” (1991, p. 394).

Para Ricoeur, a exterioridade só cumpre com seu objetivo, a saber, “o despertar de uma resposta responsável ao apelo do outro” (1991, p. 394), ao pressupor que o eu esteja apto ao acolhimento e ao reconhecimento. A interioridade não representa total reclusão e separação. Do contrário, indaga Ricoeur, “como ela entenderia uma palavra que lhe fosse tão estranha, que seria como nada para uma existência insular?” (1991, p. 394). Isto significa que “é preciso efetivamente atribuir ao si uma capacidade de acolhimento que resulta de uma estrutura reflexiva” (RICOEUR, 1991, p. 395), e não de uma ruptura que não cessa de separar o Mesmo do Outro.

Por fim, Ricoeur sugere que essa perspectiva levinasiana de uma nova concepção do outro, “poderíamos, em rigor, colocar no prolongamento da ética kantiana. Num sentido, com efeito, Lévinas rompe com a representação, como Kant subtrai a razão prática ao reino da razão teórica<sup>22</sup>” (1991, p. 392). Por outro lado, a partir da fenomenologia da empatia de Husserl, Ricoeur afirma a possibilidade de desenvolvimento de uma fenomenologia da simpatia<sup>23</sup>, que, por sua vez, tem como fundamento um postulado da liberdade<sup>24</sup> (2009, p. 308).

## Conclusão

Para Ricoeur, Husserl enfatizou a dimensão gnoseológica do sentido, por meio da qual o outro é apreendido como um *alter ego* que se constitui por transferência analógica do *ego* para o *alter*. Mantendo-se fiel ao método fenomenológico, Husserl propôs que o *alter* deveria ser constituído na esfera de pertença do *ego*. Esquivou-se assim do solipsismo, mas permaneceu num egotismo. Lévinas, por sua vez, inverteu o

---

<sup>22</sup> Ricoeur não desenvolve este possível prolongamento entre a filosofia kantiana e levinasiana. Apenas assinala que “enquanto Kant colocava o respeito da lei acima do respeito das pessoas, com Lévinas o rosto singulariza o comando: é cada vez pela primeira vez que o Outro, tal Outro, me diz: ‘Tu não matarás’” (1991, p. 392).

<sup>23</sup> O termo fenomenologia da simpatia (*phénoménologie de la sympathie*) é apresentado por Ricoeur já no texto *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, publicado em 1954, na *Revue de Métaphysique et de Morale*.

<sup>24</sup> Esta discussão de caráter ético-fenomenológico é apresentada e desenvolvida por Ricoeur em seu livro *Na escola da fenomenologia*.

polo de discussão para o totalmente outro de um eu definido pela condição de separação, afirmando uma ética da injunção segundo a qual o outro representa uma exterioridade radical.

Por conseguinte, ambos os autores – Husserl e Lévinas – tentaram desenvolver a dialética supracitada de maneira unilateral, concedendo a primazia ou ao *ego*, ou ao *alter*. Diante disso, Ricoeur sugere que sejam cruzados os movimentos do outro para o mesmo – Lévinas – e do mesmo para o outro – Husserl. Desde esta perspectiva, não se verifica uma contradição entre ambos, mas uma dialética de complementaridade.

Neste contexto, Ricoeur reafirma a questão da promessa, enquanto elemento fundamental de seus estudos acerca da mesmidade e da ipseidade, ao indagar: “essa dialética cruzada do si-mesmo e do diverso de si não tinha sido antecipada na análise da promessa? Se um outro não contasse comigo, eu seria capaz de guardar minha palavra, de me manter?” (1991, p. 396).

Enfim, em seu texto *Percurso do reconhecimento*, nosso autor considera que a polarização da discussão, por meio da qual ou se derivou o *alter ego* do *ego*, ou radicalizou-se o outro a ponto de torná-lo infinitamente outro, torna-se vazia caso não se demonstre que sua lição mais audaz consiste justamente em valorizar a singularidade do outro.

## Referências

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução Maria Goreti Lopes e Souza. Porto: RÉS, 1985.

LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

RICOEUR, P. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 59, p. 380-397, 1954.

\_\_\_\_\_. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

Recebido em 28/12/2012

Aceito em 30/12/2012