
O PROBLEMA DO OUTRO DESDE UM ENFOQUE ÉTICO-FENOMENOLÓGICO EM RICOEUR

Paulo Gilberto Gubert

Resumo

Ricoeur considera que, tanto a fenomenologia do *alter ego*, quanto a segunda formulação do imperativo categórico não foram suficientes para o delineamento de um conceito de alteridade. Diante disso, o autor propõe uma complementaridade entre ambas. Desta relação entre a ética do respeito e a fenomenologia da simpatia, resulta que é preciso situar o caráter histórico e antropológico da alteridade, firmado mediante os conflitos inerentes à luta pelo reconhecimento.

Palavras-chave

Simpatia. Respeito. Fenomenologia. Ética. Reconhecimento.

Abstract

Ricoeur considers that, much the phenomenology of the alter ego, as the formulation second of categorical imperative were not sufficient for the delineation of a concept of alterity. Faced with this, the author proposes a complementary between both. Of this relationship between the ethic of the respect and phenomenology of the sympathy, results that is necessary situate the historical character and anthropological of the alterity, firmmed by the inherent conflicts in the struggle for recognition.

Keywords

Sympathy. Respect. Phenomenology. Ethics. Recognition.

1 Introdução

O texto de Ricoeur – *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa* – apresenta uma discussão que se situa entre Husserl, Kant e Hegel. Em primeiro lugar, Ricoeur objetiva estabelecer uma confluência entre Husserl e Kant, por meio da tese de que a simpatia e o respeito não se dissociam, dado que ambos compõem um único ‘vivido’.

Neste contexto, a ética do respeito significa apenas uma tomada de posição diante do outro, que necessariamente deve buscar o complemento da fenomenologia da simpatia, no sentimento e na ação. Para Rossatto, isso significa que “o respeito não pode ser tomado apenas em relação à lei, mas diante do outro, pois este como pessoa agredida e sofrida é bem mais que a lei violada” (2008, p. 33).

A ação, por sua vez, situa os sujeitos na história por meio dos conflitos inerentes à luta pelo reconhecimento, conforme descreve Hegel. A luta assegura simultaneamente o momento dialético à ética do respeito e o momento histórico à fenomenologia da simpatia. Contudo, Ricoeur entende que esta reinterpretação do problema do reconhecimento precisa estar alicerçada na ética do respeito. Dessa forma, fica assegurada uma tomada de posição do outro que não seja motivada pela luta ou pela violência. A palavra final não pode ser dada a nenhuma destas alternativas, pois elas representariam duas únicas possibilidades de relação com o outro: ignorá-lo ou eliminá-lo.

2 A fenomenologia da empatia

Ricoeur introduz seu texto¹ enunciando sua decepção com todos os ensaios de fenomenologia que buscam dar conta da existência do outro a partir de um “simples balanço de seus modos de aparecer” (2009, p. 308). Ele entende que a origem do problema está no fato de que toda a *Quinta Meditação Cartesiana* de Husserl precisa dar conta de duas exigências elevadas ao extremo. A primeira é constituir o outro em

¹ Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne. Artigo publicado em 1954, na *Revue de Métaphysique et de Morale*. Posteriormente, em 1986, Ricoeur publicou uma coletânea de artigos sob o título *Na escola da fenomenologia*, no qual incluiu este artigo.

mim e a segunda é constituir o outro como outro². Sendo assim, o problema do outro constitui a pedra de toque da fenomenologia transcendental (RICOEUR, 2009, p. 215). Isto se deve ao fato de que, para Husserl, todo o sentido real da existência de um outro ser só pode ser conferido na vida intencional do eu e “a existência dos outros ‘se constitui’ para mim” (1985, p. 118). Trata-se, portanto, de uma constituição transcendental das subjetividades estranhas.

Diante deste contexto, Ricoeur afirma que a dificuldade da fenomenologia transcendental “está em explicar o corte entre o jeito como uma pessoa se anuncia e a maneira como uma coisa se mostra” (2009, p. 309). Nesse sentido, o elemento próprio, que caracteriza e distingue as pessoas das coisas é a presença. São as pessoas que conferem presença às coisas, a partir de um movimento cruzado do eu para o outro e do outro para o eu. Ricoeur assinala que, primeiramente,

meu percebido é também apercebido como percebido pelo outro e a presença do outro que fita a mesma coisa que eu irradia a sua presença sobre o meu próprio percebido. Mas o outro é não somente aquele que olha as mesmas coisas no mesmo mundo, mas que trabalha nas mesmas obras e habita os mesmos locais. Assim as coisas estão não só prenhes do olhar do outro, mas carregadas de sua labuta e impregnadas [de sua] presença sutil e diversamente qualificada (2009, p. 310).

Desde esta perspectiva fenomenológica, verifica-se que a presença das pessoas se encontra emaranhada com a aparência das coisas. Diante disso, se constitui o enigma do outro que não apenas aparenta ser semelhante ao eu, mas é também outro sujeito. Este enigma, que envolve uma subjetividade simultaneamente estranha e semelhante obriga Husserl – por exigência do método fenomenológico – a realizar a suspensão, ou *epoché* da presença do outro³.

² Segundo Husserl, “é necessário dar-se conta do sentido de intencionalidade explícito e implícito, no qual, sobre o fundo do nosso eu transcendental, se afirma e se manifesta o *alter ego*” (1985, p. 116, grifo do autor). No entanto, o próprio Husserl percebe o quanto esta afirmação pode ser problemática: “como é que o meu *ego*, no interior do seu ser próprio, pode, de alguma maneira, constituir ‘o outro’ ‘justamente como lhe sendo estranho’, quer dizer, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do ‘eu próprio’ concreto que o constitui [?]” (1985, p. 121, grifo do autor).

³ Para que seja possível desenvolver a tese da constituição transcendental das subjetividades estranhas, Husserl esclarece que, “devemos, segundo as exigências do nosso método, 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). Na atitude transcendental, própria da epoché, o *ego* do sujeito que medita é transcendental, não se confunde com o eu enquanto simples fenômeno do mundo. Do contrário, Husserl salienta que 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). Dessa forma, a atitude transcendental trata, primeiramente, “daquilo que me é próprio” (HUSSERL, 1985, p. 121), ou seja, do não estranho. Para o autor, é justamente o fato de ter abstraído

Para tanto, o corpo próprio é tomado como “centro de perspectiva e de orientação, como ponto zero e como aqui, como referência existencial e como poder carnal do presente vivo” (RICOEUR, 2009, p. 310). É por meio da *epoché* que se constitui o outro a partir da redução à esfera do próprio. Para Ricoeur, esta redução beira ao abismo do solipsismo transcendental⁴. Nesse sentido, a dificuldade está no fato de que Husserl procurou satisfazer duas exigências simultaneamente: a do método fenomenológico⁵ e a da alteridade do outro⁶.

Neste ponto é que se percebe a tentativa husserliana de equilíbrio entre o idealismo⁷ do método e a apercepção do outro, a empatia (*einfihlung*). O conceito de empatia diz respeito a tudo aquilo que faz parte da experiência de outrem. Contudo,

de toda “espiritualidade estranha, [que] torna possível o ‘sentido específico’ deste ‘estranho’” (HUSSERL, 1985, p. 123). Nesse sentido, segundo Ricoeur, “não se trata de maneira alguma de uma gênese, no sentido cronológico do eu, como se a experiência de mim mesmo pudesse preceder no tempo a experiência do outro, mas se trata de uma filiação de sentido. Ou seja, o sentido ‘outro’ é tomado de empréstimo ao sentido ‘eu’, porque é necessário em primeiro lugar dar sentido a ‘mim’ e ao ‘meu próprio’, para dar sentido ao ‘outro’ e ao ‘mundo do outro’. 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). Não obstante, o fenômeno do mundo se constitui como propriedade exclusiva de minha esfera própria. Este é o extremo limite que se pode atingir pela redução fenomenológica: a esfera de pertença. Husserl afirma que é necessário “possuir a experiência desta ‘esfera de pertença’ própria do eu para poder constituir a ideia da experiência de ‘um outro que não eu’; e sem ter esta última ideia não posso ter a experiência de um ‘mundo objetivo’. Mas não preciso da experiência do mundo objetivo nem da de outrem para ter a da minha própria ‘esfera de pertença’” (1985, p. 123). A despeito disso, Ricoeur salienta que “não se pode pensar, aqui, no problema hegeliano da duplicação da consciência: há na experiência do eu sozinho todos os sinais de uma transgressão em direção a um outro eu. Toda a continuação da *V Meditação* consiste em estender as linhas de sentido pelas quais a experiência do próprio remete ao estranho (2009, p. 221, grifo do autor).

⁴ É preciso saber, salienta Ricoeur, “a que preço se pode dar conta da presença do outro a partir dessa redução heroica – pois há heroísmo nessa luta pela constituição do mundo, que ousa se enfiar no gargalo de estrangulamento do solipsismo transcendental” (2009, p. 310).

⁵ Ricoeur assinala que Husserl, “para se manter fiel ao idealismo que presidiu à redução e à constituição da coisa, [...] quer mostrar como o outro é um ‘sentido’ que se constitui ‘na’ esfera de pertença, naquilo que me é o mais próprio. Com efeito, é na minha experiência mais pessoal que o corpo do outro se perfila. Faz parte da minha paisagem vital: é visto, ouvido, tocado (2009, p. 311, grifo do autor).

⁶ De acordo com Ricoeur, além de manter-se fiel ao idealismo do método, Husserl “tem o intuito de respeitar o sentido que se liga à presença do outro, como um outro que não é eu, como outro eu, que tem seu mundo, que me percebe, que se dirige a mim e estabelece comigo relações de intersubjetividade de onde saem um só mundo da ciência e múltiplos mundos de cultura (2009, p. 311).

⁷ Para Ricoeur, o texto *Meditações Cartesianas* representa o auge e também os limites do idealismo husserliano. Ao idealismo, o autor salienta que é preciso objetar uma questão fundamental: “o ‘valor ôntico’ (para usar a linguagem de Husserl) que se liga à ‘presentificação’ do outro na ‘apresentação’ de seu corpo não será de natureza irreduzível ao ‘valor ôntico’ que se liga às unidades de sentido pressupostas que chamamos ‘coisas?’” (RICOEUR, 2009, p. 314).

einfihlung deve ser entendido aqui como pertencente aos moldes de uma teoria transcendental da experiência do outro (HUSSERL, 1985, p. 118).

Ricoeur salienta que, por um lado, o idealismo exige que “o outro, como a coisa, seja uma unidade de modos de aparição, um sentido ideal pressuposto” (2009, p. 311); por outro lado, conferir presença ao outro significa “‘transgredir’ a minha esfera própria de experiência, para fazer surgir, nos limites do meu vivido, um acréscimo de presença, incompatível com a inclusão de todo sentido em meu vivido” (RICOEUR, 2009, p. 311). É neste sentido que a tese husserliana da apreensão analogizante do outro⁸ representa o ponto de equilíbrio entre o respeito à alteridade do outro e sua fundação na esfera de pertença do *ego*.

Entretanto, a existência do outro enquanto outro permanece enigmática, pois além de ser outro, ele é também um semelhante. Por isso, a ideia de apreensão analogizante é limitada para resolver este enigma, visto que ela se sustenta sobre uma realidade que tem a primazia: o *ego*. Nesse sentido, Husserl, por meio de uma configuração em pares denominada equiparação ou emparelhamento (*paarung*⁹), procura demonstrar que a esfera do próprio efetua a apresentação de tudo o que é presentificado pelo outro através de seu corpo, indicando que suas vivências lhe pertencem e não se confundem com as vivências do *ego*¹⁰ (1985, p. 146).

⁸ 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). Ricoeur, por sua vez, entende que, graças à teoria da apreensão analogizante, “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).

⁹ Ricoeur reafirma – com Husserl – que “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).

¹⁰ Para Husserl, o corpo é a única realidade dada originalmente ao eu. Trata-se da “minha esfera primordial, o meu corpo, referindo-se a si mesmo” (1985, p. 148). Contudo, por meio do elo analógico entre o corpo do outro e o meu é que se pode inferir que “o corpo que aparece na *minha* esfera monádica [...], apreendido como o organismo corporal de um outro, como o organismo do *alter-ego*, é o ao mesmo tempo, como o *mesmo corpo*, [...] do qual o ‘outro’ tem a experiência na *sua* esfera monádica” (1985, 150, grifos do autor). Nesse sentido, segundo Pelizzoli, “há uma estrutura intencional do *ego* que o vê como *alter ego*, que dali lhe dá sentido, ao mesmo tempo que, por exclusão do que não me é próprio, o reconhece como um outro. É conseqüentemente a ‘mesma natureza’, o mesmo corpo humano; vejo que o outro é como eu, mas [...] não ‘sou’ ali, apenas me coloco em seu lugar, como se o meu corpo estivesse lá” (1994, p. 37, grifos do autor).

A tese da analogia representa um dos pontos fundamentais da constituição do fenômeno de outrem, como afirma Husserl (1985, p. 150). Em contrapartida, Ricoeur observa que

Husserl não é capaz de explicar o fato de que todas as analogias jogam de objeto para objeto no interior da esfera primordial e que esta vai do conjunto da esfera primordial para outro vivido que é o vivido de um outro. Husserl está de acordo: ‘Nada do sentido transferido – a saber, o caráter específico do corpo vivo – pode ser realizado no original em minha esfera primordial’. Estranha analogia que não vai mais somente do modelo para o semelhante, mas do próprio para o estranho (2009, p. 312).

O enigma, portanto, se deve ao fato de que, para Husserl, a constituição da coisa permanece também como modelo para a constituição do vivido do outro. Por outro lado, salienta Ricoeur, há todo um esforço husserliano para demonstrar a presença do outro de tal forma que a apreensão por analogia não represente “o preenchimento no original de um sentido visado por uma presença percebida, mas a ‘indicação’ indireta de um vivido estranho pela coerência de um comportamento” (2009, p. 313). Permanece o problema: porque visar um estranho ao invés de um objeto da esfera do próprio?

A analogia possibilita que o eu faça, em potencial, da experiência do outro uma experiência própria¹¹. Entretanto, o estranho permanece como um enigma, à medida que o eu equipara o outro tanto à sua experiência potencial, quanto à sua experiência atual¹². Dessa forma, é possível perceber, com Ricoeur, que a busca pelo equilíbrio – entre o Husserl idealista e fenomenólogo – foi mantida até o fim. Por um lado, estão as operações do *ego* que constitui o outro em si. Por outro lado e simultaneamente, está a fenomenologia que, ao realizar descrições puras e simples, partindo da experiência, não consegue açambarcar o outro na esfera do próprio. A análise fenomenológica demonstra, segundo o filósofo francês, que a *epoché*, ao isolar a esfera do próprio, afirmou sua precariedade no que tange ao problema do outro (RICOEUR, 2009).

¹¹ Sobre o problema da experiência própria, Ricoeur afirma, em uma perspectiva husserliana, que “‘lá adiante’ onde está o outro é um ‘aqui’ possível de meu corpo, um lugar aonde posso ir” (2009, p. 313).

¹² Com relação à experiência atual e potencial, Ricoeur assinala que “aquilo que o outro percebe me é analogicamente sugerido por aquilo que eu veria de lá. Mas o ‘aqui’ do outro difere essencialmente do meu ‘aqui’ potencial, aquele que seria o meu, se eu fosse até lá, pois é o teu e não o meu” (2009, p. 313).

3 A fenomenologia da simpatia

Diante da constatação de que a abordagem fenomenológica husserliana não é suficiente para dar conta da revelação da existência do outro, Ricoeur avalia que é preciso “romper o encanto sutil da ‘representação’, herdado da reflexão sobre a ‘coisa’” (2009, p. 314). Para tanto, o autor afirma que os sentimentos – com ênfase na simpatia¹³ – quiçá sejam a chave para um maior aprofundamento da questão. Por meio da simpatia, torna-se possível apreender algo que independe da representação. A simpatia, segundo Ricoeur, “põe em presença de..., sem propriamente conhecer. Parece, pois, legítimo procurar do lado da afetividade a abertura para o mundo das pessoas” (2009, p. 314).

Entretanto, a simpatia ainda carece de um ato de posição do outro enquanto outro, afirma Ricoeur (2009, p. 315). A alteridade talvez não pertença tão somente à ordem dos afetos. Essa questão pode ser esclarecida demonstrando-se que a simpatia não está acima de nenhum dos demais sentimentos intersubjetivos. O autor toma como exemplo o sentimento do ciúme e da timidez. No primeiro caso, há o sofrimento gerado pela desconfiança de um eu que, justamente por sofrer, atesta a existência de outro eu estranho e inacessível. De outra forma, o tímido, ao sentir-se dominado pelo olhar do outro¹⁴, tornado objeto e petrificado por seu olhar, está atestando, igualmente, a existência do outro.

De acordo com Ricoeur, a fenomenologia da simpatia – e de todos os demais sentimentos intersubjetivos – conduz a interpretações ricas de significado. Contudo, trata-se de um ponto de vista descritivo e que conduz sempre a uma fenomenologia das aparições do outro. Dessa forma, para o autor, “o problema do outro fica então sujeito a

¹³ Segundo Ricoeur, Max Scheler apresentou uma proposta relevante de distinção entre simpatia e contágio afetivo em seu livro *Natureza e formas da simpatia*, publicado em 1923. De acordo com esta proposta, a simpatia é compartilhar um sentimento com outra pessoa sem repeti-lo nem experimentá-lo “por duplicação como um vivido semelhante” (RICOEUR, 2009, p. 315). Por outro lado, o contágio afetivo representa “um fenômeno de contaminação psicológica cega e quase automática, portanto involuntária e inconsciente, capaz de se amplificar por uma espécie de ressonância ou recorrência afetiva” (RICOEUR, 2009, p. 315). Dessa forma, a simpatia distingue os indivíduos, trata-se de um ‘sentir com’ o outro; ao passo que o contágio afetivo é patológico porque representa uma fusão com o outro, em que só é possível ‘sentir com’ à medida que houver um ‘sentir como’ o outro. O contágio afetivo é o perigo constante que paira sobre a simpatia.

¹⁴ A temática da timidez, do olhar e da vergonha foi desenvolvida por Sartre em seu texto *O ser e o nada*, publicado em 1943. A respeito disso, Ricoeur interroga de forma afirmativa: “o tímido, tomado sob o olhar do outro, petrificado por esse olhar, não faz uma experiência absoluta da subjetividade estranha na própria prova de sua própria existência convertida em objeto sob o olhar que pesa sobre ela?” (2009, p. 318).

uma decomposição sem fim que é precisamente um dos perigos da fenomenologia” (RICOEUR, 2009, p. 318). Será preciso então evitar esta dispersão e buscar o que há de mais fundamental na relação com o outro, um elemento capaz de congrega as múltiplas revelações de sua existência. Conforme será demonstrado, a questão fundamental passa pela distinção kantiana entre pessoa e coisa, que, por sua vez, está amparada pela ética do respeito.

4 A justificação crítica da simpatia: o respeito

A passagem da simpatia ao respeito deve ser efetivada a partir de um ato de posição do outro. De acordo com Ricoeur, este ato não pode ter origem no cogito cartesiano, pois sua posição representa um ato eticamente neutro. Por outro lado, o autor assinala que a reflexão kantiana acerca do limite que a razão impõe às pretensões do sujeito empírico parece ser uma alternativa sólida para a discussão acerca da existência e da dignidade do outro enquanto outro (RICOEUR, 2009, p. 319).

O limite não pode ser algo que enfraquece o eu. Do contrário, ele é precisamente o elemento que confere valor ao eu empírico. Ricoeur afirma não ser possível “limitar o meu desejo por uma obrigação, sem pôr o direito do outro a existir de algum modo. Reciprocamente reconhecer¹⁵ o outro é me obrigar de alguma maneira, pois obrigação e existência do outro são duas posições correlativas” (2009, p. 319). Dessa forma, o outro se torna um núcleo de obrigação para o eu. Por outro lado, a obrigação resume-se ao conteúdo abstrato de condutas possíveis com relação ao outro (RICOEUR, 2009, p. 319).

O reconhecimento dessa alteridade recíproca representa o ato de posição do outro enquanto outro e é necessariamente ética. Neste aspecto, Ricoeur reconhece que a filosofia kantiana vai além da cartesiana. Ele esclarece que “apenas a constituição de uma filosofia prática, que não seja uma extensão do nosso conhecimento teórico e não

¹⁵ Ricoeur afirma que “este ato de autolimitação justificadora – esta posição voluntária de finitude – pode ser chamado indiferentemente dever ou reconhecimento do outro” (2009, p. 319). Em *O si-mesmo como um outro*, ele assinala que “o reconhecimento introduz a díade e a pluralidade na própria constituição do si. A mutualidade na amizade, a igualdade proporcional na justiça, refletindo-se na consciência de si mesmo, fazem da própria estima de si uma figura do reconhecimento” (RICOEUR, 1991, p. 345). A temática do reconhecimento – entrelaçada à da alteridade – é abordada indiretamente nestes textos pelo autor, mas assume um papel central em textos posteriores, como *Percurso do reconhecimento*, publicado em 2004.

possa tender para a especulação, permite-me ter certeza do outro, tal como tenho certeza de mim, de Deus e dos corpos nas *Meditações*” (RICOEUR, 2009, p. 320, grifo nosso).

Recorrer a Kant em um estudo fenomenológico sobre a alteridade pode soar de forma estranha, pois Kant nunca tratou explicitamente do problema da existência do outro em sua obra, afirma Ricoeur (2009, p. 320). Contudo, é nas implicações da filosofia prática kantiana que essa existência poderá ser verificada por nosso autor, mais especificamente na segunda formulação do imperativo categórico¹⁶. De acordo com esta fórmula, respeito e existência do outro são duas posições correlatas. Ele elucida que,

no respeito um querer fixa o seu limite pondo um outro querer. Assim a existência em si do outro é posta com o seu valor absoluto em um só e mesmo ato. E essa existência é, desde o primeiro instante, outra daquela das coisas: a ‘coisa’ pertence como objeto do meu desejo à ordem dos meios, mas a ‘pessoa’ pertence, como face a face do meu querer, à ordem dos fins em si: [...] a oposição da pessoa e da coisa é existencial, visto ser ética, e não o contrário (RICOEUR, 2009, p. 320).

Ricoeur alerta que o respeito, neste ponto, está sendo considerado unicamente a partir de seu aspecto prático, sem levar em conta a questão dos afetos, que podem conduzir a situações geradoras de conflitos. Trata-se simplesmente de considerar a posição de outro querer, estranho e semelhante, que se concatena ao querer de um eu e que se universaliza em uma pluralidade de querereres. Conserva-se, assim, o momento puro do limite que, para Ricoeur, “não significa nem limitação da capacidade de conhecer [...], nem limitação da capacidade de agir [...], mas limite prático-ético. O limite é aqui pura alteridade: um outro vale e existe, existe e vale diante de mim” (2009, p. 321).

A argumentação kantiana demonstra sua força graças à tríade: pessoa, obrigação e razão prática, assinala Ricoeur. Isso significa que reconhecer a existência do outro está no mesmo patamar do dever e da racionalidade, ou seja, são posições correlatas. Dessa forma, para o autor, “estamos diante de uma tríplice e indivisível emergência, resumida por Kant na linda palavra humanidade” (RICOEUR, 2009, p. 321).

O respeito concede dignidade à pessoa, dado que a insere de imediato no campo da humanidade. Esta, por sua vez, alberga uma alteridade recíproca, sustentada pelos fins e, portanto, irreduzível aos meios. Por conseguinte, Ricoeur afirma, de acordo com a perspectiva kantiana, que reconhecer a existência do outro é admitir,

¹⁶ “Age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2007, p. 69).

sua dignidade, seu valor não comercial, sem preço. Quando toda pessoa não apenas aparece diante de mim, mas se põe absolutamente como fim em si limitando minhas pretensões a objetivá-la teoricamente e a utilizá-la praticamente, então é que ela existe ao mesmo tempo *para mim e em si*. Numa palavra, a existência do outro é uma existência-valor (2009, p. 322, grifos do autor).

O reconhecimento do outro enquanto uma existência-valor destrói com a ilusão da fenomenologia da simpatia. Esta ilusão se caracteriza pelo fato de que, mesmo desconsiderando a dimensão ética da dignidade do outro, seria possível provar sua existência de maneira perceptiva e/ou afetiva¹⁷ (RICOEUR, 2009, p. 322).

De acordo com Ricoeur, a existência do outro é um postulado para o princípio da moralidade kantiana¹⁸. Por meio da lei do respeito mútuo, todas as pessoas estão vinculadas ao reino dos fins, pois fazem parte da humanidade. Isto implica, para o autor, que cada pessoa se situe como membro de uma comunidade ética “que as pessoas formariam todas juntas, se cada uma se situasse em relação a todos segundo a reciprocidade do respeito” (RICOEUR, 2009, p. 322).

Apesar de garantir o ato de posição do outro, nosso autor adverte que, na filosofia kantiana conserva-se o formalismo do dever e a existência do outro se mantém em um mesmo nível de abstração da moralidade pura¹⁹. Ademais, conforme avalia Ricoeur, o preço a ser pago a esta “implacável ascensão dos momentos empíricos, é o desnudar do momento propriamente prático da existência do outro” (2009, p. 322). Destarte, é necessário demonstrar de que forma o respeito se situa em um mundo concreto – afetivo e histórico – de pessoas, ou seja, na simpatia e na luta.

¹⁷ Ricoeur assinala que “sem a posição de realidade correlativa do respeito, a fenomenologia não consegue passar do problema da constituição da ‘coisa’ ao da constituição da pessoa. A fenomenologia procede da decisão de reduzir o em si ao fenômeno, a posição absoluta de alguma coisa no seu aparecer. Essa decisão – a redução fenomenológica – é libertadora quando se trata de coisas. A redução do seu ser ao seu aparecer é uma conquista positiva que faz surgir a dimensão transcendental do sujeito. Mas essa decisão é mortificante quando se trata de pessoas. A pessoa é reconhecida no movimento inverso que recoloca o aparecer no ser” (2009, p. 331).

¹⁸ De acordo com Ricoeur, “existe um reconhecimento do outro, ligado ao momento formal da ética. Mediante este ato de reconhecimento, a pretensão do eu a se posicionar por si e para si encontra seu limite” (2009, p. 331).

¹⁹ Ricoeur adverte que “não adianta censurar Kant por seu formalismo: a pobreza mesma do formalismo é sua razão de ser. Mesmo que seja por outro lado o fruto amargo de uma desconfiança ranzinza acerca da afetividade, é antes de tudo uma exigência de método” (2009, p. 322). Contudo, apesar de seu formalismo, “Kant nunca disse que uma moral efetiva deveria permanecer formal. Ele repete sem se cansar que a determinação completa seja lá do que for é indivisivelmente forma e matéria. O que é verdadeiro de uma física e de uma ética o é também da apreensão concreta de um mundo de pessoas”. (RICOEUR, 2009, p. 323).

5 O respeito como sentimento: a simpatia

A simpatia possui uma tendência romântica de se perder no outro ou de absorvê-lo, ou seja, ela pode se tornar uma fusão afetiva. O papel do respeito, neste contexto, é o de proteger a simpatia dessa tendência, buscando dar-lhe uma justificação crítica²⁰. Ricoeur esclarece que “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 o coração, o respeito observa de longe” (2009, p. 323).

O respeito reordena interiormente os afetos e por isso pode ser chamado de momento transafetivo²¹. Ricoeur salienta que o respeito, na filosofia kantiana, é designado como único sentimento “espontaneamente produzido, em oposição aos outros afetos que são sofridos ou recebidos por influência” (2009, p. 325). Dessa forma, chega-se ao momento do respeito prático puro, que revela, por sua vez, o sentido da simpatia.

Neste ponto da análise, ambos, simpatia e respeito, representam, para Ricoeur, “um só e mesmo vivido” (2009, p. 324), de tal forma que “a simpatia é o respeito considerado na sua matéria afetiva, a saber, em sua raiz de vitalidade, em seu impulso e sua confusão; já o respeito vem a ser a simpatia considerada em sua forma prática e ética, isto é, como posição ativa de um outro eu mesmo, de um *alter ego*” (RICOEUR, 2009, p. 324, grifo do autor).

Portanto, verifica-se uma afinidade da fenomenologia da simpatia com a ética do respeito. O respeito privilegia a simpatia ante os demais afetos intersubjetivos. Isto se deve ao fato de que a simpatia consegue revelar a existência do outro de uma maneira singular e superior; sua superioridade é ética. Todavia, Ricoeur alerta que, para compreender o privilégio ético da simpatia, é preciso entender a relação do respeito com os demais afetos (2009, p. 325).

²⁰ Ricoeur afirma que através do respeito “eu me compadeço ao mesmo tempo com a dor ou com a alegria do outro como sua e não como minha” (2009, p. 323). Sendo assim, o respeito justifica criticamente a simpatia, pois elimina seu “equivoco, mantendo a alteridade dos seres que a fusão afetiva tende a anular” (2009, p. 324).

²¹ Sobre o sentimento de respeito, Kant assevera que “não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo” (2007, p.32, grifos do autor).

Primeiramente Ricoeur esclarece que o elemento comum de todos os afetos com o respeito é que eles representam uma tomada de posição, uma atestação da existência-valor do outro. Para elucidar sua afirmação, o autor parte de uma análise do ódio, enquanto afeto que “envolve uma tomada de posição depreciativa da existência-valor do outro” (RICOEUR, 2009, p. 325).

O ódio move a pessoa que odeia a tratar o outro como uma coisa que deve ser aniquilada. Contudo, Ricoeur alerta para a dupla face do ódio, da qual decorre também seu dinamismo. Isto significa que há um conflito entre uma avaliação negativa e uma avaliação positiva da existência-valor do outro. A primeira tenta se sobressair à medida que destrói a segunda.

No entanto, o respeito é um fundamento anterior ao ódio e que, a cada vez, se antecipa a este para recordar o valor da outra pessoa. Disso resulta, segundo Ricoeur, que “o ódio encerra em si um respeito infeliz” (2009, p. 325). Este conflito entre ódio e respeito põe em jogo o duplo movimento da culpabilidade e da má consciência. O autor esclarece que:

o conflito no seio de uma mesma consciência do respeito que põe o outro e do ódio que o calca aos pés é o estopim de um processo que se infla a si mesmo infinitamente e faz a consciência infeliz. O respeito, efetivamente, liga ao outro de um modo que não cessa de incriminar o ódio; ao sentir-se incriminado, o rancoroso tenta negar sua culpabilidade, expulsá-la projetando-a sobre o outro. Ele o acusa; acusando-o deprecia-o (RICOEUR, 2009, p. 325).

Disso resulta que o respeito é fundamental para a preservação da existência-valor do outro. Do contrário, se o desprezo daquele que odeia triunfasse, sufocando o valor do outro, este outro se transformaria em objeto. O ódio atingiria seu êxtase e a felicidade estaria atrelada ao tempo de duração do desprezo. Nesse sentido, para Ricoeur, o fundamento do respeito é o que prevalece ante o ódio (2009, p. 325).

Por conseguinte, a felicidade não acompanha os afetos negativos. Do contrário, ela é justamente o elemento que distingue a simpatia desses afetos. Ricoeur esclarece que a marca dos afetos negativos é a infelicidade, dado que eles implicam em sofrimento moral. Entretanto, o autor adverte que a felicidade não é somente estar em consonância afetiva com o outro, mas implica na consonância ética entre a afetividade e a “avaliação absoluta do respeito” (RICOEUR, 2009, p. 326).

Devido à sua inocência originária²², o respeito não permite que o ódio venha desacompanhado do sofrimento. Segundo Ricoeur, “quem odeia sente obscuramente que é malvado. Não o aceita, detesta-se a si mesmo e tenta purgar-se no outro de seu modo de agir detestável” (2009, p. 326). Portanto, o respeito porta em si o elemento intersubjetivo originário – o ato de posição do outro –, responsável pela infelicidade daquele que odeia e, de modo geral, de todos aqueles que se movem no terreno dos afetos intersubjetivos negativos.

Ademais, estar em consonância ou em dissonância com o respeito – mediante o ato de posição do outro – é o traço fundamental, a estrutura ética que compõe todos os afetos intersubjetivos. O respeito garante que o outro continue sendo reconhecido, mesmo que de modo obscuro, como no caso do ódio. Neste ponto é que a simpatia, enquanto compaixão ativa, ou seja, voltada para outrem, representa seu papel fundamental e complementar, com relação ao respeito: “curar os afetos enfermiços e regenerar a alma injusta” (RICOEUR, 2009, p. 327). Dessa forma, o autor avalia que a simpatia torna-se não apenas a matéria, mas o “esplendor do respeito, pois este é que faz da simpatia um afeto purificador, por sua proximidade ética em relação ao respeito” (RICOEUR, 2009, p. 327).

Ricoeur aponta ainda para outra forma de justificação crítica da simpatia, ao demonstrar sua relação com a luta, por meio do crivo do respeito. O autor assinala que a dialética do senhor e do escravo de Hegel²³ representa a luta pelo reconhecimento entre consciências que se opõem e, deste modo, se revelam umas às outras²⁴. A negatividade inerente a esta concepção de luta possui uma ordem dialética e, ao mesmo tempo, situa as consciências em uma história. Estes dois momentos – dialético e histórico – indicam a contribuição que a luta pode trazer à simpatia e ao respeito.

²² De acordo com Ricoeur, “é necessário ser originariamente inocente para ser originalmente culpado. A infelicidade, feita de reprovação e de fracasso, de todos os afetos intersubjetivos negativos, dá testemunho ainda dessa inocência oculta [do respeito]” (2009, p. 326).

²³ Hegel publicou o texto *Fenomenologia do Espírito* em 1807, no qual desenvolve a dialética do senhor e do escravo.

²⁴ Ricoeur destaca a célebre dialética do senhor e do escravo como um modelo de revelação da existência do outro que se dá pela negatividade. “A luta que dramatiza o problema do outro não estará mais em concordância com a realidade cotidiana do que a compaixão? Em suma, é-se tentado a pensar que a oposição das consciências é a chave de sua alteridade; outras porque cada uma busca a morte da outra” (2009, p. 319). Outros dois modelos de análise negativa são enunciados, mas não desenvolvidos pelo autor: “a marxista da luta de classes, a sartreana do olhar e da vergonha” (RICOEUR, 2009, p. 319).

A simpatia carece do momento histórico – social, cultural e político –, dado que, para Ricoeur, “permanece imergida na compaixão com as lágrimas e o riso, com a tristeza e a alegria” (2009, p. 328). Por outro lado, a luta dinamiza as relações humanas, uma vez que é movida pela rivalidade, pela concorrência, pela disputa de poder.

Destarte, a simpatia não fica relegada a um segundo plano, como se estivesse fadada a ser um afeto inoperante e desnecessário. Do contrário, sua força está no fato de que ela se move na intimidade das relações humanas. Ricoeur esclarece que “a simpatia se move pela via das relações anônimas para as relações pessoais. Se a luta ‘historiciza’, a simpatia ‘intimiza’ as relações inter-humanas” (2009, p. 328).

A afinidade com a simpatia não encerra o jogo de oposição de consciências que se manifesta na luta. Há, além disso, uma vontade de solidão da consciência que busca, a cada vez, a morte da outra. Conforme esclarece Ricoeur,

encontramos, aqui, uma dialética semelhante à do ódio, dilacerada entre a valorização nascente do outro, que mantém um sujeito humano face ao ódio, e a desvalorização do outro, que levaria à felicidade caso ela fosse capaz de objetivar totalmente o outro, a mortificá-lo na coisa ou no instrumento (2009, p. 329).

No entanto, Ricoeur salienta que anterior à reivindicação da solidão da consciência, face à morte do outro, está o reconhecimento da alteridade fundada originariamente no respeito. Se a luta não estiver subordinada ao respeito, o reconhecimento do outro permanecerá submisso meramente à negatividade da história. Dessa forma, o autor justifica a função do respeito²⁵, enquanto momento “trans-histórico, que nos permite aceitar ou negar aquilo que a história produz na dor” (RICOEUR, 2009, p. 330). Por meio do respeito, pode-se evitar a luta e, por conseguinte, combater a violência. Para Ricoeur, “o homem do respeito, o não violento, mantém no coração da violência o seu sentido atual que é, para ela, somente a sua esperança sempre diferida” (2009, p. 330).

²⁵ O texto *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa*, expressa um forte vínculo ainda mantido com a filosofia moral kantiana. Nesse texto, Ricoeur afirma que “não é necessário escolher entre uma ética formal do respeito e uma ética material, seja da simpatia, seja da luta. O próprio de um formalismo consiste em fornecer à ética a armadura a priori implicada no momento de ‘tomada de posição’ diante do outro e chamada a se completar no sentimento e na ação. Não há moral concreta que seja só formal, como também não há moral sem um momento formal. Aí Kant é invencível: a pobreza do formalismo é sua força” (2009, p. 330, grifo do autor). E mais: “A única questão é saber como continuar, quando se tiver começado com Kant” (RICOEUR, 2009, p. 331). Esse vínculo permanece sendo importante, mas gradativamente se dissolve em textos posteriores, como em *O si-mesmo como um outro* e no *Percurso do reconhecimento*.

6 Considerações finais

Ricoeur entende que a fenomenologia, por si mesma, não é capaz de resolver o enigma da existência do outro. Por isso, é preciso recorrer à ética do respeito e à luta pelo reconhecimento. Dessa forma, apesar dos conflitos vivenciados no cotidiano, o autor considera possível vislumbrar um horizonte de esperança, em que o eu e o outro se respeitem como pessoas, de modo tal que não tratem uns aos outros como coisas.

Ademais, o autor retoma esta questão no décimo estudo de *O si-mesmo como um outro*, afirmando que a fenomenologia ocupa um lugar emblemático; pois, apesar de não responder satisfatoriamente ao enigma da existência do outro, ela tem o mérito de elevar o problema do outro ao primeiro plano da discussão filosófica.

Segundo Ricoeur, Husserl – *Meditações cartesianas* – e Lévinas – *Totalidade e infinito* – foram os responsáveis por radicalizar o problema do outro. 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 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*. Ricoeur 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.

Enfim, a problemática da violência e da luta enquanto modalidades de reconhecimento do outro constitui um dos temas centrais da conferência *A luta por reconhecimento e a economia do dom* e do livro *Percurso do Reconhecimento*. Neste contexto, o conflito assume o papel principal, dado que permeia a luta e que esta pode desencadear a violência (2006, p. 160). Diante disso, o autor não nega a realidade dos

conflitos cotidianos, mas propõe a experiência de reconhecimento por meio do dom e do contradom enquanto autêntico modelo de reconhecimento pacífico de outrem.

Referências bibliográficas

- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. Tradução Maria Goreti Lopes e Souza. Porto: RÉS, 1985.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, LDA, 2007.
- LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.
- PELLIZZOLI, M. L. **A relação ao Outro em Husserl e Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- REICHERT DO NASCIMENTO, C.; ROSSATTO, N. D. Reconhecimento simbólico e dom. In: **Ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 347-356, 2010.
- RICOEUR, P. A luta por reconhecimento e a economia do dom. Tradução de Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. **Ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 357-367, 2010.
- _____. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: UNESCO, 2004.
- _____. **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: Papirus, 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.
- ROSSATTO, N. D. Viver bem. **Mente, Cérebro e Filosofia**, São Paulo, n. 11, p. 26-33, 2008.