

Recebido em mai. 2013
Aprovado em ago. 2013

DO CONFRONTO ENTRE O *GEIST* E O *ALTER EGO* EM RICOEUR

PAULO GILBERTO GUBERT *

RESUMO

O problema da consciência é fundamental para estabelecer um embate fenomenológico entre Hegel e Husserl. Por meio deste confronto é que Ricoeur investiga acerca da possibilidade aventada por Husserl de substituir o conceito hegeliano de espírito (*Geist*) por um conceito de intersubjetividade (*alter ego*). Isto implica na defesa de uma modalidade de consciência que não recorre a nenhuma entidade superior, ou a um espírito absoluto, mas na redução das entidades coletivas e absolutas a uma rede de interações.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia. Consciência. Intersubjetividade. *Geist*. *Alter ego*.

* Doutorando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA. Sua pesquisa está direcionada para a Filosofia Contemporânea, com ênfase em Ética, Metaética e Fenomenologia.

ABSTRACT

The problem of conscientious is fundamental for to establish a phenomenological clash between Hegel and Husserl. Through this confront, Ricoeur investigates about of the possibility proposed by Husserl of to substitute the Hegelian concept of spirit (*Geist*) per a concept of intersubjectivity (*alter ego*). This implies in the defense of a modality of conscientious that do not resorts to any superior entity, or to an absolute spirit, but in the reduction of the collective and absolute entities to a network of interactions.

KEYWORDS

Phenomenology. Consciousness. Intersubjectivity. *Geist*. *Alter ego*.

1 INTRODUÇÃO

No terceiro capítulo de seu livro *Do texto à ação*, intitulado *Ideologia, utopia e política*, Ricoeur trata da questão da intersubjetividade em Hegel e Husserl. De imediato, ele assinala que a confluência entre ambos os autores não se dá simplesmente no âmbito semântico da palavra fenomenologia. Sua tese é a de que o componente fundamental que serve para aproximar – e também distanciar – os dois fenomenólogos, é a consciência. Sendo assim, o autor propõe “uma relação cruzada entre uma fenomenologia da consciência que se eleva à categoria de fenomenologia do espírito – Husserl – e uma fenomenologia do espírito que permanece uma fenomenologia na consciência – Hegel” (RICOEUR, 1989, p. 281).

Ricoeur apresenta inicialmente quais são os dois textos que lhe servem de aporte. O primeiro é o *Geist*, título do capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito* e o segundo é a *Quinta Meditação*, do livro *Meditações Cartesianas*, de Husserl. Este recorte preciso nos textos serve para delimitar se a fenomenologia husserliana será capaz de gerir o conceito hegeliano de espírito. Nesse sentido, o problema que Ricoeur investiga é se Husserl poderá meramente substituir o conceito de espírito por um conceito de intersubjetividade. Isto implicaria na defesa de uma modalidade de consciência que não recorre a nenhuma entidade superior, a um espírito absoluto, coletivo e histórico.

Para tanto, o primeiro passo é entender porque a fenomenologia do espírito é uma fenomenologia e porque ela pode ser caracterizada como tal. Em um segundo momento, será preciso verificar se, de fato, o *Geist* hegeliano cederá lugar ao *alter ego* husserliano.

2 HEGEL: A FENOMENOLOGIA NO ELEMENTO DA CONSCIÊNCIA

Na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresenta a fenomenologia enquanto ciência da experiência da consciência do indivíduo¹. Contudo, no âmbito geral do texto hegeliano, Ricoeur (1989) entende que a ênfase não recai sobre a consciência individual², mas sobre o itinerário de uma experiência histórica. Neste contexto, o papel da experiência revela-se fundamental enquanto meio para a consciência alcançar a verdade. Sendo assim, a experiência ocupa o posto de elemento da consciência. Ricoeur esclarece que a fenomenologia hegeliana

[...] é, de fato, esta recapitulação de todos os graus da experiência humana; aí, o homem é, sucessivamente, coisa entre as coisas, vivo entre os vivos, ser racional que compreende o mundo e age sobre ele, vida social e espiritual e existência religiosa. É neste sentido que a fenomenologia, sem ser uma fenomenologia *de* a consciência, é uma

¹ De acordo com Hegel, “a consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma” (FE, § 84). Ademais, “a consciência, por um lado, é consciência do objeto, por outro lado, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber de verdade. Enquanto ambos são *para a consciência*, ela mesma é sua comparação: é para *ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto” (FE, § 85, grifos do autor).

² Segundo Ricoeur, não se trata nem de uma filosofia da consciência, nem da consciência de si, nem da razão, mas do espírito. Ele entende que “a fenomenologia de Hegel, no seu conjunto, não é uma fenomenologia ‘de’ a consciência” (RICOEUR, 1989, p. 280).

fenomenologia em o elemento da consciência (1989, p. 280, grifos do autor).

O capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito* apresenta, simultaneamente, uma superação e uma permanência do espírito – na fenomenologia da consciência –, afirma Ricoeur (1989). Com relação ao espírito, Hegel o afirma enquanto efetividade ética concreta ³, ou seja, não se trata de uma concepção puramente formal de uma razão prática, ou da pretensão de uma moralidade universal, como em Kant ⁴. Isto significa que a ética deve assumir a concretude das ações, das obras e das instituições. Sendo assim, o indivíduo torna-se consciente de si e de seu mundo. Nesse sentido, para Ricoeur, “o indivíduo encontra a sua significação na medida em que a encontra realizada em instituições [...]. A consciência só se torna universal ao entrar no mundo da cultura, dos costumes, das instituições, da história” (1989, p. 281).

Por conseguinte, em relação à efetividade ética concreta, a consciência de si e a razão não representam nada mais do que meras abstrações. Desde uma perspectiva hegeliana, Ricoeur (1989)

³ Para Hegel, “o mundo ético vivo é o espírito em sua verdade” (FE, § 442).

⁴ “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (FMC, BA 52, grifo do autor). Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur (1991) assinala que é a partir da primeira formulação do imperativo categórico que se manifesta o pressuposto formal da norma moral kantiana.

assinala que permanecer apenas entre figuras de consciência significa não permitir o desenvolvimento de uma história comum que se expressa por meio da cultura ⁵.

Diante disso, Ricoeur afirma que a consciência não “se estende para um outro; toda a alteridade é ultrapassada; já nenhuma transcendência é visada. Com o espírito completa-se o reino da consciência separada do seu outro” (1989, p. 282). O espírito é totalidade em si mesmo, encadeia-se consigo mesmo. Ele parte da abstração até chegar à concretude. Esse procedimento hegeliano significa a eliminação da intencionalidade ⁶. Ricoeur esclarece que a filosofia do espírito “reconcilia o fato e o sentido e põe fim à separação entre a racionalidade e a existência. É o que

⁵ Ricoeur interpreta que, para Hegel, “a entrada na cultura é um ato de libertação da pessoa abstrata insular. Cultivar-se não é desabrochar por crescimento orgânico, é emigrar para fora de si, opor-se a si mesmo, reencontrar-se apenas por meio de fratura e separação” (1989, p. 284).

⁶ Ricoeur (1989) afirma a abolição da intencionalidade porque, em Hegel, esta noção pertence ao campo de representação dos objetos, sendo que este entende a representação enquanto vivência real do objeto. Sobre a intencionalidade hegeliana, Silva esclarece que ela “constitui-se de um modo de posse dos objetos, no qual se confundem os próprios objetos e sua realidade pensada. Ou seja, os contornos tanto do conceito quanto do objeto permanecem indefinidos, ou são os mesmos ao mesmo instante. Perde-se, portanto, a referência à intenção do objeto por esta já estar sempre nele posta. Ou seja, não se pode pensar o objeto sem a sua ‘intenção’. Os dois constituem o mesmo” (2005, p. 70).

eu chamo a abolição da intencionalidade. Já nenhum sentido é visado algures” (1989, p. 282).

Entretanto, a pretensão hegeliana de abolir a intencionalidade por meio do apogeu do espírito absoluto parece não se concretizar por completo. Isto se deve ao fato de que para Ricoeur, “a teoria do *Geist* permanece uma descrição fenomenológica porque o espírito não é igual a si mesmo senão no momento terminal [...], a que Hegel chama ‘o espírito certo de si mesmo’” (1989, p. 283). Além disso, o espírito se constitui “em instância hermenêutica, quero dizer, em critério de sentido, em medida de verdade, relativamente a todas as modalidades que o precedem” (1989, p. 283).

Portanto, toda a descrição fenomenológica anterior ao *Geist* – apesar de estar subordinada a ele – traz à tona uma consciência em busca de seu sentido. Isto representa uma confluência com a fenomenologia de Husserl. Nesse sentido, Ricoeur avalia que “se a consciência é superada pelo espírito, o espírito só se torna certo de si mesmo ao passar pelas angústias e pelos desfiladeiros da consciência. Esta porta estreita é a própria fenomenologia” (1989, p. 285). A consciência, por sua vez, não é uma consciência transcendental, que estaria acima da história. Ademais, o espírito é o responsável por revestir a consciência de um caráter histórico, na medida em que ela perfaz o percurso fenomenológico.

Esta possível interseção entre a fenomenologia de Hegel e a de Husserl não significa prontamente uma harmonização entre ambas. Pelo contrário, trata-

se de um confronto. Diante disso, o problema norteador para a reflexão de Ricoeur doravante se concentra na possibilidade de a filosofia husserliana da intersubjetividade assumir o posto da filosofia hegeliana do *Geist* ⁷.

3 HUSSERL: A FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA

A constituição, a analogia do *ego* e a existência social significam três momentos distintos e progressivos na fenomenologia husserliana que servem de base para a argumentação de Ricoeur, em contraponto com a fenomenologia hegeliana.

3.1 A CONSTITUIÇÃO DE OUTREM

A constituição não deve ser entendida como sendo a principal ferramenta de um *ego* soberano, o qual domina e constitui todo o universo de sentido. Pelo contrário, ela emerge como fruto de um laborioso trabalho de explicitação das vivências do *ego* ⁸. Portanto,

⁷ “Por um lado, espero mostrá-lo na segunda parte [que], se a quinta *Meditação cartesiana* é uma fenomenologia da consciência, é uma fenomenologia que se eleva à problemática do espírito objetivo, que produz, pois, uma filosofia do espírito, ou o seu equivalente pela via da intersubjetividade. Por outro lado, o capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito* oferece-nos uma fenomenologia *de* o espírito, é verdade, mas que permanece uma fenomenologia *em* o meio da consciência” (RICOEUR, 1989, p. 281, grifos do autor).

⁸ Para tornar possível 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 εποχή tendo como objetivo delimitar o objeto de nossas investigações*” (1985, p. 119, grifo do autor). Na atitude transcendental, **[Continua]**

a constituição não se equivale a uma criação – ou projeção – idealista e paranoica, encerrada em um círculo encantado. Segundo Ricoeur, “é apenas a partir do objeto já constituído que se pode, retroativamente, retrospectivamente, desenvolver as camadas de sentido, os níveis de síntese, fazer surgir sínteses passivas por detrás das sínteses ativas” (1989, p. 286).

A explicitação⁹, enquanto elemento fundamental da constituição representa um ponto de ligação entre a fenomenologia de Husserl e a de Hegel. Somente a explicitação pode ser comparada ao *Geist* hegeliano, dado que ele mesmo é apreendido no elemento da consciência.

Por meio do problema da constituição de outrem em e pelo *ego* em Husserl, Ricoeur busca reforçar seu argumento em favor de uma concepção não idealista da constituição. Para tanto, o argumento husserliano

[Continuação da Nota 8] 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 de toda “espiritualidade estranha, [que] torna possível o ‘sentido específico’ deste ‘estranho’” (HUSSERL, 1985, p. 123).

⁹ “Por explicitação, eu traduzo o termo alemão *Auslegung*, que também, sublinhemo-lo, se traduz por *exegese*” (RICOEUR, 1989, p. 286, grifos do autor).

do solipsismo assume um papel fundamental ¹⁰. Trata-se de uma hipótese comparável a do gênio maligno de Descartes ¹¹, dado seu caráter de hipérbole. Para nosso autor,

[...] o argumento do solipsismo constitui uma suposição hiperbólica que revela a pobreza de sentido a que seria reduzida uma experiência que não fosse senão a minha, uma experiência que tivesse sido, ela própria, reduzida à esfera do próprio e a que faltaria, não apenas a comunidade dos homens, mas a comunidade da natureza (RICOEUR, 1989, p. 287).

Neste ponto, Ricoeur salienta uma distinção fundamental de Husserl com relação a Kant. O ‘eu penso’

¹⁰ Para Husserl, 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. Ele 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). Diante disso, Ricoeur salienta que é preciso saber “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).

¹¹ Descartes descreve o gênio maligno enquanto um ser poderoso, ardiloso, enganador e “que empregou toda a sua indústria em enganar-me [...]. [Sendo assim], todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade” (AT IX-18).

kantiano congrega a objetividade do objeto por meio da unidade da apercepção¹². Husserl, por sua vez, procede de uma redução na redução, conduzindo “o ‘eu penso’ a um solipsismo tal que será preciso toda uma rede intersubjetiva para comportar o mundo e já não um simples e único ‘eu penso’” (RICOEUR, 1989, p. 287).

Ao utilizar-se do argumento do solipsismo, Husserl está manifestando a inadequação do ego enquanto fundamento único da constituição. Isto significa que ele reconhece que há uma natureza comum e que a consciência solitária não é capaz de dar conta de toda a realidade¹³. Por conseguinte, a

¹² Segundo Kant, “o *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se *intuição*. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato da *espontaneidade*, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra” (CRP, B 132, grifos do autor).

¹³ Segundo Ricoeur, o resultado da constituição regula teleologicamente o movimento da constituição. Isto significa visualizar uma possível aproximação entre Husserl e Hegel. No âmbito de uma teleologia do sentido, “em Hegel, **[Continua]**”

intersubjetividade – Ricoeur já anunciara em seu texto *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa* – é a pedra de toque da fenomenologia.

A intersubjetividade não permite que o ego solipsista estabeleça uma relação sujeito-objeto para com o outro sujeito. Esta relação deve ser entre indivíduos, ou seja, sujeito-sujeito. Nesse sentido, Ricoeur entende que “o solipsismo tornou, portanto, enigmático o que se revela como evidente, a saber, que há outros, uma natureza comum e uma comunidade dos homens. Ele transforma em tarefa o que é, em princípio, um fato” (1989, p. 287).

3.2 A ANALOGIA ENTRE O EGO E O ALTER EGO

A analogia na relação entre os ego¹⁴ constitui o segundo argumento de Ricoeur acerca da confrontação

[Continuação da Nota 13] o resultado, para a consciência comum, regula, retrospectivamente, as etapas do desejo, da luta das consciências, etc. Do mesmo modo, no caso da intersubjetividade em Husserl, trata-se de tomar como fio condutor esta direção para um outro eu que nós já compreendemos na atitude natural e na linguagem vulgar” (RICOEUR, 1989, p. 288).

¹⁴ 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 coexistente. No entanto, ele salienta que a coexistência “não é nem nunca poderá estar aí ‘em pessoa’” (1985, p. 139). Por conseguinte, Ricoeur esclarece 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).

da fenomenologia hegeliana com a husserliana. Ele assinala que o princípio da analogia “parece ocupar o lugar do *Geist* hegeliano” (RICOEUR, 1989, p. 289), dado que este princípio se revela como sendo o limite da constituição, pois é inultrapassável.

O conceito de analogia entre *ego* e *alter ego* não deve ser entendido meramente no sentido de raciocínio análogo ou de argumento proporcional¹⁵. Além disso, comportamentos vividos e comportamentos observados também não podem ser comparados de forma homogênea. Sendo assim, ao interpretar um comportamento alheio, o *ego* não está pensando unicamente em si e a partir de si mesmo, mas compreendendo-se a partir da experiência de outrem. Esta, por sua vez, abarca pensamentos, sentimentos e ações. Nesse sentido, na esteira de Husserl, Ricoeur (1989, p. 290) entende que

[...] o uso transcendental e não argumentativo da analogia edifica-se, precisamente, na descrição da percepção de outrem como sendo uma percepção direta. É desta leitura direta da emoção na sua expressão que é preciso, por explicitação, desimplicar a silenciosa analogia que funciona na percepção direta. Esta interpretação perceptiva [...] não se limita, de fato, a apreender um objeto mais complexo que os outros, uma coisa mais requintada, mas, na verdade, um outro sujeito, que dizer, um sujeito como eu. É este ‘como’ que transporta a analogia que nós procuramos.

¹⁵ Ricoeur entende o argumento de proporcionalidade a partir da fórmula: “A é para B o que C é para D” (1989, p. 290).

Por conseguinte, interpretar fazendo uso da analogia não implica em reduzir outrem a mera aparência, da mesma forma que se dá com o objeto. Afirmar que o outro é como¹⁶ eu, significa compreendê-lo enquanto sujeito para si mesmo e que, além disso, ele não está em continuidade com as vivências da consciência do *ego*. Segundo Ricoeur (1989), o outro aparece para si mesmo e isto não pode ser percebido. Disso resulta que o outro como tal não pertence à esfera própria de pertença do *ego*.

A tese husserliana da analogia do *ego* – o *alter ego* – somente se comprova devido à hipótese hiperbólica do solipsismo. Ricoeur salienta que, graças a esta hipótese, o termo *ego* se transfere analogamente do eu para o outro, tornando a segunda pessoa uma outra primeira pessoa. Ele afirma que “a função da analogia, enquanto princípio transcendental, é preservar a igualdade da significação ‘eu’ no sentido de que os outros são igualmente ‘eus’” (RICOEUR, 1989, p. 292).

A significação e o alcance da analogia vão para além do âmbito restrito do *ego/alter ego*. Ela é o transcendental de todas as experiências imaginativas, perceptivas e culturais entre sujeitos. Ademais, ela perpassa os fluxos temporais, estendendo-se não só a

¹⁶ Ricoeur esclarece que “este ‘como’ não tem a significação lógica de um argumento num raciocínio. Não implica nenhuma anterioridade cronológica da experiência própria sobre a experiência de outrem. Significa que o sentido primeiro do *ego* deve ser constituído, em primeiro lugar, no vivo do sujeito” (1989, p. 291).

todos os contemporâneos do ego, mas também aos seus antecessores e sucessores. Destarte, todos os indivíduos tornam-se *alter ego* do ego, mesmo aqueles desconhecidos e/ou distantes. Nesse sentido, Ricoeur entende que, de acordo com a exigência constituinte da analogia “a terceira e a segunda pessoas são também primeiras pessoas e, por conseguinte, análogas” (1989, p. 292).

3.3 A COMUNIDADE INTERSUBJETIVA

A fenomenologia de Husserl fundamenta na analogia do ego toda a história e a cultura dos indivíduos, às quais Hegel denominara ‘espírito’. No entanto, Husserl não teve a pretensão de desenvolver uma nova filosofia do espírito, mas de constituir a reciprocidade dos sujeitos. Além disso, Husserl postulou a elaboração de uma sociologia compreensiva nos últimos oito parágrafos da quinta *Meditação Cartesiana*. Ricoeur elenca três pontos-chave que apresentam o esboço *a priori* desta sociologia.

O primeiro se refere à constituição do outro a partir do eu. O contrário também vale, pois o outro também constitui o eu. Esta reciprocidade, ou ainda, esta reversibilidade, torna o ego um *alter ego*, fazendo com que o eu se sinta um outro entre todos os outros. Em segundo lugar, verifica-se o uso do conceito de natureza comum. O mundo é apenas um, apesar de cada ego constituir a natureza em e a partir de si. Por último, a comunidade hierarquiza-se até constituir uma ordem superior, na qual se situam o Estado e as instituições duradouras. A propósito da ordem superior, Ricoeur salienta que Husserl está tratando

“de mundos culturais identificados pelos seus elos culturais distintivos, as suas tradições” (1989, p. 293). Disso resultou o conceito de *Lebenswelt*, fundamental nas análises do texto *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*¹⁷.

Ricoeur entende que a progressão sistemática da argumentação husserliana conduz à explicitação “do sentido transcendental do mundo em toda a sua plenitude concreta”¹⁸ (1989, p. 293). Trata-se, portanto, do mundo da vida, do *Lebenswelt*, que é comum a todos¹⁹. Enfim, Ricoeur afirma que “se há uma tese husserliana em sociologia, é porque a analogia do *ego* deve ser prosseguida da base ao topo das comunidades sem nunca invocar uma entidade distinta da inter-relação dos *ego*. Tal é, se assim se pode dizer, a resposta de Husserl a Hegel (1989, p. 294).

¹⁷ A *Krisis* foi revisada e publicada por Husserl entre 1936 e 1937. Nela, o autor elabora e desenvolve o conceito de mundo da vida ou *Lebenswelt*. O título original do texto é: *Die Krisis der europäishen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*.

¹⁸ Segundo Ricoeur, “se a constituição de outrem na analogia é um transcendental, este transcendental só funciona na medida em que abre um campo de realidades e de experiências acessíveis a descrições empíricas” (1989, p. 293).

¹⁹ Ricoeur assevera que a quinta Meditação Cartesiana “não constitui por si mesma uma descrição da vida cultural. Ela nem sequer fornece uma epistemologia das ciências sociais. Esta deve procurar-se nas primeiras proposições de *Economia e Sociedade*, de Max Weber” (1989, p. 294).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Ricoeur, a principal contribuição de Husserl foi sua convicção na primazia das relações intersubjetivas e não na existência de ‘coisas’ sociais. Nesse sentido, há uma vantagem decisiva de Husserl sobre Hegel: sempre reduzir as entidades coletivas e absolutas a uma rede de interações.

Ademais, substituir o *Geist* pela intersubjetividade contribui para preservar os critérios mínimos de ação humana, que se identifica por projetos, motivações e intenções dos indivíduos. Estes, por sua vez, podem atribuir a si mesmos a autoria de suas ações. Ricoeur entende que, se estes critérios mínimos de identificação forem abandonados, repete-se o movimento de hipostasiar as entidades sociais e políticas de forma tal que recolocam o Estado em posição absoluta frente ao (s) indivíduo (s).

Por conseguinte, a analogia do *ego* torna-se então mais do que um contraponto. Ela passa a significar um protesto em favor das relações humanas. A base de sua constituição primordial – uma vez estabelecida – não pode ser afetada, por mais ‘coisificadas’ que possam vir a ser estas relações.

Finalmente, considerar a analogia do *ego* enquanto transcendental da intersubjetividade é identificar teoricamente e reconhecer praticamente outrem como semelhante em todas as relações humanas. Ricoeur entende que, “é por aí que a intersubjetividade de Husserl pode ser elevada à categoria de instância crítica a que até o *Geist* hegeliano deve ser submetido” (1989, p. 299).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Tradução de José Gaos e Miguel García-Baró. San Lorenzo: Progreso, 1996.

_____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução Maria Goreti Lopes e Souza. Porto: Rés, 1985.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

RICOEUR, Paul. *Do texto à acção: Ensaio de hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1989.

_____. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Paris: Le Seuil, 1986.

_____. *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.

_____. Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 4, p. 380-397, 1954.

SILVA, Bartolomeu Leite da. Acerca da intencionalidade, em Husserl. *Ciências Humanas em Revista*, São Luís, v. 3, jun. 2005.