

**VIA A-TEIA PARA DEUS E A  
ÉTICA TELEOLÓGICA A PARTIR  
DE EDMUND HUSSERL**

**EDEBRANDE CAVALIERI**

*Via a-teia para Deus e a  
ética teleológica a partir de  
Edmund Husserl*

**Editora filiada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias (Abeu)**  
**Av. Fernando Ferrari - 514 - Campus de Goiabeiras**  
**CEP 29 075 910 - Vitória – Espírito Santo, Brasil**  
**Tel.: +55 (27) 4009-7852 - E-mail: edufes@ufes.br**  
**www.edufes.ufes.br**

**Reitor** | Reinaldo Centoducatte

**Vice-Reitora** | Maria Aparecida Santos Corrêa Barreto

**Superintendente de Cultura e Comunicação** | Ruth de Cássia dos Reis

**Secretário de Cultura** | Orlando Lopes Albertino

**Coordenador da Edufes** | Washington Romão dos Santos

#### **Conselho Editorial**

Cleonara Maria Schwartz, Eneida Maria Souza Mendonça, Giancarlo Guizzardi, Gilvan Ventura da Silva, Glícia Vieira dos Santos, José Armínio Ferreira, Maria Helena Costa Amorim, Sandra Soares Della Fonte, Wilberth Claython Ferreira Salgueiro.

**Revisão de Texto** | Fernanda Scopel Falcão

**Projeto Gráfico: Capa e Diagramação** | Denise Pimenta

---

**Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)**

**(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)**

---

C376v Cavalieri, Edebrande.  
Via a-teia para Deus e a ética teleológica a partir de Edmund  
Husserl / Edebrande Cavalieri. - Vitória : EDUFES, 2013.  
504 p. ; 21 cm

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-7772-144-3

1. Husserl, Edmund, 1859-1938. 2. Fenomenologia. 3. Ética cristã. I. Título.

CDU: 165.62

---

EDEBRANDE CAVALIERI

*Via a-teísta para Deus e a  
ética teleológica  
a partir de Edmund Husserl*



Vitória,  
2013



A Márcia, André, Davi e Aline.

A meus pais, Celestino e Theresa, que da terra inculta  
souberam extrair o húmus da sabedoria que me  
motivou cedo nos estudos.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1</b>	<b>23</b>
<b>ASPECTOS PRINCIPAIS DA VIDA E OBRA DE HUSSERL</b>	<b>25</b>
EDMUND HUSSERL: DADOS BIOGRÁFICOS E FORMAÇÃO ACADÊMICA	27
AS INFLUÊNCIAS DE FRANZ BRENTANO EBERNARD BOLZANO	35
OS PERÍODOS DA CARREIRA ACADÊMICA	40
Universidade de Halle (1887-1901)	41
Na Universidade de Göttingen (1901-1916)	45
Na Universidade de Freiburg (1916-1928)	48
Período final (1928-1938)	52
“Voltar às coisas mesmas”	53
AS DIMENSÕES E OS DESAFIOS RELATIVOS ÀS OBRAS RELAÇÕES ENTRE HUSSERL E HEIDEGGER	56 61
<b>CAPÍTULO 2</b>	<b>65</b>
APROXIMAÇÕES À FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA	67
A DISTINÇÃO ENTRE FATOS E ESSÊNCIA	67
A ATITUDE FENOMENOLÓGICA E OUTRAS ATITUDES	70
AS REDUÇÕES E A EPOCHÉ	76
ASPECTOS PRINCIPAIS DA CONSCIÊNCIA INTENCIONAL	89
O PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO E OS NÍVEIS FENOMENOLÓGICOS: ESTÁTICO, GENÉTICO E GENERATIVO	97

HUSSERL E A RELIGIÃO	110
<b>CAPÍTULO 3</b>	115
<b>AS BASES DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL PARA PENSAR O PROBLEMA DE DEUS</b>	117
OS EMBATES COM O PSICOLOGISMO E O HISTORICISMO	120
INÍCIO DAS REVISÕES CRÍTICAS DA RACIONALIDADE MODERNA	128
O ÂMBITO FILOSÓFICO DA CRISE	133
INTENCIONALIDADE MOTIVACIONAL EM NÍVEL TRANSCENDENTAL	140
O A PRIORI DE CORRELAÇÃO	150
AS PRIMEIRAS PREOCUPAÇÕES ÉTICAS E CULTURAIS	154
O EGO ENRAIZADO NA VIDA E O SENTIDO DA HISTÓRIA	161
A EMPATIA E O CAMINHO DA INTERSUBJETIVIDADE	173
A EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL COMO BASE PARA ASUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL	182
O MUNDO-DA-VIDA COMO TERRENO DA EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA E A VIDA INTERSUBJETIVA	188
<b>CAPÍTULO 4</b>	209
<b>A EXPRESSÃO HISTÓRICA DA CRISE DA HUMANIDADE</b>	211
A CRISE DAS CIÊNCIAS COMO SINTOMA DA CRISE DO PROJETO RACIONAL DA MODERNIDADE	221
O empirismo naturalista	222
As perspectivas do historicismo	227
DÍVIDAS EM RELAÇÃO À FILOSOFIA CARTESIANA E CRÍTICAS SUPERADORAS	232
MATEMATIZAÇÃO GALILEANA DA NATUREZA COMO AFASTAMENTO DO <i>LEBENSWELT</i>	240

CONFRONTO COM KANT A PARTIR DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL	244
<b>CAPÍTULO 5</b>	257
<b>A TELEOLOGIA E SUA CONEXÃO COM O PROBLEMA ÉTICO</b>	259
CARACTERÍSTICAS GERAIS DA PERSPECTIVA TELEOLÓGICA	259
A concepção grega	259
A concepção moderna	261
A teleologia na filosofia contemporânea	266
A teleologia no contexto da teologia atual	270
A CRISE DA HUMANIDADE EUROPEIA COMO CRISE TELEOLÓGICA	273
A TELEOLOGIA CONSTITUINTE DO LEBENSWELT	284
A MATRIZ CIRCULAR DA PERSPECTIVA TELEOLÓGICA	286
HISTÓRIA E TELEOLOGIA	287
A IDEIA DE TELOS E A JUSTIFICATIVA ÉTICA	296
A TELEOLOGIA HISTÓRICA: HORIZONTE UNIVERSAL DA HUMANIDADE	307
DEUS E A TELEOLOGIA HISTÓRICA: IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA	311
<b>CAPÍTULO 6</b>	321
<b>O PROBLEMA DE DEUS E OS DESAFIOS ÉTICOS</b>	323
O PROJETO MODERNO DA CONCEPÇÃO DE DEUS	323
A CONSTITUIÇÃO DO PROJETO MODERNO E O ATEÍSMO	339
O CAMINHO DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL PARA FALAR DE DEUS	349
A VIA A-TEIA DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL E SEUS DESDOBRAMENTOS FILOSÓFICOS	362
A VIA A-TEIA EA PERSPECTIVAJUDAICO-CRISTÃ	378
A CONSTITUIÇÃO ÉTICA DA HUMANIDADE A	

PARTIR DA IDEIA DE DEUS	383
<b>CAPÍTULO 7</b>	389
<b>A CONSTITUIÇÃO DE UMA ÉTICA TELEOLÓGICA</b>	391
ÉTICA E A IDEIA DE HOMEM	393
O PROBLEMA ÉTICO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO	400
OS DESAFIOS DE UMA ÉTICA SOCIAL	403
A CONSTITUIÇÃO DE UMA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE	406
AS MOTIVAÇÕES ÉTICAS DE DIE KRISIS	414
O LEBENSWELTE A CONSTITUIÇÃO DA VIDA ÉTICA	423
A CRISE DA CULTURA COMO CRISE ÉTICA	429
A QUESTÃO DO AMOR ÉTICO	432
ÉTICA E NATUREZA	435
A ÉTICA TELEOLÓGICA	444
AS RELIGIÕES NA CONSTITUIÇÃO ÉTICA DA HUMANIDADE	450
<b>CONCLUSÃO</b>	459
<b>REFERÊNCIAS</b>	475

## INTRODUÇÃO

Na formação cultural do mundo moderno ocidental, dois componentes destacam-se: a autonomia do sujeito que busca ampliar cada vez mais seu espaço de liberdade e o desenvolvimento das ciências que expressam, de modo mais visível, as conquistas desse mesmo sujeito. De modo semelhante, parece diminuir nesse contexto a força da via judaico-cristã de cunho teológico e metafísico, que constituía o mundo e a ordem histórica. À primeira vista, temos a impressão de que o mundo moderno toma como pressuposto a incompatibilidade entre a via teológica e a via a-teia. A tese cartesiana tentou a alternativa de estabelecer a ideia inata de Deus, objetivando conferir validade e universalidade ao conhecimento, mas nesse modo de proceder não produziu maiores desdobramentos históricos.

O mundo moderno constituiu suas bases a partir de algumas rupturas e afastamento de ideias, bem como de certos modos de conduta. Um dos aspectos da filosofia que estava bem presente na formação cultural grega, articulada sob a forma de uma teologia racional, sofre no início dos tempos modernos as influências da nova concepção de ciência. O caminho que o homem procura percorrer parece ser outro e distingue-se da via teológica, que mais tarde será considerada a expressão do pensamento obscuro e mais atrasado. A via cartesiana, que recorria à ideia inata de Deus, tinha apenas objetivo gnosiológico. A partir daí, as considerações teológicas vinculadas ou não às relações institucionais com as Igrejas estarão sob o crivo da suspeita. Afirma D. Tracy (1994, p. 54-55):

Tão forte, tão novo, tão vigoroso foi o logos moderno – esse horizonte de inteligibilidade condensado na revolução científica moderna e no moderno interesse pelo sujeito de Descartes e Kant e que chega ao clímax nas clássicas revoluções democráticas modernas e na emergência da moderna consciência histórica – que

nenhuma questão podia escapar a um repensamento radical por parte de uma constelação tão surpreendente de força cultural e conquistas político-econômicas unidas a uma igualmente surpreendente estreiteza intelectual.

Nossa estudo procura, a partir do pensamento husserliano, percorrer uma outra via. Não consideraremos a realidade a partir do pressuposto teológico da existência de Deus. Prescindindo da teologia expressa no mundo ocidental pela cultura judaico-cristã, pretendemos seguir a via transcendental-constitutiva<sup>1</sup>. Com o procedimento das reduções, a reflexão de Husserl torna possível estabelecer a passagem do transcendente ao imanente. O cogito reconhece-se como consciência imanente com suas vivências reduzidas. Conforme Quentin Lauer, o problema agora é obter uma transcendência sem abandonar o terreno da própria imanência. A solução obtida por Descartes para essa questão foi encontrada com a utilização da ideia inata de Deus. Lauer (1955, p. 154) pergunta-se como encontrar um objeto que mantém sua alteridade mesmo depois que sua transcendência tenha sido suspensa

<sup>1</sup> O conceito de transcendental é um dos mais utilizados em nossa obra e é central na fenomenologia; por esse motivo, queremos, de início, apresentar uma aproximação a seu sentido, conforme o pensamento husserliano. Transcendental é o modo de compreender a estrutura do homem, e também a própria estrutura subjetiva; é o que compõe a subjetividade e não tem sua origem no exterior. Para Husserl, a estrutura transcendental do homem apresenta-se como atos entendidos como vivências (*Erlebnisse*). Assim, a reflexão e também a lembrança, a fantasia, a imaginação e a percepção constituem essa estrutura transcendental. Quando nos referimos à subjetividade, a fenomenologia remete-nos para as três dimensões do sujeito: corpo, psique e espírito (*Körper - Leib, Seele, Geist*). A estrutura transcendental não é apenas a dimensão mental ou cognitiva, como Descartes apresentava a *res cogitans*. Vamos encontrar na fenomenologia husserliana muitas expressões, como “experiência transcendental”, “subjetividade transcendental”, “redução transcendental”, “atitude transcendental”, “fenomenologia transcendental”, etc. Todas essas expressões vão se referir à estrutura do sujeito humano. Através do processo das reduções, será possível atingir o Ego transcendental com todas as suas operações. Estas se originam da estrutura transcendental do ser humano, sob a forma de vivências. É com o olhar para essas vivências que iremos compreender melhor o que vem a ser a consciência intencional. Em outro momento, iremos distinguir esse conceito de transcendental com o utilizado por Kant.

(pela redução). A solução husserliana não equivale à alcançada por Descartes, pois “como um Deus-mundo é evidentemente impossível e, por outro lado, a imanência de Deus na consciência absoluta não pode ser tomada como imanência no sentido do ser enquanto vivência” (HUSSERL, 1986a, p. 118), outros modos de transcendência devem ser encontrados, afirma Husserl. A transcendência imanente, efeito da intencionalidade da consciência, não se aplica a Deus, mas ao mundo.

Deus, no entanto, é outra transcendência em que tropeçamos e ela “não se dá diretamente unida à consciência reduzida” (HUSSERL, 1986a, p. 133). O conhecimento que se tem de Deus é alcançado de modo indireto. Nesse contexto, a compreensão da relação entre transcendência e imanência requer uma abordagem que distinga esses vários perfis ou questões. Uma transcendência imanente em que as condições puras e os horizontes de uma imanência aberta apresentam-se para uma relação com uma Transcendência mais radical, que não seja uma justificativa ontológica do mundo, mas uma justificativa da vida ética. A transcendência de Deus em relação ao mundo apresenta-se de modo polar à transcendência do mundo. Então perguntamos: como as coisas apresentam uma direção que não é pura determinação de minha consciência intencional? Que possibilidades e qual a plausibilidade para tratar da transcendência das coisas como diferente da transcendência de Deus? Trata-se de um “absoluto em sentido totalmente distinto do absoluto da consciência e transcendente em sentido totalmente distinto do transcendente no sentido do mundo” (HUSSERL, 1986a, p. 134). Teremos que seguir perguntando não pela realidade de Deus, como faz e procede a teologia, mas pela realidade do mundo em sua problematicidade constitutiva.

Tomamos como base de nosso trabalho a obra de Edmund Husserl, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental (1954)*<sup>2</sup>, que trata da crise da formação cultural euro-

<sup>2</sup> A tradução das citações foi feita por nós diretamente do original. Utilizaremos também as seguintes traduções: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: an introduction to Phenomenological Philosophy.*

peia. A crise histórica por ele diagnosticada possui vários perfis. Um deles refere-se à questão de Deus e seus desdobramentos éticos. Esse problema não somente é individual, mas social e histórico. A crise da modernidade apresenta-se como crise da própria experiência de Deus, que nada mais é que a experiência da própria realidade constitutiva do homem e do mundo. É uma experiência do sentido do mundo e da História. Essa escolha, assim delimitada, justifica-se por duas razões: em primeiro lugar, a reflexão husserliana procura explorar de maneira intensa as possibilidades da via filosófica sem dar o salto para a dimensão teológica; além disso, esse procedimento não implica uma atitude antiteológica. Ao contrário, deixa inúmeras aberturas para as considerações teológicas que outros fenomenólogos farão posteriormente. Por razões metodológicas, também nós nos absteremos de dar esse salto. Em segundo lugar, a escolha deve-se à própria avaliação crítica que Husserl faz em relação à formação cultural moderna. Para ele, a crise das ciências é apenas um índice de uma crise mais ampla e se refere à existência ética. Dessa forma, vamos considerar as ciências apenas como um índice que permite reforçar a reflexão ética.

A reflexão filosófica conduz-nos à realidade histórica e é a partir dela que são colocados os problemas relativos a um fim último. A experiência com o transcendente, à medida que mergulha mais a fundo na própria realidade imanente, deixa emergir cada vez mais inquietações religiosas, porém a via teológica e a dimensão da fé precisam permanecer em suspensão. Em *Die Krisis*, Husserl (1954, Hua VI, p. 5-6) assim se expressa:

O que o homem antigo considera como essencial? Sem nenhuma dúvida, nada mais que a forma *filosófica* [grifo do autor] da existência: a capacidade de dar-se a si mesmo, de maneira livre, a toda a sua vida, regras fundadas sob a razão pura, tratadas pela

---

Tradução de David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*. Prefácio de Enzo Paci e tradução de Enrico Fillipini. Milão: Alberto Mondadori Editore, 1961.

filosofia. A primeira coisa é a teorese filosófica. Deve ser posta em prática uma consideração racional do mundo, livre dos vínculos do mito e da tradição em geral, uma consciência universal do mundo e do homem que proceda com absoluta independência dos prejuízos – que alcance enfim o conhecimento no mundo mesmo, a razão e a teleologia que lhe são imanentes e o seu mais alto princípio: Deus. A filosofia, enquanto teoria, não torna livre apenas o filósofo, mas também qualquer homem que seja formado na filosofia.

A via a-teia exige do pensamento uma “consideração racional do mundo”, que “procede com absoluta independência” e que objetive o “conhecimento da razão e da teleologia”, que lhe são imanentes, bem como “o seu mais alto princípio: Deus”. Esse é o primeiro movimento de nosso estudo, que, conforme propunha Husserl, deverá trilhar o caminho da autonomia filosófica em relação à teologia e à fé. Depois de percorrer esse movimento, queremos projetar o segundo, que é a constituição de uma ética teleológica. Isso implica um afastar-se de algumas tendências éticas modernas. Uma ética teleológica remete-nos ao problema do sentido da ação humana. Um sentido que não se esgota na imediatividade do fazer cotidiano. Seguindo ainda a indicação husserliana para construir este caminho, percebe-se que,

[...] se o homem transforma um problema *metafísico* [grifo do autor], especificamente filosófico, o faz enquanto ser racional; se estiver em discussão a história, trata-se sempre de reconhecer o ‘sentido’, de reconhecer na história a razão. O problema de Deus contém evidentemente o problema da razão ‘absoluta’ enquanto fonte teleológica de qualquer razão no mundo, do ‘sentido’ do mundo (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 7).

A via da reflexão que incorpora Deus como objeto nasce de uma lógica da humanidade em seu desenvolvimento ético e cultural. Trata-se de uma reflexão metafísica em torno de fins e objetivos. A questão a respeito de Deus não o considera como ponto de partida. É a teologia que procede desse modo. Trata-se de uma

possibilidade e, pode-se até dizer, de uma necessidade decorrente desse desenvolvimento histórico. Não se trata de uma exigência racional como a da via cartesiana, que considerava Deus como exigência da objetividade e da universalidade do conhecimento, nem a dos teólogos filósofos, tampouco a via da necessidade de um conceito fundante, que conduz à admissão da existência de Deus. A via a-teia proposta por Husserl distingue-se também de toda forma originariamente teísta de pensar, e requer a redução de toda doxa religiosa.

Nossa obra consiste na “via a-teia para Deus e a constituição de uma ética teleológica a partir do pensamento de Edmund Husserl”. Espera-se contribuir para a compreensão da formação cultural moderno-ocidental no que se refere à ideia de Deus a partir da via a-teia. A inspiração para este estudo é encontrada na fenomenologia transcendental husserliana, que nos ajuda a compreender a razão num raio de abertura bem maior do que tem sido considerada na filosofia anterior. Ao mesmo tempo, Husserl compreende o mundo e a História de modo muito positivo. Não há um destino cego. Metas e valores podem ser conferidos num caminhar dos homens que objetivam “realizar um mundo divino” a partir da liberdade que se encontra na própria História. O modo de filosofar da fenomenologia constitui-se como um “filosofar a-teológico”. Ao mesmo tempo, queremos explorar essa possibilidade, sem cair na via negativa antiteológica; também queremos investigar a conexão dessa reflexão com a eticidade. Em nosso entendimento, a via a-teia constitui-se de modo conexo com a via ética.

Ao investigarmos essa questão, somos levados a repensar alguns elementos da formação cultural moderna. Guiam-nos algumas perguntas: o que significa a conquista da subjetividade por parte do homem moderno e que papel pode ser apresentado na formação da autonomia do próprio homem? Que idealizações científicas e metafísicas contribuíram para a formação dessa cultura, que, conforme avaliação de Husserl, apresenta-se em crise? Por outro lado, essa formação cultural buscou deixar em segundo

plano o papel de Deus na História. Que sentido pode ser dado a essa superação? É possível falar em superação? A via moderna não é ela mesma a-teia? Não seria também o objetivo do pensamento husserliano garantir a total autonomia da reflexão filosófica? Essas questões nos obrigam a rever a própria filosofia moderna de modo crítico, avaliando suas conquistas e seus limites, seguindo os passos dados pela reflexão de Husserl.

Continuando o desdobramento do objetivo geral, nossa pesquisa ainda precisa investigar em que consiste a ideia de Deus em Husserl e onde é possível encontrá-la, pois sabemos que esse não era um tema permanentemente recorrente. Observamos que essa ideia sempre se apresenta no contexto de suas inquietações filosóficas, e em nenhum momento podemos encontrá-la em termos teológicos ou de explicitação da fé. Também é preciso ter como objetivo marcar a distância que separa essa ideia, resultado da via a-teia, e a ideia de Deus, fruto da Revelação judaico-cristã, ou mesmo a ideia vinculada à causalidade lógica e gnosiológica.

Por fim, objetivamos investigar a relação dessa ideia de Deus com a constituição ética. O mundo moderno buscou livrar o agir humano de toda forma heteronômica da obrigação moral. Sua meta é a plena autonomia do sujeito moral. A partir de Husserl, como podemos pensar uma ética que se constitua teleologicamente a partir da ideia de Deus sem limitar o arco da liberdade e da autonomia do homem? Que importância tem a inserção da ideia de Deus oriunda da via a-teia e que implicações podem ser extraídas para uma ética universal?

Nosso livro está centrado em um dos pensadores contemporâneos que não só trouxe uma grande contribuição para a reflexão filosófica propriamente dita, como ampliou os horizontes das ciências, especialmente as humanas ou do espírito. A utilização de conceitos operatórios provindos do meio mais comum da atitude natural e sua elevação a conceitos temáticos com conteúdo significativo diferente do construído pela tradição resulta numa primeira dificuldade para a compreensão imediata de seu pensamento. Junto a isso, acrescenta-se a forma em ziguezague

utilizada por Husserl, em que conceitos vão sendo retomados, corrigidos e ampliados, o que aumenta ainda mais a dificuldade para a compreensão de determinados temas. E, para finalizar este problema, a fenomenologia husserliana não se apresenta de modo sistemático, lógico e linear, mas desdobra-se em três níveis principais: estático, genético e generativo. Essas dimensões não se constituem em divisões monólicas nas quais o pensador ou pesquisador deve situar momentos estanques da análise. Esses níveis podem ser definidos como modos de aproximação que um fenomenólogo adota em relação a assuntos, temas ou problemas. Em nosso trabalho, foi preciso manter o exercício reflexivo em seus três níveis de aproximação. Nos primeiros capítulos, há a predominância dos níveis estático e genético, porém quando tivemos que tratar das questões éticas foi preciso recorrer com maior frequência à análise generativa. Não cabe aqui detalhar cada um desses níveis, o que mais a frente será feito. Registre-se apenas que o nível generativo está mais presente nos últimos trabalhos de Husserl, e, com o atraso na publicação dos textos inéditos, as pesquisas que levam em consideração esse modo metodológico ainda são muito incipientes. Para nosso trabalho, foi muito importante a contribuição da pesquisa de Anthony Steinbock<sup>3</sup>.

Em razão dessas e de outras dificuldades para a compreensão do pensamento husserliano, introduzimos capítulos que abordam aspectos introdutórios à fenomenologia. Procuramos percorrer os elementos que se referem à formação de Husserl e círculos de estudo, influências, os vários tipos de atitudes e os níveis de aproximação à fenomenologia. Demos destaque às bases da fenome-

---

<sup>3</sup> Cf. STEINBOCK, Anthony. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1995. STEINBOCK, A. Husserl's static and genetic phenomenology: translator's introduction to two essays. *Husserl Studies*. Vol. XXXI. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1998. p. 127-134. HUSSERL, E. Static and genetic phenomenological method. *Husserl Studies*. Vol. XXXI. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1998. p. 135-142. HUSSERL, E. The phenomenology of monadic individuality and the phenomenology of the general possibilities and compossibilities of lived-experiences: static and genetic phenomenology. *Husserl Studies*. Vol. XXXI. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1998. p. 143-152.

nologia transcendental para a abordagem do tema deste livro; era preciso explorar com maior profundidade as possibilidades do pensamento transcendental. Tivemos que fazer uma análise mais rigorosa a respeito da racionalidade moderna, até chegar aos problemas referentes à fenomenologia transcendental. Nesse percurso, tivemos por meta buscar as motivações que perpassam a obra husserliana, especialmente as motivações de cunho ético. Em relação ao tema da pesquisa, ganham importância as análises que se referem à intencionalidade motivacional, às primeiras reflexões em torno da ética, à análise da egologia e da intersubjetividade e ao mundo-da-vida. Este se constitui em uma das vias de acesso à fenomenologia transcendental, ao lado da via da psicologia, desenvolvida em *Die Krisis*.

A avaliação reflexiva a respeito da formação cultural moderna nos permitiu visualizar as consequências das idealizações que começaram a se formar a partir de Galileu levando ao afastamento e até a oclusão do mundo-da-vida. A crise das ciências é apresentada como um índice da crise da própria racionalidade moderna. São marcantes os confrontos com o pensamento cartesiano e kantiano, além das idealizações científicas que se desenvolvem a partir de Galileu. A forma de abordar a História não foi do tipo causal e mecânico, mas teleológico. Assim considerada a História, é possível compreender o tempo a partir de sua gênese e constituição, de sua forma de vivência da consciência. Nesse processo de sedimentações, começamos a analisar como se forma a ideia de Deus. Sua existência não será provada; mas o caráter permanente de propensão para um ponto-limite de aperfeiçoamento que constitui o mundo e a vida ética nos indica uma via a-teia para Deus.

Procuramos explorar as possibilidades da perspectiva teleológica apresentada por Husserl. A compreensão da História a partir da perspectiva teleológica possibilita-nos um movimento de unidade que correlaciona o sentido da História e a responsabilidade ética. Trata-se não de substituir a explicação causal pela finalista, mas compreender o sentido estrutural de uma formação cultural,

as motivações que constituem a experiência intersubjetiva dos homens no mundo. A análise teleológica da História encaminha-nos para a inserção do problema ético não apenas em relação ao presente, imediato, mas ao conjunto da humanidade. Nesse aspecto, o passado entrelaça-se com o presente e abre-se para o futuro. A ideia de Deus que se constitui a partir da via a-teia está em relação conexa com a teleologia histórica e a constituição ética. A teleologia em sua pura imanência parece conter algo que a transcende, ou seja, parece conduzir à ideia de uma relação inteligente e motivada com o próprio mundo. A ideia de Deus pode, assim, ser pensada como uma possibilidade motivada que abre caminho na própria teleologia para a via a-teológica para Deus.

Por fim, abordamos a ideia de Deus e a dimensão ética. Mantendo-nos na perspectiva teleológica que nos auxilia na compreensão da História, elaboramos análises retrospectivas da ideia de Deus no contexto da modernidade e da própria constituição do projeto moderno. Aproveitamos algumas contribuições da reflexão teológica de Andrés T. Queiruga e Jürgen Moltmann e inserções complementares de H. V. von Balthasar, Paul Tillich e E. Jünger. Ao lado delas, inserimos também algumas contribuições provenientes do meio filosófico. Essas reflexões ajudaram-nos a compreender em maior amplitude a estruturação do projeto moderno em relação à ideia de Deus e suas consequências. Em seguida, procuramos mostrar como se constitui a ideia de Deus e que implicações esta ideia apresenta em relação à fenomenologia da subjetividade e à constituição das sedimentações históricas. Outra questão que aparece refere-se à ideia de transcendência de Deus e de “entelêquia imanente” apresentada por Husserl. Nesse caminho continuamos em diálogo com alguns pesquisadores da filosofia de Husserl, como Ângela A. Belo, S. Strasser e E. Paci.

Depois de traçar alguns pontos comparativos entre essa concepção e a concepção advinda da tradição judaico-cristã, seguimos a investigação da constituição ética. A questão se apresenta como um desafio: constituir uma ética no contexto de uma tele-

ologia de cunho intencional e motivacional<sup>4</sup>. A mudança de um modelo fundacional que toma Deus como ponto de partida das deduções de ordem ética e moral para o modelo constitutivo exigiu da reflexão que se encaminhasse para as análises generativas. Essa passagem permitiu-nos compreender como seria possível afirmar uma unidade superior ou a constituição universal de uma humanidade ética. Como estabelecer essa passagem, se do ponto de vista prático e ético há uma irreducibilidade entre os diversos mundos? Trata-se de reavaliar a ideia de uma unidade sob a forma de uma generalidade universal e as implicações generativas que envolvem o mundo familiar e o mundo estranho.

Nosso livro completa-se com algumas abordagens que se apresentam como problemas a serem investigados e que decorrem das posições assumidas neste trabalho. Assim, temos a questão da possibilidade de uma ética cristã, pouco trabalhada por Husserl. Os desafios relativos a uma ética ecológica e uma constituição ética no contexto do pluralismo religioso e a posição que Husserl adota em relação ao cristianismo completam o nosso percurso.

---

<sup>4</sup> No contexto das análises éticas, o conceito de motivação em Husserl possui uma dimensão mais ampla, significando tanto as solicitações provindas das dimensões interiores do homem como uma continuidade dos processos espirituais que se desenvolvem conforme uma teleologia racional (Cf. BIANCHI, Irene Ângela. *Ética husserliana: studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*. Milano: Franco Angeli, 1999. p. 265).



## CAPÍTULO I



## **ASPECTOS PRINCIPAIS DA VIDA E OBRA DE HUSSERL**

O tema desse estudo enraíza-se no pensamento de Edmund Husserl, um dos pensadores contemporâneos de maior complexidade e também de grande importância para a própria reflexão filosófica e para as ciências em geral. Essa complexidade é atestada pelo próprio Martin Heidegger, que estudou com ele. Heidegger confessa que, ao tomar para estudo as Investigações lógicas, esperava encontrar “estímulo decisivo”, mas “era em vão o esforço”, porque “as tomava de maneira inadequada” (1979, p. 297). Temos como objetivo analisar o problema da via a-teia para Deus e a constituição ética, conferindo especial atenção ao pensamento husserliano da fase de *Die Krisis* (década de 1930). Isso significa que, do ponto de vista metodológico, podemos estabelecer um corte temporal sem graves consequências para o desenvolvimento e desdobramentos de nossa pesquisa? Podemos tomar apenas a obra mais representativa desse período como referência? Também é preciso perguntar se é possível determinar rígido limite a partir do tema proposto, sem necessidade de estabelecer os vínculos e conexões que estão presentes no conjunto de sua obra. Caso queiramos optar por essa forma mais abrangente, qual a possibilidade de chegarmos ao fim de nossa pesquisa diante do volume das obras publicadas e ainda dos manuscritos inéditos? A complexidade amplia-se ao constatar, conforme os testemunhos de seus assistentes, que o próprio Husserl tinha por estilo não proceder a revisões sistematizadoras de seus manuscritos, mas ampliá-los com retomada de temas já abordados dentro de um contexto reflexivo diferente.

Diante disso, poucos estudantes se dispunham a adotar o pensamento fenomenológico de Husserl como tema de pesquisa. A complexidade deve, em nosso entendimento, constituir-se nossa aliada. De que modo? Teremos que adotar uma atitude de tender aproximativo e não apropriativo imediato. Isso está em sintonia

com o que Husserl denomina “atitude fenomenológica”. Esse tender aproximativo também está em sintonia com a proposta pedagógica de Husserl, que “consistia no progressivo exercício e na aprendizagem do ver fenomenológico” (HEIDEGGER, 279, p. 299). A dificuldade para muitos estudantes não consiste no entendimento dos conceitos fenomenológicos, mas nesse “ver fenomenológico”. Isso implica adotar posturas diferentes da empírica e da própria postura científica de cunho positivista.

Em vista do tema de nosso trabalho, ao tratarmos da ideia de Deus, propomo-nos respeitar os limites da filosofia, ou seja, os limites da própria filosofia fenomenológica, rejeitando, assim, um salto para a teologia transcendental.

A via a-teia e a constituição ética exigem, nessa perspectiva aproximativa, também uma aproximação dos conceitos centrais da fenomenologia. Por esse motivo, nos primeiros capítulos apresentamos esses conceitos e sua relação com o tema da pesquisa. Ao mesmo tempo, no aprofundamento dos estudos esses conceitos são retomados e podem aparecer de modo mais ampliado; as conexões entre si permitem novos desdobramentos em vista do tema. Em função disso, tomamos como linha metodológica, no tratamento desses conceitos, a análise motivacional, pois, conforme Josgrilberg (2001, p. 161), ela “nos abre para a compreensão do aparecimento do projeto transcendental e de outras direções que a fenomenologia tomou através dos discípulos de Husserl”.

Por essa razão, adotamos como ponto de partida de nosso trabalho aproximativo uma introdução em que sejam apresentados alguns elementos da biografia e obra de Husserl, a fim de facilitar a contextualização dos conceitos, dos problemas que serão abordados no campo ético e as implicações do tema da ideia de Deus a partir da via a-teia na vida e na reflexão filosófica dele mesmo.

## EDMUND HUSSERL: DADOS BIOGRÁFICOS E FORMAÇÃO ACADÊMICA

Husserl nasceu em 8 de abril de 1859 em Prossnitz (Morávia), tendo por pais Adolf Abraham Husserl e Júlia Husserl Selinger. Sua formação intelectual de nível superior inicia-se em 1876, na Universidade de Leipzig, nos cursos de astronomia e matemática. Nessa instituição, Wilhelm Wundt fundou, em 1879, o primeiro Instituto de Psicologia Experimental. Continuou com esses mesmos estudos na Universidade de Berlim, onde atuava o filósofo Friedrich Paulsen (1846-1908), que, por sua vez, exerceu grande influência no pensamento alemão, construindo um sistema denominado voluntarismo. Husserl ficou muito impressionado com suas lições sobre ética. Teve como professores principais Leopold Kronecker e Karl Weierstrass. Em 1930, quando completava 70 anos de idade, Husserl referia-se a Weierstrass como um de seus maiores mestres, com quem aprendeu a trabalhar para eliminar cada resíduo de obscuridade dos conceitos. Husserl dizia ser o objetivo primeiro da filosofia buscar sempre a clareza e a evidência.

Depois continuou estudando matemática por mais de um ano na Universidade de Viena. Nessa instituição defendeu tese de doutorado sob o título *Sobre o cálculo das variações*. Confessava na época que a habilitação tinha sido em matemática, mas com uma visão da filosofia. Logo depois foi nomeado professor auxiliar de Weierstrass em Berlim. Entre 1886 e 1887, estudou com Karl Stumpf na Universidade de Halle e, sob sua orientação, publicou a obra *Sobre o conceito de número*. Esse trabalho provocou imediatamente uma forte reação por parte de G. Frege, crítico rigoroso, que considerou a concepção de número de Husserl muito ingênua. Stumpf também foi aluno de F. Brentano e escreveu a obra *Psicologia do som* em 1883. Nesse lugar, também estudaram e produziram muitas pesquisas Herman Lotze, Ernst Mach, von Helmholtz, Sigmund Freud, Christian Ehrenfels e vários outros psicólogos da Gestalt que desenvolviam pesquisas de cunho

fenomenológico ou bem próximo, diferentes da concepção empiricista de Wilhel Wundt. Com este grupo Husserl manteve um contato muito estreito e acabou dedicando as *Investigações lógicas a Stumpf*. A psicologia do som tinha como ponto central o problema da percepção, que depois será tratado de maneira fenomenológica por Merleau-Ponty.

Antes dos estudos na escola de Brentano, já desenvolvia leituras e pesquisas em filosofia, principalmente as obras de Aristóteles, Platão, Hegel e Avenarius. Entre todos esses estudos e orientações de professores, o que marcou e, de certa forma, mudou sua perspectiva de pesquisa foram os estudos feitos com Franz Brentano entre 1884 e 1886 em Viena. Outros cientistas também estudavam com Brentano, como é o caso de Karl Stumpf e Alexius Meinog, pois esse ambiente facilitava a ampliação de seus horizontes de estudos. Mais a frente, faremos referência às influências intelectuais de Brentano na fenomenologia husserliana.

Em torno das pesquisas de Christian von Ehrenfels, naquela mesma universidade, organizou-se uma florescente escola de psicologia, a Gestalt. Desse autor consta o testemunho do próprio Husserl de ter lido a obra *Sobre o sentir e sobre o querer* e utiliza de suas referências em vários manuscritos, conforme anotações de margens. Os estudos na escola de psicologia de Brentano tiveram grande importância para os desdobramentos da fenomenologia. Suas posições diante da psicologia e dos fundamentos da matemática e da lógica acabaram por repercutir na própria filosofia. O foco da atenção de Husserl não está nos problemas de cientificidade. Assim, por exemplo, os estudos sobre *O conceito humano de mundo*, de Richard Avenarius, e *A análise das sensações*, de Ernst Mach, estão na base inicial do desenvolvimento da fenomenologia, principalmente nos temas da experiência antipredicativa, mundo-da-vida. Nas *Investigações lógicas*, Husserl desenvolve um debate com todos esses autores. Isso reflete, em parte, alguns pontos centrais do debate filosófico e científico do século XIX.

De modo sintético, podemos afirmar que a formação intelec-

tual de Husserl não se restringe a apenas um campo do conhecimento. Ao mesmo tempo em que o vemos em contato com a tradição filosófica que vem de Platão e Aristóteles, também o encontramos estudando os empiriocriticistas, como E. Mach e R. Avenarius, neokantianos, como H. Rickert. Também estudou o pensamento de W. Dilthey, R. Eucken e G. Simmel. A concepção do “si mesmo” é central na filosofia da vida do espírito de Rudolf Eucken, sendo desenvolvida no contexto da “comunidade de amor”, como movimento espiritual em direção ao infinito, da superação do “si mesmo” vazio, para um verdadeiro “si mesmo”. Husserl tinha grande estima por esse filósofo.

Consta em sua biografia que em abril de 1886 converteu-se ao cristianismo (Igreja Luterana). Segundo Bello, a cultura austríaca da época era predominantemente católica, enquanto a cultura alemã era protestante. Era de se esperar uma conversão de Husserl à religião católica. Mas “é possível que ele tivesse certa rejeição por instituições religiosas demasiadamente rígidas” (BELLO, 2004, p. 19). O catolicismo de então se enquadrava nessa categoria, pois ainda eram muito fortes as posições contra as teses modernistas e a afirmação da eclesiologia ultramontana. Por outro lado, o abandono da comunidade judaica representava uma abertura “no sentido da universalização” e um rompimento com os limites estreitos do judaísmo, que vincula raça e religião. Em 6 de agosto de 1887, casou-se com Malwine, na Igreja Luterana, em Viena. O casal teve como filhos Elisabeth Franziska Carola (1892), Gehart Adolf (1893) e Wolfgang (1895). Este último foi convocado para servir no Exército alemão na Primeira Guerra Mundial, tendo sido ferido gravemente em 1915 e, depois, morto na batalha de Verdun em 1916. Gehart dedicou-se ao estudo jurídico. A esposa de Husserl tinha certa participação política e fazia parte do Partido Independente Social-Democrata da Alemanha (USPD), que se formou durante a Primeira Guerra a partir da ala esquerda do Partido Social-Democrata (SPD), ao qual muitos de seus adeptos depois se filiaram, enquanto outros aderiram ao comunismo, testemunha Edith Stein (1998, p. 109).

Do ponto de vista econômico, a situação da família Husserl não era muito boa. O período em que esteve em Halle (1887-1901) como professor não titular (Privatdozent) foi dos mais difíceis, pois seus rendimentos dependiam do número de alunos matriculados nos cursos. Malwine “considerava a filosofia a desgraça de sua vida [...], pois a situação de Husserl na Faculdade era penosa”, testemunha Edith Stein (1992, p. 233), sua assistente. Procurava exercer o magistério, aproximando-se do ideal maiêutico, o que o levava a afirmar sobre si mesmo: “Busco conduzir, não instruir” (1954, Hua5 VI, p. 17).

Além desse aspecto, nos tempos de ascensão do nazismo, sua origem judaica custou-lhe a perda humilhante da cátedra na Universidade de Freiburg, através do DecretoA 7642, de 06/04/1933, do Ministério da Cultura. Esse fato marcou profundamente sua vida pessoal, pois se sentia alemão, tendo seu filho participado do Exército, entre outros fatos que demonstram sua inserção na vida nacional. Logo depois, no dia 22 do mesmo mês, Martin Heidegger foi escolhido Reitor da referida Universidade. A suspensão foi retirada em julho pelo ministro da Cultura. Em setembro desse mesmo ano, Husserl renunciou a *Academia alemã*. A partir desse ano, começou a dedicar-se ao ensino mais livre, ministrando pequenos cursos, seminários em diversas universidades da Europa, participando de congressos. Nesse período, deu formato à obra final *Die Krisis*. Na manhã de 27 de abril de 1938, Husserl morreu, tendo o corpo sido cremado dois dias depois. Como ele mesmo havia solicitado, o rito fúnebre, presidido por Eugen Fink, constou apenas da leitura de Isaías 40, 31.

Retomando um pouco mais a questão relativa às influências intelectuais em sua formação, não se pode esquecer a profunda ligação entre fenomenologia e empirismo clássico inglês. Husserl costumava recomendar a seus alunos prestes a iniciar a fenomenologia o estudo dos mestres ingleses. Até suas últimas obras, como *Die Krisis* e *Experiência e juízo*, trazem a preocupação e a

---

<sup>5</sup> Estamos abreviando o termo “Husserliana” por “Hua” e indicando em cada nota a fim de facilitar a localização da obra nas referências.

atenção com o programa da filosofia empirista. Segundo Spielgelberg, Husserl estudou de modo intenso a obra de Mill, principalmente *Sistema da lógica*, e por ele tinha muito apreço. As críticas que serão feitas ao longo da carreira não vão negar o valor de sua contribuição. O mesmo autor afirma que “os empiristas ingleses foram as leituras introdutórias de Husserl em filosofia e continuaram tendo grande importância no seu desenvolvimento posterior” (1965, p. 92-93).

A importância do empirismo, que vai de Hume a Stuart Mill, para a fenomenologia está no fato de ser ele uma justificação última do psicologismo, objeto da crítica husserliana. Em Hume, por exemplo, há uma clara tentativa de reduzir o papel das ciências, inclusive da lógica e da matemática, e a afirmação de sua dependência em relação a uma ciência da natureza humana. Porém, o empirismo, na avaliação de Husserl, oferece uma enorme contribuição metodológica. A técnica descritiva dos empiristas é incorporada à fenomenologia estática como acesso à experiência interna. O método empirista ainda contribui com dois princípios fundamentais: o da experiência e o da imanência. O primeiro é o ponto de partida e o segundo toma o cenário da subjetividade para a investigação das representações consideradas em sua imanência. É o caso, por exemplo, da *Teoria dos ídolos*, de Bacon, e da metáfora do teatro. Locke afirma que o objetivo “é investigar a origem, certeza e extensão do conhecimento humano, juntamente com as bases da crença, opinião e assentimento” (LOCKE, 1978, p. 139). Esse é um dos princípios do empirismo recuperado pela fenomenologia. A investigação deve levar em conta as condições subjetivas ou as operações do entendimento, as atividades exercidas pelo sujeito. Para Husserl, Locke delimitou os passos centrais da investigação da subjetividade. A experiência sempre deverá nortear a investigação e ela se dá na forma de uma autoreflexão do sujeito e completa-se com o grau da intuição alcançado mediante descrições do processo do conhecimento. Ao mesmo tempo, Husserl critica a teoria a respeito da consciência vista como uma *tabula rasa*. Hans Reiner assim sintetiza a importância

de Locke para a fenomenologia:

Numa perspectiva histórica e no que diz respeito ao princípio fundamental de seu método, Husserl não se encontra na linha da metafísica subjetiva moderna. Pelo contrário, ele parece inspirar-se no empirismo de Locke. Desde o começo, Husserl sempre se ocupou seriamente de Locke e o seu pensamento sofreu esta influência. Embora fosse levado a rejeitar muita coisa da epistemologia de Locke – como o seu naturalismo, a insuficiência da sua teoria das “ideias gerais” e sua cegueira para intencionalidade – encontrou, entretanto, no empirismo intuicionista de Locke fecundas sugestões, que só precisavam ser escoimadas de erros e desenvolvidas com clareza para adquirirem a significação fundamental verdadeiramente filosófica. O “princípio de todos os princípios” de Husserl, com sua exigência de “evidenciação” de todos os conceitos nas formas primitivas de doação fenomenal corresponde e contém a formulação da consequência metódica desse empirismo intuicionista purificado (REINER, p. 142).

A concepção de Hume a respeito da psicologia como ciência dos dados puros da consciência representa um grande passo na constituição de uma “egologia pura”. Sua falha está em considerar o ego uma pura ficção, avalia Husserl (1956, Hua VII, p. 156-157). Do ponto de vista metodológico, a prática de reduzir as ideias complexas às simples e tomar a sensação como ponto de partida para a constituição das ideias assemelha-se ao princípio da explicação genética, que também será, mais tarde, incorporado à fenomenologia. Para Husserl, a contribuição de Hume representa

[...] o primeiro projeto sistemático e universal da problemática constitutiva concreta, a primeira teoria do conhecimento concreta e puramente imanente; além disso, o *Tratado da natureza humana* (*A treatise of human nature*) de Hume é o primeiro projeto de uma fenomenologia pura, embora sob a forma de uma fenomenologia puramente sensualista e empírica (HUSSERL, 1956, Hua VII, p. 157).

Entre 1888 e 1889, Husserl foi encarregado por Karl Stumpf de ministrar um curso sobre ética, após os seminários vienenses com

Brentano. Escolheu para isso o segundo e o terceiro livro do *Tratado da natureza humana*, de Hume (SCHUHMANN, 1977, p. 24).

Outra grande aproximação de Husserl com a tradição refere-se ao idealismo alemão, principalmente ao pensamento de J. G. Fichte. Em 1914, ele se dedicou à elaboração de um curso sobre as questões ético-religiosas a partir do pensamento de Fichte. Foram lições abordadas durante a Primeira Guerra Mundial e depois retomadas na década de 1930, quando o contexto histórico apresentava o avanço do nacionalismo nazista. Isso nos mostra a direção de sua reflexão para um contexto histórico bem concreto. A influência de Fichte em relação ao pensamento ético de Husserl pode ser resumida na noção de dever no sentido de vocação, a missão segundo o pensamento fichteano. Em 1917, Fichte é definido como um “reformador ético-religioso, um educador da humanidade, um profeta, um vidente, um investigador de Deus” (HUSSERL, Ms. FI22 I, p. 4). O livro *A missão do homem* foi utilizado em três seminários ministrados nos anos de 1903, 1915 e 1918. A conferência proferida aos soldados no inverno de 1917-1918 *Sobre o ideal de humanidade em Fichte* é expressão rica e decidida do pensamento fichteano e do idealismo alemão no pensamento de Husserl. Assim se expressa:

[...] de que modo senão mediante a força de um novo espírito que o idealismo alemão e seu expoente, Fichte, havia acordado daquela realidade? O ideal germinado no terreno nacional, uma profunda mudança em direção das ideias éticas e religiosas, e somente isso suscitou as energias que a um tempo só purificam e fortalecem interiormente todos os corações e faz de homens medrosos e fracos os heróis. [...]. Ideias e ideais estão novamente a caminho; encontram novamente corações abertos. O unilateral mundo naturalístico de pensar e de sentir perde a força. O sonho e a morte são todos os educadores. [...] a morte conquista novamente o seu sagrado e primordial direito. Essa é a grande exortação, neste tempo, para a eternidade (HUSSERL, Ms FI22 I, p. 22; II, p. 26).

Depois de 1918, Husserl empenha-se na crítica à ideologia da guerra, descrevendo o processo de desenvolvimento da modernidade e a luta entre a razão acordada e a potencialidade da realidade histórica. Para Husserl, a filosofia tem a tarefa de construir “uma internacionalidade primeira a partir da cultura, ao invés da mera potencialidade” (HUSSERL, 1988b, Hua XXVII, p.207). O princípio da filosofia fichteana segundo o qual o eu é agente e produto de uma ação, ato absolutamente livre em que a consciência se autodetermina, mereceu muita atenção por parte de Husserl. Daí em diante tal posição terá forte influência em seu pensamento. Sua concepção de sujeito, entendido como centro do agir e do qual depende o sentido do mundo, é assumida por Husserl como raiz filosófica fundamental. Assim ele se expressa: “Isso que nós chamamos de Ego em sentido próprio é [...] uma individualidade pessoal, [...] sujeito de motivações pessoais” (HUSSERL, 1985a, Hua XXIV, p.44). O sujeito para Fichte e Husserl é um sujeito moral e ético como uma tarefa de autorresponsabilidade infinita, em vista de um progresso e um aperfeiçoamento racional também infinito. Nesse ponto, são semelhantes as concepções de “vocação” e “convocação”. Autodeterminação e autorresponsabilidade em vista do infinito apresentam-se com uma dimensão teleológica da ação e são fundantes da moralidade da ordem do mundo enquanto tal. Segundo Bianchi (1999, p. 222),

esta ordem moral do mundo através de valores e fins conjuntos transforma-se em fundamento da própria existência do mundo e, ao mesmo tempo, uma ação originária, verdadeira e própria, teleologicamente orientada que se funda na originariedade da existência. Esta fundação é encontrada por Fichte em Deus.

Podemos dizer que o pensamento fichteano, nesse aspecto, leva a um fundamento teológico, o que será evitado por Husserl, a partir da pesquisa filosófica circunscrita na dimensão atea. Como mais a frente vamos aprofundar esta questão, aqui queremos frisar que o pensamento de Husserl procura por todos

os meios ater-se aos limites da filosofia. Alguns intérpretes, como Strasser, entendem que ele chega a dar o salto para o fundamento teológico, como fez Fichte. De acordo com nosso modo de ver, suas inquietudes filosóficas podem desembocar no espaço teológico, mas isso não foi realizado por Husserl. Sempre procurou estabelecer distinção entre a pesquisa filosófica e sua vida pessoal de homem religioso, que tinha muitos contatos com pessoas de vários ambientes eclesiais. O projeto de ater-se à via a-teia permaneceu como propósito de um pensamento filosófico rigoroso. O caminho percorrido por Fichte, nesse aspecto, não será seguido por Husserl. Bianchi afirma que:

Fichte destina à filosofia a tarefa de compreender o mundo como produto teológico do eu absoluto através de uma explicação da criação do mundo no “Ego Absoluto”; buscar o sentido último do mundo, aprofundando a reflexão; o fundamento da realidade aparece como fundamento ético do mundo como realidade (BIANCHI, 1999, p. 223).

Essas poucas aproximações permitem-nos indicar alguns pontos em que Husserl construiu sua formação intelectual e sua vida profissional. No decorrer de nosso trabalho, teremos oportunidade de acrescentar outros perfis da pessoa e do pensamento de Husserl, bem como as influências que sofreu. O momento histórico da vida germânica propiciava o resgate de uma longa tradição filosófica e cultural. O próprio Heidegger, em vista dos ideais nacionalistas, recorda Fichte ao celebrar o que ele denominava de “uma autêntica comunidade germânica”, que se fundava na terra e no sangue, com um destino comum (LOSURDO, 1991, 36-37).

## **AS INFLUÊNCIAS DE FRANZ BRENTANO E BERNARD BOLZANO**

Após a conclusão do curso de matemática, entre os anos de 1884 e 1886, Husserl encaminha-se para a escola de Franz

Brentano, que ministrava cursos em Viena, nas áreas de filosofia e psicologia descritiva. O pensamento de Brentano, de tradição aristotélica, exerceu profundas influências na filosofia de Husserl. Geralmente se apresenta como influência do mestre a doutrina da intencionalidade. Mais à frente iremos abordar o conceito de consciência intencional e ali teremos oportunidade de analisar melhor essa influência. Hoje é possível afirmar que outros fatores também contribuíram muito para o ingresso de Husserl na escola de Brentano. O estudo direto das fontes gregas e a enorme capacidade do mestre em aplicar nas questões filosóficas os critérios rigorosos encontrados nas ciências da física e da matemática também motivaram Husserl ao estudo.

Brentano tinha, a partir dessas considerações metodológicas, grande capacidade de indicar métodos que levassem a pesquisa a novos problemas, à formulação de novas hipóteses. Contudo, sua influência não se faz notar apenas nos campos epistemológicos e psicológicos. Brentano era sacerdote católico e, com o Concílio Vaticano I (1869) que condenou as teses modernistas e os ideais liberais, passou por uma profunda crise, que denota o conflito entre a perspectiva teológica e a racionalidade filosófica. Deixou, então, o ministério e passou a ser hostilizado pelo mundo católico, que o considerava ateu; porém, manteve sempre uma grande fidelidade a seus princípios de vida e de pesquisa filosófica.

Para os fins que nos propomos nesta pesquisa, vale realçar mais alguns aspectos de seu pensamento, que acabaram influenciando a própria forma de pensar de Husserl. Para Brentano, o mundo e a vida do homem não são um suceder sem sentido, não são presos por uma causalidade cega ou mecânica. Há uma inteligência perfeita que não só criou todos os elementos da realidade, como também cuida de cada um. Essas reflexões eram feitas por Brentano nas aulas de metafísica ou, como ele mesmo chamava, "doutrina da sabedoria". Como Aristóteles, considerava a metafísica a ciência mais nobre e a mais elevada. Em sua obra *Religião e filosofia* afirma que "a filosofia é o conhecimento de Deus e de tudo o que daí pode ser deduzido a respeito das coisas

criadas” (BRENTANO, 1954, p. 17). Segue, assim, o pensamento aristotélico, pois é a partir das coisas finitas que se chega ao primeiro princípio de todas as coisas criadas. *A filosofia primeira*, então, se configura como uma teologia.

Brentano vive num contexto histórico marcado pelo grande avanço do ateísmo em todos os campos. Por isso, adotando os princípios rigorosos do método das ciências naturais, pretende levar a metafísica ao debate com o mundo intelectual de então. Husserl distinguia duas fenomenologias: a transcendental, que serviria de fundamento às ciências dos fatos, e a fenomenologia universal, também chamada de *filosofia primeira*, substituindo a antiga metafísica. No parágrafo 60 de *Meditações cartesianas*, afirma que os resultados alcançados pela fenomenologia não se apresentam no mesmo patamar da metafísica no sentido habitual do termo de uma ontologia degenerada ao longo da história. “O método intuitivo concreto, mas também apodítico, da fenomenologia exclui toda ‘aventura metafísica’, todos os excessos especulativos” (HUSSERL, 2001a, p. 152).

Para ele, a “filosofia primeira”, embora possa levar a questões relacionadas com Deus, não é teologia. Ele a define como “a ciência do método em geral, do conhecimento em geral e dos fins possíveis do mesmo conhecimento – isto é, dos possíveis conhecimentos em geral, na qual todas as ciências *a priori* mostram-se como ramificações desenvolvidas” (HUSSERL, 1959, Hua VIII, p. 8). É a ideia da filosofia fenomenológica transcendental, a “primeira de todas as filosofias”, uma filosofia que se justifica a si mesma de modo absoluto. Trata-se de uma filosofia do filósofo que começa do “eu sou”, do homem que pode e deve estar permanentemente voltado para a práxis, para a pesquisa da verdade, que se distingue das atividades profissionais. Portanto, o “eu sou” ou “eu posso” tem uma forte conotação ética que exige sempre de si ou do próprio filósofo uma constituição originária (*Urstiftung*). É uma filosofia que, embora se decida por uma dimensão de fundamentação absoluta e última, renunciando à proximidade imediata do mundo para recuperá-lo em sua realidade verdadei-

ra, não dá o salto para uma reflexão teológica.

Outro aspecto de seu pensamento que vale ressaltar é relativo ao problema ético. Para ele, tratar desta questão pressupondo os imperativos deduzidos da vontade divina é inadequado ou sem sentido eficaz para aquele contexto histórico. Fundar uma ética sem apoiar-se no princípio divino é o grande desafio a que se deve empenhar a filosofia prática. É possível saber, partindo da vontade e do sentimento, se uma determinada ação é boa, justa ou não, independentemente de uma causa primeira (BRENTANO, 1982, p. 07). Escreve Brentano (1982, p. 07): “De fato, isso que é bom (que tem o mérito de ser amado) e isso que é mal (que tem o dever de ser odiado), assim como o melhor (que merece ser escolhido), pode ser reconhecido independentemente da resposta que vem da questão sobre a existência de Deus”. Daí nasce uma teoria do conhecimento da norma moral.

Torna-se difícil, às vezes, entender o pensamento brentariano caso não se leve em consideração sua origem. As raízes mais profundas desse pensador são encontradas em Aristóteles. Por isso, é elevado o grau que possui a metafísica como filosofia primeira. Em *Religião e filosofia*, ele afirma que “a filosofia é conhecimento de Deus e de tudo o que disso pode ser deduzido em relação às coisas criadas”. Em relação à ética, considera que o grande problema é a determinação dos fins justos da ação moral. Uma ação pode ser considerada boa não por ela produzir um mal menor, mas por ela ser a melhor ação. Por isso, há necessidade de buscar o critério fundante da ética a partir do conceito de bem.

As primeiras lições sobre ética, de Husserl, já são influenciadas por questões da moral brentarianiana. Os temas relativos aos valores, ao sentido do imperativo categórico, ao conceito de melhor, aos sentimentos, aos juízos e representações evidenciam aspectos do pensamento brentariano. Um ponto que se apresenta como um dos mais importantes e que permite uma aproximação cada vez maior entre Husserl e Brentano é o objetivo comum de superação do ceticismo e do relativo em ética. Para isso, é preciso construir uma ética fundada cientificamente.

A fundação da ética brentaniana quer ser como uma ética do justo (*orthós*), ou seja, não pretende ser uma ética da autonomia nem da heteronomia, mas da ortonomia. Então, podemos perguntar: estaria eliminado o resíduo teológico do âmbito moral? O princípio ético fundamental sobre o qual a ética é apoiada situa-se num horizonte sobre o qual o primado teológico torna-se fundamento de continuidade entre a metafísica e a moral. Assim ele mesmo se expressa: “É possível fundar uma ética sem a metafísica, mas não se pode conduzi-la ao fim sem a metafísica” (BRENTANO, 1952, p. 228). Em outras palavras, a ética apresenta-se em seu perfil teleológico em relação ao papel de Deus.

Outro pensador que também contribuiu em sua formação filosófica foi Bernard Bolzano, que, com suas investigações lógicas, ajudou na elaboração da teoria da objetividade desenvolvida por Husserl. Era matemático, teólogo e filósofo, e dedicou-se especialmente na lógica matemática. Em filosofia se opunha a Kant em relação a algumas ideias metafísicas como a ideia de Deus e a mortalidade da alma, porém suas ideias mais valorizadas posteriormente foram sobre lógica e teoria do conhecimento. Nas suas obras, verifica-se um esforço muito grande para liberar o cálculo do conceito infinitesimal. Seu pensamento foi importante para Husserl que queria libertar a lógica do domínio psicologista. Os debates e disputas entre psicologistas e logicistas levaram Husserl a se aproximar das pesquisas desenvolvidas por Bolzano. Assim era considerado por Husserl desde as *Investigações lógicas* (2001b, p. 189): “Bolzano tem esgotado a riqueza das intuições lógicas de Leibniz, principalmente no que se refere à silogística matemática e a *mathesis universalis*”. Sua preocupação era fazer imperar o rigor científico na lógica assim como foi feito em relação aos princípios da matemática. Por esse motivo, Husserl testemunha que em Bolzano não se encontram aquelas “profundas ambiguidades da filosofia” que tanto dificultaram seu progresso nos tempos modernos. Husserl entende que a lógica deve ser edificada sobre a obra de Bolzano, porém, como todo sistema, ela também contém deficiências em termos epistemológicos.

“Faltam, ou são insuficientes, as investigações que concernem à explicitação propriamente filosófica das operações lógicas do pensamento e, por conseguinte, a valoração filosófica da própria disciplina lógica”, conclui Husserl nessa mesma obra (2001b, p. 190).

Uma das formas de refutação do psicologismo desenvolvida por Husserl segue o mesmo esquema de Bolzano. Sempre há referência ao conceito de idealidade. Em Bolzano, os conceitos de verdade e representação em si têm em vista o antagonismo com o empirismo e o ceticismo. Seu projeto é estudar uma “teoria da ciência” a partir de condições *a priori* de toda a teoria dita científica. A teoria da ciência constitui-se então como disciplina *a priori* da “idealidade pura”. A sua obra *Teoria das ciências* de 1827 podia, em seus dois primeiros volumes, ser considerada como “o primeiro ensaio de apresentação completa do domínio de doutrinas puramente ideais, um projeto completo de uma lógica pura”, reconhece Husserl.

## OS PERÍODOS DA CARREIRA ACADÊMICA

Ao tratarmos a história em períodos, corremos o risco de fragmentar um processo e prejudicar a compreensão da obra de um determinado pensador. Nossa intenção restringe-se apenas a aspectos definidos por locais de trabalho. Não se trata de graus ou escala evolutiva da filosofia. Husserl mesmo se autodefinia metodologicamente como alguém que está em ziguezague. O pensamento que avança também retoma conceitos pouco trabalhados e a eles retorna. Muitas vezes, a pesquisa sobre um determinado problema da fenomenologia exige percorrer as várias facetas apresentadas.

No prólogo à segunda edição de *Investigações lógicas*, Husserl afirmava que essa obra era de emancipação; portanto, não a considerava um fim, mas um princípio, um contínuo ascender de níveis mais baixos a outros mais elevados, um trabalho ascen-

dente de perspectivas lógicas e fenomenológicas sempre novas; sempre parece haver novas camadas fenomenológicas intocadas.

Sua carreira acadêmica pode ser definida como um esforço permanente de perfeição, o que é uma constante em suas obras. Em Halle, podemos destacar o foco da dimensão da imanência intencional; em Göttingen, o foco é a dimensão transcendental; e em Freiburg, o histórico. Contudo, esses focos se entrecruzam e se complementam com outras abordagens, outros perfis, outros ângulos da reflexão.

## Universidade de Halle (1887-1901)

Os doze anos na Universidade de Halle como *Privatdozent* não foram fáceis para a família Husserl, como já mostramos. Destacam-se a publicação de sua tese *Sobre o conceito de número* e a primeira e segunda partes de *Investigações lógicas*, obras publicadas em 1900 e 1901 respectivamente. É na primeira parte do tomo 2 que encontramos o projeto fundamental da fenomenologia. Husserl assim escreve: “Significações que não sejam vivificadas senão por intuições longínquas e imprecisas, inautênticas – se é que isto acontece através de intuições quaisquer – não nos podem satisfazer. Nós queremos voltar às coisas mesmas!” (HUSSERL, 2001b, p. 218). Essa obra tornou-se o grande marco inicial do pensamento husserliano. O estudo fenomenológico como análise das vivências mediante uma reflexão retroativa já é possível em *Filosofia da aritmética*. Edith Stein, após ter lido e estudado as *Investigações lógicas*, afirma que elas

havam impressionado, sobretudo porque significavam um abandono radical do idealismo de cunho neokantiano. A obra era considerada uma espécie de “nova escolástica”, pois suspendendo o foco filosófico do sujeito dirigia-se ao objeto. [...] Todos os jovens fenomenólogos eram decididamente realistas (STEIN, 1992, p. 231).

Esse testemunho acaba explicando a quantidade de reações críticas vindas do kantismo. O próprio Husserl não teve interesse em responder aos questionamentos provindos de várias partes e encarregou Eugen Fink, seu assistente, de elaborar a resposta.

Sobre a importância dessa obra, o estudo do professor Rui Josgrilberg defende a tese de que as *Investigações lógicas* contêm a motivação central de todo movimento fenomenológico, da fenomenologia husserliana e de outras fenomenologias independentes, quanto ao princípio motivador, das direções que a fenomenologia assumiu nas obras posteriores de Husserl" (SOUZA; OLIVEIRA, 2001, p. 161-162).

Para esse mesmo autor, tal obra é "pioneira e fundadora da fenomenologia". Abriu os horizontes para as interpretações da fenomenologia e ampliou as possibilidades para a ontologia. "É resultado já amadurecido do princípio genético da fenomenologia, [...] onde a lógica é já uma experiência ontológica da consciência intencional" (SOUZA; OLIVEIRA, 2001, p.174).

Para chegar a essas conclusões tão significativas sobre as Investigações lógicas, Josgrilberg utiliza o procedimento metodológico da "análise motivacional". Este caminho procura retornar "à intuição originária" da obra e, a partir daí, percorrer o caminho dos conceitos e ideias, suas transformações e desvios e, acima de tudo, o que foi construído pela motivação intencional enquanto "intuição do horizonte originário". É a consideração sobre a incompreensão da motivação originária que leva Husserl a não responder às críticas, pois em fenomenologia mostra-se e não se demonstra. Qual seria então o eixo motivador? Segundo Josgrilberg, este eixo é o "correlativismo rigoroso" expresso na "abertura para as coisas mesmas" e para a "questão do ser", a "opção ontológica" em que o mundo é correlato da consciência e "*noema* transcendental".

O ponto de partida da fenomenologia está exatamente nesta questão. O lema do "voltar às coisas mesmas" traz consigo a atitude da consciência enquanto intencionalidade. Doravante a relação sujeito-objeto será configurada através desta correlação.

O objeto na fenomenologia husserliana não possui o significado de objeto existente do senso comum, não é o objeto em sua exterioridade material, mas a “unidade sintética da intencionalidade” (HUSSERL, 1974, p.242)<sup>6</sup>, define Husserl. A consciência não é uma espécie de alma localizada numa parte do corpo, mas um fluxo intencional, orientada para uma finalidade bem característica. O correlativismo que move a reflexão husserliana desde os inícios situa-se nesse movimento, nesse fluxo intencional da consciência. Constitui-se como uma teleologia da consciência que se realiza num horizonte de mundo. O correlativismo que toca o mundo não faz dele um mero fato exterior à consciência, mas uma corrente de atos ou vivências intencionais. O mundo torna-se fenômeno<sup>7</sup> para uma consciência. A atitude natural de ver o mundo eliminou um dos elementos centrais da correlação: a subjetividade humana. Husserl deixa claro em *Die Krisis* que a introdução da subjetividade produziu uma radical transformação dos problemas que eram pensados. A motivação fundamental que domina toda a obra de Husserl é, de fato, “a transformação total do modo natural de ver a vida” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 169-170). Dessa forma, “o mundo, na atitude fenomenológica, não é uma existência, mas um simples fenômeno” (HUSSERL, 2001b, p. 50).

Segundo Walter Biemel, responsável pela organização e publicação de alguns volumes da *Husserliana* (II, IV, V, VI) e autor de *Análises filosóficas sobre a presença da arte* de 1969, nessas

<sup>6</sup> Essa noção de objeto se completa com a de índice, que pode ser encontrada nos seguintes textos: 1974 (Hua XVII), p. 183 et seq. e p. 244; 1973<sup>a</sup> (Hua I), pp. 39, 43, 53.

1977 (Hua III/1), p. 130, 182, 488 e 1954 (Hua VI), p. 168 et seq. O objeto também aparece como índice em Hua XVII p. 244,

<sup>7</sup> Husserl utiliza o termo alemão *Erscheinung*, que tem sido traduzido por aparecimento, aparição, apresentação, fenômeno. O verbo *erscheinen* significa aparecer, estar presente e apresentar-se. Por outro lado, o termo *Schein*, que significa aparência, luz, brilho, esplendor, não é utilizado como o significado de fenômeno. Assim Husserl se expressa: “Phänomen besagt hier also einen gewissen, dem betreffenden anschauenden Bewusstsein selbst einwohnenden Gehalt, der das Substrat der jeweiligen Wirklichkeitsbewertung ist” (In: *Phänomenologie und Psychologie*, p. 484).

obras podemos encontrar os germes dos conceitos principais e até mais importantes da fenomenologia, que serão desenvolvidos em obras posteriores. É possível ver o valor que Husserl atribui à produção da operação reflexiva, de onde surgem as significações e se apresentam os atos psíquicos doadores. Ao mesmo tempo, as linhas principais do método fenomenológico são ali esboçadas, bastando que o leitor atente para a forma dada à classificação das essências e sua origem significativa produzida pela consciência intencional.

Uma última referência a favor dessas teses pode ser buscada no testemunho de seu assistente L. Landgrebe. Para esse autor, as *Investigações lógicas* representam a introdução “de uma das transformações maiores que sofrera a filosofia alemã desde o término da época do idealismo” (LANDGREBE, 1963, p. 13). Ele não se refere ao conjunto da obra de Husserl, mas apenas à que estamos analisando. Ele testemunha que provinham reações de todos os lados e algumas críticas tentavam demonstrar o paradoxo da posição antipsicologista do primeiro volume com aquela de caráter “psicológico” do segundo volume. Esses críticos não percebiam a estreita correspondência entre os dois volumes. Husserl somente responde às críticas trinta anos mais tarde, com a publicação de *Lógica formal e transcendental* em 1929.

Em relação ao contexto filosófico desse período, podemos afirmar que Husserl situa-se num ambiente de disputas entre psicologistas e logicistas. Estava em foco o debate sobre o fundamento teórico a ser dado às ciências, especialmente às ciências do espírito. Para os psicologistas, o fundamento das ciências estava na psicologia, ciência empírica, e, por seu turno, os logicistas defendiam que, inclusive, a psicologia estava sujeita às leis da lógica. A discussão girava em torno da defesa das operações psíquicas do pensamento ou da infraestrutura lógica dele. Mais adiante faremos uma análise mais pormenorizada das posições assumidas por essas posturas epistemológicas. Queremos aqui traçar um quadro que nos auxilie a situar com mais clareza o pensamento de Husserl e assim entender sua profundidade e extensão.

## Na Universidade de Göttingen (1901-1916)

Nesse momento, Husserl torna-se professor extraordinário (*außerordentlichen*) e, em 1906, é promovido a professor regular (*ordentlichen*), obtendo, assim, maior estabilidade econômica para a família. Em Göttingen, a partir das aulas na Universidade, formou-se o Círculo de Estudos, uma espécie de sociedade filosófica, cujos membros reuniam-se regularmente uma vez por semana, geralmente na casa de Husserl e sua esposa Malwine. É desse período a aproximação de Edith Stein, que vai durar até 1918, sendo sua assistente, encarregada de revisar manuscritos taquigrafados. Ela confessa numa carta a Roman Ingarden de 28 de janeiro de 1917 que o mestre não tem tempo para discutir as revisões feitas ou esclarecer trechos do “material totalmente ininteligível”. Ela se refere ao uso que ele fazia da taquigrafia criada por Franz Xavier Gabelsberg (1789-1849) baseada em análise etimológica, fonética e gráfica, o que lhe permitia escrever mais de 200 palavras por minuto (STEIN, 1998, p. 32). Com Husserl, Edith fez seu doutorado e, depois de 1918, ingressou na vida religiosa, em um convento carmelita católico.

O Círculo de Göttingen reuniu em torno de Husserl um grupo cujos principais expoentes foram: Edith Stein; Adolf Reinach, que foi o primeiro aluno a ser habilitado e quem estabeleceu o elo entre “o Mestre” e os colegas; o casal Theodor e Hedwig Conrad-Martius; Dietrich von Hildebrand; Alexander Koyré; Johannes Heering; e Roman Ingarden. Outros também frequentavam o círculo, como Georg Moskiewcz, que era psiquiatra e aluno de Husserl, Fritz Frankfurter, que atuava como matemático em Breslau e Hans Lipps. Havia também algumas alunas, como Grette Ortmann, Erika Gothe, Rose Gutmann e Betty Heymann, além da própria Edith. Vale frisar que naquela época o acesso das mulheres era praticamente vetado na carreira docente. No certificado de Edith Stein, Husserl escreve: “Se é que deve ser aberta a carreira acadêmica às mulheres, a recomendaria em primeiríssimo lugar para a admissão a concorrer à cátedra” (STEIN, 1998, p. 136).

Moskiewichz foi quem apresentou o segundo volume de *Investigações lógicas* a Edith, dizendo que aquele era o livro que ela deveria ler, pois os outros autores que tratavam do mesmo assunto só exploravam o que Husserl havia escrito. Ela afirmava que “em Göttingen não se faz outra coisa senão filosofar dia e noite, no almoço e no lanche. Em todo lugar. Só se fala em fenômenos” (STEIN, 1992, p. 199). Nessa época, Husserl publica *Ideias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* e, a partir da leitura dessa obra, vão surgir algumas discussões em torno da interpretação idealista da fenomenologia. Conforme Javier San Martin (HUSSERL, 1994, p.14), os próprios alunos pensavam que essa obra não dava continuidade ao programa de “voltar às coisas mesmas”. E o motivo disso estava na explicação que a obra oferecia a um dos conceitos centrais da fenomenologia, a epoché. Outros conceitos, como a análise do tempo, da corporeidade e da sensibilidade interna, não apareciam contemplados nessa obra. As interpretações futuras desse trabalho não escaparão dessa polêmica. Hoje, após a publicação da quase totalidade de seus manuscritos inéditos, temos melhores condições de avaliar criticamente algumas concepções de *Ideias*, que o próprio Husserl também reconheceu em outros escritos.

Em 1913, Husserl fundou na cidade de Göttingen a revista de filosofia *Anuário para a Filosofia e Investigação Fenomenológica*, em que publicou alguns textos seus, que vieram a constituir a primeira parte de *Ideias*, e obras de seus alunos e colaboradores, como Martin Heidegger com *Ser e tempo*. Nesse trabalho Husserl contou com a ajuda de Moritz Geiger (1880-1937), Alexander Pfänder (1870-1941) e Adolf Reinach (1883-1917), que eram seus alunos e contemporâneos. Essa experiência editorial não é nova para Husserl. Em 1910 colaborou com Henrich Rickert como editor da revista *Logos*, onde foi publicada, em 1911, *A filosofia como ciência de rigor*.

Não se pode esquecer também a presença e colaboração de Oskar Becker (1889-1964), que em 1927 tornou-se seu assistente, sendo acompanhado por Ludwig Landgrebe, que trabalhou no

arquivo husserliano de Lovaina e fundou o arquivo de Colônia. Junto com ele, também se destaca Eugen Fink (1905-1975), com seu trabalho de assistente. Este foi seu colaborador mais próximo até a morte, tendo trabalhado também com Landgrebe no arquivo husserliano de Bruxelas.

Segundo os testemunhos de Edith Stein, não era fácil trabalhar com Husserl. Ser assistente dele implicava não poder fazer outra coisa. Ela dizia que “o Mestre [assim era chamado pelos discípulos] sozinho não iria publicar nada e que as coisas que dele vêm à luz são mais importantes que qualquer produto que eventualmente eu [Edith Stein] poderia colocar no mundo”. E conclui que “era estafante trabalhar com ele” (STEIN, 1998, p. 56). No trabalho de assistente, tendo que rever seus manuscritos taquigrafados, ficava difícil trabalhar com ele quando estava cansado.

Para chegar a um acordo [com ele] era preciso superar muitas dificuldades. Eu sempre lhe falo e penso muito depressa. E quando, armada de paciência, procuro fazer-me compreender passo a passo naquilo que me compete, então emenda em cada frase uma interminável discussão – muito preciosa e valiosa em si mesma – sem chegar a uma síntese (STEIN, 1998, p. 91).

Desse testemunho, podem ser destacadas duas características centrais do homem Husserl. Estava permanentemente produzindo em forma taquigrafada. Para publicar algo, parecia não ter tempo, pois, além de tudo, sempre fazia várias revisões nos textos. Na verdade, sua produção não tinha por fim imediato a publicação. Por isso, alguns textos publicados após sua morte são de difícil leitura. Isso não significa que seu trabalho fosse solitário ou que não lhe estimulasse o diálogo com os outros. Suas aulas eram majestosas e ele, de certa forma, era um pouco distante com relação aos alunos. Sua concentração atingia graus bem altos. Mas, quando se iniciava uma discussão, ele a considerava coisa tão séria como escrever. Nesses momentos é que se davam as “intermináveis discussões” referidas por Stein. Sua preocupação não

era com a forma, mas com o sentido, com a abertura intencional. Diz ele em *Die Krisis*:

Eu procuro percorrer os caminhos que eu mesmo tenho percorrido, não para doutrinar; procuro simplesmente perceber, descrever isso que vejo. Eu não tenho nenhuma outra pretensão senão a de poder falar, antes diante de mim e depois dos outros, com conhecimento de causa e em plena consciência como alguém que tem vivido em toda a seriedade o destino de uma existência filosófica (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 17).

Nesse ambiente de vida acadêmica de Göttingen, vale destacar ainda mais alguns fatos. Em 1905, Husserl encontra-se com Walter B. Pitkin para tratar da tradução de *Investigações lógicas* para a língua inglesa. Nesse mesmo ano oferece um seminário sobre o mesmo tema em Berlim a pedido de W. Dilthey e Bernhard Groethuysen. Cinco anos mais tarde, Dilthey envia uma cópia para Husserl de sua obra *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* e mantém correspondências permanentes. Em 1924, apresenta os volumes V e VI de *O mundo espiritual: introdução à filosofia da vida*.

## **Na Universidade de Freiburg (1916-1928)**

Os anos passados nessa universidade são marcados pela morte de seu filho Wolfgang, na batalha de Verdun, em 1916, e pela consolidação da fenomenologia, através do aumento do círculo de estudos e das obras escritas. Já no primeiro ano dessa nova etapa, Husserl convida Martin Heidegger para ministrar um seminário no semestre de inverno. Dois anos depois requisita-o para assistente num seminário de filosofia. Com Husserl, Heidegger obteve o doutoramento e foi seu sucessor na universidade a partir de 1928. Ainda quando fazia o curso de teologia, Heidegger confessava o grande interesse que lhe despertava a obra *Investigações lógicas*, apesar das dificuldades de entendimento e discor-

dância de teses que lhe pareciam ambíguas à primeira vista. Por outro lado, reconhecia que “a distinção que Husserl aí constrói entre intuição sensível e categorial revelou-me seu alcance para a determinação do ‘significado múltiplo do ente’” (HEIDEGGER, 1979, p. 299).

A obra *Ser e tempo*, dedicada a Husserl “em testemunho de admiração e amizade” e publicada pela primeira vez no *Anuário para a Filosofia e Investigação Fenomenológica*, marca já o afastamento de Heidegger da fenomenologia de seu mestre. O início da separação de caminhos ocorre ainda em *Ser e tempo* como um “ajuste de contas” entre eles sob a dupla face da ruptura e continuidade. Se, de um lado, a forma metodológica representa a continuidade, inclusive com a utilização de termos da fenomenologia, por outro, a ruptura entre os dois filósofos situa-se no projeto e nas respostas dadas às questões como consciência, ser, intencionalidade, redução transcendental, história, etc. Há, inclusive, o risco para os leitores e estudiosos de tomar como equivalente o significado de palavras idênticas utilizadas por ambos (GÓMEZ-HERAS, 2000, p. 107).

O círculo fenomenológico nessa universidade é composto por Oskar Becker, Theodor Celms, Eugen Fink, Martin Heidegger, Ludwig Landgrebe, Edith Stein e Wilhelm Szilasi. Além desses, havia um grupo que se mudara para os Estados Unidos e que mantinha contatos com o grupo de Freiburg. São eles: Dorion Cairns, Marvin Farber, Aron Gurwitsch, Felix Kaufmann, Fritz Kaufmann, Arnold Metzger e Alfred Schütz. Seus assistentes e auxiliares ao longo da vida foram Edith Stein, Martin Heidegger, Arnold Metzger, Ludwig Landgrebe (que fez a tese de doutorado sobre a *Teoria das ciências do espírito em Wilhelm Dilthey*), Wilhelm Szilasi e Eugen Fink.

Em 1925, observa-se que Husserl é um professor e um filósofo muito respeitado, porém pouco lido (STEIN, 1998, p. 178). A obra *Ética formal e ética material dos valores*, de Max Scheler, tinha mais leitores que as obras de Husserl. Para a assistente Edith Stein, Max Scheler divulgava suas propostas geniais, sem preocupação

sistemática, objetivando mais o espaço do deslumbre e da sedução. Isso ia em sentido contrário ao caminho husserliano, pois Husserl “se esforçava intensamente em educar-nos na mais estrita objetividade e solidez, no chamado ‘radical decoro intelectual’”, afirma E. Stein (1992, p. 240). Ela confessa que na revisão da *Sexta investigação lógica* havia muitos problemas e talvez fosse preciso escrever outra obra, com o que também Husserl estava de acordo. Reeditar uma obra acrescentando alguma mudança ou comentário implicava mais trabalho, pois “o Mestre, além de não confiar em outra pessoa em relação aos enxertos, iria querer examinar cada mudança e cada comentário” (STEIN, 1998, p. 97), porém não havia tempo para isso. A mesma assistente, em carta de 9/03/1932, afirma que ele ainda “gostaria de construir sistematicamente toda a filosofia transcendental e classificar devidamente todas as suas investigações anteriores (utópicos planos de trabalho!)” (STEIN, 1998, p. 252).

Alguns intérpretes concordam em dividir o pensamento husserliano em três fases, destacando os problemas centrais em cada momento. Assim, identificam as fases com os períodos e os lugares onde desenvolveu o magistério, apresentando simplificada-mente os problemas mais centrais em Halle, Göttingen e Freiburg. Resumem então do seguinte modo: a luta contra o psicologismo e historicismo (1887-1901), a perspectiva da fenomenologia descritiva (1901-1913) e a fenomenologia transcendental (1913-1938). O critério utilizado para estabelecer uma classificação do pensamento ou para essa divisão assenta-se no teor das obras produzidas nesses anos. Em vida, seu trabalho publicado é relativamente pequeno diante do volume de páginas manuscritas.

Preferimos não adotar essa metodologia por parecer-nos um pouco reducionista e fragmentada. Objetivamos compreender o pensamento husserliano de modo mais abrangente, pois entendemos que as motivações que são concretizadas em *Die Krisis* e ali explicitadas de modo intenso se estendem, completam-se e se corrigem ao longo de toda a produção. Muitos conceitos operatórios foram utilizados com novas determinações, transformando-

se em conceitos tematizados. Temas como o “mundo-da-vida” (Lebenswelt) ou a teleologia já estavam presentes de modo ainda embrionário nas primeiras obras. As críticas ao psicologismo, ao historicismo e ao logicismo constituem eixos analíticos nas últimas obras. Todas as três críticas referem-se, a nosso modo de ver, a três perfis da crise das ciências europeias.

Entendemos que a divisão em fases, com problemas estanques, decorre em grande parte do fato de os primeiros comentadores ainda não terem tido acesso a toda a produção taquigrafada. A pequena lista de obras publicadas ainda em vida nem se compara com o volume de manuscritos taquigrafados em tipo Gabelsberg. Husserl pediu a Eugen Fink e Ludwig Landgrebe que ordenassem esses manuscritos segundo critérios sistemáticos. Isso aconteceu em 1935, e tais critérios permaneceram para a formação do *Arquivo Husserl* da Universidade de Lovaina, obra dos dois assistentes acima mencionados e de Hermann van Breda. Essa coleção, denominada *Husserliana*<sup>8</sup>, está distribuída com cópias nas universidades de Lovaina, Colônia e Freiburg, na Alemanha, na *New School for Social Research*, de New York, na *Duquesne University*, de Pittsburgh, e na *École Normale Supérieure*, de Paris.

A leitura e o estudo interpretativo dos textos de Husserl trazem algumas dificuldades e podem tornar-se fonte de equívocos, de mal-entendidos e decepções. Seus escritos não seguem um plano definido e progressivo. Suas obras publicadas em vida são muito poucas e possuem objetivos mais de cunho obrigatório da academia que da vontade do próprio Husserl. Muitas vezes, um determinado conceito será melhor esclarecido em outra obra ainda não publicada. Além disso, não era prática de Husserl em termos metodológicos segurar-se nas teias da tradição, pois a fenomenologia quer ser uma ruptura com o modo de ver a realidade de algumas tendências hegemônicas da filosofia anterior. Afirma San Martin (1987, p. 9): “A fenomenologia consiste em

---

<sup>8</sup> Até meados de 2011, foram publicados da *Husserliana* 38 volumes de *Gesammelte Werke*, 5 volumes de *Dokumente*, 7 volumes de *Materialien*, 2 volumes de *Studienausgabe* e 11 volumes de *Collected Works*.

entender e falar da realidade a partir da experiência da realidade, e não da realidade em si da experiência natural”.

## **Período final (1928-1938)**

Nesse momento, sua reflexão fenomenológica volta-se para a tematização da História. As *Meditações cartesianas* e *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* parecem dar um estilo de acabamento ou de maior clareza aos conceitos e ideias germinados em 1900. Husserl também amplia o horizonte de suas análises para a antropologia, para a ética, para a história. Por outro lado, sente o duro golpe do Decreto A 7642, de 6 de abril de 1933, do Ministério da Cultura da Alemanha, que lhe suspende a cátedra na universidade e o impede de desenvolver ali alguma outra atividade.

Dentre muitas atividades desenvolvidas, destacamos os cursos ministrados sobre “Fenomenologia e Psicologia”, em Amsterdam e em Groningen, as “Conferências de Paris”, que serviram de base para as *Meditações cartesianas*, e “Fenomenologia e Antropologia”, para a Sociedade Kantiana de Frankfurt e de Halle. Agora, o movimento fenomenológico está bem ampliado e conta com pessoas que permanentemente estão próximas a Husserl, como Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Oskar Becker, Jean Hering, Roman Ingarden, Alexandre Koyré, Karl Löwith, Edith Stein, George Misch, Jan Patocka, Ortega y Gasset. Nos Estados Unidos também formou-se um grupo que mantinha correspondência com o grupo de Husserl, como já mencionamos há pouco.

A fenomenologia husserliana explicita aqui sua vocação crítica e orientação ético-humanista. Não são características novas de seu pensamento, mas resultado de um processo que se iniciou com as críticas ao psicologismo e ao historicismo. O fio condutor da reflexão pode ser identificado como uma preocupação com a “crise da razão”. Nesse período, o contexto histórico europeu propiciou o diagnóstico no horizonte da humanidade europeia,

pois os regimes totalitários de direita e de esquerda, o enfraquecimento do direito das nações e dos povos, a onda de irracionalismo que ameaçava toda diretriz sensata davam uma fisionomia histórica de decadência. As questões de cunho epistemológico servem apenas para realçar concretamente a crise da razão. Elas são uma espécie de índice. A crise das ciências europeias é apresentada por Husserl como expressão da crise da formação cultural europeia. Em Freiburg ele criou uma espécie de fórum para estudar a crise da cultura e da ética.

Pensar o contexto requer também entrever as possibilidades de superação da problematidade histórica. A crise da formação cultural diagnosticada por Husserl exige um retorno ao “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*). Este movimento tem conotação metodológica e foi considerado por Husserl como uma das vias de acesso à fenomenologia transcendental. A crise é de cunho antropológico e ético. Trata-se do problema do sentido e dos horizontes vocacionais da existência europeia. A naturalização da consciência promovida pela idealização científica levou à perda da compreensão transcendental da razão. A filosofia e as ciências têm um grande papel a desempenhar nesse momento: a constituição de diretrizes seguras que não estejam presas ao relativismo e ao ceticismo. Os filósofos, considerados como “funcionários da humanidade” por Husserl, são chamados historicamente para essa tarefa. Como o tema de nossa obra refere-se a esse período, consideramos desnecessários maiores esclarecimentos a respeito da problemática que o período de *Die Krisis* apresenta.

### “Voltar às coisas mesmas”

Esse tem sido um dos *slogans* mais divulgados e utilizados para os mais diversos fins. Ele aparece pela primeira vez em *Investigações lógicas*, em que Husserl trata das investigações para a fenomenologia e teoria do conhecimento. Assim Husserl se expressa:

Não queremos dar-nos por satisfeitos com meras palavras, isto é,

com uma compreensão verbal meramente simbólica, como a que temos em nossas reflexões sobre o sentido das leis estabelecidas na lógica pura sobre conceitos, juízos, verdades, etc., com suas múltiplas particularidades. Não nos satisfazem significações que ganham vida - quando ganham - de intuições remotas, confusas, impróprias. *Queremos retornar às coisas mesmas* (HUSSERL, 2001b, p. 218, grifo nosso)<sup>9</sup>.

No texto, refere-se à análise fenomenológica, que tem como problema “levar as ideias lógicas, os conceitos e leis, à clareza e distinção epistemológicas” (HUSSERL, 2001b, p. 218). Os conceitos lógicos têm de ter sua origem na intuição, devem ser apreendidos em sua identidade consigo mesmo. Não podemos ficar satisfeitos com “meras palavras” ou com significações que adquirem sentido de “intuições remotas, confusas, impróprias”. Queremos chegar à evidência e certeza de que o que é dado aqui é verdadeiro e realmente o que foi pensado. E Husserl continua descrevendo o propósito da análise fenomenológica, as dificuldades e os fins das investigações analíticas.

A primeira questão refere-se ao modo como está escrita a expressão no texto original. Notamos que *Sachen selbst* está entre aspas. O que isso quer dizer? Nos textos de Husserl, esse recurso é muito utilizado. Ao mesmo tempo, notamos que ele utiliza o termo *Sache* e não *Ding*. Para Husserl, era necessário ver as “coisas” livre de preconceitos e pressupostos. Sobre o uso das aspas, em *Ideias*, Husserl esclarece que “indica um significado manifesto enquanto expressa uma mudança de sentido e a correspondente modificação radical do termo” (HUSSERL, 1965, p. 203). Mudança de sentido, no contexto da análise fenomenológica, expressa o trabalho que se desenvolve no processo das reduções. Trata-se da mudança que ocorre quando se passa da atitude natural para a atitude fenomenológica. Nesse sentido, podemos supor que, ao colocar o símbolo gráfico das aspas envolvendo a expressão “coisas mesmas”, Husserl indica uma mudança de sentido. A reflexão

---

<sup>9</sup> Na língua alemã, essa frase grifada está assim escrita: “Wir wollen auf die “Sachen selbst” zurückgehen”.

cai num espaço de indeterminação que será preenchido pelo movimento da intencionalidade da consciência e das experiências vivenciais. O mundo, os objetos, as coisas, perdem a expressão da materialidade exterior e assumem a feição de uma unidade sintética de intencionalidade. A relação sujeito-objeto, tão cara à filosofia moderna, perde sua razão de ser e preocupação. Não se fala mais de “coisas em si”. Kant já mostrou claramente a incapacidade humana de tal proeza, alcançar a coisa em si.

Outra consideração a respeito do *slogan* se refere ao verbo. Ele é usado na primeira pessoa do plural, “nós queremos”. Essa forma verbal está em plena sintonia com o desenvolvimento da fenomenologia posterior e seus desdobramentos éticos, objeto de nosso trabalho. O gesto filosófico característico da fenomenologia é um movimento coletivo, intersubjetivo, de uma comunidade de pensadores. O ato filosófico expresso por essa forma verbal indica a intersubjetividade transcendental.

Disso se conclui que “voltar às coisas mesmas” quer indicar um caminho diferente daquele da atitude natural. Também não podemos confundir com a atitude de um movimento de retorno essencialista para uma espécie de “coisa em si”. Husserl mostra a necessidade de um recomeço a partir das formações originárias (*Ursprung*) e dos processos originários de constituição (*Ursiftung*). Será através da *epoché* que esse regresso à subjetividade transcendental possibilitará o retorno às coisas mesmas. Não nos referimos aos procedimentos causais, mas constitutivos. Para Husserl (1959, Hua VIII, p. 19), nada pode ser tratado por mecanismos causais em filosofia, pois se trata de uma autorreflexão radical. E completa (1959, Hua VIII, p. 63): “É o caminho para contemplar a realidade verdadeira e última, e para viver assim uma verdadeira vida”.

Husserl está convencido de que a primeira forma de relação do homem com os entes do mundo não é uma relação de ordem do conhecimento ou da representação. Nossa compreensão dos entes é anterior às determinações científicas. Há um espaço marcado por estruturas intersubjetivas, pelo “nós queremos”. E, para

concluir essa pequena análise da expressão-lema da fenomenologia, observamos que graficamente ela acaba num ponto de exclamação, recurso pouco utilizado na filosofia. Em nosso entendimento, esta forma de escrever o lema e de concluí-lo indica um chamado para uma ação coletiva, um movimento comunitário. A base para uma afirmação desse tipo encontra-se na conferência *A crise das ciências europeias e a filosofia*. Ali ele se refere à vida filosófica que cria uma “nova forma cultural”, que corresponde a “uma nova relação de convivência comunitária”, em que uma “comunidade profissional dos filósofos” passa a dedicar-se a “um movimento comunitário crescente dedicado à educação” (HUS-SERL, 1996, p. 70-71).

Em suma, o *slogan* de “voltar às coisas mesmas” acaba tendo uma conotação metodológica, epistemológica e ética ao mesmo tempo. Mas, em nosso entendimento, a utilização apenas como *slogan* acaba perdendo o sentido mais profundo desse programa reflexivo, desaparecendo a dimensão fenomênica das coisas. Seu sentido originário na condição de coisa ou de coisas (*Sache*, *Sachen*), com seu experienciar, significa pôr em ação todo o mecanismo da consciência intencional. Então, o fenômeno que se mostra como *Sache* está além do que se tem através da percepção sensível.

## AS DIMENSÕES E OS DESAFIOS RELATIVOS ÀS OBRAS

O trabalho publicado em vida é relativamente pequeno diante do volume de manuscritos que até hoje estão sendo organizados. São estes os livros publicados: *Filosofia da aritmética* (1891), *Investigações lógicas I* (1900), *Investigações lógicas II* (1901), *Filosofia como ciência de rigor* (1910-11), *Ideias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913), *Fenomenologia da consciênciainterna do tempo* (1928), *Lógica formal e lógica transcendental* (1929) e *Meditações cartesianas* (1931). A obra *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia*

*transcendental*, escrita em 1936, foi publicada, pela primeira vez, em 1954, Hua VI.

Nossa pesquisa tomará por base, como já foi dito, o volume VI da Coleção Husserliana, intitulado *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie)*, publicado por Walter Biemel em 1954. Ainda em vida, Husserl havia publicado, em 1936, as duas primeiras partes no primeiro volume da revista *Philosophia*, em Belgrado. É, de fato, a última grande obra de Husserl, e nessa tarefa pôde contar com a ajuda de Eugen Fink, seu ex-assistente, que transcreveu o principal manuscrito. Há diversas posições a respeito do significado dessa obra. Alguns a caracterizam como uma verdadeira síntese do pensamento husserliano, pois retoma muitos temas já desenvolvidos em obras anteriores, como é o caso do conceito de mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Nessa síntese, a novidade seria o modo como Husserl trata da filosofia e da história.

Outros comentadores entendem que essa obra representa uma mudança radical, com o abandono do projeto de uma filosofia como ciência de rigor. Resta ainda um terceiro grupo de comentadores, que tende a mostrar que aqui Husserl estaria sendo influenciado pelos trabalhos de Martin Heidegger, e isso é demonstrado mediante comparações sobre o uso do conceito de *mundo-da-vida* entre os dois pensadores.

Em relação ao método adotado na obra, tem-se a impressão de que nesse momento tal preocupação já não existia e nem mesmo há alguma intenção em mostrar a continuidade com as obras que a precederam. Isso é o que fica evidente nas primeiras partes; porém, ao iniciar a discussão sobre o mundo-da-vida como problema filosófico universal, assim se expressa Husserl no parágrafo 34-f de *Die Krisis* (1954, Hua VI, p. 135):

Nós ainda não sabemos com certeza como o mundo-da-vida pos-

sa tornar-se um tema de todo independente, completamente autônomo, como poderá tornar possíveis os enunciados científicos e quais, também de modo diverso daquele de nossas ciências, devam ter uma sua objetividade, uma validade necessária puramente metódica [...] e por causa dessa preocupação, como em qualquer empreendimento que se atua pela primeira vez, deve nascer o nosso método. Aqui somos absolutamente iniciantes.

Uma última observação merece destaque: essa obra pode ser considerada definitiva em termos metodológicos? Haverá nela indicações de soluções para uma fenomenologia do mundo? Em filosofia, torna-se arriscado afirmar algum ponto definitivo. Em *Die Krisis*, a obra husserliana se amplia para a perspectiva ética, avança de modo mais explícito para a questão de Deus ao reconstruir a árvore do conhecimento que surge no mundo moderno a partir de Descartes e Galileu. Porém, a questão de Deus não é de cunho gnosiológico ou epistemológico. Tanto uma dimensão quanto a outra (Ética e Deus) são as escolhas que fizemos e sobre as quais se orienta o nosso trabalho de investigação. Com a publicação de outras obras de Husserl e de alguns de seus colaboradores imediatos, entendemos que nesse momento a reflexão fenomenológica abre-se para uma terceira dimensão além da estática e genética. A complexidade dos novos problemas força a reflexão para o nível generativo, que abordaremos mais adiante neste trabalho. Esse texto completa-se com o volume XXIX da mesma coleção e mesmo título editado por Reinhold N. Smid em 1991.

Intérpretes de sua obra apresentam dois motivos básicos para essa pequena quantidade de obras publicadas durante a vida. De um lado, seu espírito de autocrítica, como bem registrou Edith Stein, levava-o permanentemente a reestruturar trabalhos que ambos estivessem revisando. Por outro, deve-se registrar o próprio caráter de sua obra. Sendo muito analítica, redundava em dificuldades para a sistematização. Em uma carta a Paul Natorp, assim Husserl profere sua confissão:

Hoje estou em uma situação muito mais difícil que você, pois a

maior parte de meu trabalho se encontra nos meus manuscritos. Quase condeno a minha incapacidade para levar até o fim as coisas e ao mesmo tempo sinto que me dediquei muito tarde aos pensamentos mais universais e sistemáticos; aqueles que se referem a investigações mais particulares e especiais que desenvolvi até agora sinto que precisam ser refeitos. Tudo está em uma etapa de cristalização. Talvez eu esteja trabalhando com todas as minhas forças possíveis, somente em vista de minha obra póstuma (HUSSERL, 1973d, Hua XV, p. XIX).

É nesse contexto que Husserl, em 1935-36, solicita a Eugen Fink e Ludwig Landgrebe que organizem sua obra segundo critérios sistemáticos. Foi em Lovaina (Bélgica) que todo o conjunto dos manuscritos foi transferido após sua morte pelo padre Hermann Leo van Breda, protegendo assim da ameaça de destruição que se expandia nos meios políticos nazistas.

Os Arquivos Husserl foram classificados em 14 grupos temáticos, precedidos por letras do alfabeto. Assim temos, conforme informações de Aurélio Mini Sánchez e Carmen Zavala Echegoyen.

**A) FENOMENOLOGIA MUNDANA:**

*Lógica e Ontologia formal*, com 41 trabalhos;

*Ética formal e filosofia do direito*;

*Ontologia*;

*Teoria da ciência*;

*Antropologia intencional*, com 26 trabalhos;

*Psicologia intencional*, com 36 trabalhos;

*Teoria da apercepção do mundo*, com 31 trabalhos.

**B) A REDUÇÃO:**

*Caminhos para a redução*, contendo 38 trabalhos;

*A redução mesma e sua metodologia*;

*Analítica intencional transcendental provisória*;

*Autocaracterização histórica e sistemática da fenomenologia*.

**C) A CONSTITUIÇÃO DO TEMPO E A CONSTITUIÇÃO FORMAL.**

D) CONSTITUIÇÃO PRIMORDIAL E CONSTITUIÇÃO ORIGINÁRIA, com 18 trabalhos.

E) CONSTITUIÇÃO INTERSUBJETIVA:

*Doutrina elementar constitutiva da experiência imediata da alteridade;*

*Constituição da experiência mediata da alteridade;*

*Antropologia transcendental.*

F) LIÇÕES E CONFERÊNCIAS, contendo textos de aulas com 44 trabalhos, conferências, manuscritos impressos e demais obras.

G) ANOTAÇÕES NÃO REGISTRADAS NA CLASSIFICAÇÃO CRÍTICA DE 1935, que incluem os manuscritos anteriores a 1910, contendo 69 trabalhos; manuscritos de 1910-1930; manuscritos posteriores a 1930, que tratam da crise, com 33 trabalhos; e transcrição de notas de rodapé, anotações feitas em livros lidos, etc.

H) MANUSCRITOS DE BERNA, com 42 trabalhos.

I) TRANSCRIÇÕES FEITAS POR FINK ANTES DE 1938, que incluem 4 lições, 3 conferências e 17 projetos para publicações.

J) APOSTILAS.

K) MANUSCRITOS DE OUTROS AUTORES.

L) ANOTAÇÕES DE HUSSERL EM LIÇÕES DE SEUS MESTRES.

M) CARTAS DE HUSSERL, PARA HUSSERL, SOBRE HUSSERL E DE MALWINA HUSSERL POSTERIORES A 1938.

N) MISCELÂNEA DE ANOTAÇÕES.

Algumas dificuldades para a compreensão das obras e da própria fenomenologia husserliana decorrem do fato de não estarmos diante de uma obra projetada e sistematizada. Os textos vão se referindo entre si, com notas de rodapé, com futuros projetos. Além disso, também é possível encontrar em Husserl formas de referências cujo objetivo era levar a outros conceitos. Daí o discernimento crítico para relativizar conceitos que ele próprio elaborara e dar-lhes novo acabamento em reflexões posteriores ainda inéditas.

Talvez a maior dificuldade para compreender a fenomenologia husserliana está no fato de ela ser um novo modo de ver a realidade; o próprio Heidegger descreve essas dificuldades em *Meu caminho para a fenomenologia*. A dificuldade residia na questão de “como dever-se-iam realizar os modos de proceder do pensamento denominado *Fenomenologia*. O elemento inquietante desta questão resultava da ambigüidade que a obra de Husserl revela à primeira vista” (HEIDEGGER, 1979, p. 298). Retomando conceitos da tradição filosófica e partindo de problemas já conhecidos, era preciso chegar a outros objetivos. Daí a existência de juízos equivocados e oriundos de más interpretações. Torna-se difícil nesse contexto oferecer conceitos precisos e exatos formulados de modo definitivo. Husserl trabalhava em grande parte com a perspectiva aproximativa, partindo muitas vezes de conceitos operativos de uso comum e desenvolvendo-os de modo temático. Segundo San Martín (1987, p. 9), a própria filosofia de Husserl implica dificuldade, pois “a fenomenologia consiste em entender e falar da realidade a partir da experiência da realidade, de modo diferente do que ocorre na experiência ordinária”.

## RELAÇÕES ENTRE HUSSERL E HEIDEGGER

Sem pretender examinar mais amplamente as teses que foram objeto de discussão entre os dois pensadores, mas indicar algumas pistas para ulteriores estudos, pode-se afirmar que esse problema não se esgota na questão do *Lebenswelt* nem se conclui em *Ser e tempo*. Muitos mal-entendidos surgiram e poucas vezes foram esclarecidos. Husserl se propõe desde o início a buscar um conceito de mundo que se distingue do conceito natural que o positivismo adotava e assim a fenomenologia apresenta o conceito de “mundo imediato humano”, que depois será designado de *Lebenswelt*. É sobre essa temática que Heidegger encontra “um dos maiores estímulos recebidos de Husserl”, afirma Landgrebe (1963, p. 47). Merleau-Ponty também pensa mais ou menos parecido e afirma que “todo o *Sein und Zeit* nasceu de uma indi-

cação de Husserl, e, em suma, é apenas uma explicitação do *natürlichen Weltbegriff* ou do *Lebenswelt* que Husserl, no final de sua vida, apresentava como o tema primeiro da fenomenologia” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 2). Heidegger também recolhe de Husserl os conceitos de consciência, sujeito, subjetividade, a fim de enfrentar as armadilhas da relação sujeito-objeto; e ali critica Husserl a respeito da intencionalidade da consciência.

Para Heidegger, a intencionalidade é um comportamento da consciência frente ao ente. Ele não a utiliza como um recurso, pois entende que a tradição ontoteológica marcou profundamente esse conceito. Servia, por exemplo, para designar a tensão dos seres inferiores à procura da plenitude que se completa em Deus. Este se torna o fim de toda perfeição. O mundo orienta-se para esse termo de perfeição e, conseqüentemente, a intencionalidade significava um processo de divinização do mundo. Outro fator que dificulta a Heidegger a aceitação de tal conceito é a carga metafísica que este carrega consigo. No campo da teoria do conhecimento designava o ato cognoscitivo que tendia para o objeto que é exterior à consciência, resultando em subjetivismo. A estrutura do ser-no-mundo não se esclarece pelas vias intencionais, pois é ainda um sentido dependente ou subordinado.

Essa crítica parece não ter levado em conta todo o significado da intencionalidade, prendendo-se à dimensão psicológica e corrente, à intencionalidade dos atos singulares que praticamos. Poderíamos perguntar se alguma dessas dificuldades se enquadraria no conceito que Husserl havia elaborado a partir da herança brentiana. Outra crítica de Heidegger se refere ao puro contemplar teórico de um expectador desinteressado para se inferir às estruturas da subjetividade que possibilitam a experiência do mundo. Para Heidegger, somente a consumação da existência mesma seria capaz de tal ação. Está em jogo uma das ideias centrais da fenomenologia: a atitude do ego fenomenológico e sua pretensão de universalidade. Segundo Landgrebe (1963, p. 52), todas essas críticas “apoiam-se num mal-entendido a respeito do conceito de intencionalidade”. Entretanto, Heidegger entende

que as reflexões husserlianas não conduzem ao núcleo essencial da existência, à sua facticidade. Mas aqui é preciso um detalhamento do *Methode der Leitfäden*, em que cada ente é apenas um fio, um índice que permite retroceder às efetuações sintéticas em que o ente se constitui. Trata-se da análise da multiplicidade de fases fluentes da consciência do tempo imanente que constitui o sentido das coisas. O ente enquanto fio condutor torna-se a base sobre a qual se dá a intencionalidade da consciência. Segundo Landgrebe, a facticidade em Heidegger “é o lugar metódico, fundamento de todo possível mostrar-se, o mesmo que a subjetividade absoluta de Husserl, revelada pelo método da redução e dos fios condutores, retrocedente de modo interrogativo a partir do ser constituído” (LANDGREBE, 1963, p. 60). Nessas breves análises é possível perceber a ideia da complexidade do problema da relação entre a fenomenologia de Husserl e o pensamento de Heidegger até 1937<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Gómez-Heras apresenta algumas obras que hoje se constituem marcos para a análise da relação entre Husserl e Heidegger. Indica as obras deste: *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, Marburger Vorlesung SS. 1925, herausg. Von P. Jaeger, Gesamtausgabe, vol. 20, Frankfurt J. M. Klostermann, 1979; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Marburger Vorlesung WS. 1925-26. herausg. Von W. Biemel, v. 21, ibid. 1976; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Margurger, Vorlesung, SS. 1927. herausg. Von F. W. Von Hermann, ibid, vol. 24, 1975; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Marburger Vorlesung SS. 1928, herausg. Von K. Held, ibid., v. 26, 1978.



## **CAPÍTULO II**



## APROXIMAÇÕES À FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

Nos primeiros capítulos deste livro vamos tratar das “bases da fenomenologia transcendental para pensar o problema de Deus”. Agora, pretendemos apresentar algumas características da fenomenologia husserliana visando a uma aproximação e a uma introdução geral aos conceitos que vão servir de suporte para a evolução posterior da fenomenologia transcendental. Essa necessidade é sentida como decorrência da própria estrutura da obra de Husserl, como dissemos em páginas anteriores. Pretendemos aqui tratar de conceitos que, em sua grande maioria, foram estruturados em *Ideias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, dizendo respeito às distinções entre fatos e essências, atitude natural e atitude fenomenológica, a intencionalidade da consciência, a *epoché* e o mecanismo das reduções, intersubjetividade e estruturas noético-noemáticas. Apesar disso, continuam na forma aproximativa.

### A DISTINÇÃO ENTRE FATOS E ESSÊNCIAS

Quando se define a fenomenologia como ciência que estuda os fenômenos, não se quer afirmar que ela seja um mero estudo de “fenômenos” duvidosos ou enganosos. É o estudo das coisas mesmas, como propunha Husserl no caminho fenomenológico ou programa reflexivo. O “voltar às coisas mesmas” não significa a busca de uma realidade primordial que subsiste debaixo do campo fenomenal, como já mostramos há pouco. Com a fenomenologia, o fenômeno coloca-se como imanente à consciência; esta não produz o ente, o objeto, mas é intenção voltada para o objeto. Não se trata de um estudo do ser ou da representação do ser, mas do sentido do ser, da significação das vivências da

consciência.

Kant perguntava sobre o que a razão exerce poder e quais seus limites. A questão central era a justificação da validade do conhecimento. Husserl pergunta como as coisas se dão e em que limites se dão. Para o primeiro, a questão de fundo era a aproximação intelectual da coisa que se esconde no fenômeno. Para o segundo, era o modo de dar-se da coisa enquanto fenômeno (em alemão se diz *Sache* e não *Ding*) e ter seu sentido intencionalmente desvelado em todo o horizonte que o acompanha. Em Husserl, sentido possui conotação essencial. Sentido e essência são correlatos, inclusive etimologicamente. Temos esse, *eînai* e *eidôs*. Assim ele se expressa em *Ideias*, parágrafo 24: “O princípio dos princípios é que toda intuição primordial é uma fonte legítima de conhecimento, que tudo o que se apresenta por si mesmo na intuição como o que se oferece e tal como se oferece, ainda que somente dentro dos limites nos quais se dá” (HUSSERL, 1986a, p. 58).

Pode-se definir a fenomenologia como o estudo das essências; contudo, a atitude fenomenológica volta-se para elas no contexto da existência concreta, no âmbito e no horizonte das relações vivas da experiência. Segundo Merleau-Ponty, a noção de essência na fenomenologia gerou alguns mal-entendidos. Para ele, “as essências de Husserl devem trazer consigo todas as relações vivas da experiência” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 12). O que nos motiva e nos move para o estudo das essências são as coisas e o mundo. Antes de toda e qualquer representação científica, movemo-nos e nos guiamos pelo que se dá e na medida em que se dá. Nossa ação não se dá a partir das filosofias ou das teorias científicas, mas a partir do mundo tal como vivenciamos como fenômeno.

Em fenomenologia, estamos falando de fatos e de essências, mas de um modo diferente da atitude natural. Há uma inseparabilidade entre eles. Um determinado objeto pode ser alvo de descrição por parte de uma consciência ou de muitas. Essas descrições procuram ver e mostrar os vários perfis, preenchendo as várias

potencialidades significativas. Ver-se-á, ao longo de todas as variações, que um núcleo permanecerá invariante, uma estrutura mostrar-se-á comum a todos os perfis. A esse núcleo denominado de *eidos* Husserl chamará de “essência”, que é “aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como o que ele é” (HUS-SERL, 2006, p. 35). Nas *Investigações lógicas*, especificamente o parágrafo 5º da VI *investigação*, Husserl define o fenômeno como vivência concreta da intuição, e ao mesmo tempo o objeto intu-ído como o que nos aparece imediatamente. A partir daí, mais a frente no mesmo parágrafo, ele fornece uma definição de fenomenologia como “a teoria das vivências em geral e de todos os dados reais e intencionais que estão encerrados nestas vivências e podem mostrar-se com evidência nelas mesmas” (HUS-SERL, Hua. XIX/2, 1984, p. 765). O que interessa à fenomenologia são as vivências e os objetos intencionados e presentes nelas.

Em *Die Krisis*, Husserl aborda a forma adotada por Galileu ao se referir à natureza. A realidade do mundo presente na matematização galileana da natureza é idealizada a partir da orientação da nova matemática. Essa idealização tem como pressuposto uma natureza física a ser descoberta cientificamente, reduzida a simples formas, excluindo e rejeitando a experiência cotidiana. Esse procedimento é criticado por Husserl como abstrato e ingênuo, pois considera a natureza como um ser em si mesmo. O mundo não é algo que possui na medida em que conheço suas leis de constituição. A idealização galileana da natureza não tem base empírica, é apenas um postulado construído pelo homem. A essência do mundo não é algo que está escondido por debaixo de nossa experiência familiar. A crítica à idealização da natureza leva-nos a indagar sobre o caráter da percepção. O que vem a ser a percepção da natureza?

O preenchimento completo de todas as possíveis variações esbarra no limite da própria percepção. Para Husserl, não há nenhuma percepção completa de algo, pois sempre permanece um espaço aberto de indeterminação a ser preenchido. No parágrafo 45 das *Ideias*, ele refere-se às

percepções possíveis e motivadas com coerência contínua e rodeadas de campos sempre novos de coisas [...] uma transcendência que não possuísse o enlace descrito, por meio de conexões de motivações coerentes, com a esfera de minha percepção atual, seria uma suposição completamente infundada; uma transcendência que carecesse de tal enlace por princípio, seria um *non sens* (HUSSERL, 1977, Hua III/1, 106).

A entidade de um objeto coloca-se na dimensão de processo de identificação através de múltiplas aparições ou perfis, e por isso se apresenta como transcendente, pois sempre abre um conjunto possível de horizontes de estruturas ainda inéditas. Há sempre algo mais para a determinação do objeto além de sua aparição fenomênica. Dessa forma, a compreensão do que vem a ser fenômeno implica algo mais que a presença empírica. A transcendência do objeto estudada por Husserl na teoria da objetividade é distinta da transcendência do sujeito e é constituída pela consciência, pois o que as coisas são o são “enquanto coisas da experiência”, afirma Husserl. O conceito de transcendência do objeto deve ser extraído do conteúdo atual e próprio da percepção, também denominado de “experiência comprobatória”.

Podemos então concluir que a questão da coisa em si em Husserl rompe com o velho dualismo do sujeito e objeto, pois não considera possível a existência de algo separado do sujeito. Sempre um objeto estará referido à consciência. Mais a frente, devemos retomar a questão da transcendência em relação a Deus. De que espécie de transcendência nós necessitamos ao refletir sobre a ideia de Deus? Essa será a questão que devemos tratar. Vamos elaborando aqui mais aproximações aos conceitos com que lida a fenomenologia husserliana em seus inícios.

## **A ATITUDE FENOMENOLÓGICA E OUTRAS ATITUDES**

Estas considerações permitem-nos compreender um pouco mais o modo como a fenomenologia considera o conhecimen-

to. A metodologia de cunho dedutivo-matemático de Descartes, que partia de axiomas ou de princípios e ia construindo a árvore do conhecimento, parece-nos insatisfatória e pouco frutífera para a análise fenomenológica e, principalmente, para abordarmos a ideia de Deus. O princípio metodológico da fenomenologia de “voltar às coisas mesmas” requer alguns procedimentos deixados de lado pela tradição filosófica. Essa via torna-se possível mediante a adoção da visão intuitiva, que é um ato de conhecimento direto, imediato, não demonstrativo. A lógica do raciocínio dedutivo cede lugar à lógica da consciência intencional, que vai constituindo seus objetos através da intuição. Conforme depoimentos de seus alunos, especialmente Heidegger, a grande dificuldade para o entendimento da fenomenologia residia nessa mudança de perspectiva, no que vem a ser o “ver fenomenológico” (HEIDEGGER, 1979, p. 299).

O desafio situa-se na determinação do tipo de atitude a adotar frente aos fenômenos. Husserl utiliza o termo alemão *Einstellung*, que “significa um estilo habitualmente invariável de vida volitiva para direções da vontade ou de interesses, até finalidades, e produtos culturais cujo estilo total está assim determinado” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p.326). Iniciando por caracterizar a atitude natural (*natürliche Einstellung*), Husserl pretende, depois, atingir a atitude fenomenológica. Também procura distinguir a atitude científica, a atitude dogmática, entre outras. Vejamos como essas formas de relação do sujeito caracterizam-se em vista do mundo intencionado. Na atitude natural, a consciência ingenuamente acredita que o mundo é algo real e exterior. “O mundo natural está aí adiante” (HUSSERL, 2006, p. 76), e “eu mesmo sou parte dele”, “é um mero mundo de coisas”. “Os mundos circundante natural e o circundante ideal [aritmética] estão ali adiante e, por sua vez, carecem de conexão, prescindindo de sua referência ao ego, com uma ordem que me permite dirigir livremente minha atenção e meus atos para um ou para o outro” (HUSSERL, 2006, p.76).

Esse mundo ainda carece do caráter de horizonte dos atos de

percepção. Essa atitude opõe-se à atitude fenomenológica, pois o mundo apresenta-se como fenômeno, e não como objeto dado. O mundo como fenômeno não é uma somatória de objetos divididos em reinos e subordinados a relações de causalidade. “Não é o que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto a ele, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 14). Na atitude fenomenológica em relação ao mundo, busco o sentido que transparece na intersecção de minhas vivências (experiências) com as experiências dos outros; por isso, ganham muita importância as questões relativas à subjetividade e à intersubjetividade.

É na atitude fenomenológica que o mundo se revela como estrutura de horizonte. Essa visão de mundo será desenvolvida no capítulo segundo, quando abordaremos o tema do mundo-da-vida. Através da atitude fenomenológica, o objeto é constituído na consciência, ou seja, remonta-se até a origem do sentido de tudo. O mundo apresenta-se como correlato à consciência, como vivência objetiva, e não mental, como objeto significativo, e não coisa dada. Husserl, ao tratar dessa correlação, vai utilizar dois termos, que depois permanecerão no campo fenomenológico – *noema* e *noesis* –, para indicar que para toda modalidade de consciência intencional (*noesis*) teremos um correspondente conteúdo visado (*noema*).

Em *Ideias*, através de dois capítulos totalizando quarenta parágrafos, Husserl trata desses conceitos e suas respectivas estruturas. Adverte para o risco de considerar os caracteres noemáticos como meras determinações da reflexão. Nós “apreendemos o negado, o afirmado, o possível e o questionável, etc., no objeto que aparece enquanto tal” (HUSSERL, 1986a, p. 257). Através das vivências correspondentes e mediante tipos de intuição como perceptiva, imaginativa, objetiva, etc., vamos encontrando significações preenchidas enquanto presença, e não determinação. Ao contrário, afirma Husserl (1986a, p. 61), “os investigadores da natureza falam da matemática e de todo o eidético de forma céptica, porém procedem metodologicamente de modo dogmático”.

As ciências buscaram nessa atitude dogmática “o justo método de conhecimento em forma de ciência exata da natureza” (HUS-SERL, 1986a, p. 61). A investigação de estilo dogmático, segundo Husserl, é pré-filosófica, pois não se pergunta pela possibilidade do conhecimento, restringindo-se a indagar como se dão as coisas e o que pode ser inferido delas ou de coisas do mesmo domínio geral. Para Husserl (1986a, p.143), dogmáticas são todas as ciências que “sucumbem à redução”, ao contrário das ciências críticas. A fenomenologia apresenta-se como “a última crítica valorativa e em especial a última determinação do ser de seus objetos e a adoção em princípio de seus métodos” (HUS-SERL, 1986a, p. 142).

Em *Die Krisis*, base de nosso estudo, Husserl descreve uma grande variedade de atitudes (*Einstellungen*): natural, crítica, reflexiva, prática, filosófica, teórica, mítico-religiosa, fenomenológica, objetivista, transcendental. Essa fase do pensamento husserliano leva-nos ao domínio pleno da fenomenologia transcendental e agora a atitude explicita-se com toda clareza de uma dimensão teleológica. Todo processo de tematização das atitudes agora só é possível a partir da atitude transcendental. Vejamos um pouco como Husserl aborda a questão da *Einstellung*.

Sua caracterização deve ser situada no contexto da crítica à concepção clássica da ciência da natureza. Esse tipo de ciência forma-se e se sustenta a partir do princípio de causalidade e constitui-se a partir da observação, ou seja, é possível distinguir as ciências da natureza a partir da exterioridade. Por esse motivo, elas se autoproclamam ciências objetivas, tratando a natureza como um ser “em si mesmo”, independente dos fatores subjetivos. A atitude típica é a natural. Nas ciências do espírito, ou humanas, a preocupação é com os atos do espírito, caracterizado como “interioridade” (HUS-SERL, 1988b, p. 8; 1954, Hua VI, p.297).O tipo de atitude fundamental nessa área é a da pessoa ou da subjetividade. Para Husserl, há primazia ontológica do mundo espiritual sobre o mundo natural. A natureza apoia-se no caráter absoluto do espírito, portanto, é relativa. “Os sujeitos não podem

ser dissolvidos na natureza, pois faltaria aquele que dá sentido à mesma” (HUSSERL, Hua. IV, 1952, p. 346). O predomínio da atitude naturalística no mundo moderno acabou por eliminar ou relativizar o caráter subjetivo da prática humana. Há forte tendência em naturalizar a consciência, a subjetividade humana.

Com o objetivo de combater esse processo de naturalização da subjetividade, Husserl focaliza a reflexão na dimensão do sujeito humano em sua capacidade perceptiva. A relação que ocorre entre o ato de perceber e a coisa percebida depende da estrutura transcendental da subjetividade e não deriva da coisa externa. Perceber não é receber sensações na psique. Para Husserl, há uma estrutura transcendental que se configura como “vivências” (*Erlebnisse*).

O conceito de “vivência” em Husserl é dos mais importantes e em alemão se diz *Erlebnis*. Segundo Bello,

*Leib* indica vida; trata-se da mesma raiz saxônica comum à língua alemã e inglesa (vide o verbo *to live*) [...] *leben* significa viver e *er* é uma espécie de reforço que significa: estou vivendo exatamente isso neste momento. [...] perceber é um *Erlebnis*, é aquilo que nós estamos vivendo neste momento através de uma sensação, é o registro da sensação, da qual temos consciência (BELLO, 2004, p. 87).

A utilização do adjetivo “vivido” dá a ideia de algo passado e estático, sobre o qual não posso mais estabelecer nenhuma atitude intencional, pois já vivi.

Há entre os homens uma estrutura comum que permite perceber conteúdos perceptivos diferentes. As vivências compõem essa estrutura transcendental e nela inserimos vários tipos, como a sensibilidade que decorre da corporeidade, a reflexão, a fantasia, a memória, a lembrança, a imaginação. Essa estrutura é inerente a todos os homens. Quando nos propomos realizar uma análise transcendental, buscamos compreender a estrutura do sujeito em suas três dimensões: corporal, psíquica e espiritual. Um ato refle-

xivo refere-se à dimensão do espírito, e atos ligados ao instinto, às emoções e reações referem-se à dimensão da psique. Essas duas dimensões só podem acontecer se primeiro ocorrer a dimensão corporal. O ato de refletir, por exemplo, inicia-se a partir da dimensão corporal, pois é no corpo que se localiza a percepção. Mais a frente, iremos aprofundar esse tema da transcendentalidade, distinguindo-o do modo como Kant o compreende.

Husserl projeta com a fenomenologia a recuperação da subjetividade transcendental e de suas fontes originárias. Essa tarefa compete à “filosofia primeira” denominada por ele de “ciência arqueológica”, já que “busca explorar o solo originário e último que está encoberto na origem do ser e da verdade” (HUSSERL, 1956, Hua VII, p. 29). A atitude transcendental implica abandonar a ingenuidade da atitude natural e regressar ao solo originário da liberdade das determinações de si mesmo como um eu transcendental.

Em *Ideias*, Husserl fala da “liberdade absoluta” do “eu sou” (HUSSERL, 1986a, p. 70). O conceito de absoluto em Husserl não tem o sentido de uma expressão metafísica, mas refere-se à estrutura do sujeito relativa a si mesmo (*quoad nos*). Conforme Bello, o absoluto do sujeito indica que “[...] nós somos um ponto de partida absoluto com relação à constituição da realidade [...]; o mundo para nós é constituído na base de nossa estrutura” (BELLO, 2004, p. 124).

A subjetividade transcendental é descrita como uma atitude não natural, pois não significa uma entrega ao mundo ou um perder-se no mundo, mas uma vida de autorreflexão do puro “eu sou” sobre o puro “viver eu” (LANDGREBE, 1963, p. 257). O caminho para a subjetividade transcendental é descrito por Husserl nos seguintes termos:

Aquele que quiser tornar-se filósofo no sentido mais nobre da palavra, isto é, conforme a ideia platônica e cartesiana de uma ciência universal fundada sobre uma justificação absoluta, deve converter-se de modo originário graças à tomada de consciência

de si e deve ser atraído para os caminhos que conduzem à determinação e ao conhecimento de si através da razão (HUSSERL, 1959, Hua VIII, p. 32).

Mas para chegar a esse ponto será necessário estabelecer “uma crítica à ingenuidade filosófica e científica herdada do passado” (HUSSERL, 1959, Hua VIII, p. 28), recuperar de modo novo o sentido e a forma da antiga ideia de filosofia como ciência universal absolutamente fundada, obedecendo “ao princípio da pura evidência” (HUSSERL, 1959, Hua VIII, p. 29-32).

As atitudes práticas em suas diversas modalidades podem ser consideradas como derivadas diretamente da atitude natural, incluindo nessa mesma situação as atitudes teóricas, como é o caso, por exemplo, da atitude científica. O acesso à subjetividade transcendental é que permite a reconfiguração da atitude fenomenológica. Essa subjetividade não será um “caos de vivências intencionais, mas uma unidade de síntese e de uma síntese multiestratificada, na qual são constituídos sempre novos tipos objetivos e objetos individuais” (HUSSERL, 1992, p. 31). Chegamos, assim, à atitude fenomenológica, característica essencial da fenomenologia como “método”, que nos permite compreender suas possibilidades.

## **AS REDUÇÕES E A EPOCHÉ**

A questão das reduções foi um dos temas sobre os quais mais trabalho teve Husserl para explicar e responder aos críticos. A redução, até hoje, é interpretada como um retorno à consciência transcendental para que o mundo surja de modo translúcido. Daí as críticas à fenomenologia, que a consideram um idealismo transcendental. Que motivações seguiu Husserl ao estabelecer a prática das reduções na reflexão fenomenológica?

Vimos há pouco como Husserl é herdeiro do empirismo, restando dele a técnica descritiva para acesso à experiência interna

ou aos atos subjetivos da consciência. De D. Hume a J. S. Mill nota-se o reconhecimento por parte de Husserl do valor dessa tradição que sempre será marcante. As críticas feitas a Hume e demais empiristas não eliminam a raiz da filosofia e do método de Husserl fincada no terreno de uma tradição filosófica que se estende pelos séculos XVII, XVIII e XIX e que busca uma síntese em torno da evidência e da objetividade pura com a experiência.

A insuficiência do kantismo e do neokantismo e a influência mais próxima de Brentano abrem caminho para Husserl. Pode-se afirmar com bastante segurança que a emergência da fenomenologia se dá no seio de uma tradição que a recebe e a entende. Embora a filosofia de Husserl se apresente como uma ruptura com a tradição, enquanto método de ir às evidências originárias, ele não é um filósofo sem raízes ou influências importantes da reflexão filosófica que se sedimentou na História. Assim, é mais adequado entender o processo das reduções e *epoché*. Não se trata de exclusividade husserliana. Em Descartes já existe uma formulação clara do procedimento das reduções, que depois será ainda mais desenvolvido pelo cartesianismo europeu. Seria, segundo Husserl, a ciência galileana que imporia à tradição mais egológica um papel secundário na cultura europeia.

Como se dá o acesso à subjetividade transcendental? Essa é a questão que marca o início da formação cultural moderna em termos de tradição egológica. Ao mesmo tempo, podemos perguntar-nos sobre o motivo desse acesso, sobre sua necessidade e justificção. A resposta à questão do método fenomenológico, que abordaremos a seguir, implica antes responder às questões acima formuladas; do contrário, não estaremos fazendo filosofia como ciência de rigor, mas puramente metodologia. O projeto husserliano da fenomenologia insere-se no contexto da crise decorrente da implantação de um modelo de racionalidade que levou a uma oclusão e um afastamento do mundo-da-vida.

O desenvolvimento do positivismo conduziu a um resultado que também é decorrente do processo de idealização que se iniciou com Galileu. A partir desse procedimento idealizador, todo

o processo de constituição do sentido da realidade humana ficou estagnado. A crise não é de cunho técnico, mas antropológico e cultural; com isso, atinge também a dimensão ético-religiosa. Como enfrentar a crise? A resposta advinda da fenomenologia caminha no sentido de restabelecer os nexos que estavam se formando nos inícios dos tempos modernos. O percurso deve ser o de “voltar às coisas mesmas” e retroceder ao mundo-da-vida. Mas, para isso, a atitude não pode ser a mesma do naturalismo; é necessário recuperar uma compreensão transcendental da razão, anulando os procedimentos de naturalização da consciência.

O retorno ao mundo-da-vida exige algum procedimento metodológico. Não se trata de investigar a possibilidade de conhecer as coisas do mundo. O caminho percorrido por Descartes foi o primeiro passo rumo a um retorno autorreflexivo. Nesse caso, o mundo-da-vida requer um movimento em direção às fontes da experiência constituinte, às operações do Ego transcendental. Segundo Capalbo, “a transcendência do mundo não se constitui fora da experiência do mundo; ela nada mais é do que um sentido pertencente à esfera imanente da experiência” (SOUZA; OLIVEIRA, 2001, p. 18).

Dissemos que o movimento de acesso ao mundo-da-vida implica um retorno às fontes originárias da experiência, isto é, à subjetividade transcendental. Para realizar isso, de imediato precisamos ter claro que nosso objetivo é o acesso às coisas tais como sedão na consciência. O retorno ao *ego cogito* agora não se constitui como uma mente pensante, ao modo de Descartes, mas uma estrutura de correlação. Afirma Bech (2001, p. 25) que “só existe o mundo na medida em que se trata de um mundo para o sujeito”. O *cogito* estrutura-se em um “vínculo intencional com o mundo”. Sendo assim, o acesso ao mundo-da-vida exige ater-se exclusivamente à dimensão das vivências. Todo objeto pode tornar-se acessível intencionalmente.

A preocupação metodológica da fenomenologia é com o restabelecimento do nexo com as coisas nelas mesmas e com o sentido que se constitui em nós. Dessa forma, qualquer tese

que se antecipe a essa preocupação precisa ser posta de lado, ser suspensa, ser desconectada. O movimento autorreflexivo necessita, então, de uma *epoché*. Capalbo (2001, p. 21) afirma que “a *epoché* é a abertura para a entrada no campo transcendental, tanto da subjetividade quanto dos fenômenos”. Esse procedimento atinge de imediato nosso modo de proceder conforme a atitude natural. O filósofo é levado a mudar a forma de olhar o mundo, é levado, afirma Husserl no parágrafo 35 de *Die Krisis*, a uma “conversão” que empurra nosso olhar para o mundo-da-vida. Ao mesmo tempo em que mudamos nosso posicionamento frente ao mundo, também somos levados a desvelar a própria subjetividade constituinte. O pólo subjetivo e o objetivo (*noesis e noema*) formam uma estrutura unitária e correlativa.

Alcançar a subjetividade transcendental que nos permite “voltar às coisas mesmas” e que seja capaz de descrever os fenômenos sem permanecer nas atividades da descrição empirista ou psicológica exige de nós alguns passos, denominados por Husserl de redução. É ela que leva a reflexão para o campo transcendental, juntamente com a operação da *epoché*. A relação entre *epoché* e redução fenomenológica tem sido motivo para muitos debates. Alguns intérpretes do pensamento husserliano entendem que ele mesmo utilizava os termos como equivalentes na maioria das vezes.

Outros acham que são conceitos distintos, e que é a redução transcendental ou fenomenológica que permite alcançar a atitude transcendental da *epoché*. Um terceiro grupo de estudiosos procura entender esses conceitos como atitudes simultâneas, como é o caso de Javier San Martin. De qualquer forma, o que está em questão para todos é o problema do conhecimento e de sua crítica. É também a partir dessa questão que Husserl avalia a obra cartesiana. Descartes fez do ego uma substância pensante separada do mundo e “não atravessou o pórtico que leva à filosofia transcendental verdadeira” (HUSSERL, 2001a, p. 42).

A *epoché*, em relação à existência do mundo empírico, deixa intacto o ego que não é uma parte do mundo, como é um animal,

uma árvore, etc., como acredita a atitude natural. A percepção natural das coisas e do próprio eu empírico faz parte do domínio das ciências objetivas. A *epoché* suspende a crença no valor existencial do mundo objetivo, e por isso essa atitude significa um ato de “deter-se” ou “interromper”. Husserl tende a conceber essa atitude como um ato de abster-se de julgar ou suspender/interromper o juízo (*Einklammerung* = posição entre parênteses). Em lugar de uma “dúvida universal”, como fez Descartes, Husserl propõe-se a uma *epoché* universal. Trata-se de pôr “fora de jogo a tese geral inerente à essência da atitude natural” (HUSSERL, 1986a, p. 73). A *epoché* atinge todas as coisas, o “mundo natural inteiro”, bem como as ciências referentes a este mundo. Não significa nenhuma outra teoria sobre o modo de ser da realidade, mas apenas uma atitude de suspender toda consideração objetiva, visando alcançar os modos subjetivos da consciência.

Husserl alerta-nos, porém, para uma possível confusão. A suspensão dos pré-juízos não significa

constituir uma ciência livre de teorias, livre de metafísica. [...]. O que pedimos encontra-se em outra direção. O mundo inteiro, posto na atitude natural, com que nos encontramos realmente na experiência, tomado plenamente ‘livre de teorias’, tal como se tem experiência real dele fica excluído do campo de julgamento (HUSSERL, 1986a, p. 74).

A *epoché* fenomenológica reduz o ego ao domínio da “experiência interna transcendental e fenomenológica. O mundo objetivo encontra em mim mesmo, no meu ego transcendental, todo o sentido e todo o valor existencial” (HUSSERL, 2001b, p. 43). Pode-se, então, afirmar que a fenomenologia é o estudo do mundo na consciência, e esse processo de constituição do mundo na consciência exige o passo da redução, que é o ato de regredir ao ego. A *epoché* e a redução são atitudes que possuem uma função primeira, que é garantir a passagem da atitude natural para a atitude fenomenológica.

O *ego cogito* alcançado pela redução fenomenológica significa, em primeiro lugar, atingir o campo da subjetividade absoluta. Em Descartes ela significa uma subjetividade parcial, que isola os homens e os empurra para a mais absoluta solidão. Afirma L. Landgrebe (1963, p. 133):

A redução fenomenológica é algo mais que um mero esquema intelectual gratuito e arbitrário: como ela enquanto atitude pensante, é uma possibilidade e uma necessidade que tem seus fundamentos existenciais em nossa própria existência e na peculiaridade de sua situação e de sua procedência histórico-espiritual.

A mentalidade moderna formada a partir de Galileu reduziu as possibilidades da filosofia da subjetividade. Uma razão que não mutila a realidade e a torna campo de uma “experiência absoluta” pretende ser a subjetividade transcendental. É a partir dessa subjetividade que vamos recolocar a conexão entre eu e o mundo, do eu com os outros eus. A subjetividade transcendental mostra a correlação intencional universal entre o eu e o mundo. A consciência intencional terá no *noema* seu pólo correlativo, formando uma unidade que constitui o sentido. O eu não cria um mundo, mas o constitui. O que significa isso?

O conceito de constituição é extraído da atitude natural e entendido pela fenomenologia para um horizonte transcendental, porém sua tematização tem sido motivo permanente de reflexão, devido a seus resíduos de indeterminação. Segundo Eugen Fink, Husserl escolheu uma terminologia imprecisa. Essa prática é comum. Permanentemente ele tomava conceitos provindos da atitude natural e os transferia para o uso transcendental. Os riscos de mal-entendidos e ambiguidades nas exposições eram frequentes. Na verdade, Husserl utiliza tanto conceitos temáticos como conceitos operativos. Esses têm sua origem no horizonte mundano e são marcados pela imprecisão e carência de tematização. Os conceitos temáticos são importantes na medida em que contribuem para a preservação do que já foi pensado e constitui assim

a própria tradição. Eugen Fink afirma que os conceitos operativos são

[...] esquemas intelectuais que em algumas circunstâncias atingem uma determinação objetiva, representações mentais (*Denkvorstellungen*) abstratas que favorecem a aproximação aos conceitos temáticos e formam um horizonte que permanece opaco para o próprio autor da doutrina. Trata-se de conceitos que normalmente são utilizados (*verbraucht*) e que, às vezes, são levados ao limite de suas possibilidades (*durchgedacht*), porém não chegam a ser pensados propriamente (FINK, 1952, p. 325).

No caso do conceito de constituição, temos essa mesma dificuldade. O tematizado e o operativo e sua respectiva compreensão requerem sempre que se contraponham o sentido mundano e o sentido transcendental, realçando as diferenças entre os dois níveis. Se na atitude natural estamos inseridos numa indeterminação flutuante, sua contraposição com a atitude transcendental requer o restabelecimento da relação do sujeito transcendental com o mundo das coisas. A filosofia de Husserl possui muitos espaços de ambiguidade e de imprecisão, que derivam da dificuldade de cunho metodológico. Essa crítica a sua filosofia é uma das mais frequentes. A via escolhida permitia novas aberturas para a reflexão filosófica, mas, por outro lado, deixava espaços que deveriam ser continuados ou preenchidos por outras pessoas. Dessa forma, podemos afirmar que o conceito de constituição, de modo aproximativo, não é um processo “real” no sentido temático, nem uma delimitação do manifestar-se à consciência. A constituição é o processo intencional de gênese e estruturação do mundo nas relações temporais do objeto intencional.

Objetivando entender melhor o sentido de constituição, podemos também retornar a Kant. Para ele, o conhecimento decorre da unidade formada pela consciência na forma de uma unidade sintética que reúne e organiza os dados dos objetos e representações trazidos pela intuição sensível. A matriz intuitiva também na fenomenologia é essencial, porém exige os chamados esquemas

de implicação que permitem a unidade das diversas experiências. Esses esquemas possuem uma origem ou fundação originária (*Urstiftung*). Segundo Morujão (1969, p. 121), “constituir, por conseguinte, não será produzir, criar, engendrar, mas pôr em relevo as funções noéticas que traduzem o modo peculiar dos objetos das diferentes espécies darem-se à consciência. A função do eu é a de tornar representável, de fazer aparecer os objetos”. Essa função constitutiva do eu se orienta para uma função descritiva noemática dos objetos e da realidade e para uma análise das estruturas da consciência que lhe correspondem. Em cena, surge a atividade perceptiva, fruto do ver intencional. A relação entre o sujeito e o objeto estrutura-os como polos correlativos. Perceber o objeto não é receber suas sensações na psique, mas intencioná-lo, torná-lo significativo. Essa é a atividade fundadora e constitutiva do ego transcendental. A fonte de sentido e do sentido do ser encontra-se na subjetividade transcendental. Mediante a percepção sensível, proximidade viva do objeto, tornamos “presente”, tanto em termos espaciais como temporais, o objeto intencionado. O tempo é o fluir contínuo e permanente da consciência, pois o tempo mundano já foi reduzido.

Na obra *Lições de fenomenologia da consciência interna do tempo*, escrita em 1928, procura descrever a complexidade da relação entre o enigma do tempo e o mistério da consciência. Esta obra está situada no volume X da Husserliana. Nos últimos escritos, Husserl refere-se ao tempo como *Zeitigung* (*Verzeitigung*) que traduzimos como “temporização” ou “temporalização”, e que se refere à constituição transcendental. A síntese constitutiva apresenta-se no eu que se põe como centro vivo de presentificação (*Gegenwärtigung*), que se mostra de modo totalmente intuitivo (MORUJÃO, 1969, p. 123). Esse presente vivo é denominado *Urphänomen*, “a concreta realidade última da fenomenologia a que toda a compreensão transcendental deve regressar”, afirma Husserl (Ms. BIII 9, 1931, p. 9). No próximo item, abordaremos mais o tópico da constituição a partir da perspectiva da fenomenologia genética.

As reduções e a *epoché* têm por objetivo a mudança do olhar em relação à atitude natural em vista de se atingir a atitude transcendental, característica da filosofia fenomenológica. Por isso, Husserl introduz a *epoché* e as reduções. Reduzir significa pôr entre parênteses a crença ou a tese geral da atitude natural de um mundo em si entitativo, ou a crença no ser como certeza do mundo em sua totalidade. Husserl denomina “posição de crença” (*Glaubenssetzung*). Significa suspensão da crença ontológica no mundo. Não é abster-se de julgar, mas ater-se ao mundo enquanto pensado, intencionado, à sua consistência puramente fenomenal, como objeto de uma vivência intencional, e não como algo mundano e natural, dado dentro de um horizonte abarcador e totalizador construído pelos juízos da atitude natural.

O mundo intencionado após a prática da atitude fenomenológica situa-se num horizonte geral de percepção que o torna cada vez mais amplo e mais significativo. Não se trata de pôr em dúvida a existência do mundo ou perguntar se ele é real, mas reduzi-lo à autocerteza de minha consciência com o que está sendo intencionado por ela. O *ego cogito* husserliano só existe com o *cogitatum*. Então, o mundo só é mundo para mim, ou um mundo nosso comum. A redução significa, de imediato, o regresso à absoluta subjetividade, sintetiza seu assistente Landgrebe (1963, p. 129-132). O mundo não desaparece com a última redução. Em sua totalidade, é um fenômeno. As reduções e a *epoché* não restringem o horizonte da razão. Ao contrário, sua prática objetiva ampliá-lo.

Husserl propõe três reduções como as mais importantes. Pela redução fenomenológica, coloca-se entre parênteses (*einklammeren*) a crença no mundo natural com suas objetividades individuais, as atividades valorativas e práticas da consciência, os produtos da cultura, as obras de arte e técnica, os valores estéticos e práticos, realidades relativas ao Estado, aos costumes, ao direito e à religião. Também devem ser suspensos as teorias e os enunciados das ciências tanto da natureza como do espírito (HUSSERL, 1986a, p. 131).

Através da redução fenomenológica, ocorrem duas operações fundamentais. A “percepção natural”, fruto da atitude natural, é posta entre parênteses, e a realidade exterior também perde o lugar central que ocupava antes (*ausklammern*). Parece que o mundo externo desaparece. Uma árvore, por exemplo, com a redução fenomenológica só tem direção intencionada nas suas diversas maneiras de dar-se à consciência; não interessa o que ela é na realidade. O fenômeno “árvore” compreende um horizonte de possibilidades: árvores vistas, imaginadas, representadas, fantasiadas, recordadas, etc. Dessa forma, pode-se perceber que a redução transcendental conduz à vida subjetiva. A atenção volta-se para os processos da consciência em busca de suas iniciativas relativas à realidade exterior. O mundo, dito exterior, é imanente à consciência. Não há um dentro e outro fora, porque a consciência é sempre consciência de algo. Pensar e perceber constituem processos sob a forma de vivências intencionais.

Não se conclui, com a redução fenomenológica, que vamos deixar a consciência vazia de todos os conceitos, teorias e representações. Ela não é esvaziada para ser preenchida pelas vivências intencionais. O mundo-da-vida que é visado mantém muitos elementos que se constituem e foram sedimentados ao longo da História. O mundo-da-vida precisa ser liberado para que se revele como reino dos fenômenos vividos, conclui Capalbo (2001, p. 21). A redução estabelecida por Descartes atingiu o *ego cogito*; este encerrado em si mesmo configura-se como o solipsismo. Depois, pela via lógico-dedutiva, concluiu pela certeza do mundo exterior recorrendo à prova da existência de Deus. Landgrebe (1963, p. 131) afirma que, “desde então, a teoria do conhecimento gira em torno da relação sujeito-objeto, em torno da absurda questão de como o sujeito, saindo de sua imanência, pôde alcançar de modo dedutivo e consequente o mundo exterior, os objetos”. Com a redução fenomenológica, o mundo é fenômeno e conserva sua vigência enquanto mundo para mim.

A subjetividade, para Descartes, não tem outra forma senão em sentido parcial, pois é uma forma que isola o homem e o em-

purra para a absoluta solidão. A redução fenomenológica não tem apenas conotações intelectuais. Mostra que é uma possibilidade e uma necessidade fundamentadas em nossa própria existência. Tem, dessa forma, forte apelo ético. Em outro capítulo iremos aprofundar mais essa questão. Em Descartes, a redução atinge o ponto final da dúvida, ou seja, a impossibilidade de supressão do *ego cogito*. Entre todos os atos, apenas um é insuprimível. Para Descartes, a consciência é uma sucessão de atos particulares situados no tempo objetivo. Ele não percebe que esses atos presentes à consciência são produtos de vivências anteriores. Na verdade, Descartes desconhecia todo o esquema de implicações e referências intencionais. Na avaliação de Husserl, o erro de Descartes está em considerar que somente é dada na redução a esfera subjetiva das cogitações. À primeira vista, o que vem dado nas cogitações é dado imanente. Esse caminho da redução, percorrido também por Descartes, é marcado pelo aspecto negativo, pela suspensão dos juízos (*Ausschaltung*) ou desconexão de toda transcendência.

Através desse processo de suspensão, vamos situar-nos nos inícios do filosofar e, acredita Husserl, com isso teremos condição de estabelecer a filosofia como ciência de rigor. Segundo A. Cruz (1987, p. 145), essa redução objetiva

[...] corrigir o modo habitual de uma experiência, nossa atitude natural de enfrentar a realidade. Ao nos dirigirmos, em nossa experiência cotidiana, às coisas, carregamos conosco numerosos pressupostos e prejuízos que sobrepomos ao dado objetivamente. A redução não significa que tais pressupostos sejam falsos. Porém, se queremos alcançar o ponto de partida absoluto, o fundamento inquestionável de nosso conhecimento, a essência do fenômeno, temos que proceder assim.

O mesmo procedimento redutivo Husserl encaminha nas questões relativas aos fatos para deixar surgir o sentido, a ideia, a sua essência. A própria consciência natural é reduzida. Esse procedimento é denominado redução eidética (eidos = essência).

Um terceiro procedimento reduutivo refere-se ao eu. Entre parênteses, coloco minha subjetividade empírica para que daí surja o ego transcendental, que é fundamento e origem de toda significação, como já vimos.

Alguns autores referem-se a esse resíduo adquirido pelas reduções como um “fenômeno puro”, um “ego puro” ou uma “consciência pura”. Tais expressões são carregadas de preconceitos de cunho idealista. Preferimos não utilizar esses termos devido ao grau de mal-entendidos já presentes e equívocos já cometidos. Quando em nosso livro for necessária a utilização do adjetivo “puro”, não queremos significar com isso algo neutro ou sem contaminação. Ao contrário, queremos indicar que algo não deve ser considerado como meramente mundano, relativo à atitude natural (sempre criticada por Husserl). “Puro” quer significar, em nosso trabalho, não algo isolado, mas correlativo. Na atitude natural, vivemos ingenuamente no perceber e no experimentar as coisas que se apresentam “aí adiante”; mas, na atitude fenomenológica da consciência pura, executamos atos de reflexão que se dirigem às coisas e vivemos nesses atos em que se dá o campo infinito das vivências absolutas (HUSSERL, 2006, p.117). Assim, “eu puro” não significa, para Husserl, uma entidade metafísica ou abstrata, mas “a função de identificar, através da consciência, todas as vivências” (BELLO, 2004, p. 180).

Queremos, neste momento, apresentar de modo sucinto, após a suspensão do mundo natural, o que Husserl procura estabelecer para outra transcendência: Deus. Como é o tema de nosso estudo, vamos apenas mostrar como Husserl trata dessa questão no mecanismo das reduções. É no parágrafo 58 de *Ideias* que se refere ao absoluto que também deve ser suspenso pelas reduções. Porém, na suspensão do mundo natural encontramos um “mundo morfológicamente ordenado”, que é objeto de estudos dos mais diversos campos científicos, e em tudo isso existe uma “maravilhosa teleologia”. Em todas as teleologias que podemos encontrar no mundo empírico, podemos atingir a questão da “razão de ser da facticidade da consciência constituinte”. A “razão de ser” não

equivale a uma “causa das coisas”, mas da existência de um ser divino exterior ao mundo, transcendente ao mundo e à consciência. Ele é transcendente e absoluto num sentido totalmente distinto. A esse transcendente deve-se estender a redução fenomenológica. A relação entre a ideia de Deus e a teleologia, bem como a dimensão ética da humanidade, é o que queremos mostrar nessa obra. A redução da ideia de Deus não faz desaparecer a ideia de absoluto, de infinito, de fundamento em toda essa teleologia.

A reflexão de Husserl não permanece nessa perspectiva negativa da redução. Segundo Theodore de Boer (1978, p. 308), há um sentido positivo que consiste no retorno ao absolutamente dado. A *epoché* não significa um esvaziamento total do *cogito*; isso nem seria possível. A suspensão de juízos não se refere a toda e qualquer transcendência, mas apenas se refere àquela transcendência que, mesmo continuando a ser transcendente, de forma alguma vem dada. Essa transcendência não fica excluída e vem misturada às cogitações. Então, o dado à consciência é ampliado e compõe-se tanto das experiências subjetivas como de seus correlatos, que são os objetos intencionados. Essa dimensão positiva da redução tem um alcance imprevisível, e, segundo Fink (1976, p. 303), “somente levando-a a efeito se consegue ver claramente o que é e o que significa. Chega a ser uma experiência indescritível que a consciência executa sobre si mesma”. Em sua dimensão operativa, a redução mostra-se sem conteúdo próprio e, por isso mesmo, pode ser considerada como o “princípio metodológico fundamental, pois torna acessível o âmbito que a fenomenologia adota como tema” (LANDGREBE, 1982, p. 88). A *epoché* pode ser chamada de um começo da filosofia, porém, se a reflexão fenomenológica ficar reduzida à via negativa, acaba caindo no mesmo esquema que Husserl propunha superar. Por isso, ele afirma que “a *epoché* tem que se converter em redução à subjetividade transcendental” (HUSSERL, Ms. BI 5:V, p. 17).

Em nosso entendimento, o que Husserl pretende com a redução é fazer com que nossa relação cotidiana e banal com o mundo, que impede o ver fenomenológico, seja rompida por um

espaço de tempo. Fink definia esse momento como um retorno à “admiração”, ao “espanto” diante do mundo, de que falavam os gregos. Merleau-Ponty completa dizendo que

a reflexão não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distância para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer; ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 10).

Para isso, é preciso romper nossa familiaridade com o mundo, e esse é o caráter problemático da redução de que fala Husserl, pois sempre há um recomeço e a redução nunca será completa.

## **ASPECTOS PRINCIPAIS DA CONSCIÊNCIA INTENCIONAL**

O conceito de intencionalidade é um dos mais importantes e primeiros na fenomenologia husserliana. Uma das dificuldades da compreensão do que vem a ser esse conceito está na tentação de considerá-lo equivalente ao conceito popular. Então, aparecem expressões que indicam a intencionalidade como uma intenção ou vontade vaga e difusa. Cai-se num conceito reduzido, que faz da intencionalidade apenas um ato consciente. O motivo mais determinante para essa compreensão equivocada e vaga está no fato de não se ter atingido a redução transcendental. Outra dificuldade está na postura metodológica de permanecer preso à fenomenologia descritiva e, assim, atingir rapidamente um conceito de intencionalidade como tender para um objeto, como se existissem duas entidades distintas, sujeito e objeto.

O conceito de intencionalidade não foi utilizado pela primeira vez por Franz Brentano e depois por Husserl. Ao longo da História, outros pensadores fizeram uso dele, o que fez com que ele assumisse várias conotações de cunho lógico, gnosiológico,

psicológico e ético. A escolástica medieval com Tomás de Aquino refere-se a “formas intencionais” ou “espécies intencionais” que visam explicitar as relações entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. Assim, podiam definir o conhecimento humano como uma intenção do sujeito para atingir as coisas.

Esse foi o sentido que Brentano herdou e o estendeu para toda a atividade da consciência. Uma consciência intencional é uma consciência que não se fecha sobre si mesma. A concepção de Brentano a respeito da consciência situa-se na atenção e fixação sobre os atos da consciência ou atos intencionais. Para ele, a relação dos atos particulares, com um determinado objeto intencional, era objeto de atenção. Ele não se refere à expressão “intencionalidade da consciência”, tampouco a menciona. Atos distintos, separados entre si, podem ter a mesma relação intencional, mas isso não é necessário. Nunca dirá que dois atos diferentes entre si descritivamente podem ter o mesmo objeto intencional necessariamente. Sua preocupação era com a classificação das formas fundamentais de atos intencionais. Isso não quer dizer que suas pesquisas não fossem importantes para o estudo psicológico da consciência. Sua preocupação é psicológica, e não gnosiológica. As questões gnosiológicas são excluídas. O que não se inserir na “descrição psicológica” deve ser deixado de lado imediatamente.

Em *Investigações lógicas*, Husserl responde à postura de Brentano afirmando que “a essência intencional não esgota fenomenologicamente o ato” (HUSSERL, 2002b, p.525). E cita como exemplo a “representação da fantasia”. Os conteúdos sensíveis podem contribuir para aumentá-la ou diminuí-la; porém, o aspecto considerado pode permanecer o mesmo, “o objeto pode continuar a dar-se à nossa consciência como o mesmo objeto invariável e idêntico” (HUSSERL, 2002b, p. 526).

A pergunta que sempre surge à nossa frente é sobre a trajetória que Husserl percorreu em sua relação com as posições de Brentano. Seguiu o mestre ou adotou, desde o início, posições diferentes? Pode-se concluir que Husserl estava convencido de que, com esse conceito, era possível mais facilmente o acesso aos demais

conceitos da fenomenologia. Seria uma porta de entrada. Conforme o testemunho de Landgrebe, “apenas era comum entre eles o termo e, se Husserl estivesse preso ao conceito de Brentano, os problemas expostos em *Filosofia primeira* e *Investigações lógicas* não teriam sido possíveis” (LANDGREBE, 1963, p. 17). Por outro lado, o próprio Husserl reconhece a dificuldade de tornar claro e distinto o conceito de intencionalidade e afirma que “a clareza não exclui certo espaço de indeterminação” (HUSSERL, 1986a, p. 201). Ainda em *Ideias I* ele reconhece a dificuldade em estabelecer as terminologias corretas desde o início. Determinados termos e conceitos no início devem permanecer em estado de fluidez; é assim que funciona em todas as ciências. Os termos e conceitos devem relacionar-se entre si, corrigindo e melhorando. “Errôneo e radicalmente absurdo é aplicar a uma exposição científica que surge pela primeira vez os padrões de medidas formais e extrínsecos de uma lógica da terminologia” (HUSSERL, 1986a, p. 201).

Na quinta *Investigação lógica*, Husserl apresenta três conceitos de consciência. Num primeiro momento, a consciência pode ser abordada como a “total consistência fenomenológica real do eu empírico, como o entrelaçamento das vivências psíquicas num fluxo unitário” (HUSSERL, 2002b, p.475). Também pode ser entendida em sentido intransitivo, como um lugar ou acontecimento ou experiência de que se tem consciência; trata-se da forma de percepção interna (HUSSERL, 2002b, p. 475). E, por último, num sentido transitivo, como consciência de alguma coisa, como nome coletivo para atos ou vivências intencionais. A partir dessas abordagens, podemos perceber indícios que remetem à questão da natureza do fluxo da consciência, da natureza da própria consciência e da natureza da intencionalidade. É possível perguntar pelo que representam as *Investigações lógicas* nesse contexto? Já está totalmente clara e evidente uma concepção de consciência intencional? Conforme Dan Zahavi, *Investigações lógicas* é, de fato, a obra-prima da fenomenologia, e é ali que encontramos os primeiros elementos para compreender a questão da consciência.

Porém, essa obra representa apenas o começo e não tem, nem podemos esperar que contenha, o sentido final da concepção ou do conceito que investigamos (ZAHAVI, 2002, p. 51-54).

Em relação a esse conceito, a presença de equívocos e ambiguidades não era desconhecida por Husserl (2002b, p. 476), e o caminho de tornar claro o conceito é tomado, muitas vezes, de modo indireto, ou seja, “cotejando as expressões sinônimas e opondo as que devem ser distinguidas” (HUSSERL, 2002b, p. 476). Esse meio auxiliar ajuda na fixação de uma terminologia própria, com a eliminação de “hipóteses discutíveis” e “ambiguidades perturbadoras” (HUSSERL, 2002b, p. 496).

Concordando com Landgrebe, podemos afirmar que Husserl tomou o termo e o conceito de intencionalidade de seu professor F. Brentano. Acreditava, em alguns momentos, que estivesse seguindo a mesma linha de compreensão; “somente muito mais tarde tornou-se claro para Husserl, ao olhar todo o percurso de seu desenvolvimento, que desde o primeiro instante em que adotou tal conceito tinha-o transformado radicalmente” (LANDGREBE, 1963, p. 16-17).

Husserl, desde o início, constrói um caminho sobre bases diferentes das de Brentano. Sua insistência não era com a descrição dos atos intencionais, mas o trânsito entre eles. A intencionalidade é um movimento que transita entre atos intencionais. Esses atos apresentam-se como “vivências intencionais” que se descrevem como uma “intenção referida” (*bezügliche Intention*) (HUSSERL, Hua XIX/1, 1984, p. 385). E sua forma é *ego cogito cogitatum*. O *cogito*, como ato de consciência, não existe separadamente do *cogitatum*. Isso significa que a consciência intencional produz um conjunto de vivências e através delas se autotranscende. Esse movimento de *intendere* conduz a outra forma de compreender a consciência: os atos humanos são teleológicos. A teleologia é a forma da consciência. Ela, enquanto atividade intencional, pode ser compreendida como “atividade efetuada” (*Leistung*), um reunir orientado, uma produção de sínteses cada vez mais complexas e teleologicamente dirigidas. A atividade da consciência é

sintética e teleológica ao mesmo tempo.

No parágrafo 84 de *Ideias*, Husserl denomina a intencionalidade como “tema fenomenológico capital” e dimensão essencial da esfera das vivências. “É o que caracteriza a consciência em seu pleno sentido e o que autoriza a designar a corrente interna das vivências como corrente de consciência e como unidade de uma consciência” (HUSSERL, 2006, p. 190), continua no mesmo parágrafo. É um conceito fundamental em termos iniciais e finais da fenomenologia, sendo um dos marcos divisores de água com Descartes. Para Landgrebe (1963, p. 16), a intencionalidade é “o motivo fundamental que impulsiona todo o desenvolvimento da fenomenologia de Husserl”.

Recuperando a ordem metodológica de “voltar às coisas mesmas” e reunindo a atividade da consciência em suas formas sintética e teleológica, dois novos componentes juntam-se: a dimensão da temporalidade e a prioridade da atividade perceptiva. O próprio conceito de percepção implica o tempo e o espaço. Para Husserl, a percepção será analisada a partir das bases intencionais. Perceber não é receber sensações na psique. Dizíamos antes que a atenção de Husserl não era a relação entre os atos intencionais, mas o movimento que transita entre eles. Os atos intencionais não são fechados em si mesmos, mas abertos a um horizonte temporal e espacial. Esses atos, como vivências temporais, levam-nos a conceber a temporalidade da consciência em sua dimensão subjetiva, um “contínuo fluir” que transita entre passado, presente e futuro. O tempo da consciência difere do tempo objetivo, do tempo dos astros. Afirma Mourão (1969, p. 54): “A consciência é um contínuo fluir. A esse fluir é que chamamos tempo; o tempo será a forma da constituição da consciência enquanto tal”. A análise da consciência a partir da temporalidade remete-nos inicialmente para uma intencionalidade presente, uma espécie de “agora”. Porém, a intencionalidade que permeia os movimentos passados conduz-nos a compreender que aquele outrora “agora” pode tornar-se vivência intencional presente, e o próprio futuro pode abrir-se na temporalidade presente. A in-

tencionalidade da consciência compreendida a partir dessa perspectiva temporal permite-nos entender o fluir como algo mais do que o “agora” momentâneo. Assim, a intencionalidade não é um movimento meramente pontual. A vivência intencional constitui-se como uma “unidade imanente do tempo”.

Outra grande descoberta da reflexão fenomenológica nasce da concepção de consciência como síntese ou efetuação<sup>11</sup> sintética (*Vollzug*). Esse conceito surgiu quando Husserl tratava das objetividades lógicas e das operações com os números. Essas operações configuram-se como expressões linguísticas, proposições, etc. Era preciso investigar o momento em que essas operações mentais podiam vir a dar-se de modo próprio e completo. Foi percorrendo essa via que a fenomenologia conduziu a investigação para a necessidade de distinguir a intuição sensível, necessária na percepção exterior, e a intuição categorial. A recordação, a imaginação, a percepção, a presentificação são fenômenos da consciência que só podem ser compreendidos a partir da correlação entre uma estrutura da consciência e o objeto intencional, ou seja, a partir da efetuação intencional. Essas correlações não podem ser tratadas como nexos causais, mas como conexões essenciais, estruturas essenciais correlativas entre a efetuação intencional e o objeto efetuado. Esse procedimento correlativo vai tornando cada vez mais clara a conexão entre estruturas essenciais das objetividades intencionais e as estruturas essenciais das vivências.

Do ponto de vista do desenvolvimento da fenomenologia, nesse ponto alguns discípulos seguiram dando ênfase cada vez maior a um dos pólos, especialmente o de dimensão ontológica da intuição das essências. Esse caminho passou a ser considerado

<sup>11</sup> Com efetuação estamos traduzindo o termo alemão *Vollzug*, que também pode ser realização, operação. Assim, temos expressões como *Vollzug einer Ideation* significando produzir uma ideação; *Vollzug einer Einstellung*, tomar uma atitude; também *Vollzug einer Bedeutung* significando produção de uma significação; e in *Volzzug halten*, manter em execução. Poderíamos também traduzi-lo por “representação”, porém, com esse termo se indica tanto a atividade quanto a passividade. No alemão, refere-se apenas à atividade. Trata-se de um ato de visar, o que implica um envolvimento do sujeito. É uma vivência que produz um visar algo.

o núcleo da fenomenologia e, também, seu ponto mais crítico. Segundo Landgrebe (1963, p. 33), “tal circunstância desacreditou muitas vezes a fenomenologia, vista, conseqüentemente, como um mero intuicionismo carente de método”. A dinâmica da fenomenologia encaminhou-se para um correlativismo estático entre intenção e objeto. As possibilidades da consciência intencional ficaram reduzidas. A imagem da própria fenomenologia acabou sendo considerada de forma pejorativa e injustamente criticada. Muitos equívocos cometidos no avanço da fenomenologia e na prática fenomenológica, bem como as muitas críticas a ela feitas, decorrem da incompreensão do sentido da intencionalidade concebida por Husserl. A análise do processo de efetuação sintético-constitutiva permite-nos captar o sentido originário da intencionalidade. Segundo Landgrebe (1963, p. 33), a perspectiva do intuicionismo acima referido “abandona justamente o essencial do desenvolvimento ontológico de Husserl”. Por esse motivo, foi produzida e ainda se produz uma grande discrepância “na incompreensão do sentido autêntico da originária concepção husserliana da intencionalidade” (LANDGREBE, 1963, p. 34), afirma o mesmo autor. A dificuldade não está tanto na ordem interpretativa, mas na ordem metodológica: a de considerar a fenomenologia estática com seus aparatos descritivos como separada ou acabada do ponto de vista teórico, sem buscar ampliar o horizonte compreensivo com a fenomenologia genética e a fenomenologia generativa. Na visão do mesmo autor, muitas pessoas dão-se por satisfeitas com o estudo de *Investigações lógicas*, sem ao menos percorrer alguns caminhos da produção posterior, como, por exemplo, a obra *Lições de fenomenologia da consciência interna do tempo*, que revela o alcance do conceito de constituição da intencionalidade. As análises a partir da fenomenologia estática não estão em oposição à fenomenologia genética. Na análise estática, trata-se da validade da descrição, e esse mérito não lhe pode ser tirado. A análise genética revela-se na dimensão da temporalidade. Husserl refere-se ao “duplo rosto da fenomenologia” (HUSSERL, 1973c, Hua XIV, p. 617). A

ampliação da compreensão da intencionalidade a partir da fenomenologia genética requer a inclusão da dimensão temporal e sua relação com a dimensão ou nível de horizonte e com a perspectiva teleológica. Essa é característica constitutiva da própria consciência. Os atos intencionais são operações que se orientam teleologicamente, que possuem ou projetam um fim.

A partir da concepção de intencionalidade como efetuação, supera-se a concepção de consciência descrita como mera sucessão de cogitações, procedimento próprio das posturas mentalistas. A essência da consciência é o processo de síntese, de efetuação intencional. Os atos de conhecer, sentir, desejar, querer, etc. só podem ser entendidos a partir das modificações da tendência primordial da consciência, de suas efetuações sintéticas. A intencionalidade, como movimento de “tender para”, vai além das vivências intencionais e atingem uma profundidade maior que a alcançada por elas.

Do ponto de vista da temporalidade, a intencionalidade da consciência leva-nos a compreender que todo ato dela se estende nela, o que leva Husserl à concepção do “fluxo temporal da consciência”, com uma grande variedade de multiplicidades de fases que fluem. Assim ele se expressa: “O que nas *Investigações lógicas* eu denomino de ato ou ‘vivência intencional’ é em todos os casos um fluxo em que se constitui uma unidade imanente de tempo” (HUSSERL, 2002b, Hua XX/1, p. 96). No parágrafo 36, ao referir-se a esse fluxo como uma espécie de rio, mas que não é nada objetivo, afirma tratar-se da “subjetividade absoluta”.

A intencionalidade entendida a partir da dimensão de horizonte ganha uma estrutura de indeterminação e, conseqüentemente, irá sempre se remeter a uma experiência posterior. O que surge como evidente no processo intuitivo mostra-se, através da intencionalidade, como uma apresentação de espaços preenchidos significativamente e espaços vazios, área de determinação e área de indeterminação. O horizonte de indeterminação da intencionalidade não se conclui ou termina no ato presente. A própria temporalização apresenta esse nexos.

O conceito de intencionalidade implicativa também tem contribuído para o avanço em outra direção da fenomenologia. É a partir dos anos de 1910 e 1911 que Husserl torna explícito esse conceito de consciência. Isso se dá quando ele aborda de modo intenso a fenomenologia crítica e tem seus desdobramentos nas questões relativas à intersubjetividade. Esse conceito permite também a superação do modelo de redução elaborado por Descartes. Conforme San Martin, o problema surgiu quando a redução atingiu a necessidade de colocar entre parênteses o transcendente. O que vai acontecer com o outro, com o corpo do outro, enquanto realidade? Não restava alternativa ao processo da *epoché* senão suprimir também o outro. Porém, “a fenomenologia deve aceitar como experiência a descobrir todo o dado em presença, que é o efetivamente dado, como, por exemplo, o dado na recordação, na experiência do outro, no modo de fantasia, etc.” (SAN MARTIN, 1987, p. 89). Sem suprir essa necessidade metodológica iríamos cair automaticamente no mentalismo solipsista de cunho cartesiano. O recurso à vivência da consciência subtende uma intencionalidade que lhe dê sentido. Estamos no mesmo caminho do processo de constituição. Então, a presença vivente traz consigo uma intencionalidade aberta a um passado e a um futuro. É a realidade das implicações intencionais que marcam e estruturam a vida subjetiva. Husserl denomina essa realidade de implicações intencionais como “presença vivente” (*lebendig Gegenwart*) que vive de seu passado e de seu futuro. Em *Investigações lógicas*, já reagia Husserl (2002b, p. 494) à postura de muitos de reduzir a fenomenologia a uma fenomenologia puramente descritiva.

## **O PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO E OS NÍVEIS FENOMENOLÓGICOS: ESTÁTICO, GENÉTICO E GENERATIVO**

Até este momento tivemos oportunidade em nossa reflexão de perceber algumas dificuldades para compreender determinados conceitos da fenomenologia, principalmente quando se fixa o

olhar apenas num determinado nível da análise fenomenológica. Geralmente, surgem mais dificuldades quando permanecemos restritos às possibilidades da fenomenologia mediante a utilização de operações descritivas e estáticas. Assim, tivemos oportunidade de perceber a dificuldade quando se tratava do tema da consciência intencional, o que também ocorreu com os conceitos de subjetividade, de redução e de gênese de sentido. Vimos que, muitas vezes, pode-se incorrer em erros e equívocos no julgamento das teses ou propostas da fenomenologia. Por fim, diante da questão que queremos tratar neste trabalho, torna-se necessário explicitar alguns pontos dos três níveis da análise fenomenológica, e assim avançar no sentido de alargamento do horizonte de investigação. Segundo Steinbock (1998, p. 127), determinados assuntos e temas podem vir a ser dados ao fenomenólogo, dependendo, em parte, de como o próprio fenomenólogo aproxima-se deles. Esse caminho é o método. Mas, para muitos, o método fenomenológico se reduz ao nível descritivo-estático ou é apenas entendido nele. Outros níveis presentes na extensa produção husserliana são o genético e o generativo. Queremos abordá-los, mesmo de forma bastante simplificada, a fim de obter não somente uma melhor compreensão dos temas tratados, mas também uma aproximação maior na investigação a respeito da questão de Deus e da constituição de uma ética teleológica. Merleau-Ponty (1994, p. 2) defende que Husserl, em seus últimos trabalhos, alcança a dimensão fenomenológica generativa, que ele denomina de “fenomenologia construtiva”. Ele se apoia no testemunho de Eugen Fink que redigiu a sexta *Méditation Cartésienne*.

Alguns textos de Husserl são fundamentais para o entendimento desses níveis da fenomenologia. Assim, podemos citar: “Análises sobre sínteses passivas”; “Sobre a fenomenologia da intersubjetividade”; “Análises concernentes às sínteses passivas e ativas”; “Método da fenomenologia estática e genética”; “A fenomenologia da individualidade monádica e a fenomenologia das gerais possibilidades de experiências vividas: fenomenologia estática e genética”. Na Coleção Husserliana, estes textos podem

ser encontrados nos volumes XI (1966) e XIV (1973).

A distinção entre os níveis estático e genético como elementos da experiência já fora abordada por W. Dilthey antes de Husserl; porém, seu uso estava mais restrito à psicologia. Brentano também distinguia psicologia descritiva e psicologia genética. Husserl começa a deixar mais claros esses conceitos a partir de 1918 e refere-se às análises interpretativas a respeito da gênese teleológica de sentido. Conforme Steinbock, “a originalidade da distinção de Husserl entre fenomenologia estática e genética consiste no fato de que Husserl encaminhava-se para formular a diferença entre método e matérias da motivação interna para o desenvolvimento da própria fenomenologia” (STEINBOCK, 1998, p. 128).

A fenomenologia estática está preocupada em descrever a forma como as coisas se dão ou os modos de darem-se das coisas. Ao mesmo tempo, focaliza as estruturas essenciais dessa experiência. Pode-se, nesse nível, interrogar sobre a interação entre intenção e preenchimento significativo, assim como sobre as estruturas e possibilidades desse objeto. Assim, vamos encontrar em *Ideias* as preocupações com essências formais, ontologias regional e formal, etc. Steinbock afirma que, sob a rubrica de fenomenologia estática, Husserl adota duas estratégias metodológicas: como análise constitutiva que investiga o caminho ou como as coisas se dão e não o que elas são, e a análise das estruturas, que inclui as essências formais e materiais ou os tipos morfológicos (STEINBOCK, 1998, p. 38). E Husserl caracteriza a fenomenologia estática como uma investigação que traça a correlação entre a consciência constituinte e o objeto constituído (HUSSERL, Hua XIV, 1973c, p. 38).

Na quarta *Meditação cartesiana*, Husserl percorre o caminho reflexivo a respeito do processo de constituição, visando atingir a perspectiva transcendental. Isso exige que se parta da intencionalidade e de seus horizontes, o que nos conduz a considerar o ego transcendental a partir dos objetos intencionais, pois “pertence à essência do ego viver sempre em sistemas de intencionalidades” (HUSSERL, 2001a, p. 82). Esse fato exige que se investigue o pro-

cesso de constituição. Então, as possibilidades da fenomenologia genética aparecem. Conforme Husserl, essa gênese pode apresentar-se ou ser entendida em três variações da experiência. Para Steinbock (1998, p. 129), temos uma “gênese no interior da esfera puramente ativa da experiência onde o ego atua através de atos racionais”. Nessa variação, encontramos um conjunto bastante grande de atividades egológicas ativas. As atividades espontâneas da razão prática e também da razão lógica compõem essa esfera, e assim podemos perceber um ego que engendra, que produz, que constitui, que age. Nesse nível encontramos a intencionalidade como um voltar-se para, como uma atividade do ego; nessa esfera da experiência, encontramos um ego que é polo (*Ichpol*) de onde partem nossas atividades práticas e teóricas. Mas esse é um ponto de chegada de nossas efetuações. É um “substrato dos *habitus*”, define Husserl (2001a, p. 84) denominando-o de mônada, que constitui sínteses. O ego inserido no mundo dos objetos vai realizando atividades sintéticas, o que nos propicia colocar e explicitar a existência. Essa atividade cria um *habitus* que se constitui como meio familiar com todos os seus horizontes. Enquanto ego monádico que constitui sínteses ativas, ele contém todo o conjunto da vida consciente, real e potencial, e sua atividade espontânea pode tornar-se uma síntese passiva.

A segunda variação da experiência descrita por Steinbock (1998, p. 129) visa à “gênese entre as esferas ativa e passiva de experiência onde se traça a origem da atividade na passividade”. Já a terceira variação refere-se “à constituição primordial como uma fenomenologia de apercepção, associação, cinestesia e não consciente” (STEINBOCK, 1998, p. 129).

Descartes procura explorar as possibilidades do *cogito* a partir da esfera ativa, da reflexão ativa. Husserl, por outro lado, procura enraizar o *cogito* em formações prévias muito mais amplas, nas chamadas sínteses passivas, no pré-dado, no pré-reflexivo. A contribuição da fenomenologia genética consiste na exploração das possibilidades das sínteses passivas. Capalbo, analisando o problema da gênese passiva, sustenta que, em relação à motivação,

ela representa o “suporte obscuro que ativa a ação do indivíduo” (CAPALBO, 2001, p. 14). Significa um processo de desvelamento das diversas camadas sedimentadas, marcadas por vários níveis de intencionalidade. A fenomenologia genética remete-nos para a explicitação sistemática dos horizontes da experiência. Esses horizontes revelam ou explicitam um ego que “vive sempre em sistemas de intencionalidades”, esclarece Husserl (2001a, p. 82). Ao referirmo-nos a horizontes da experiência e sistemas de intencionalidades, queremos explicitar não apenas as sínteses ativas que se processam no tempo presente, mas principalmente as sínteses passivas, “cada um dos objetos que o ego alguma vez assumiu, pensou, qualquer objeto de sua ação ou de seu julgamento de valor” (2001a, p. 82). Através da elucidação transcendental, partimos de “unidades sintéticas” que implicam camadas pré-reflexivas, verdadeiros índices de um “sistema de intencionalidades”.

Dessa forma, o conceito de razão torna-se ampliado, está além das cogitações presentes egocentradas. Por isso, “é extremamente difícil detectar as estruturas essenciais do ego concreto em geral de maneira realmente sistemática ou elaborar um conjunto realmente sistemático de problemas e uma sequência também sistemática de pesquisas” (HUSSERL, 2001a, p. 90). Essa dificuldade explica-se pela existência de sedimentos de operações subjetivas, operações intencionais, que formam um conjunto de coexistências e sucessão egológicas. Regressar à subjetividade implica investigar toda uma subjetividade oculta e somente indicada pelos sedimentos da atividade intencional não ativa e presente no mundo pré-dado. Trata-se de remontar a esses sedimentos de sentido em vista das fontes subjetivas. A fenomenologia genética, segundo Husserl (1980, p. 51), objetiva investigar uma “subjetividade cujas operações de sentido o mundo, tal como é-nos pré-dado, ou seja, nosso mundo, chegou a ser o que agora é para todos nós”.

Conforme Capalbo, o exame dessa genética de constituição remete-nos para a análise da relação entre a experiência vivida

e o tempo da consciência que se abre para a efetivação sobre as formas de passado, presente e futuro. Temos a tendência de não só relativizar o passado, como também considerá-lo algo estático, morto. Há um sentido de preenchimento já determinado, já efetivado. Husserl distingue dois tipos de passividade. O nível mais baixo, ainda sem marca de atividade cognitiva, é denominado de “passividade pura”. Trata-se de um domínio sem nenhuma marca de participação ativa do sujeito. Mesmo nesse nível de passividade originária, Husserl afirma que ali se exerce certa receptividade do eu, e, por esse motivo, podemos dizer que nesse nível de passividade há um núcleo de intencionalidade já presente de modo operante ou latente. Porém, Husserl lembra-nos que

[...] é muito difícil ter acesso à última generalidade dos problemas fenomenológicos eidéticos e, dessa forma, aos problemas genéticos últimos. O fenomenologista iniciante vê-se involuntariamente amarrado pelo fato de tomar a si mesmo como ponto de partida (HUSSERL, 2001a, p. 92).

O segundo nível de passividade, também chamado de secundário, já possui certa atividade do ego. Ali podemos encontrar um leque bastante grande de sedimentações intencionais e intersubjetivas, que formam uma espécie de “habitus” de “percepções múltiplas como formações persistentes”. Essas formações são uma aquisição do eu e podem ser despertadas sob a forma de recordação passiva. Torna-se um “campo motivador” que aparece “para o eu central como dados previamente formulados e que, tornando-se atuais, afetam o eu e o inclinam à ação” (HUSSERL, 2001a, p. 95). Isso nos permite compreender o ego como “sempre rodeado de objetos”, conclui Husserl.

Todos esses objetos presentes nos arredores do ego já estão presentes como domínio do pré-dado, independentemente de qualquer participação ativa do sujeito. Não pertencem mais a nenhum ego concreto, como as lembranças de nossa infância, exemplifica Husserl. Nesse nível de passividade secundária,

ocorre um conjunto de processos passivos que pertencem à esfera da constituição passiva do ego. São denominados de retenções, lembranças, associações e sedimentações. Na quarta *Meditação cartesiana*, Husserl eleva a associação a “princípio universal da gênese passiva”, pois “é uma intencionalidade”. Contudo, é preciso superar o antigo conceito de associação e leis associativas que provêm de Hume. Ao tratar da *Investigação acerca do entendimento humano*, Hume se refere à associação de ideias. Afirma que

há um princípio de conexão entre os diferentes pensamentos ou ideias do espírito humano e que, ao se apresentarem à memória ou à imaginação, se introduzem mutuamente com certo método e regularidade. [...]. Para mim, apenas há três princípios de conexão entre as ideias, a saber: de semelhança, de contigüidade – no tempo e no espaço – e de causa ou efeito (HUME, 1989, p. 72)

De acordo com Husserl, esse conceito só tardiamente pode ser definido e delimitado de maneira nova. “Ele abrange um conjunto extenso de leis essenciais de intencionalidade que presidem a constituição concreta do ego” (HUSSERL, 2001a, p. 96).

A análise constitutiva do ego assim delineada pela fenomenologia genética permite-nos compreender o ego como um “conjunto infinito de funções sistematicamente coerentes na unidade da gênese universal” (HUSSERL, 2001a, p. 96). As associações temporais e as sedimentações possibilitam-nos compreender tanto a constituição da intencionalidade ativa do ego, que parte do eu como polo, quanto o movimento de cunho passivo, que parte desse “pano de fundo homogêneo” e que age como tendência de afetação em direção ao eu. Por isso, diz-se que o eu é tanto ponto de chegada de nossas afecções como de partida de nossas atividades (CAPALBO, 2001, p. 16).

Husserl então se pergunta ao final da quarta *Meditação cartesiana* (2001a, p. 98): “Como todo esse jogo, desenvolvendo-se na imanência da minha consciência, pode adquirir uma signifi-

cação objetiva? Como a evidência pode pretender ser mais que um caráter da minha consciência em mim?" É aqui que se situa o problema cartesiano de recorrer à veracidade divina. Segundo Husserl, ele se enganou por não ter compreendido o sentido verdadeiro da *epoché* transcendental e o sentido da redução ao ego puro. Aqui também a fenomenologia husserliana muitas vezes é mal interpretada e até julgada como uma simples continuação da reflexão cartesiana. O *cogito* em Husserl não se reduz a sua gênese ativa; por isso mesmo, não é possível afirmar que tanto as coisas como o outro, e a própria ideia de Deus, sejam constituídos no interior da egologia.

Em *Experiência e juízo*, Husserl traça alguns elementos essenciais para compreender a questão da gênese. Regressar à subjetividade é retroceder aos níveis mais profundos da subjetividade, ao nível oculto, que somente pode ser indicado através dos sedimentos da síntese passiva (HUSSERL, 1980, p. 51). Subjetivo em fenomenologia precisa ser entendido de modo mais radical. Conforme Husserl (1980, p. 51): "É um remontar-se a estas sedimentações de sentido na pergunta pelas fontes subjetivas das quais se originou". E, mais a frente, conclui que se trata de uma "subjetividade cujas operações de sentido o mundo, tal como é nos pré-dado, ou seja, nosso mundo, chegou a ser o que agora é para todos nós" (HUSSERL, 1980, p. 51).

A intencionalidade da consciência adquire um campo maior de abrangência. A realização do sentido tem, de fato, sua origem no ego. A explicitação da constituição só pode ser realizada pela análise genética a partir do ego. Toda explicitação de mim mesmo, toda elucidação genético-constitutiva, passa pela reflexão egológica; a realização de sentido só é possível na medida em que "podemos realizar em nós mesmos este retrocesso a partir do mundo-da-vida oculto sob uma roupagem de ideias até a experiência originária" (HUSSERL, 1980, p. 52). Vamos entender a subjetividade transcendental na medida em que se revelam as implicações intencionais, as sedimentações de sentido, as operações intencionais, conclui Husserl (1980, p. 52).

Em vista do tema deste trabalho, torna-se importante a pergunta husserliana pelas sínteses e motivações em que se constitui o *alter ego* e a própria ideia de Deus. Não se trata da primeira gênese histórica no sentido individual ou cronológico, nem da gênese do conhecimento, mas “daquela *generation* graças à qual surgem tanto o juízo como o conhecimento em sua forma originária, a de estar dado por si mesmo”, responde Husserl (1980, p. 24). Assim, por exemplo, a gênese da ideia de Deus não se encontra em um determinado tempo ou espaço histórico ou geográfico. Nem se remete a um apanhado geral da presença da ideia de Deus em vários povos, nem de um conhecimento teológico já produzido. Trata-se de uma gênese originária, generativamente configurada, que se repete e permanece, independente dos juízos teológicos emitidos por atividades cognitivas.

O mesmo processo de retorno ao mundo pré-dado também se refere à conduta valorativa. Husserl (1980, p. 56) afirma que “o agir prático, o estabelecimento de valores, o valorar, constituem um valorar e um agir sobre os objetos pré-dados”. Do ponto de vista das sínteses passivas, cada ato valorativo individual e cada ação prática é constituído no âmbito da doxa passiva (HUSSERL, 1980, p. 56). O alerta de Husserl a esse respeito é no sentido de não proceder a uma passagem absoluta do pré-dado passivo para uma atividade valorativa ou cognoscitiva. O procedimento genético não pode assemelhar-se ao procedimento causal; a atitude requerida é a de “estar atento para o que afeta e que pode oferecer de imediato o estímulo para uma ação” (HUSSERL, 1980, p. 56). A doxa passiva contém elementos motivacionais na forma de um substrato para as ações valorativas, para as metas práticas.

O percurso da reflexão presente na *quarta Meditação cartesiana* levou-nos à análise das sínteses passivas, do pré-dado, do pré-reflexivo, da formação de *habitus*, das gêneses ativa e passiva que constituem a base para a elucidação transcendental que vai desembocar na *quinta Meditação cartesiana*. Cada unidade sintética implica camadas pré-reflexivas de um grande número de sínteses passivas. Alcançamos, então, um conceito de razão

muito mais ampliado, como já registramos em pontos anteriores, toda ela motivada, e não apenas como uma atividade egológica do presente. O caminho que teremos de prosseguir mais a frente para tratarmos da questão do *alter ego* e da intersubjetividade deverá ser continuado a partir das sínteses e motivações de um mundo estrangeiro a mim, intersubjetivo de algum modo, mas acessível a cada um em seus objetos. “Precisamos ver como, em quais intencionalidades, sínteses e motivações, o sentido do *alter ego* forma-se em mim”, encaminha Husserl (2001a, p.105).

Um último nível fenomenológico a ser considerado refere-se à dimensão generativa. Assuntos generativos que vão além das possibilidades da metodologia genética não foram muito desenvolvidos ou explorados por pesquisadores da fenomenologia husserliana e isso se deve, em grande parte, ao fato de seus manuscritos só terem sido publicados recentemente, sem falar que alguns nem foram ainda publicados. É nos últimos escritos de Husserl que encontramos um conjunto de temas que podem ser justificadamente inseridos na dimensão da fenomenologia generativa. A publicação de *Die Krisis* ampliou as possibilidades metodológicas, com a exploração do conceito de mundo-da-vida (*Lebenswelt*), que acabou sendo absorvido nas reflexões de outros pensadores, como J. Habermas. Quando observamos a estrutura metodológica que mais aparece em *Die Krisis*, percebemos que Husserl apresenta duas vias de acesso à filosofia transcendental fenomenológica: a reconsideração do mundo-da-vida já dado e a psicologia; tais vias constituem as duas maiores seções (A e B) da terceira parte da referida obra e abrangem os parágrafos 28 a 73, ou seja, até o final do texto central da obra.

No parágrafo 55, Husserl trata da correção de princípio da primeira *epoché* que alcança o reino dos problemas transcendentais. Nesse contexto, ele se refere aos problemas da generatividade (*die Probleme der Generativität*) que se apresentam como problemas da historicidade transcendental. Indica que o recurso à análise generativa permite à pesquisa transcendental alcançar graus superiores das formas essenciais da existência humana na

sociedade, como os problemas de nascimento e morte, de constituição transcendental de sentido, problemas do inconsciente e até da sexualidade. E, mais a frente, no parágrafo 71, afirma: “[...] eu estou, de fato, em um presente cohumano e no horizonte aberto da humanidade, eu estou de fato em um vínculo generativo (*ein generativen Zusammenhang*), no fluxo unitário da historicidade”. E acrescenta em seguida:

Certamente eu posso replasmar ficticiamente e livremente a consciência do mundo, mas *diese Form der Generativität* e da historicidade não pode ser quebrada (*unzerbrechlich*) assim como a forma do meu presente perceptivo original, que é inerente a mim enquanto eu singular (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 257).

Que problemas são esses que estão além do conceito de *Lebenswelt*? São tópicos generativos inerentes às formações históricas e intersubjetivas. Segundo Steinbock (1995, p. 262),

Husserl toma os problemas generativos tais como mundo familiar e mundo estranho (*Heimwelt/Fremdwelt*), nascimento e morte, constituição de sentido através da apropriação, ética social, etc., enquanto trabalho silencioso dentro do contexto da análise genética e da distinção entre fenomenologia estática e genética.

Escritos de 1920 já continham noções generativas, como mundo familiar e mundo estranho, e, entre 1922 e 1924, a revista japonesa *The Kaizo*<sup>12</sup> publica textos em que Husserl escreve explicitamente sobre a formação histórica dos fenômenos intersubjetivos. Segundo Steinbock (1995, p. 260), “a tarefa de uma fenomenologia generativa é precisamente investigar como as es-

---

<sup>12</sup> Os artigos foram os seguintes: 1) Renovação. O problema e o método (Erneuerung, Ihr Problem und ihre Methode); 2) O método da investigação de essência (Die Methode der Wesensforschung); 3) Renovação como problema ético individual (Erneuerung als individualethisches Problem); 4) Renovação e ciência; Tipos formais de cultura na evolução (Die Idee einer philosophischen Kultur: Ihr erstes Aufkeimen in der griechischen). Cf. *The Kaizo*, Tokyo, 1923, 3: 84-92; *The Kaizo*, 1924, 2: 107-116; *The Kaizo*, 1924, Special Edition (April): 2-31.

truturas históricas e intersubjetivas tornam-se cheias de sentido para todos, como essas estruturas são e podem ser produzidas". As perspectivas fenomenológicas estática e genética estão voltadas basicamente para o momento presente e para o passado. Porém, para a fenomenologia generativa interessa também o futuro. A análise fenomenológica estática traça uma correlação entre a constituição da consciência e a constituição do objeto.

Porém, podemos também buscar o desenvolvimento genético que concerne à constituição primordial (*Urstiftung*) do sentido, anterior a toda constituição racional. A generatividade também é um processo de renovação, uma geração sobre as várias camadas, explicitando o processo de movimento social e histórico. Assim, no parágrafo segundo de *Die Krisis*, Husserl, descrevendo a problemática da crise radical em que vive a humanidade europeia, afirma que as "ciências de fatos" produziram homens de fato e a atitude geral do público foi transformada, e "a mais recente *generation*" nada mais nos mostra que "um estado de ânimo hostil". Em seguida, no parágrafo terceiro, lembra Husserl que uma construção procedente do infinito, de geração em geração, devia levar a uma solução de todos os problemas que a humanidade enfrentou, tanto os racionais como os temporais, e até os "problemas da eternidade". O motivo dessa vinculação é mostrado quando Husserl define a humanidade de modo generativo. Para ele, a *Menschentum* em geral "é por essência um ser homens entre organismos humanos (*Menschheiten*) generativamente e socialmente conexos (*Generationen*)" (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 2). Na história moderna, ocorreu no século XVIII uma possibilidade de uma construção unificada que não fosse sacudida pela crítica e que se ampliasse teoricamente de "geração em geração" (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 8).

A dimensão generativa da História apresenta-se como o modo concreto de levar a ideia de racionalidade como ideia de uma ciência universal a concretizar-se, não pelo indivíduo particular ou por uma comunidade particular, mas "no evento infinito das *Generationen* que se remonta à fundação originária dos fins e per-

manece na cadeia de sucessivas gerações, pois estes mesmos fins continuam a viver sedimentados” (STEINBOCK, 1995, p. 72).

Pelo que se apreende da crítica husserliana à filosofia moderna, pode-se afirmar que ela, apesar de sua motivação transcendental, afastou-se do projeto da constituição de uma unidade temática que fora construída de geração em geração (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 201). A fenomenologia generativa toca, em termos metodológicos, na questão do movimento social e histórico. Assim, a leitura de *Die Krisis* não expressa apenas uma crise da racionalidade e da ciência moderna, mas principalmente uma crise da comunidade ética. Segundo Steinbock (1995, p. 161), “Historicidade e geração dos mundos comuns devem ser integrados numa causa constitutiva de nexos intersubjetivo, [...] [pois] toca o coração de uma comunidade ética”. Mas podemos perguntar-nos pela via do *Lebenswelt*. Essa via não é ultrapassada pela dimensão generativa. Pelo contrário, o próprio mundo-da-vida carece de uma concepção normativa e generativa que indique uma direção possível da geração, bem como uma renovação generativa das próprias normas.

A renovação não é um movimento de alguma vontade particular que se impõe sobre uma determinada comunidade, mas um “clamor geral” que brota da convivência presente. Há uma dinâmica social de estrutura não causalista, mas motivacional, situada no mundo-da-vida. Nele pode ser plasmada uma renovação cultural que seja estruturada a partir da normatividade ética. Mas como proceder metodologicamente essa renovação? Husserl parte da direção que existe entre o simples e o complexo, entre o individual e o comunitário ou intersubjetivo. Segue, assim, o caminho que se inicia por uma análise genética individual e chega depois à formação intersubjetiva e generativa. Trata da autotemporalização e da facticidade individual antes da historicidade comunitária, da constituição da unidade particular antes da unidade da tradição. Conforme Steinbock (1995, p. 162), o método generativo preocupa-se com a “historicidade e a temporalização sócio-histórica”.

Nesse campo, parece haver mais afinidade entre a dimensão genética e a generativa que entre a dimensão estática e a genética. Há grande proximidade entre os fenômenos genéticos e os generativos, daí a ocorrência de algumas ambiguidades. Husserl também indica um processo de concreção, que vai da dimensão estática, passa pela genética e alcança a generativa. Para ele, essa é a dimensão mais concreta. De modo abstrato, podemos tratar de uma cohumanidade antes do procedimento analítico da generatividade, inclusive de uma historicidade abstrata, fechada em si mesma. Mas,

[...] se nós inserimos no jogo generativo, então essa progressão em termos de concreção é também uma concreção de uma cohumanidade que permanece, mãe, isto é, parentes e crianças, etc., e, muitas vezes, nós temos uma maior concretude, uma temporalização formada generativamente e um mundo-circundante histórico (HUSSERL, 1973d, Hua XV, p. 138).

## **HUSSERL E A RELIGIÃO**

O tema da via “a-teia” para Deus exige inserir alguns comentários introdutórios ainda neste primeiro capítulo e algumas considerações a respeito das relações de Husserl com a religião. As questões relativas ao amor ético e alguns perfis da própria teleologia são reflexões que em Husserl se aproximam e se abrem a considerações religiosas e teológicas. Não estamos com isso incluindo Husserl na categoria de teólogo. Objetivamos com estas análises garantir a posição husserliana em relação à filosofia, ou seja, nas relações entre o momento ético e o religioso pretende-se afirmar o momento autônomo da via filosófica. O significado do momento religioso, levado em consideração por nós, tem por objetivo não relativizar o rigor da análise filosófica nem diminuir a função da religião no desenvolvimento da cultura e na evolução da humanidade. Afirma Husserl (2002d, p. 70) que “a própria fé religiosa deve admitir a crítica de sua verdade, de seu direito”.

Ao observar alguns dados biográficos logo no início deste trabalho, notamos que em 1886 ele se converteu do judaísmo para o cristianismo, inserindo-se na Igreja Luterana. Nesse período, estava concluindo os estudos com Brentano e prestes a iniciar a atividade de *Privatdozent*. Esse fato chamou-nos a atenção, porque, como judeu, não era um homem com intensa atividade religiosa, nem depois como luterano. Ao mesmo tempo, estava sempre junto de pessoas, padres e pastores, que possuíam atividade eclesial. O que isso significa? A resposta é encontrada na própria história dos judeus em sua relação com o mundo europeu, não somente na Alemanha da época do nazismo. Henrich Heine, poeta alemão de origem judaica, afirma que “o ato de converter-se ao cristianismo era [para o judeu] o bilhete de entrada na cultura europeia” (JOHNSON, 1992, p. 312). Esse depoimento é corroborado por outro personagem, também de origem judaica, Albert Einstein. Dizia ele: “Descobri pela primeira vez que era judeu e devo esta descoberta muito mais aos não-judeus do que aos judeus” (GRUNFELD, 1980, p. 176). Os exemplos podem ser citados em grande quantidade. Apenas valeria ainda lembrar que Freud teve de esperar dezessete anos para ser nomeado professor da Universidade de Viena (FUKS, 2000, p. 27). Essas informações ajudam-nos a compreender esse processo de conversão de Husserl ao cristianismo ou, pelo menos, suspeitar que algo um pouco estranho é esse acontecimento.

A questão que se apresenta é tentar compreender não a atitude isolada de um ou outro judeu, mas situar essa mesma atitude no processo histórico de inserção dos judeus no mundo moderno, bem como os vários tipos de comportamentos adotados por eles nesse percurso. Queremos apenas prestar atenção ao que estava acontecendo no mundo cultural e intelectual. O iluminismo acabou influenciando muito os intelectuais de origem judaica. Nota-se que eles se afastam cada vez mais de suas tradições, afirmando de modo mais concreto atitudes secularistas. A assimilação cultural daí decorrente redundou em reformas nos costumes tradicionais e mudanças no dogmatismo religioso. Com essa postura,

judeus e seus descendentes se foram preparando cada vez mais para o ingresso no mundo da cultura e nas universidades europeias. Afirma Fuks (2000, p. 28): “O intelectual judeu na modernidade tem de buscar trabalho fora do gueto, num espaço onde os critérios de aceitação e consideração eram bem diversos”.

A cosmovisão de Husserl situa-se nesse contexto, e sua convivência com pessoas e líderes religiosos sempre foi marcada pela abertura, pelo diálogo e aceitação das diferenças. Embora tenha sido batizado na Igreja Luterana, nunca teve uma “vida de Igreja” (HUSSERL, 1994, p. 432). Em outro testemunho, notamos que a leitura do Novo Testamento, aos 23 anos, convenceu-o de que necessitava encontrar um caminho para Deus por uma vida autêntica (*Wahrhaften*) (HUSSERL, *Briefwechsel IV*, 1994, p. 408). Essa busca tem uma característica muito peculiar, e sua orientação a Heidegger demonstra isso. Em carta de 8 de outubro de 1917 a Natorp, escreve sobre a prática católica de Heidegger, dizendo que gostaria que ele adotasse uma posição profissional na história da filosofia medieval e que estivesse fora de consideração a ligação dele (Heidegger) com Eugen Fink, que era um padre católico (HUSSERL, *Briefwechsel V*, 1994, p. 131). Percebe-se que Husserl não objetivava discriminar a filosofia medieval devido a sua influência cristã (católica), mas garantir a autonomia da reflexão filosófica em relação à fé. Por outro lado, também cuidava para que a reflexão filosófica não interferisse na experiência de fé de seus alunos. Em outra carta a Rudolf Otto, datada de 5 de março de 1919, ele se refere às mudanças radicais nas convicções religiosas de M. Heidegger e de Heinrich Ochsner e diz que os efeitos de sua filosofia são de protestante que se torna católico e vice-versa. Ele não quer ser chamado de corruptor de jovens nem de proselitista. Também não se diz inimigo da Igreja Católica. Quer apresentar-se como um protestante não dogmático e um cristão livre (HUSSERL, *Briefwechsel VII*, 1994, p. 205-208). A ausência de algum conteúdo dogmático fixo e sua autorreferência “como um cristão independente/livre quer significar um objetivo ideal religioso a ser levado como uma tarefa infinita” (HUSSERL, Brie-

wechsel VII, 1994, p. 207). Religiosidade para Husserl é primeiramente vivência religiosa interna e elemento constitutivo de seu modo de vida. Karl Schumann chama de Weltanschauung. Então, não encontramos em Husserl um homem religioso com intensa atividade eclesial, mas um homem profundamente inquieto. Assim ele mesmo escreve:

Como eu vejo, a evidência da esfera fenomenológica não é menor que a da matemática, e ainda como eu vejo, o problema filosófico corre todo ele sobre o solo materno (*Mutterboden*) da fenomenologia, e por isso eu me dediquei decênios de minha vida à pura fenomenologia e à constituição de seu método, a fim de resolver o problema fundamental (*Grundprobleme*), que principalmente eu tenho em meu coração que se dirige à filosofia da religião e ao problema do transcendente (HUSSERL, *Briefwechsel* III, 1994, p. 419).

Essa inquietude tem dimensões profundamente místicas, e ele falava em *zur deutschen Mystik*, estando presente ao longo de toda sua vida. Em 1917, escrevia (*Briefwechsel* IX, 1994, p. 53): “[...] o fim de minha vida filosófica é devotado a uma parte final de uma filosofia da religião”. Por isso, declarou-se sempre “em caminho” (*auf dem Weg*): esse caminho “é um caminho a-religioso para a religião, assim por dizer, meu caminho a-teu para Deus” (HUSSERL, *Briefwechsel* IX, 1994, p. 124). Disso se conclui que se trata do caminho teleológico para o problema de Deus, como veremos e aprofundaremos mais a frente. A reflexão fenomenológica tem esse sentido de ser um caminho do “filosofar a-teológico” (HUSSERL, *Briefwechsel* XII, 1994, p. 237). E Husserl (*Briefwechsel* VII, 1994, p. 88) confirma isso ao afirmar que “a filosofia fenomenológica como ideia infinita é teologia (isto significa para mim: filosofia autêntica é *eo ipso* teologia)”.

Do que conseguimos investigar até agora é possível concluir que, para Husserl (Ms. Trans. A VII, p. 9), a religiosidade não está separada da eticidade, mas é-lhe conexas; a constituição espiritual da humanidade tem raízes profundas na dimensão religiosa. Por

outro lado, do ponto de vista pessoal, Husserl é marcado pela inquietude religiosa, e suas reflexões filosóficas abrem as possibilidades para o apoio teológico; contudo, parece-nos que ele não fez esse salto para a via teológica. Manteve-se, a nosso ver, fiel ao projeto da via a-teia.

## CAPÍTULO III



## AS BASES DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL PARA PENSAR O PROBLEMA DE DEUS

A formação cultural ocidental tem percorrido um caminho religioso sob a forma preponderante do judaísmo e do cristianismo. À margem dessas duas grandes tradições são poucos os espaços culturais sedimentados. As lutas contra as heresias e os processos de dominação política que aconteceram ao longo de dois mil anos acabaram diminuindo a força de experiências religiosas marginais, ou, mesmo, eliminando-as. Então, torna-se predominante o pensamento que aborda o mundo a partir da obra criadora de Deus. Ele é o princípio e o fim da criação e, consequentemente, fundamento do agir moral. Essa concepção ficou ainda mais reforçada com a influência institucional das Igrejas cristãs e do próprio judaísmo. Em relação a este último, sua influência foi reduzida em termos institucionais. Desenvolve-se uma tradição que aborda o procedimento analógico para tratar da relação entre Deus e as criaturas, objetivando basicamente a fé ou a prova de determinadas questões de cunho apologético.

Assim, no início da era moderna deparamo-nos com Descartes, que adota um procedimento reflexivo de cunho dedutivo em que Deus se torna a garantia da verdade do conhecimento e, ao mesmo tempo, constitui-se um ser totalmente transcendente em relação ao mundo. Porém, com Descartes um novo agente ergue-se. O sujeito volta-se sobre si mesmo. Estamos no início de uma nova etapa da história dessa formação cultural. As primeiras diretrizes que se apresentam são o sujeito expresso pelo *cogito* e a visão de mundo dada pela ciência. Ao longo dos séculos seguintes, essas duas diretrizes procuram preencher os espaços de significação histórica. A formação cultural que começa a erguer-se vai construindo dinâmicas normativas. Uma delas se refere ao procedimento advindo da ciência, que é a naturalização de espaços. Primeiro, o mundo é apresentado como escrito em carac-

teres matemáticos. Depois, outras realidades também vão sendo naturalizadas.

No século XIX, atinge a própria consciência. A ideia de Deus também adquire novos contornos, sendo ele apresentado como o grande relojoeiro do Universo; é o que Descartes apresenta. A idealização de um movimento causal e mecânico apresentada pela física galileana constitui a base central do novo paradigma científico que se configura a partir daí. A fenomenologia transcendental apresentada por Husserl tem em vista esse processo, que, em sua avaliação, levou a humanidade a um afastamento do mundo-da-vida ou mesmo a sua oclusão.

Abordar a ideia de Deus a partir do projeto de reflexão filosófica de Husserl torna-se o objetivo desta pesquisa, e justifica-se pelo fato de ser um caminho que implica outra via, distinta da formação cultural ocidental que predominou e tornou-se, de certa forma, hegemônica. É preciso estabelecer uma *epoché* da via judaico-cristã, fundacionista, e a construção da via a-teia. O caminho da fenomenologia transcendental em sua dimensão a-teia apresenta-se como uma possibilidade. Podemos perguntar-nos sobre o porquê da escolha dessa via, e a resposta rápida pode ocasionar dificuldades imediatas ao entendimento da questão. Serve-nos de indicações norteadoras o programa da análise fenomenológica que Husserl apresenta nas Investigações lógicas. Definindo como ponto de partida o “voltar às coisas mesmas”, realizamos uma *epoché* das ideias religiosas da visão judaico-cristã. Esse procedimento nos permite uma transformação na direção do olhar para as “coisas”. Conforme Husserl, trata-se de uma “conversão” da atitude natural que conduz nosso olhar, para fixar-se em outros espaços, como o mundo-da-vida. Por outro lado, ao retomar o caminho da investigação transcendental, regredimos ao domínio da subjetividade.

Quando na reflexão procuramos um fio condutor que nos permita ver a reflexão fenomenológica como uma unidade que percorre o espaço reflexivo que vai das *Investigações lógicas* até *Die Krisis*, descobrimos que Husserl procura estabelecer um projeto

filosófico que reabilite o sentido da racionalidade moderna. A crise das ciências modernas é um índice representativo da crise da cultura ocidental, do projeto filosófico ocidental. A ciência e seu método, muitas vezes, nos levaram a negligenciar o fundamento de suas possibilidades, considerando desnecessário estabelecer algum vínculo compreensivo das possibilidades expressas pelo tecnicismo e pelo naturalismo (HUSSLERL, 1954, Hua VI, p.52). O projeto de Husserl retoma o campo transcendental do sujeito. O *cogito* foi a grande descoberta de Descartes, que não progrediu para a exploração das possibilidades da via transcendental. A nova ideia de ciência, daí em diante desenvolvida, vai diminuindo a força que possuía o centro de todas as possibilidades: a consciência. A *res cogitans* cartesiana carece das possibilidades transcendentais.

O caminho que queremos percorrer insere-se nas possibilidades apresentadas pela fenomenologia transcendental. A recuperação do ego transcendental como a dimensão última e absoluta do conhecimento nos remete ao campo da experiência transcendental. A consciência torna-se fonte e horizonte de toda significação. Mas há um risco, conforme nos alerta Paul Ricoeur (1989, p. 50-51), de transformar a fenomenologia num subjetivismo transcendental ou cair nele. Por isso, o projeto transcendental tem que incluir a dimensão da intersubjetividade transcendental, o mundo-da-vida, a intencionalidade e o próprio ego transcendental. As diversas dimensões da transcendentalidade, segundo nosso entendimento, devem ajudar-nos a pensar a ideia de Deus e a constituição ética de uma humanidade fundada sob o guia da razão. A fenomenologia transcendental, que permite uma crítica à racionalidade unilateral da formação moderna, pode contribuir na reflexão sobre a constituição ético-social de uma sociedade sob novas formas de relação.

Assim, este capítulo de nosso livro é a apresentação das dimensões principais que a fenomenologia transcendental nos fornece para pensar a ideia de Deus e a constituição ética. Inicialmente, apresentamos as críticas que Husserl faz ao psicolo-

gismo e ao historicismo, em que se dão os primeiros índices das motivações geradoras da fenomenologia. É a crítica a uma dada visão moderna de homem. Esse movimento remete-nos automaticamente à formação inicial da cultura moderna, que tem como maiores referências Descartes e Galileu. Estes, por sua vez, são os principais alvos de crítica e análise de Husserl em *Die Krisis*. A racionalidade científica, que se constitui com a Revolução Científica, após um longo otimismo ingressa na perda de confiança da própria razão, conseqüentemente, cai-se no esvaziamento das possibilidades da própria filosofia. A seguir objetivamos percorrer a dimensão positiva averiguando as possibilidades da consciência transcendental, da intersubjetividade com as perspectivas da experiência transcendental. Concluimos o capítulo com a abordagem do mundo-da-vida (*Lebenswelt*), que nos auxilia na reflexão sobre a História. Do ponto de vista metodológico, afastamo-nos de um tipo da racionalidade tipificada em função do racionalismo mecanicista/causalista bem como daquela que se fundava em Deus e a partir dele. Sabemos que outras correntes menos visíveis e não levadas tão em conta nessa tipologia de racionalidade moderna trazem os germes do espiritualismo fenomenológico. São muito fortes na França e têm papel importante na Alemanha. A necessidade de delimitação de nossa investigação nos leva a não percorrer esse veio da tradição ocidental. A fenomenologia transcendental abre-nos caminho para a racionalidade a partir do ego transcendental que se constitui intersubjetivamente no mundo-da-vida.

## OS EMBATES COM O PSICOLOGISMO E O HISTORICISMO

A tendência, em geral, é querer estabelecer uma referência classificatória onde seria possível inserir o pensamento de um determinado pensador na extensa tradição filosófica. Onde situar Husserl? Em geral, ele é visto a partir daquilo que o diferencia, sua oposição ao psicologismo, ao logicismo e ao positivismo. Entretanto, pouco se tem investigado sobre o que alimentou Husserl

e a própria fenomenologia de modo mais positivo. Husserl aparece, muitas vezes, como um bloco errático historicamente que atingiu o século XIX abrindo nova etapa no pensamento filosófico no século XX. Perguntamos se esse seria o modo mais adequado de apresentá-lo e situá-lo. Entendemos que a possibilidade mais provável é de que ele se tenha alimentado em correntes marginais do século XIX, além das correntes de Brentano e Lotze; são correntes que se relacionam a Leibniz e Fichte e desembocam no espiritualismo alemão independente do idealismo clássico de Kant e Hegel. Há também equivalentes dessas correntes na França, Inglaterra e Escócia. A historiografia, geralmente, omite as correntes que permanecem à margem da grande tradição. O que é mais visível é o contexto do pensamento filosófico, principalmente na Europa, em fins do século XIX; esse é apresentado como fato central e determinante que permeia e motiva todas as fases do pensamento husserliano. Podemos descrever um pouco esse contexto de heterogeneidade cultural e filosófica.

No século XIX desenvolve-se um fenômeno cultural e filosófico que não segue a linha do pensamento hegemônico expresso pelo positivismo nem mantém uma linha de filiação com a razão ilustrada proveniente de Kant e Hegel. Esse fenômeno ficou conhecido como movimento espiritualista. Sua posição central era a defesa da irredutibilidade do homem à natureza, o que será muito bem mantido pela filosofia husserliana. Esse movimento destaca os valores humanos, morais, a liberdade da pessoa, o finalismo da natureza. Tais valores constituem o chamado “mundo do espírito”. Na época de Husserl, têm grande ênfase as “ciências do espírito”. Ao mesmo tempo, o espiritualismo defende o estudo desse “mundo do espírito” com procedimentos metodológicos distintos dos defendidos pelo positivismo e aplicados ao estudo da natureza. A partir desse eixo central, o movimento espiritualista ergue outras frentes de reflexão.

Em relação à filosofia, sua luta consiste em garantir distinção e independência em relação às ciências naturais e não ser absorvida por elas. O “mundo do espírito” apresenta uma especificidade

própria e não há como desconsiderar a interioridade do homem, sua liberdade, sua consciência e reflexão. Por outro lado, desenvolve também uma crítica ao cientificismo positivista e o estudo sobre os procedimentos da investigação científica. A relação do espiritualismo com o idealismo também é algo marcante nesse momento. A identificação do infinito com o finito, própria do idealismo, é recusada, e passa-se a defender a transcendência de Deus em relação ao homem e à natureza. Husserl dirá em *Ideias* que Deus é uma transcendência distinta da transcendência do mundo e se apresenta como “oposta polarmente”.

O movimento espiritualista na Alemanha se expressa, principalmente, nas reflexões de Immanuel Hermann Fichte (filho de J. G. Fichte), Afrikan Spir, Eduard von Hartmann, Rudolf Eucken e Rudolph Hermann Lotze. Assim, por exemplo, Fichte apresenta uma visão finalista do mundo, que pressupõe a existência de um organizador e criador do mesmo. A ciência, para ele, não leva ao ateísmo, mas ao teísmo, já que suas pesquisas corroboram um finalismo interno a toda natureza orgânica e física. Para Eucken, há um contraste entre natureza e espírito, porém as atividades estéticas, éticas e religiosas do homem demonstram um estatuto ontológico superior do homem.

Lotze é bem significativo nesse movimento, pois suas reflexões metafísicas e pesquisas em psicologia irão influenciar Karl Stumpf, A. Wenzl e, principalmente, Franz Brentano. Lotze compreende a realidade dos corpos na linha do pensamento leibniziano, de mônadas. Para ele, não há um contraste entre mundo e espírito, nem vê como verdadeira a afirmação de que a imagem causal e mecânica esteja em contraste com as aspirações da alma. O mundo desenvolve-se de modo evolutivo e culmina na vida espiritual. A matéria espiritualiza-se. Assim, não há oposição entre o reino dos fatos, o das leis e o dos valores. Esses assumem uma posição de independência em relação às representações. A realidade mostra ou manifesta o valor do eterno Bem.

O espiritualismo tem também grande expressão em outros países europeus, como na Itália, onde se destacam Pedro Martinetti

e Bernardino Varisco. Na França, deve ser lembrada a reflexão de Félix Ravaisson-Mollien, que aborda principalmente o problema da experiência da consciência. Insere a função muito importante do hábito livre e intencional, que, com repetição, vai-se tornando uma “ideia substancial”.

Essas características, apresentadas de modo bastante sintético, permitem-nos dar uma base contextual maior ao pensamento husserliano. Se, por um lado, ele teve influência direta de pensadores aos quais a tradição acabou garantindo maior predomínio, por outro lado, não se pode desconsiderar o conjunto bastante heterogêneo de pensadores que constroem outros caminhos, que reagem contra determinados sistemas, entre outros atributos. Assim, a reação crítica de Husserl ao positivismo naturalista não pode ser vista como uma atitude inédita. Maurice Dupuy, ao abordar *A filosofia alemã no século XIX*, escreve que, “se os períodos precedentes possuíam uma relativa homogeneidade, ela desaparece a partir de agora. Correntes muito diferentes, mas de igual importância, vão desenvolver-se quase simultaneamente, ora associando-se, ora opondo-se” (DUPUY, 1987, p. 66). Na Alemanha, o século XIX apresenta início e fim muito marcantes. Friedrich Henrich Jacobi, logo no alvorecer do século, opõe-se à filosofia kantiana. No final, Richard Avenarius, com a crítica à experiência pura defendida pelo empirismo tradicional, e Ernst Mach dão novo contorno às posições empiristas. Estamos diante de um empiriocriticismo. Husserl estudou várias obras desses autores, pois suas reflexões encaminham-se para uma crítica a determinada concepção de mundo e de experiência. A filosofia de Husserl insere-se nesse contexto de críticas e de correntes filosóficas não hegemônicas.

Um dos primeiros fatos abordados por Husserl refere-se à força do psicologismo e sua pretensão em se tornar base epistemológica para as ciências do espírito. Por isso, sua reflexão dirige-se criticamente a esse terreno, sem perder as motivações para a constituição da fenomenologia. Paralelamente, desenvolvia-se naquele momento a tendência logicista com pretensões seme-

lhantes. Psicologistas e logicistas disputavam o espaço maior do debate filosófico.

A crítica ao psicologismo já contém os germes da obra final. As questões relativas ao sujeito e à subjetividade foram eliminadas da práxis científica, e a psicologia, encarregada de tratar de tais temas, os considerava sob o prisma naturalista ou fisicalista. A consciência era definida como um conjunto de reações físico-químicas que ocorriam no cérebro. Esses são alguns perfis que iremos detalhar melhor a seguir.

Quando Husserl iniciou os estudos que vão culminar na obra *Investigações lógicas*, tinha diante de si um dos maiores debates filosóficos que se desenvolveram ao longo da segunda metade do século XIX. Psicologistas e logicistas discutiam a fundamentação não só da lógica, mas também das ciências do espírito. Para os psicologistas, a fundamentação da lógica estava na psicologia, que trata do pensamento em sua totalidade. Os logicistas defendiam que a lógica pura teria todas as condições ideais de fundamentação de toda ciência. Nessa disputa, os campos da ética, da moral, da estética, etc., ficavam sendo disputados e subordinados a cada uma dessas forças epistemológicas.

As preocupações norteadoras das *Investigações lógicas* consistem na crítica ao psicologismo, que considerava as leis lógicas meras regularidades empíricas. Por outro lado, era preciso tomar cuidado para não fundamentar a lógica com falsas subjetivações. Tratava-se de garantir a constituição subjetiva da lógica; para isso, tornava-se necessário regredir às fontes de onde surgem as formações lógicas, ou seja, as vivências lógicas. O meio para isso não estava na análise formal do discurso, mas, sim, na análise intencional da consciência. Era preciso fundar a lógica fenomenologicamente; por isso, a volta ao sentido originário, e às motivações intencionais como “intuição do horizonte originário”, ao “aspecto fundante da experiência intencional constitutiva de um horizonte de possibilidades era a condição necessária a esse fim”, afirma Josgrilberg (DE SOUZA; DE OLIVEIRA, 2001, p. 161). Essa orientação crítica liga-se em Husserl às preocupações apresenta-

das em seus últimos escritos, especialmente em *Die Krisis*. Assim Josgrillberg se expressa:

*As Investigações Lógicas* contêm a motivação central de todo o movimento fenomenológico, da fenomenologia husserliana e de outras fenomenologias independentemente, quanto ao princípio motivador, das direções que a fenomenologia assumiu nas obras posteriores de Husserl (DE SOUZA; DE OLIVEIRA, 2001, p. 161).

Para Husserl, se aceitarmos radicalmente as premissas do psicologismo, chegaremos a conclusões absurdas. O que acabará acontecendo é que se incorrerá em relativismo, que, por sua vez, levará ao ceticismo. A “naturalização da consciência”, que a psicologia empírica daquele momento estava promovendo, reduz profundamente o grau de compreensão dos fatos humanos e culturais. Ao tratá-los como iguais aos fatos naturais, ela decapita tanto a filosofia como as ciências do espírito. A pretensa identificação entre o psíquico e o físico, que podem ser estudados por um único método (físico-químico), acaba produzindo uma “ciência natural da consciência”; por esse motivo, Husserl contrapõe a concepção fenomenológica da consciência. Esta perde a capa de coisificação com a qual era envolvida pela psicologia empiricista e se torna fenômeno, movimento intencional.

Assim, não é possível que a psicologia experimental almeje ser a base fundamental do conhecimento, da lógica e do ideal de uma filosofia de rigor. Afirma Husserl (1965, p. 19):

É de esperar de antemão que a Fenomenologia e a Psicologia devem estar próximas uma da outra, referindo-se ambas à consciência, embora de modos diversos e em ‘orientação’ diversa, podendo dizer-se que à Psicologia interessa a ‘consciência empírica’ como algo de existente na continuidade da Natureza, ao passo que à Fenomenologia interessa a consciência ‘pura’, isto é, a consciência na orientação fenomenológica.

Pode-se afirmar que o perigo do psicologismo residia tanto

na vertente epistemológica nele subjacente, como numa doutrina do ser (ontologia) expressa sob a forma naturalista. E o pano de fundo das análises husserlianas em *Die Krisis* é exatamente a ampliação da crítica ao projeto moderno de ciência, de mundo e de homem. A perda da referência teleológica, com o consequente afastamento do mundo-da-vida, requer a busca das estruturas ontológicas do mundo-da-vida, anteriores a toda determinação e representação. O psicologismo acaba explicitando a crise do projeto racional de humanidade. San Martin (1987, p. 41) afirma que “não é mais que o sintoma de uma crise antropológica expandida pela cultura moderna”.

Além das críticas ao psicologismo e ao logicismo, outra preocupação filosófica ocupa Husserl nesses inícios de carreira acadêmica e filosófica. Na obra *A filosofia como ciência de rigor* ele debate com W. Dilthey e faz críticas duras ao historicismo. Para ele, tanto o naturalismo, que marca o psicologismo, como o historicismo segue uma determinada compreensão do que sejam os fatos. Interpretar as ideias como fatos leva a uma incompreensão do que vem a ser fatos e ideias. Se o naturalismo fundamenta-se nos fatos da natureza, o historicismo encaminha-se para a esfera dos fatos da vida mental empírica. Ambas as concepções conduzem ao relativismo céptico, incompatível com o ideal de uma filosofia de rigor. O que está em discussão é o relativismo historicista, que não se coaduna com o ideal filosófico. Para Husserl (1965, p. 51), “o historicismo levado às últimas consequências acaba no extremo subjetivismo céptico. Então, as ideias de Verdade, Teoria, Ciência, como todas as ideias, perderiam o seu valor absoluto”. Essa tese acaba confrontando-se com as ideias de W. Dilthey, para quem:

A teoria da evolução relaciona-se forçosamente com a inteligência da relatividade da forma histórica da Vida. O valor absoluto de qualquer forma singular da constituição vital, da Religião e da Filosofia, desvanece-se perante o olhar que abrange a Terra e todos os passados [...]. A informação da consciência histórica destrói a fé no valor geral de qualquer das filosofias que empre-

enderam exprimir, de modo concludente, a continuidade do Universo, numa continuidade de conceitos (HUSSERL, 1965, p. 51).

Para Husserl, não há meio termo. Uma ciência empírica não tem poder de decidir sobre o próprio valor, muito menos sobre o valor de outra ciência. Não é o matemático que deve recorrer à História para “receber ensinamento sobre a verdade das teorias matemáticas” (HUSSERL, 1965, p. 53). E conclui de modo mais radical: “a História não tem argumentos relevantes a opor, nem à possibilidade de valores absolutos em geral, nem à possibilidade de uma Metafísica absoluta” (HUSSERL, 1965, p. 53).

Tais posições não pretendem mostrar o total repúdio da História por parte da fenomenologia husserliana, pois, afirma: “Reconheço o imenso valor que a História na sua acepção mais ampla tem para o filósofo” (HUSSERL, 1965, p. 55). Devem ser destacadas como valores a “descoberta do espírito coletivo” e a “penetração na generalidade da vida intelectual”.

O erro do historicismo consiste em querer sustentar que os fatos históricos são o fundamento das leis lógicas do pensamento. A metodologia da fenomenologia através das reduções leva a retroceder dos fatos históricos às fundações essenciais da consciência. Para dar conta do problema da História, Husserl apoia-se no conceito de mundo-da-vida, posto como ponto de partida em forma de *a priori* não limitado pelas facticidades históricas e antropológicas.

As discussões entre Husserl e Dilthey estão marcadas pela forma como cada um concebe a História. Se em Dilthey ela é o lugar onde se desenvolve o espírito, para Husserl ela é o lugar em que as ideias se apresentam de modo muito obscuro, carecendo do recurso fenomenológico da intuição das essências<sup>13</sup>,

---

<sup>13</sup> O conceito de essências trouxe muitas incompreensões à fenomenologia e, segundo Merleau-Ponty, não significa que se tome as essências como objeto de estudo aos moldes da metafísica clássica. Afirma ele que “nossa existência está presa ao mundo de maneira demasiado estreita para conhecer-se enquanto tal no momento em que se lança nele, e que ela precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar a sua facticidade. [...] As essências de Husserl devem tra-

que é possível mediante a suspensão da facticidade histórica. E em relação ao historicismo, Husserl combate seu relativismo e ceticismo, porém atribui valor às cosmovisões como “configurações do espírito”. Assim, ele irá analisar a história ocidental em *Die Krisis*, deixando entrever a possibilidade de a fenomenologia transformar os dados históricos num mundo inteligível. Tal possibilidade será viável mediante o recurso às análises da historicidade da consciência e da subjetividade transcendental. Esse projeto será exposto com muita clareza nessa obra quando se busca o entendimento da história ocidental que, naqueles anos da década de trinta, deixava o homem europeu e ocidental confuso e dominado por forças irracionais. Husserl, então, empreende a tarefa de entender essa história, tomando como referência o início da idade moderna, com Descartes e Galileu, porém retrocedendo aos primeiros alvares da filosofia, na Grécia, no século VI a. C. Esse movimento não deve ser entendido na perspectiva de uma restauração da filosofia grega, mas decorrente das dimensões genética e generativa da fenomenologia.

## **INÍCIO DAS REVISÕES CRÍTICAS DA RACIONALIDADE MODERNA**

Até os inícios do século XIX, os grandes sistemas filosóficos de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) dominavam o cenário filosófico e cultural. Porém, o desenvolvimento da Revolução Industrial trouxe consigo um prodigioso avanço das ciências físico-naturais, cuja metodologia minou as bases que sustentavam a metafísica. O positivismo teve papel central nesse processo e acabou por tornar o monismo metodológico uma espécie de monismo ontológico, pois, segundo ele, todas as esferas do ser poderiam ser reduzidas à sua natureza

---

zer consigo todas as relações vivas da experiência, assim como a rede traz do fundo do mar os peixes e as algas palpantes. [...]. Não há separação das essências da existência como dizia J. Wahl. As essências separadas são as da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 12).

material. As reações críticas a esse cenário acabaram produzindo novos blocos filosóficos.

Desenvolvem-se as reações do neokantismo<sup>14</sup>, do irracionalismo e do historicismo. Esses movimentos começam a dar novas tonalidades à crise. A filosofia, em meio a tantos ataques provenientes dos meios científicos e culturais, parecia ter pela frente como única possibilidade aliar-se às ciências naturais, tornando-se uma espécie de ciência das ciências ou uma ciência do real vital. Para aumentar o grau de complexidade do contexto, desenvolvem-se em vários espaços as posições cépticas e relativistas. Isso leva Husserl (1961, p. 17-18) a afirmar: “Em nossa condição de filósofos atuais temos caído, sem dúvida, em uma dolorosa contradição existencial. Não podemos renunciar a fé na possibilidade da filosofia como tarefa, ou seja, a possibilidade de um conhecimento universal”.

A racionalidade inaugurada e desenvolvida por Descartes no início dos tempos modernos tinha a pretensão de integrar toda

14 O neokantismo que Husserl critica é representado pela Escola de Marburg. Nela podemos destacar Hermann Cohen (1842-1918), considerado o fundador da escola, que atribui grande importância à física matemática; para esse pensador, o fundamento da objetividade científica está no *a priori*, que é, na verdade, a teoria científica. Esta não nasce dos fatos. Daí o papel da filosofia: estudo das condições de validade da ciência, ou seja, metodologia da ciência. Com isso, a filosofia resiste às tentações idealistas, psicologistas e positivistas. Entre suas obras destacam-se: *A teoria de Kant da experiência pura* e *O fundamento da ética kantiana*. Na mesma escola também podemos destacar Paul Natorp (1854-1924), autor de *A doutrina platônica das ideias* e *Os fundamentos lógicos das ciências exatas*. Na mesma linha de pensamento de Cohen, ele considera a filosofia uma teoria do conhecimento e o valor da ciência está mais no método e no processo, e não nos fatos científicos. Estende a experiência científica da física matemática para os campos moral, ético, religioso e estético. Um terceiro componente da escola é Ernst Cassirer (1874-1945), que teve como mestres Natorp e Cohen. Entre suas obras destacamos: *O problema do conhecimento na física e na ciência da época moderna*, *A filosofia das formas simbólicas* e *O conceito de substância e o conceito de função*. Seus trabalhos são marcados por preocupações a respeito da história da ciência e do método; constata que a evolução das ciências se deve à preocupação com as relações funcionais, e não mais com a substância de caráter metafísico. No estudo sobre as formas simbólicas, Cassirer se preocupa com o estudo do mito, da arte e da linguagem, que se constituem em sinais e direções da vida humana.

a realidade sob o domínio de suas leis e princípios. Mais tarde, com Hegel, essa integração compreensiva e explicativa procura abarcar o real em sua completude final e assim conclui-se que “o real é racional e o racional é real”. Hegel procura mostrar a dialética do conhecimento como um movimento em que toda a realidade natural, social, histórica e cultural torna-se transparente à razão, de modo que a Natureza e a Razão formam uma coisa só ou são apenas momentos de uma mesma totalidade dialética. Há uma transcendência racional da realidade e da história pelo pensamento. Existe uma razão presente nas coisas, e cabe ao pensamento descobrir e perceber essa necessidade lógica. A razão possui todas as condições necessárias para compreender a totalidade do real.

Desse modo, percebe-se que o *cogito* cartesiano transformou-se no grande princípio ontológico que permitira a demonstração da existência de Deus mediante o recurso à “teoria das ideias inatas”. Tal caminho foi utilizado por Descartes para superar o solipsismo do *cogito* e garantir a validade do conhecimento. “Deus é a garantia suprema da correspondência da realidade com as formas matemáticas da Razão. A Razão suprema sustenta a racionalidade do mundo”, afirma Xirau (1941, p. 17). Contudo, o sujeito objetivava tornar-se absoluto, sem limites, autorreferente. Luta contra instituições que cerceiam a liberdade e contra dogmas que restringem suas escolhas. O indivíduo encontra em si mesmo critérios para avançar no conhecimento do mundo. Cresceu uma visão otimista tanto no desenvolvimento da ciência como da filosofia. “A ciência torna-se uma consagração a Deus”, sintetiza o mesmo autor. Essa época recuperou as ideias de subjetividade, de autorreferência do sujeito com pretensão de absoluto, a ideia de um *ego* tido como ponto de partida e a perspectiva transcendental em que o sujeito institui valores e organiza sentidos (FRANK, 1983, p. 171). Esse processo atingiu o auge no período da ilustração (século XVIII), quando o homem imaginava ter deixado a menoridade, tornando-se autossuficiente.

No século seguinte, com o advento da Revolução Industrial

e a necessidade do desenvolvimento científico, delineou-se uma espécie de crise do sujeito, da subjetividade. Nesse momento, o ideal de uma razão universal que ilumina a história humana estava perdendo sua força. A universalidade da razão cedia lugar às idealizações<sup>15</sup> do positivismo; conseqüentemente, o mundo e a vida pareciam estar dissolvidos e absorvidos pelo objetivismo. Na crítica ao psicologismo, Husserl mostra que o sintoma da crise apresenta-se na forma objetivista que desvalorizou o mundo-da-vida, qualificando-o como meramente subjetivo.

Como se deu esse processo? A era moderna apresenta-se, inicialmente, com duas grandes conquistas que são decisivas para a construção histórica do mundo ocidental: a generalização da geometria euclidiana em uma *mathesis universalis* e a matematização da natureza, que teve em Galileu Galilei o mais conhecido representante da chamada Revolução Científica. Ele projetou uma ciência capaz de estudar a natureza sob a axiometria da multiplicidade matemática. Sua concepção de ciência leva à exclusão do homem como sujeito de valor e capaz de valorar no campo da investigação científica, pois a pesquisa deve basear-se nas qualidades objetivas (primárias dos corpos) e nas qualidades geométricas e mensuráveis. O Universo passa a ser explicado e compreendido de modo mecanicista e determinista.

Husserl criticou essa matematização do mundo, pois sua extensão fatalmente leva a uma espécie de círculo, em que a antecipação hipotética e a verificação farão do objetivismo o polo principal. Neste momento, a absoluta autonomia do mundo antepredicativo perde seu caráter *a priori* e produz-se uma verdadeira ocultação de sentido. “Galileu é um gênio que descobre e ao mesmo tempo oculta”, afirma Husserl. As idealizações por ele construídas são os elementos ocultadores e oclusivos. É preciso reconhecer o mérito de sua descoberta, e também denunciar a

---

<sup>15</sup> Segundo Bicudo, para Husserl idealizações ou idealidades “são constituídas historicamente, têm origem no ato de evidência original e subjetiva, pois esse é um ato que ocorre na esfera psicológica do sujeito ao visualizar a reunião de aspectos individuais de um certo tipo de experiência da realidade” (BICUDO, 2003. p. 67.).

ocultação que ali começou a produzir-se na obra da consciência científica. Sobre ele Husserl escreve o longo parágrafo nono da obra *Die Krisis*, com quase quarenta páginas. Para seu autor, a atividade científica deve ocupar uma posição secundária frente ao dar-se originário do mundo, pois ela se funda antes no ego que em suas categorias. A ciência é sempre uma obra espiritual do homem que pressupõe o mundo ambiente da vida, assim como o mundo da intuição; na aplicação e desenvolvimento da ciência, esse mundo ambiente é pré-dado e é posto à disposição da práxis científica. Mas um novo tipo de humanidade acabou transformando a ideia pragmática de conhecimento e de verdade, atribuindo-lhe a mais alta dignidade enquanto norma de todo e qualquer conhecimento, e ideia de verdade objetiva. Husserl (1954, Hua VI, p. 123) chama essa postura de “a audaciosa ideia diretriz que guiou os tempos modernos”.

A validade objetiva e a tarefa da ciência devem ser remetidas ao solo pré-dado de nossa cohumanidade, lugar em que se estabelece uma conexão total entre os homens, que forma o mundo comum a todos. Esse mundo torna-se o “solo permanente de toda validade, uma fonte sempre disponível de evidências naturais na qual espontaneamente bebemos, sejamos homens de prática ou sábios” (1954, Hua VI, p. 141). Trata-se de averiguar a questão da significação global da prática científica que negligencia os sujeitos existentes e estabelece verdades objetivas. As idealizações científicas tornam-se os eixos norteadores da prática humana, definidores das escolhas, reduzindo o espaço da liberdade humana ou deixando-a desamparada em suas escolhas e condutas. O homem aliena-se de sua liberdade de escolher e também de sua responsabilidade. Transfere tudo isso a uma idealização por ele mesmo criada, e agora pode dizer-lhe o que fazer. Trata-se do lema positivista do “prever para prover”. A vida torna-se objeto de previsão.

Dessa forma, esse objetivismo que naturalizara a consciência e as ideias tem conduzido a humanidade a um grande ceticismo. Ao englobar tudo, inclusive os temas metafísicos relativos às

questões supremas e últimas, “o positivismo decapita por assim dizer a filosofia”, afirma Husserl (1954, Hua VI, p. 7). A ideia de razão desprega-se da História, e, assim, o sentido constituído e o movimento intencional, o *télos* como exigência racional, quando não ocultados, são negados. Naquele momento em que Husserl escrevia *Die Krisis*, isso era visível na maneira impetuosa do nazismo alemão, que avançava em seu forte apelo ao irracional, e em sua exaltação brutal da violência; o contexto histórico mostrava essa perda de racionalidade. Os ideais de uma razão política já milenar pareciam cair todos por terra. A via para a subjetividade transcendental ainda precisa ser mais aprofundada em termos de análise genética. Não é suficiente a análise descritiva da crise.

## O ÂMBITO FILOSÓFICO DA CRISE

Para Husserl, a humanidade atual está diante de uma grande crise, sendo sua expressão mais visível a chamada crise das ciências. Sua tematização da crise não visa ao rigor científico nem às operações teóricas, tampouco aos sucessos da ciência. Não se trata de uma crise de seu caráter de cientificidade, do método ou da aplicação de suas descobertas. Diz Husserl (1954, Hua VI, p. 2) logo no início de *Die Krisis*: “O rigor do caráter científico de todas essas disciplinas, a evidência de seus êxitos durante longo tempo irrefutáveis estão fora de discussão”. Trata-se, na verdade, de uma crise das opções que subjazem no pensamento e no projeto moderno de humanidade. Há um ofuscamento do sentido da história humana, o que fez com que a ciência perdesse seu significado para a vida. É uma crise de projeto do mundo-ético-político, pois, ao submeter-se aos meios científicos, a humanidade desinteressou-se por seus fins. É uma crise teleológica; é a perda da teleologia. A humanidade orientou seu caminhar por uma estrada que a levou a um desvio do ideal de compreensão universal do homem. Prendendo-se à contingência dos fatos e dos bens técnicos, o homem afastou-se do horizonte de compreensão de si como sujeito. A tarefa da razão é ilimitada, e se

estende principalmente na compreensão de si e de sua responsabilidade na vida ativa; ela é chamada a realizar a totalidade do ser do homem sob o signo da liberdade apodítica, isto é, necessária e incondicionada. Por isso, comentam Kelkel & Schérer (1982, p. 60): “Ser homem é ser num sentido teleológico, é dever ser”. E os mesmos autores continuam (1982, p. 60): a tarefa fundamental da filosofia é a “tomada de consciência da humanidade por si mesma”, o despertar dos vários sujeitos para a responsabilidade partilhada com os demais sujeitos, em vista da unidade de uma humanidade e uma história.

Husserl entende que também a filosofia vive uma grande crise, pois “a fé nos ideais da filosofia e do método, no ideal que desde o início orienta a época moderna, vacila” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 8). Quando ela pôs em discussão a possibilidade de uma metafísica, levantou dúvida sobre as possibilidades da própria racionalidade. Por isso, hoje ela se vê ameaçada de sucumbir ao ceticismo, ao irracionalismo e ao misticismo. Perdeu de vista a necessidade de orientar a investigação para questões realmente decisivas para a humanidade. O ideal de uma filosofia universal que se iniciou na Grécia no século VI a. C., que traz consigo o desenvolvimento de um novo ideal de humanidade, cuja expansão torna-se movimento cultural sem fim, e que adquire um método adequado que está na base da época moderna, dissolveu-se. Com isso, “a crise da filosofia equivale a uma crise de todas as ciências modernas enquanto dramatizações da universalidade filosófica”, afirma Husserl (1954, Hua VI, p. 10).

Em que sentido podemos falar de uma universalidade filosófica? Como situar a unidade e a universalidade da razão nas referências à pluralidade e à particularidade? Qual a relação entre unidade e pluralidade da razão e o fenômeno da crise em seu âmbito pluralista? Muitas vezes, somos atraídos pela nostalgia metafísica tradicional, eliminando toda e qualquer particularidade. Porém, quando lemos em *A filosofia como ciência de rigor* o debate entre Husserl e Dilthey, podemos perceber que o que estava em questão era o caráter da pesquisa filosófica: ligada à

mentalidade do tempo e circunscrita a um determinado espaço ou apresentada como manifestação da tensão presente na conquista de critérios duradouros e válidos objetivamente.

Para a fenomenologia, o estudo das operações fundamentais da consciência propicia a descoberta de características que são inerentes ao ser humano. A atividade filosófica de conferir sentido mostra-se como algo que não varia. A experiência vivencial é ponto central da reflexão fenomenológica. O desafio em âmbito cultural permanece. Como a filosofia pode colocar-se numa perspectiva universal se ela está ligada à realidade particular? Qual o sentido da universalidade, quando se apresentam as várias particularidades culturais?

É na obra *Die Krisis* que temos indicações mais presentes para respondermos a essas interrogações. Através do procedimento genético torna-se possível um caminho regressivo que permite a compreensão da civilização ocidental. O estudo da gênese constitutiva nos remete ao estudo das estruturas profundas do *Lebenswelt* em suas dimensões pré-categoriais. Então, podemos olhar atentamente para os aspectos genéticos das operações cognitivas, como Husserl desenvolveu no estudo das origens da geometria euclidiana, e também olhar para os aspectos artísticos, éticos e culturais. A analítica intencional do conjunto de concreções nos permite identificar uma unidade sintética bem como as diversas concepções de mundo que se foram sedimentando. Segundo Gómez-Heras (2000, p. 79-80), o mundo apresenta-se como uma instância unificante de horizontes. Ele é o lugar “de ser e de sentido originários”, “é o *a priori* concreto a que remete toda experiência”, “suporte de toda atividade humana”. E conclui o mesmo autor: “O mundo-da-vida é uma estrutura pré-dada e universal da consciência”. Regressar ao *Lebenswelt* implica supor a atividade da subjetividade transcendental, em que as operações de determinação de sentido e de constituição são possíveis, acrescenta mais a frente Gómez-Heras (2000, p. 83).

Assim, das questões sobre a universalidade da filosofia e sua relação com a crise, pode-se concluir que para Husserl é possível

termos o caminho tanto da particularidade como da universalidade. Ele não propõe uma racionalidade ou uma constituição única de mundo e de *Lebenswelt*; contudo, a pluralidade de culturas, de línguas, de histórias, de mundos, não é caótica. A fenomenologia nos impele para a busca de elementos comuns que tornam a pluralidade pensável ao mesmo tempo em que se faz justiça à diversidade humana de culturas. A ideia de uma “filosofia universal” possui este significado. Afirma Husserl (1965, p. 57) que todas as grandes filosofias constituíram-se em fatos históricos, porém tinham uma função universalista ou uma função teleológica na história da humanidade: “a da suprema intensificação da experiência da vida, da cultura, da sabedoria de seu tempo”.

A queda da fé em uma filosofia universal que tinha a função de guia para a humanidade quer expressar, conforme Husserl (1954, Hua VI, p. 11), que:

É esta razão que definitivamente confere um sentido a todas as coisas, aos valores, aos fins [...]. Assim, cai a fé em uma razão absoluta que dê sentido ao mundo, a fé no sentido da história, no sentido da humanidade, na sua liberdade enquanto possibilidade ativa do homem de conferir um sentido racional à sua existência humana individual e humana em geral.

A crise indica a queda da fé na razão. É uma crise da racionalidade. Porém, é preciso observar que tal crise atinge de modo diverso os mais variados níveis da vida social, política e cultural. Os campos em que ela se mostra de maneira mais forte e também mais perigosa, porque é o lugar onde a razão opera com maior pureza e intensidade, são a ciência e a filosofia. Estas são testemunhas da crise.

Essa situação exige dos filósofos uma nova compreensão de seu papel, sendo chamados e até vocacionados a uma missão que sempre tiveram: manterem-se fiéis ao único fim que une a todos, ou seja, à filosofia. Isso é o que pensa Husserl. Em sua obra *A filosofia como ciência de rigor*, escrita dez anos após as *Investigações*

*lógicas*, ele assim se expressa:

Todas as grandes Filosofias não constituem apenas factos [sic] históricos, mas cabe-lhes ainda uma função teleológica, grande e até única na evolução da vida intelectual da humanidade: a da suprema intensificação da experiência da vida, da cultura, da sabedoria de seu tempo (HUSSERL, 1965, p. 57).

A expansão da crise na filosofia apresenta-se na impossibilidade de uma metafísica, ou seja, “a possibilidade de toda problemática racional”. Trata-se da necessidade de uma “filosofia universal”, que se apresente como guia da vida espiritual, uma vez que forças irracionais atingem o jogo da convivência humana. Para Husserl, a filosofia possui uma função arcôntica para a humanidade. “Nós somos, portanto, – e como podemos esquecer isto? – no nosso filosofar, funcionários da humanidade” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 15).

A impossibilidade de uma metafísica refere-se em Husserl ao ideal de uma “filosofia de rigor”, que se constitua como ciência de rigor, mas não de modo ingênuo, como vinham sendo exercidas tanto a ciência como a própria filosofia. Como ciência de rigor, ela precisa ser “universal e absolutamente fundamental” (HUSSERL, 1977, Hua III-1, p. 373). Não se trata de uma filosofia *sob o ponto de vista* de alguma teoria ou doutrina, como bem se constituía a metafísica tradicional, mas de uma filosofia radical, anterior a todo ponto de vista, a toda posição doutrinária. “Uma filosofia com bases problemáticas, com paradoxos que descansam na falta de clareza dos conceitos fundamentais não é filosofia, e contradiz-se com o seu próprio sentido como filosofia” (HUSSERL, Hua III-1, 1977, p. 373). Para Husserl, era preciso retomar a ideia de uma “filosofia absoluta”, capaz de indagar verdades não presas aos desejos e às necessidades dos sistemas filosóficos, mas aos fenômenos dados imediatamente na consciência como vivência (*Erlebnis*). Só podemos considerar a fenomenologia como metafísica na medida em que seja “ciência pura das essências” que

se remetem ou brotam de uma presencialidade vivida. Não é o estudo de objetos extramentais ou de consciência e “coisa em si”, mas dos conteúdos da consciência vivencial e ideal, desse fluxo que constitui o sentido dos fenômenos.

A filosofia que nasce na Grécia quer ser expressão da “vontade de ser uma humanidade fundada sobre a razão”. Este é o *télos* que guia a humanidade desde os gregos. O trabalho de Husserl não será de analisar os sintomas da crise que atingem a filosofia e as ciências, mas “penetrar através da crosta dos fatos históricos exteriores da filosofia, indagando, provando, verificando o sentido íntimo, a escondida teleologia” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 16). A filosofia universal entrou em crise, sendo substituída pela “filosofia cética, ou melhor, não-filosofia” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 13).

Diante do quadro geral de incerteza teórica relativa ao sentido do ser, consequência imediata da atitude das ciências naturais e humanas, da indigência vital que atinge os campos das tomadas de posição, das decisões valorativas, por não ter normas que pretendem uma validade absoluta (relativismo ético e ceticismo teórico), cabe à filosofia uma grande tarefa. O ethos que dominou a filosofia moderna a partir de Descartes é que ela deveria ser uma ciência de rigor conduzida por reflexões críticas. Porém, ela não atingiu esse ponto. Ela mesma “não sabe constituir-se em verdadeira ciência. A mestra, cuja vocação é ensinar a obra eterna da Humanidade, nem sequer sabe ensinar objetivamente”, afirma Husserl (1965, p. 2). Ele não concorda com a afirmação de que a crise seja equivalente a uma decadência generalizada, pois, acredita, nenhuma outra época histórica teve tantas forças laboriosas e atuou com tanto êxito. “Pode ser que nem sempre aprovemos os objetivos, e que lamentemos que em épocas mais sossegadas, de vida mais cômoda, tenham desabrochado flores como não as podemos encontrar nem esperar na nossa” (HUSSERL, 1965, p. 71). A crise não significa pessimismo em relação às conquistas alcançadas. Nossa época caracteriza-se por ser grande, “ela sofre apenas do ceticismo que corrompeu os ideais antigos e não escl-

recidos" (HUSSERL, 1965, p. 71).

A crise não exige tanto um novo impulso à investigação, mas um voltar-se às coisas e aos problemas. A radicalidade filosófica precisa ser aplicada a si mesma, pois "a Filosofia é, por essência, uma ciência dos inícios verdadeiros, das origens, dos *rizómata panton* [...] e não deve descansar antes de ter chegado aos seus inícios" (HUSSERL, 1965, p. 72). Retornar aos inícios implica voltar-se para os problemas, para os métodos que se usam e para os que se devem utilizar na pesquisa. Cabe também à reflexão crítica dirigir-se para o campo da chamada "independência de preconceitos". Um dos mais fortes preconceitos dessa época está na cosmovisão positivista que produziu uma espécie de "racionalidade da exterioridade". Esta reduziu o homem a aspectos externos, eliminando sua condição de sujeito, de eu, de interioridade, etc.

Ao erradicar a dimensão espiritual do ser humano, essa "racionalidade externa" bloqueia toda possibilidade de dizer algo normativo e racional sobre a religião, a ética, a política, a cultura. Temos, assim, uma crise da cultura. A racionalidade moderna converte-se em uma razão ingênua e objetivista, uma razão coisificada, incapaz de transcender o nível dos fatos para alcançar o normativo, o teleológico e o teológico. A crítica inicial desenvolvida pela filosofia husserliana dirige-se ao psicologismo. Trata-se de uma crise epistemológica à primeira vista; contudo, ela se constitui basicamente de uma crise cultural e política, o que será mostrado em *Die Krisis* em toda a sua amplitude. San Martin (1997, p. 68-69) apresenta como uma "crise antropológica" que se centra na "reconstrução do sujeito transcendental". Mais a frente, em nosso trabalho, teremos condições de desenvolver com mais profundidade essa temática, confrontando-a com a dimensão ética e teleológica.

## INTENCIONALIDADE MOTIVACIONAL NO PLANO TRANSCENDENTAL

A diretriz fenomenológica de retornar aos fenômenos requer compreender um dos conceitos mais importantes dessa atitude. Trata-se da motivação (*motivation*). Bem antes de *Ideias*, Husserl utilizava-se desse conceito para superar uma espécie de “filosofia das essências”. Não há um desencadeamento entre os fenômenos de modo objetivo, como ocorre entre os fenômenos naturais. Um fenômeno desencadeia outro através do sentido que é mostrado. Afirma Husserl (1986a, p. 109) que “a coisa é uma coisa do mundo circundante [jamais um objeto em si na ordem da experiência] – possível de ser experimentada. A possibilidade de ser experimentada não quer dizer jamais uma vaga possibilidade lógica, senão uma possibilidade motivada na ordem da experiência”.

Na nota primeira do parágrafo 47 de *Ideias*, Husserl refere-se ao “fundamental conceito fenomenológico de motivação”, com o qual nas *Investigações lógicas* procurou contrastar com o conceito de causalidade. A origem da motivação está nas próprias coisas, no que elas são “enquanto coisas da experiência”, expressão de transcendência frente à consciência. A realidade do mundo mostra-se, assim, como um campo de possibilidades. Jamais são coisas fechadas em si mesmas, pois elas afetam a consciência e o próprio eu. Somos habituados, pela atitude natural e positivista, a pensar a motivação na ordem de causalidade linear e pontual. Para a fenomenologia, trata-se de uma “ordem de motivações sempre novas e que transforma aquelas que já foram formadas. [...] são muito variadas, mais ou menos ricas, de limites mais precisos ou mais vagos, de acordo com o grau de conhecimento das coisas ou mesmo de coisas a serem conhecidas” (HUSSERL, 1986a, p. 109-110). A motivação origina-se num horizonte de determinação e indeterminações, de acordo com as experiências atuais, as possíveis e assim *in infinitum*.

Essa perspectiva da motivação a partir das coisas mesmas permite-nos entender a intencionalidade da consciência não como um ato mental ou volitivo, mas como fluxo temporal que é

a própria consciência. O tempo fenomenológico não é o tempo das coisas, nem o da psicologia, mas a forma de constituição da própria consciência; portanto, é de índole intencional e manifesta nossa subjetividade. Havia no contexto do naturalismo cientificista uma forte concepção mecanicista da consciência como uma associação de dados do conhecimento. Husserl introduz uma teleologia da consciência, que não se caracteriza como uma posse dos objetos. Trata-se não somente da atitude do estar dirigida aos objetos num modo cognitivo, mas da intenção de que os objetos são dados em sua plena realização. Aspira permanentemente uma intuição de preenchimento significativo, o que, na verdade, não acontece em definitivo. Há sempre um misto de preenchimento e de intenção, um horizonte de indeterminação do objeto, o que torna a consciência esse movimento permanente. A intencionalidade que une sujeito e objeto é apenas uma forma possível de consciência intencional. Husserl relativiza muito o aspecto cognitivo da consciência, pois, para ele, a intencionalidade possui uma estrutura temporal e histórica que se apresenta com um dinamismo teleológico. Essa questão será abordada mais a frente ao tratarmos da relação entre teleologia e ética.

Outra origem da motivação dá-se a partir de “objetos” que podem ser intuídos intelectualmente. Assim, podemos ter vivências posicionais provindas da matemática, as que se referem ao caráter de ser, os juízos lógicos e as proposições enunciativas evidentes. Diz-se que tal movimento intencional baseia-se numa evidência motivada racionalmente. A posição da essência ou relação essencial que se origina na intuição também é uma “posição racional e motivada primitivamente como certeza da crença que tem o caráter específico do ‘intelectualmente evidente’” (HUSSERL, 1986a, p. 327).

Mesmo que a evidência da coisa esteja obscurecida, há a “evidência intelectual”, que é a “unidade de uma posição racional com o que se motiva essencialmente”, reforça Husserl (1986a, p. 327). A ambiguidade que se encontra na evidência assim entendida mostra como o *cogito* cartesiano simplesmente não abar-

cava os elementos irrefletidos nem era para eles importante. Na medida em que o fenômeno motivado se realiza e se determina no horizonte das possibilidades, sua relação interna modifica-se não num modo sucessório, mas explicitando-se, mostrando-se e fazendo-se compreender. O motivo de tal duplicidade da evidência, segundo Husserl (1986a, p. 327), está nas “universais e necessárias ambiguidades das expressões referentes aos elementos da correlação entre a *noesis* e o *noema*”. Enquanto o *noema* refere-se ao aspecto objetivo da vivência, ou seja, o percebido, o sentido, o desejado, o objeto em sua manifestação intencional, a *noesis* refere-se aos atos vividos, aos momentos em que a consciência atribui sentido a algo.

Um inventário das motivações fenomenológicas é algo difícil e, ao mesmo tempo, muito rico. Não se reduz às dimensões da percepção, da retenção, da rememoração e da expectativa. É importante não perder de vista a objetividade empírica; porém com a redução fenomenológica surge em nossa frente uma grande variedade de intuições que se caracterizam de modo intencional e consciente. Husserl cita o exemplo de um movimento intencional para um maço de cigarros. Com a redução fenomenológica podemos mostrá-lo em uma série de perfis, um conjunto fenomenológico de expectativas, que

[...] se trata de séries de motivações que vão se transformar, segundo sua essência, em tais séries atuais de expectativa. Essas motivações fenomenológicas possuem sua sintaxe determinada, sua forma e sua regra, independentemente da arbitrariedade com que o olhar pode se deslizar sobre o objeto (HUSSERL, 1994, p. 102).

A redução fenomenológica também vai permitir que a experiência intersubjetiva se expresse através da empatia (*Einfühlung*)<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> O termo alemão *Einfühlung* nasce em fins do século XIX nas pesquisas de alguns psicólogos como mecanismo de animação de objetos inanimados. Theodor Lipps (1851-1914) utiliza esse termo na psicologia empírica mostrando o esforço de uma pessoa em perceber a experiência subjetiva interior de outra.

Ainda neste capítulo aprofundaremos esse tema em sua relação com a intersubjetividade. Em relação à intencionalidade motivacional, podemos aqui afirmar que a experiência fenomenológica nos permite e possibilita compreender tanto o mundo como os outros eus como percebidos e sentidos, presentes na consciência intencional e absolutamente transcendentem a mim. Há dois movimentos: no primeiro percebo como algo que me pertence, está em minha esfera, e o segundo como algo que se situa na esfera do outro. Através da experiência empática posso abrir-me ao caminho de encontro com o outro. Aqui se situa o sentido que Husserl atribui à empatia como relativa à investigação da experiência do outro como sujeito estranho. Esse movimento abre outras possibilidades de investigação rumo às articulações das comunidades espirituais, científicas, culturais, éticas, etc. O recurso metodológico à empatia permite o afastamento das idealizações e aproximação de culturas e grupos estranhos, numa experiência de “leitura da vivência alheia”. Ângela A. Bello (1999, p. 107-113) afirma que isso permite “ler a vivência alheia através das vivências, o conteúdo vivido como estranho e, então, compreendê-lo na sua valência propriamente humana”.

O segundo sentido de empatia utilizado por Husserl se refere a sua validade fundante sobre a constituição da subjetividade. A reflexão fenomenológica aqui avança para a análise da experiência do corpo próprio (*Leib*), dos processos de associação, dos tipos de experiência e da análise da motivação. Os corpos pertencem

---

Foi Husserl quem incorporou esse conceito na reflexão filosófica, dando-lhe um novo significado. A partir daí, Max Scheler e Edith Stein irão desenvolver mais as possibilidades da chamada “experiência empática”. Stein defendeu a tese de doutorado sob orientação do próprio Husserl, intitulada *O problema da empatia em seu desenvolvimento histórico e em uma perspectiva fenomenológica*. O termo *Einfühlung* tem como índice-guia o verbo *fühlen*, que significa “sentir”, “apalpar”, “tocar” e “notar”. Stein define a empatia como um tipo de ato em que se recolhe (compreende) a experiência vivida do outro; algumas vezes ela a denomina de “experiência interior”. Cita como exemplo a citação que me faz um determinado amigo da morte de seu irmão. Eu não sinto nenhuma percepção externa da dor, pois a “dor não é uma coisa”, mas nem por isso lhe falta o caráter de originária; não se trata de uma idealização ou uma simulação. Estamos diante de um tipo *sui generis* de atos experienciais (STEIN, 2004).

centes aos eus como centros se estendem também na natureza, formando um conjunto que se constitui em índice de “possibilidades de experiência” e de um relacionamento entre cada “eu-mônada com todo o Outro”. Nesse conjunto, as motivações têm caráter correlativo e pertencem ao mesmo conjunto. A motivação nesse ambiente indica uma força inerente que garante todo o movimento inter-relacional (HUSSERL, 1994, p. 125-126). A intersubjetividade mostra, através da empatia, a motivação entre os espíritos, pois o eu fenomenológico produz uma única corrente de consciência a que pertencem as experiências e seus feixes de motivação. Essa ordem de motivação não significa um impulso que se conclui no ato de execução. A motivação de nível fenomenológico sempre está aberta a novas motivações.

O caminho longo e difícil é o que leva as evidências lógicas até a apreensão dos dados psicológicos imanentes e a todas as relações essenciais que nos tornam compreensíveis *a priori*<sup>17</sup> as referências transcendentais. A “consciência de algo” pode parecer, à primeira vista, uma proposição extremamente compreensível, desde que se olhe numa perspectiva linear ou sucessória, sem a ambiguidade própria da evidência. Muitas pessoas param no início das reflexões porque “não são capazes de apreender a vivência intencional”, afirma Husserl (1986a, p. 212). E o que é preciso fazer para ir a frente no movimento de voltar-se às coisas mesmas em sua via motivacional?

Josgrillberg, ao tratar dessa temática a partir das *Investigações lógicas*, assim se expressa:

A motivação é entendida por Husserl, desde as *Investigações Lógicas*, como uma intencionalidade que não é dóxica, nem afetiva,

---

<sup>17</sup> Apesar de tratarmos deste conceito mais a frente, em vista da compreensão de alguns conceitos que estamos analisando, queremos adiantar que o sentido de *a priori* em Husserl não é o mesmo atribuído por Kant. Em Husserl, não se refere a juízos ou conceitos anteriores à experiência, como as formas (*a priori*) de espaço e tempo, mas “às afinidades cognitivas que abarcam atos de intuição e evidência, de expressões das compreensões desenvolvidas pelo sujeito buscando explicitá-las e comunicá-las, de modo a partilha-las com seus companheiros”; em razão disso, é chamado de *a priori* histórico (BICUDO, 2003, p. 71).

nem volicional, mas a intuição do horizonte originário ou de um horizonte de possibilidades que antecede qualquer necessidade lógica ou causalidade natural: no caso da fenomenologia esse horizonte é constituído no interior da correlação como campo a priori de possibilidades (*Urhorizont*) (DE SOUZA; DE OLIVEIRA, 2001, p. 159).

A dificuldade fundamental nessa empreitada situa-se na “distinção entre os componentes propriamente ditos das vivências intencionais e os correlatos destas ou de seus componentes”, ressalta o próprio Husserl (1986a, p. 212). Toda vivência intencional, através de uma intuição pura, possui ingredientes, um conteúdo noemático ou, de modo mais sintético, um *noema*. Assim, a percepção possui seu *noema*, o mesmo ocorrendo com a recordação, o julgar, o valorar, etc. O pólo correlativo noemático, que se chama “sentido”, ao mesmo tempo em que é imanente na vivência, é oferecido a nós por ela. Como exemplo, Husserl (1986a, p. 216) cita o caso da árvore:

A árvore pura e simples, a coisa da natureza, é tudo menos isto que é percebido, a árvore enquanto tal, que é inerente como sentido perceptivo na percepção que lhe é inseparável. A árvore pura e simples pode queimar-se, decompor-se em seus elementos químicos, etc. Porém o sentido – o sentido desta percepção, algo necessariamente inerente a sua essência – não pode queimar, não possui elementos químicos, nem forças, nem propriedades reais em sentido estrito.

Estamos diante de uma “intencionalidade motivacional” em que a relação não designa uma conexão lógica nem apenas um primeiro entendimento da motivação como decorrente do ato de determinar sentido. Inicialmente, pode-se entender a intencionalidade como tendo uma natureza pontual, aqui e agora, que passa. A consciência intencional, então, seria uma sucessão de momentos pontuais, uma sucessão de “agoras”. Mas, se analisarmos mais detidamente, perceberemos que algo nesse fluxo

temporal permanece (momento da retenção, denominado por Husserl de *Erfüllung*)e, ao mesmo tempo, abre-se para um horizonte futuro (momento da protensão ou expectativa, chamado de *Erwartung*). Os dois termos, que podem ser traduzidos por *realização* e *expectativa*, ajudam-nos a entender a intencionalidade motivacional não como um movimento psicológico, mas como estrutura temporal-histórica. A intencionalidade é, dessa forma, um processo dinâmico e possui, de modo imanente, uma disposição teleológica. O correlato simples de sentido dado motiva outros sentidos. Motivações simples já incorporadas pela pessoa geram outras motivações.

É preciso considerar que esse conceito liga-se diretamente com o problema da teleologia. Afirma Urbano Ferrer (1998, p. 247): “A vida do eu é uma vida pessoal definida porque, anterior a qualquer ato reflexivo objetivante, possui motivações para seus atos e porque se conduz por meio de fins habituais de maior ou menor universalidade”. Husserl procura mostrar como no *eu* se entrelaçam fins mais gerais e fins mais particulares, e como tudo isso se unifica numa totalidade da vida que forma o que chamamos de “unidade moral”. Ferrer (1998, p. 246) afirma que “assim o fim último aponta ao fim particular, a necessidade de sua qualificação moral, e o inscreve numa ordenação teleológica global”.

Husserl procura superar a perspectiva mecanicista da consciência com uma teleologia da mesma. A consciência nunca será mera possuidora de seus objetos, mas intenção. Não se constitui apenas com o caráter de estar dirigida aos objetos, mas também a intenção de que aquele objeto seja dado em sua plena realização. O fim que motiva a consciência é uma intuição plenamente realizada (*Erfüllte*). Mesmo sabendo que as intuições do cotidiano são fragmentárias, estáticas, a intencionalidade da consciência indica sempre este perseguir a plenitude. Essa teleologia da consciência ganha novos contornos com a introdução do “horizonte dos objetos”. A intencionalidade realiza-se plenamente no horizonte que compreende todos os horizontes, ou seja, no mundo-da-vida.

Do que vimos até este ponto a respeito da intencionalidade,

alguns referenciais podem ser enfatizados e outros podem ser completados. É possível falarmos que um primeiro nível da intencionalidade é o da intencionalidade de cunho perceptivo. A percepção de qualquer objeto nunca está perfeitamente acabada; sempre novas faces e novos perfis podem ser alcançados. A analítica intencional nos leva mais a frente que a simples descrição empirista dos objetos. O conhecimento humano é, acima de tudo, intencionalidade e, secundariamente, posseção dos objetos. Podemos falar também de uma intencionalidade de juízo. Toda expressão judicativa da linguagem indica uma realidade intencional. Em *Experiência e juízo*, Husserl mostra como as objetividades categoriais se destacam intencionalmente. “A intencionalidade realiza-se originariamente na proposição judicativa” (HUSSERL, 1980, p. 315).

Podemos também destacar uma intencionalidade que não é traço exclusivo da consciência singular, mas caráter de toda consciência em geral, individual, intersubjetiva, histórica. A própria história da ciência, como se pode constatar nos últimos escritos husserlianos, manifesta uma estrutura intencional. Na constituição histórica da ciência, apresenta-se uma intencionalidade em que a analítica intencional é capaz de trazer à mostra sua necessária expressão teleológica. Tudo isso nos permite afirmar que a intencionalidade estende-se a campos muito mais profundos, que incluem tanto a dimensão ética, como a estética, a religiosa, a histórica, etc. É a forma fundamental (*Grundform*) de toda vida da consciência, é sua norma fundamental, e não se reduz a alguns de seus perfis.

O conceito de motivação insere-se nessa dinâmica de orientação para a constituição e para a teleologia. As pessoas agem em seus contextos concretos, “guiadas” por motivações mais profundas que as motivações decorrentes de simples iniciativas ou reforço de comportamento. Husserl fala de uma lei que governa o mundo do espírito e que nunca pode anular a liberdade do sujeito. Teremos condição de aprofundar mais essa questão quando refletirmos sobre o problema ético. No mundo do espírito as ati-

vidades do sujeito não estão subordinadas às leis da necessidade causal. Husserl refere-se à motivação filosófica, motivação teórica, motivação ética, que pertencem a camadas mais profundas da disposição humana para o esforço, para a ação, para a atenção. É essa compreensão mais ampliada da motivação, que se refere também à esfera histórica, que nos possibilita compreender a função da filosofia como “arconte da humanidade inteira”.

A investigação dessas camadas mais profundas só se torna possível mediante a análise genética e a generativa da constituição. A pergunta pela gênese nos remete aos atos sedimentados ou implicados na intencionalidade motivacional prévia. Na análise da síntese passiva e da ativa, o conceito de motivação ganha importância para a análise da relação entre o agir humano e o agir teleológico. Podemos perceber esse caminho percorrido pela análise de Husserl na obra *Die Krisis*. Logo no parágrafo quinto, o recurso à análise motivacional está presente em vários pontos. Ao caracterizar o problema da crise, Husserl mostra que, diante do complexo desenvolvimento histórico, podemos descobrir as razões mais profundas de determinados acontecimentos através da “explicitação da sua motivação interna e profunda (*verborgen innersten Motivation*)”, o que não pode ser feito na forma de um desenvolvimento linear.

Mais a frente, no parágrafo nono, alíneas c e d, dessa mesma obra, Husserl aborda o tema da motivação galileana. Foi a motivação que, de fato, constituiu-se originariamente fundante para a nova ciência da física. Não há como negar a novidade constituída de seu pensamento. O que levou Galileu a pensar que em tudo o que se manifesta como real deve possuir um índice matemático? Trata-se de deixar clara a motivação que orientou Galileu nesse contexto. Sua ideia é uma hipótese de um gênero especial; e, como hipótese, remete a outras hipóteses indefinidamente, num processo infinito de verificação. Essa ideia de *in infinitum* constituiu-se na forma constante de um progresso infinito, de um aperfeiçoamento infinito. Conclui Husserl (1954, Hua VI, p. 41): “A verdadeira natureza é uma ideia disposta ao infinito,

não como linha reta, mas como um infinito processo histórico de aperfeiçoamento”.

A análise desses perfis e possibilidades da motivação nos permite alcançar alguns objetivos de nossa pesquisa. A crise do projeto moderno de humanidade não é uma tragédia ou um destino irremovível. A crise ética não indica em Husserl a destruição caótica do mundo, sem ter nenhuma possibilidade de ação sobre ela. O olhar crítico da fenomenologia sempre é acompanhado pelas possibilidades inerentes ao sujeito e ao próprio mundo. As várias dimensões da motivação (racional, empírica, intelectual, teleológica e teológica) mostram-nos que temos como alternativa à crise buscar as saídas no próprio sujeito e no mundo que o rodeia. A atitude transcendental da fenomenologia trata a crise como possibilidade de superação mediante uma dimensão centrada na vida do espírito. A motivação para esse movimento tem como base a vida da liberdade, não presa à dimensão da causalidade linear. Sendo assim, a questão da motivação está inscrita nos movimentos teleológicos; conseqüentemente, relaciona-se com os desafios da ética fenomenológica e, por conseguinte, com a História e a intersubjetividade.

Esse é apenas um aspecto da tese de Husserl. A via a-teia estrutura-se nessa dimensão transcendental. Portanto, os aspectos referentes as suas possibilidades decorrentes da intencionalidade da consciência, da intencionalidade motivacional e da própria motivação devem ajudar-nos a compreender essa via como acesso à ideia de Deus. Como se exclui da fenomenologia transcendental qualquer indicativo para a prova da existência de Deus, bem como de qualquer explicação demonstrativa a seu respeito, que alternativa é possível vislumbrar? É possível falarmos de Deus a partir da intencionalidade, da motivação e da perspectiva teleológica?

## O A PRIORI DE CORRELAÇÃO

Nas *Investigações lógicas*, principalmente na quarta, Husserl aborda o problema das “significações independentes e significações não-independentes”, tendo em vista a constituição de uma “gramática pura”. Para ele, “nenhum ato de intenção significativa não-independente pode estar em função do conhecimento” (HUSSERL, 2002a, v. 2, p. 451). O ato de intenção significativa, para estar referido ao conhecimento, deve “obedecer a leis a priori que regulam seu enlace com novas significações” (HUSSERL, 2002a, v. 2, p. 452). O progresso do conhecimento depende desse enlace com novas significações, mas, para que isso ocorra, é indispensável que ele seja situado como independente. Em todo enlace ou conexão de significações atuam leis de essência ou apriorísticas. Esses enlaces seguem leis puras que satisfazem a necessidade de uma “esfera objetivamente unitária”. Quando produzimos as conexões de significações, não podemos agir sem um critério que garanta a objetividade unitária, ou seja, conforme Husserl (2002a, v. 2, p. 453), “não somos livres, pois na unidade de enlace com sentido os elementos não podem amontoar-se a seu bel-prazer”. Há uma lei de essência que nos mostra que a possibilidade ou não de enlace de significação “não é meramente subjetiva”. Por isso, essa questão se apresenta como um “grande problema”, por se tratar de “estabelecer esta constituição *a priori*”.

A fim de tornar mais claro o entendimento desse problema, podemos fazer algumas referências à tradição filosófica. De modo mais específico, nossa referência situa-se no domínio do conhecimento. Fomos acostumados a pensar o conhecimento como instrumento que o homem usa para orientar-se no mundo ou para dominar o mundo. Em função disso, na época de Kant, chegou-se ao dilema do conhecimento da “coisa em si”, externa. A filosofia ocidental encontrou em Parmênides alguém que expressa um axioma que vai orientar o homem filósofo daí em diante. Diz ele que “o mesmo é pensar e ser”. O conhecimento é entendido a partir daí como conhecimento absoluto, e não como

conhecimento de algum ente para alguma utilidade ou para algum fim prático. O pensar filosófico não é um pensar a realidade que caiba dentro da consciência. Platão e Aristóteles encontram na ideia, *no eidos*, o *a priori* que guia a reflexão. O conhecimento não se contrapõe ao ser, mas é o transparecer do próprio ser. Na Idade Média, ocorre uma mudança na concepção de espírito que traz consequências para esse modo de pensar. O ser supremo não é um princípio que domina o cosmos, mas a pessoa divina.

O homem se estrutura como subjetividade, como interioridade. A unidade entre ser e pensar desaparece, pois se separa o mundo interior do mundo exterior. O homem só consegue captar o ser porque participa do intelecto divino, possui ideias inatas *a priori*. O homem apresenta-se como um ser capaz de copiar o ente externo tal como é, trazendo-o para dentro de si mesmo. É aqui que se situa o grande mérito de Kant, tanto na crítica à pretensão do homem de conhecer a chamada “coisa em si”, como na configuração das formas *a priori* de espaço e tempo que permitem a constituição de uma unidade sintética. E, nessa linha de argumentação, ele fecha a possibilidade de ter a razão, através da demonstração gnosiológico-dedutiva, acesso ao conhecimento de Deus. Conforme Landgrebe (1963, p. 156), “Kant concebeu a estrutura *a priori* da consciência como um conjunto de conhecimentos sintéticos *a priori*, esquemas fixos e disponíveis, que, em cada caso, entram em função sobre a base da unidade do eu”. A natureza do conhecimento verdadeiro se relaciona à descoberta de um fundamento que torna possível a síntese *a priori*. Esse fundamento consiste em formas *a priori* do espírito humano. Das coisas, conhecemos apenas o que nelas projetamos.

Para Husserl, a consciência contribui com algo de si para a constituição dos objetos, mas isso não é uma faculdade ou função particular *a priori*. Não se trata de uma categoria racional, e a atividade da consciência não é um conjunto de atos dirigidos aos objetos (externos a ela). Em *Die Krisis*, ele confessa que

[...] a obviedade ingênua que acredita obter e ver as coisas e

o mundo tais como aparecem, oculta um amplo horizonte de verdade singular que até hoje a filosofia não tem levado em consideração em sua peculiaridade e em suas conexões sistemáticas. A correlação do mundo e dos seus modos subjetivos de doação não têm mais suscitado o estupor (espanto) filosófico (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 169).

Na nota de rodapé do parágrafo 48, Husserl afirma que foi durante a elaboração das *Investigações lógicas*, em torno de 1898, que se deu a descoberta primeira do *a priori* de correlação entre o objeto da experiência e os modos de doação. Husserl (1954, Hua VI, p. 169) escreve:

A primeira descoberta deste *a priori* de correlação entre o objeto da experiência e os modos de doação (durante a elaboração das minhas *Investigações Lógicas*, por volta de 1898) me tocou tão profundamente, que daí em diante o trabalho de toda a minha vida foi dominado pela tarefa de elaborá-lo sistematicamente.

Tal descoberta, confessa ele, marcou profundamente sua vida e suas pesquisas filosóficas. Josgrilberg retoma esse mesmo trecho para defender a tese de que ali já se pode ver a “motivação central de todo o movimento fenomenológico” (SOUZA; OLIVEIRA, 2001, p. 159-177). Eugen Fink, em *A filosofia fenomenológica de Husserl face à crítica contemporânea*, também se refere ao “correlativismo rigoroso” presente nas *Investigações lógicas*, o que nos leva a entrever a lógica fenomenológica como uma “experiência ontológica da consciência intencional” (SOUZA; OLIVEIRA, 2001, p. 174), conclui Josgrilberg. Essas ideias se tornam mais claras se nos situarmos no contexto da “crítica ao psicologismo” e à postura analítica dos logicistas. Segundo Husserl (2001b, p. 51), as definições de lógica como arte de argumentar ou raciocinar são equivocadas e muito estreitas.

A filosofia contemporânea dos decênios posteriores, inclusive a da chamada escola fenomenológica, preferiu atrasar-se na velha ingenuidade filosófica, pensa Husserl. Naturalmente, era difícil

levar para uma representação plenamente motivada uma mudança tão radical, uma reviravolta total de toda a vida natural, tanto mais que eram muito fáceis a compreensão e a recaída na atitude natural (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 169).

O critério metodológico que tem acompanhado o filosofar é constituído pela correlação *a priori* entre as formas transcendentais da subjetividade e os modos de se dar das coisas. Se, em Kant, o sujeito era o fundamento do ser enquanto tinha *a priori* as condições de possibilidade do mesmo objeto, para a fenomenologia husserliana, a subjetividade é fundamento do ser enquanto tem *a priori* as condições de possibilidade da manifestação do objeto intencional. Landgrebe (1963, p. 156) sustenta que “a faculdade *a priori* mais originária é a capacidade do sujeito compreender-se na abertura de seu horizonte de mundo, entendido como horizonte intersubjetivo”. Há uma correlatividade inseparável entre sujeito e mundo, entre a estrutura fundamental da intencionalidade e o mundo das coisas experienciadas.

Por que esse recurso metodológico? Husserl está convencido de que a primeira forma de relação do homem com os entes do mundo não é uma relação de ordem do conhecimento ou da representação. Nossa compreensão dos entes é anterior às determinações científicas. Há um espaço marcado por estruturas intersubjetivas. Estamos diante do mundo-da-vida. Por isso, a correlação não se dá entre coisas do mundo e sujeito, entre um espaço interior e outro exterior. A correlação é entre um *cogito-cogitatum*, noésis-noema; é antes uma correlação de essência que de fato. A intencionalidade não é uma relação entre sujeito e objeto na forma de uma conexão ou enlace entre duas entidades distintas. Aqui retornamos ao ponto em que iniciamos a reflexão sobre a correlação: “o mesmo é o ser e o pensar”. A intencionalidade quer significar que o pensar não é nada sem o pensado, ou o pensado sem o pensar.

## AS PRIMEIRAS PREOCUPAÇÕES ÉTICAS E CULTURAIS

Husserl (1965, p. 1) inicia *A filosofia como ciência de rigor* afirmando que “a filosofia, desde os seus inícios, pretendeu ser ciência de rigor propriamente suscetível de satisfazer as supremas necessidades teóricas e de possibilitar uma vida ético-religiosa regulada por normas racionais”. Estabelecendo um confronto com as preocupações de Husserl em *Die Krisis*, podemos afirmar que a fenomenologia possui em todo o seu percurso uma forte composição ética. Ser filósofos como “funcionários da humanidade”, responsáveis pelo verdadeiro ser da humanidade, leva-nos a aceitar a tese de Theodor de Bôer (1989) de que a ideia da fenomenologia é “uma ideia ética”.

Na evolução do pensamento husserliano podem ser nomeadas três fases (HUSSERL, 2002d, p. IX), confirma-nos Guilherme Hoyos Vasquez na introdução dessa obra citada. A primeira pode ser identificada com a preocupação com os valores. Há aqui uma grande interlocução de Husserl com o pensamento de Fichte. A tendência objetivista e naturalista, bem como a presença do ceticismo ético, conduzem Husserl a defender a possibilidade de existirem juízos com valor objetivo. Valores e vontade compõem os temas mais tratados nessa fase pré-guerra; depois essas mesmas questões serão estendidas ao longo dos outros anos e se ampliam com novos horizontes históricos. A crítica filosófica mais forte dessa época consiste na refutação do ceticismo na ética e na lógica (HUSSERL, 1988c, Hua XXVIII, p. 360).

A segunda fase da ética husserliana é de transição de uma visão mais objetivista para uma dimensão mais subjetiva. As preocupações centrais situam-se nos domínios da cultura, da motivação, da História, da pessoa e da responsabilidade subjetiva. Aos soldados que regressaram da guerra Husserl pronunciou algumas lições sobre o *Ideal de homem de Fichte*. A segunda lição tinha por título *A ordem ética do mundo como princípio criador do mundo* (HUSSERL, 1986a, p. 267). A experiência da guerra deixou um grande vazio de perspectivas históricas. Por isso, era

preciso “reconstruir um sentido de sujeito capaz de assumir sua responsabilidade em processos de transformação da cultura”, afirma Guillermo Hoyos Vasquez (HUSSERL, 2002d, p. XV) na introdução aos artigos publicados em *The Kaizo*.

A terceira fase abrange os escritos de *Die Krisis*. A análise da crise da cultura do Ocidente se entrelaça com a reflexão ética. O mundo-da-vida (*Lebenswelt*) torna-se um caminho para pensar a comunidade humana em todos os seus matizes. Toda questão ética pressupõe o entrelaçamento entre a dimensão individual e a social.

No conjunto geral de suas obras, Husserl não dissocia as questões de cunho ético das relativas à crise. Se há uma crise das ciências, igualmente é preciso reconhecer uma crise da cultura. Ambas, geralmente, remetem para uma crise no processo de autocompreensão do homem. Nas análises de Husserl em *Die Krisis*, as preocupações éticas se manifestam de modo muito explícito; porém, é possível observar que isso já está presente em suas primeiras produções e reflexões críticas em relação ao psicologismo.

Alguns autores, especialmente os que escreveram antes que as obras ainda inéditas de Husserl (seus manuscritos) fossem publicadas, têm afirmado que sua filosofia tem cunho essencialmente teórico-gnosiológico, ou seja, trata-se de uma *teoria da experiência*. Contudo, quando se olha para o conjunto de sua obra, é possível verificar que nenhuma produção possuía um fim em si mesmo. O que é mostrado na fase final com *Die Krisis* é que a crise não é apenas um fato cultural, mas político e social, ou seja, ético. Não diz respeito apenas ao mundo geográfico circunscrito pela Alemanha, mas a todo homem, à humanidade inteira, à História. Mesmo quando sua atenção fica centrada no *ego*, é possível perceber, depois, que tal atitude é apenas metodológica, e não lógica ou ontológica.

Em nosso trabalho, focalizaremos a constituição ética nas duas últimas fases. Por isso, aqui vamos nos deter um pouco mais na análise da primeira fase. Não é nossa intenção fazer esse

percurso demonstrativo ao longo de todo seu pensamento. Se o fizéssemos, estaríamos nos desviando do tema de estudo desta pesquisa. Queremos destacar, neste momento, alguns pontos em suas obras – dentre estas, *Investigações lógicas e Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* –, que mostram as preocupações éticas e culturais ali presentes.

Em 1897, Husserl escreve o texto *Lições sobre ética e teoria dos valores*, publicado na Coleção Husserliana XXVIII, em que reflete sobre ceticismo ético e sobre a necessidade de princípios éticos. Antes de Husserl, Rudolf Hermann Lotze estava escrevendo sobre filosofia dos valores e Alexius Meinong havia publicado *Investigações ético-psicológicas sobre a teoria do valor* (1894) e *Para a psicologia dos conjuntos e das relações* (1891). Husserl insiste na posição de que o ceticismo ético carece de uma resposta científica a respeito dos princípios. Se a ética quiser ser a ciência do justo agir, ela precisa ser fundada cientificamente. Assim ele escreve: “Um sistema de princípios absolutos e puros da razão prática [...] os quais, livres de toda relação com o ser humano empírico e suas relações empíricas, devem cumprir a função de conferir diretivas normativas de modo absoluto [...] a todo agir humano” (HUSSERL, 1988c, Hua XXVIII, p. 11).

Por isso, é necessário fazer a pergunta sobre o que permite instaurar uma ética que seja válida universalmente, que esteja livre tanto do psicologismo como do relativismo historicista. Como teremos ocasião de mostrar mais a frente, uma base sobre a qual se ergue uma ética válida para toda a humanidade é, em Husserl, o mundo-da-vida (*Lebenswelt*). A descoberta do mundo-da-vida permite-lhe mostrar a unicidade de um mundo em suas estruturas fundamentais. A descoberta desse solo comum não desconsidera as separações culturais entre os povos e nações; ao contrário, por ele é possível entrever a possibilidade sempre aberta da unificação do mundo e, conseqüentemente, da verdade. Tal unidade se realiza historicamente numa perspectiva teleológica, e isso expressa a universalidade da razão.

Ao se tomar a lógica formal na perspectiva tradicional, é pos-

sível observar que a análise centra-se no enunciado, ou seja, no domínio da linguagem simbólica, e o problema do mundo é apenas suposto na atividade enunciativa. Mundo e enunciados estão separados. Fernando Montero explica a diferença entre essa maneira de ver e mostrar a lógica com o modo fenomenológico pensado por Husserl. Afirma esse autor:

Ao dizer que “que todos os homens são mortais” se recorta sobre o fundo do mundo a entidade dos homens e de sua imortalidade. Nada se diz explicitamente deste mundo em que moram os homens. Se o mundo está pressuposto neste enunciado seu estudo será feito somente por uma Lógica transcendental (MONTEIRO, 1994, p. 44).

Não nos satisfaz uma compreensão meramente simbólica dos enunciados, pois é preciso “retroceder às coisas mesmas”. Conclui Montero (1994, p. 45): “A Lógica fenomenológica é inseparável de uma ontologia. A análise da significação nos obriga a encontrar as correspondentes objetividades”. Para a lógica transcendental, não tem sentido afirmar que as leis lógicas sejam negadas pela evolução do próprio universo. A fundamentação dos fatos está submetida às leis ideais, e estas se fundam nas vivências. Não tem nenhum sentido tratar da significação real ou formal do lógico, pois este não carece de nenhuma teoria metafísica para explicá-lo. Afirma Husserl (2002a, v. 2, p. 744): “O que faz falta não é, pois, uma explicação, mas o mero esclarecimento fenomenológico do significar, do pensar, do conhecer e das ideias e leis que têm sua origem nestas atividades”. A crítica à lógica formal não significa que Husserl não reconheça seu valor, pois a considera uma forma ainda embrionária da lógica que será a lógica transcendental. A crítica está exatamente no movimento de afastamento e oclusão do *Lebenswelt*, que impede a análise intencional de apresentar o exemplar ideal, que é a própria lógica transcendental.

Percebe-se que uma análise das *Investigações lógicas* implica

atenção à investigação do mundo, que terá grande desenvolvimento na obra posterior de Husserl. Sua importância reside no fato de cobrir “a garantia da intersubjetividade que tem o mundo e da comunicação ou entendimento entre os homens” (MOTEL-RO, 1994, p. 49). Husserl afirma, na sexta *Investigação lógica*, parágrafo 65, que “a significação real do lógico é um problema sem sentido”. O mundo é uma unidade sensível, e seu verdadeiro ser não é dado num processo finito de percepção. E logo a seguir, no mesmo parágrafo, acrescenta:

É inseparável do sentido de ser em geral a correlação com o poder ser percebido, intuído, significado, conhecido e que, portanto, as leis ideais que correspondem a estas possibilidades *in specie* jamais podem ser abolidas pelo conteúdo contingente do próprio ser atual (HUSSERL, 1976, p. 744).

Na terceira *Investigação lógica*, Husserl desenvolve um conceito que será central para o conjunto de seu pensamento posterior em relação à questão ética. Trata-se do conceito de “fundação” (*Fundierung*). Sua formulação se assemelha a teoremas. O primeiro teorema, formulado no parágrafo 14, é o seguinte: “Se um **a**, como tal, necessita ser fundado por um **m**, então um todo que tenha como parte um **a**, porém não um **m**, necessitará igualmente da mesma fundamentação” (HUSSERL, 1976, p. 412). Ele chama esse teorema de “axiomaticamente luminoso”. Nesse sentido, Josgrillberg afirma que “a fenomenologia é método e teoria do conhecimento apenas provisoriamente. Sua questão de fundo é a ontologia. A genealogia do mundo se explicita como ontologia e não como questão natural” (SOUZA; OLIVEIRA, 2001, p. 163).

A prática formal será confrontada com princípios lógicos. Husserl desenvolve uma espécie de analogia entre a lógica e a ética. Podemos concluir que uma lógica fenomenológica não existe sem a relação ontológica, e a fundação ética irá situar-se no nível do *mundo-da-vida*.

O primeiro texto escrito por Husserl sobre ética, como já mencionamos, é de 1897. É anterior ao primeiro volume das *Investigações lógicas*, que é de 1900. Essa proximidade de tempo entre esses dois campos da reflexão filosófica não é casual. Nos *Prolegômenos à lógica pura*, Husserl faz referência à grande discrepância de opiniões sobre a definição da lógica. As três direções mais presentes, como a psicológica, a formal e a metafísica não têm contribuído muito para estabelecer o campo próprio de sua atuação. O caminho inicial de Husserl (2001b, p. 38) é “tomar como ponto de partida a definição da lógica como uma arte e daí fixar seu sentido e sua justificação”. Entrar no debate a respeito de uma definição da lógica em si mesma é considerado por Husserl como pouco frutífero aos objetivos que se tem, ou seja, “a obtenção de uma ciência nova e puramente teórica que constitui o fundamento mais importante de toda a arte do conhecimento científico e possui o caráter de uma ciência *a priori*” (HUSSERL, 2001b, p. 38). É bom ressaltar que o conceito de *a priori* em Husserl se relaciona à vida intencional e à constituição do mundo como constituição transcendental, como já abordamos há pouco. Refere-se aos fundamentos de toda significação ou possibilidade. A ética, em última instância, tem uma fundamentação *a priori*. As relatividades empíricas não se sobrepõem aos princípios e valores éticos. A fundação última da ética é de caráter teleológico, como veremos mais a frente.

A definição da lógica como “arte do conhecimento científico” não produz muitas divergências. A necessidade maior em relação à lógica é de saber se ela poderia contribuir, como na Grécia antiga, para as exigências práticas. Naquele momento, ela serviu à ciência grega, que estava sendo ameaçada pelos ataques céticos e subjetivistas. O contexto que Husserl observa no momento dos escritos sobre a lógica e a ética apresenta uma grande presença de posições de ceticismo ético. O positivismo cientificista pretendeu ocupar o espaço de ser uma diretriz segura para a vida ética. O resultado culminou numa naturalização do agir moral ou num relativismo inconsequente. Através da lógica, Husserl objetiva dar

uma resposta científica às questões do princípio ético, uma fundação científica da ética. Esse objetivo é expresso nos seguintes termos: “[...] um sistema de princípios absolutos e puros da razão prática [...], livres de toda relação com o ser humano empírico e suas relações empíricas, e que devam absorver a função de conferir diretrizes absolutamente normativas a todo agir humano” (HUSSERL, 1988c, Hua XXVIII, p. 11). Os princípios éticos não se referem aos casos particulares, mas à dimensão geral e, por isso, devem ser critérios que tendam para o bem no sentido ético. A contribuição da lógica situa-se na própria vida ética, concreta, histórica, de cunho teleológico. Em outro capítulo, mais a frente, trataremos dessa relação. Em alguns textos, Husserl pretende estabelecer uma espécie de analogia simples entre princípios lógicos formais e princípios éticos. O caminho da analogia como indicativo de uma transposição comparativa entre o campo lógico e o ético não produziu e nem produz conquistas em relação aos objetivos propostos. Por isso, o recurso analógico em si mesmo não garante uma solução para a crise ética.

Contudo, há outra possibilidade para a analogia entre a lógica formal, a teoria geral dos valores e a ética. Investigando até suas últimas consequências, poderemos concluir que tal “método levará à constituição de disciplinas paralelas gerais e formais, como é o caso da lógica formal, da axiologia e das práticas formais”, afirma Husserl (1986a, p. 280). O resultado é que todos os atos objetivantes, constituintes originariamente de objetos, “são fontes necessárias de diversas regiões do ser e, portanto, das ontologias correspondentes. Por exemplo, a consciência valorativa constitui a objetividade axiológica”, conclui Husserl no mesmo parágrafo.

Na mesma direção de Husserl estava Franz Brentano, que muito o influenciou. Também ele enfrentava as consequências para o subjetivismo ético e o relativismo moral. Era necessário fundar cientificamente a ética para que tivesse validade universal e força imperativa para todos os homens. Essas ideias também estão ligadas à constituição do ideal de uma filosofia como ciência de rigor.

## O EGO ENRAIZADO NA VIDA E O SENTIDO DA HISTÓRIA

Diante do diagnóstico radical referente à crise que envolve o projeto moderno de cultura, o caminho que Husserl encontra para que possa repensar essa história é retomar o caminho iniciado pela filosofia cartesiana. O estudo das *Meditações* muito contribuiu para que a filosofia fenomenológica ascendesse ao grau de filosofia transcendental. Husserl utiliza essa terminologia com a seguinte característica:

Eu pessoalmente uso o termo transcendental em um sentido mais amplo [que o de Kant], para indicar aquele motivo original – que acima temos mostrado – o qual, após Descartes, confere um sentido às filosofias modernas e no qual todas elas que desejam atingir uma forma pura de suas tarefas e uma estrutura sistemática obtendo por assim dizer a si mesma. É o motivo de retorno às fontes últimas de todas as formações cognoscitivas [...]. Radicalmente, é o motivo de uma filosofia universal fundada puramente sobre essas fontes e, portanto, definitivamente fundada (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 125).

E mais a frente conclui dizendo que tal conceito de transcendental

[...] pode ser obtido através de um aprofundamento da história unitária de todo o período da filosofia moderna: é o conceito, com sua tarefa, que somente assim pode ser provado e que age como uma força de propulsão de seu desenvolvimento e que tende a transformar-se de uma vaga *dynamis em energieia* (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 126).

A fenomenologia transcendental se apresenta sob a forma de uma filosofia interrogativa (*Rückfrage*) que retorna ao eu como fundamento ou origem primeira do ser e do valor. Ao mesmo tempo, o motivo transcendental irá tornar-se concreto nas operações (*Leistung*) da consciência que estabelece sentido. O ego então se

torna vida (*Leben*) entendida como ação e percepção. O mundo, para essa visão transcendental, é o que vejo, percebo, indico, toco. Com isso, é possível superar o objetivismo que Husserl critica, pois o mundo é mundo-da-vida (*Lebenswelt*), fundado antes no ego que em suas determinações, predicções ou categorias. Foi o objetivismo que ocultou a ideia de razão, e o mundo-da-vida fundado no ego permite retomar a mesma razão concretizada agora na história empírica.

Por esse caminho, Husserl espera provar a legitimidade da consideração teleológica da História e a consideração definitiva de uma filosofia transcendental. Ele tem consciência de que é tributário dessa influência e chega a afirmar que a fenomenologia é “quase um neocartesianismo” (HUSSERL, 2001a, p. 19). A reconstrução da árvore do conhecimento implicava, desde seus inícios, um tipo de filosofia orientada para o sujeito.

Para o nosso trabalho, a problemática de Deus e o conjunto do pensamento de Descartes são de grande valia. Pretendemos mostrar o mérito e o alcance da filosofia cartesiana e estabelecer comparações que o distinguem de Husserl. Por fim, cabe mostrar algumas possibilidades dadas pela fenomenologia transcendental. Na introdução de *Meditações cartesianas*, Husserl (2001a, p. 22) afirma:

No início da era moderna, a fé religiosa transformou-se cada vez mais em convenção externa, uma fé nova captou e pôs em destaque a humanidade intelectual: a fé em uma filosofia e em uma ciência autônomas. A partir de então, toda a cultura humana devia ser guiada e esclarecida por visões científicas e por esse mesmo caminho reformada e transformada em uma nova e autônoma cultura.

Esse era o projeto moderno, mas o que se nota é que a atividade filosófica está desordenada, perdendo a dimensão de unidade dos tempos precedentes e a “nova fé empobreceu; deixou de ser uma fé verdadeira” (HUSSERL, 2001a, p. 22). Nesse caminho,

Husserl (2001a, p. 23) retoma as *Meditações cartesianas* na forma de “um retorno radical ao ego cogito puro”, porém, não para repeti-las integralmente, mas para desvelar o sentido da conquista moderna da subjetividade transcendental.

Dessa forma, o projeto moderno para pensar a crise enquanto repensar da história ocidental quer indicar um “retorno ao ego” ou à “via da consciência”. Um risco para a filosofia é colocar-se como um subjetivismo transcendental. Porém, a questão que deve nos guiar é a da possibilidade de uma filosofia transcendental que permita compreender a História e o papel da filosofia na História.

Na primeira *Meditação cartesiana*, Husserl delinea o caminho “rumo ao ego transcendental”. Este se torna o solo do pensar filosófico, e é a transcendentalidade que permite a reunificação dos diversos caminhos e fragmentos do pensar. Para Husserl (2001a, p. 29), sua tarefa é a de dar acabamento à grande descoberta moderna, que se situa no âmbito da subjetividade transcendental, responsável pela fonte de sentido e do sentido do ser. Descartes teve o mérito de perceber a apoditicidade do ‘eu penso’; porém, cometeu uma confusão, segundo Husserl (2001a, p. 42), ao fazer do “ego uma *substantia cogitans* (coisa pensante) separada, uma *mens sive animus* (mente ou alma) humana, ponto de partida de raciocínios de causalidade”. Kant pensa a transcendentalidade ao buscar fundamentar o conhecimento com conceitos *a priori*, que não se relacionam com os objetos, mas com nosso modo de conhecê-los. Em outras palavras, para Kant são *a priori* as estruturas de sensibilidade e de entendimento do sujeito que conhece. A conquista cartesiana da certeza apodítica do *cogito* não só legitima toda síntese, como se torna o ponto mais alto da teoria crítica, afirma Iribarne (2001a, p. 31). Husserl irá separar-se de Kant ao afirmar a impossibilidade de fixação do sentido dos conceitos. Deduzir a partir das categorias não é o procedimento aceito por ele, pois a razão é aberta. E assim conclui Iribarne (1987, p. 31): “A síntese, como operação da intencionalidade, não é em primeiro lugar resultado da espontaneidade da razão, mas remete a um

momento pré-predicativo em que previamente se cumpre uma síntese passiva”<sup>18</sup>.

Na obra *Die Krisis*, Husserl dedica a Kant três parágrafos, quando trata da “origem do contraste moderno entre objetivismo fiscalista e subjetivismo transcendental”. É muito pouco, se compararmos com o que escreveu em relação a Galileu e mesmo a Hume. Para Husserl, Hume levou a dúvida cartesiana em sua totalidade, estabelecendo uma visão cética que põe o mundo num enigma difícil de ser resolvido. A posição husserliana parece indicar que concebe o pensamento kantiano mais como resposta ao sentido da filosofia de Hume e como justificativa da objetividade do que como uma superação da filosofia cartesiana. Então, é preciso um recuo radical ao *ego cogito* e, a partir daí, determinar os

---

<sup>18</sup> Entre 1918 e 1926, Husserl empenhou-se em alguns cursos sobre a análise da síntese ativa e passiva. Os volumes XI e XXXI da Coleção Husserliana trazem o conteúdo dessas *Lições*. A questão que se apresenta se refere à experiência perceptiva em suas estruturas interna e externa. Essa última tende a fazer algo que, em sua essência, não é possível, ou seja, dar por resolvido o problema da percepção a partir dos dados sensoriais. Há que se distinguir o momento noético do noemático. A percepção sempre capta o sentido imanente, o noema, e, a partir da objetividade, constrói uma unidade das diferentes aparências de um determinado objeto. Esta unidade da percepção externa ainda não é a síntese. Por não ser uma atividade de unificar, a análise fenomenológica da percepção alcança contornos diferentes daquele estruturado pelas ciências. A descrição objetiva de um determinado fenômeno perceptivo capta os elementos externos. Capta-se apenas um determinado perfil (*Abschattung* é o termo usado em alemão e que pode ser traduzido como obscurecimento, dissimulação); o perfil é aquele que está à nossa frente, a nosso dispor. É apenas um lado do objeto. Podemos ir além desse perfil, porque a consciência confere a esse lado um sentido que o transcende. É o sentido noemático do objeto que é, de fato, uma síntese unitária. Há então uma antecipação perceptiva que só tem sentido de existência na medida em que haja uma síntese entre o que se manifesta propriamente e seu horizonte intencional, não arbitrário, enquanto tenha um pré-delineamento (*Vorzeichnung*) que prescreve uma regra para as novas manifestações. Estabelece-se um movimento de sínteses associativas entre o que já é pré-dado e o que é atual. Husserl chama esse movimento de motivação, evitando assim os esquemas causal e mecanicista. São as motivações que regem o campo das experiências fenomenológicas. Em Kant, a unificação da multiplicidade de perfis sensíveis provinha da atividade sintética das categorias do intelecto. Husserl trabalha com a síntese no âmbito da consciência interna do tempo para tratar da síntese passiva. Não se trata do tempo objetivo, mas do tempo imanente da experiência (*Erlebnis*).

diversos campos da experiência.

Para a fenomenologia, o campo que interessa não é o da experiência obtida a partir da atitude natural, do ser em geral, sem se preocupar com a justificação ou fundamentação apodítica. A experiência dos entes no mundo não pode ser o ponto de partida para uma fundamentação absoluta. Esse é o caminho trilhado pelo positivismo, e a crença no mundo torna-se o princípio regulador e determinante da experiência. Deve existir algo que antecede e permite a crítica da experiência mundana e ela só pode ser encontrada na subjetividade transcendental – não no ‘eu sou’ do caminho cartesiano –, que será o campo de uma experiência transcendental absoluta.

Segundo Landgrebe (1968, p. 270), para se pensar o campo de uma experiência transcendental absoluta é preciso que se responda a três questões centrais: em que sentido é possível falar de experiência? Qual é o sujeito dessa experiência? Qual o campo de tal experiência? Tais questões permitem compreender todo o percurso da filosofia moderna e perceber as diferenças entre as várias perspectivas. Assim, é possível criticar Descartes, porque o *cogito* não constitui história, e Kant, porque o mundo acaba sendo imanente ao sujeito.

Para respondermos às três questões, e assim obtermos o que nos permitiria caracterizar o campo da experiência transcendental, temos de, antes, tratar do aspecto metodológico. Nesse ponto, Husserl propõe duas atitudes metodológicas: a *epoché* e a redução. Na quinta *Meditação cartesiana*, ele afirma que o *ego* transcendental “é resultado da colocação entre parênteses do mundo objetivo em seu conjunto e de todas as entidades objetivas em geral. [...] e tomei consciência de mim mesmo como de um *ego* transcendental” (HUSSERL, 2001a, p. 113). Por essa via, o sujeito retrocede até a fonte de significado, ao *ego* transcendental, que, na medida em que vai praticando a redução transcendental, irá reconhecer-se como um “eu constituinte”. Este não tem por função constituir o mundo na consciência, como pensavam os que se colocavam numa perspectiva idealista. O “eu constituinte” não

só apresentará o mundo como transparente e correlato da consciência, como lhe dará sentido e validade.

O processo das reduções se conclui com a descoberta da subjetividade transcendental que é constituinte. O que isso significa? Kant<sup>19</sup> havia descoberto o processo de formação da unidade sintética pelo entendimento do material obtido pela intuição sensível. Através das formas *a priori* de espaço e tempo, o entendimento procede a unidade, a síntese das diversas intuições, das diversas representações. Husserl parte dessa posição kantiana. A unidade constituída das diversas experiências tem seu valor, reconhece Husserl; porém, é preciso encontrar um esquema que me permita ver o leque das experiências possíveis a respeito de um determinado objeto. É preciso descobrir se uma determinada experiência torna-se possível em relação a tal objeto. Assim, para a fenomenologia, é importante a apresentação dos esquemas de implicação que guiam a unificação das diversas experiências possíveis; os esquemas se encontram presos à fundação originária (*Urstiftung*). Afirma San Martin (1987, p. 69):

Há, portanto, uma história do conhecimento, uma história da consciência, que progressivamente vai aprendendo a conhecer, que progressivamente vai constituindo esquemas de implicação, familiarmente ou conhecimento, quedeterminam o que são as coisas, que experiências temos delas e podemos ter, como podemos pensar acerca das mesmas.

A consciência carrega consigo esses esquemas de implicação, formando verdadeiras totalidades cognoscitivas. A consciência

---

<sup>19</sup> Kant assim se expressa em *Crítica da razão pura*: “A unidade sintética do diverso das intuições, na medida em que é dada *a priori*, é, pois o princípio de identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo o meu pensamento determinado. A ligação não está, porém, nos objetos, nem tampouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida primeiramente no entendimento; é, pelo contrário, unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar *a priori* e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Esse é o princípio supremo de todo o conhecimento humano” (KANT, 1994, p. 134).

não é um espaço abstrato, como a cultura moderna tem-nos apresentado. Os esquemas de implicação permitem-nos entender por que Husserl reafirma o mundo como correlato da consciência. É no mundo que a consciência encontra a razão de sua atividade. San Martin (1987, p. 70) assim se expressa: “A redução consiste em recuperar esta vida constituinte, transcendental, geralmente anônima e oculta que constitui o sentido do mundo, o único sentido que o mundo pode ter para nós”. Pode-se dizer que, em termos fenomenológicos, Husserl assegura categorias epistemológicas fundamentais: o conceito de constituição e o *a priori* de correlação, que acabamos de mencionar.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a fenomenologia transcendental vai iniciar como uma egologia, pois é o ego transcendental que será o fundamento e a origem de toda significação. Iribarne apresenta um grave problema enfrentado por Descartes nessa questão que agora se faz presente. Assim ela se expressa:

Se Husserl parte da egologia, o eu se converte em uma prisão ou, melhor ainda, em um espelho, donde reflete a si mesmo. Por esse caminho não poderia jamais dar razão de nada, nem sequer de si mesmo, enquanto é essencialmente impossível para um eu isolado conceber a objetividade (IRIBARNE, 1987, p. 32).

Descartes, ao chegar ao *ego cogito* como única realidade pensante e causa da realidade objetiva, reconhece a impossibilidade de conceber a objetividade distinta de mim, não encerrada em mim. O fechamento do eu em si mesmo impediria o ato de conhecer. Há a necessidade de um transcender, de um ultrapassar nossas representações em direção à realidade. A refundação epistêmica em Descartes terá de libertar o eu de si mesmo, e assim recorre à ideia inata de Deus. Ele não só é garantia da verdade como também da “verdadeira e certa ciência”.

De qualquer forma, ainda estamos no domínio de tentar caracterizar o sujeito da experiência. O retorno à egologia, como foi frisado atrás, não levaria a fenomenologia a cair num solipsismo?

Descartes resolveu tal problemática mediante a criação da função da ideia inata de Deus. Como fará Husserl? Em primeiro lugar, é preciso, recorrendo ao mecanismo das reduções, estabelecer uma distinção entre o eu-empírico e o eu-transcendental, entre a subjetividade empírica e a subjetividade transcendental. É através da crítica da experiência mundana que se torna possível intuir a subjetividade transcendental. O sujeito de uma experiência mundana ainda está inscrito numa reflexão enquanto experiência interior, ou seja, ainda como sujeito-empírico. A experiência reflexiva mundana permanece em seu aparato psicológico. Por outro lado, a experiência reflexiva do eu-transcendental concretiza as operações da consciência como fonte de atribuição de sentido e de ser. Husserl se refere a um verdadeiro proto-eu, um eu originário (*Ur-Ich*)<sup>20</sup>, que não se esgota no atuar nem se reduz a uma mera constituição. Não se reduz a uma consciência tópica, pontual, mas um eu-sou ao vivenciar a experiência do mundo. A respeito desse momento, afirma Landgrebe (1968, p. 283):

---

<sup>20</sup> *Ur-Ich*: com esse termo escrito conforme o original, em alemão, queremos indicar a dificuldade que temos de expressá-lo de modo discursivo. O mesmo acontece com outros termos e conceitos escritos com o prefixo *Ur*, como *Ur-Welt*, *Ur-Boden*, *Ur-Zeit*, *Ur-Konstitution*. Um manuscrito de Husserl denominado *Conversa noturna (Nachgespräch)*, publicado na Coleção Husserliana XV, trata de modo crítico o fato de a primazia metodológica que é comum se dar à descrição imediata ou do imediato. Há dificuldade de conciliação entre essa metodologia e a da descrição da “vida originária”. Como é possível afirmar que a unidade precede necessariamente a identificação? Como é possível justificar a referência a uma unidade passiva anterior à predicação e não intuída pelas operações do juízo? Nesse manuscrito, Husserl afirma que a existência da unidade antepredicativa de um eu primordial é fundamental em termos de âmbito vital que torna presente o antes e o depois, o ontem e o depois (*Gestern und Heute*). Trata-se da questão da temporalidade. A unidade e a identidade de um ato originário podem ser anteriores ao juízo. Estamos assim tentando entender com a grafia *Ur* a situação do núcleo central das funções constitutivas transcendentais. Nesse núcleo reside o fundamento pré-lógico e pré-linguístico da facticidade mundana do sujeito. *Ur* nos parece uma constituição primordial passiva, que é base da comunidade transcendental com uma nova constituição. Husserl reconhece no mesmo texto a dificuldade de mostrar essa problemática discursivamente. Trata-se de uma estrutura transcendental originária difícil de ser identificada discursivamente.

A evidência do eu-sou não se limita à consciência pontual agora presente, mas implica sempre a consciência de uma conexão do experimentar que se estende ao passado e ao futuro, de tal sorte que, dentro de tal extensão, é consciência de um mundo real presumivelmente experienciado nela [...]. A consciência não é somente consciência do real no mundo dos entes, senão também consciência de objetos; é de relações ideais, lógicas, matemáticas, etc., porém, sempre sobre a base da consciência do mundo, pois também todos os mundos ideais da ciência, a arte, etc., e suas configurações copertencem ao nosso mundo.

Então, o ego transcendental se apresenta como vida (*Leben*) em termos de ação e percepção, como já foi dito. É ele que permite o acesso ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*), que é anterior a toda atividade científica, anterior às categorias conceituais do próprio objetivismo. É nesse espaço que deveremos incluir a experiência transcendental (*Erlebnis*)<sup>21</sup>; é nele que se funda todo conhecimento e toda operação humana.

Em *Die Krisis*, ao analisar a relação entre o mundo-da-vida e a psicologia, Husserl faz referência a esse *Ur-Ich*, resultado da *epoché* transcendental. Esta parece levar a reflexão a um paradoxo: “a subjetividade humana como sujeito para o mundo e ao mesmo tempo como objeto” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 183). Além disso, a constituição da intersubjetividade pode levar aos mecanismos psicológicos de relações interpessoais. “O eu não é um mero pólo egológico”, afirma Husserl (1954, Hua VI, p. 190). No entanto, quem procede à *epoché* é o eu, inclusive quando os outros estão comigo. Esse procedimento metodológico torna a filosofia realmente radical. Como em Descartes, o caminho não está completo, pois esse eu é assim denominado por “um

<sup>21</sup> O conceito de *Erlebnis* tem em Husserl um significado próprio. Nas ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) significa experiência de vida. W. Dilthey, por exemplo, entende como experiência vital, como fluir da própria vida com seus conteúdos psíquicos e espirituais. Para Husserl, o termo se refere à própria intencionalidade. Não se trata de uma relação entre um evento psíquico e um objeto, mas uma análise intencional fundada transcendentalmente, ou seja, a própria dinâmica da consciência intencional. *Erlebnis* refere-se às estruturas da vida interior da consciência.

equivoco". Ainda está situado numa "existência natural". Pode ser chamado de um ego transcendental entre outros egos também transcendentais, porém o "salto na intersubjetividade transcendental" nos mostra que há uma esfera primordial, um ego único, "absolutamente único", não separado do ego encarnado e enraizado no mundo, condição fundamental de toda ação e princípio da comunidade egológica.

No que se refere à crítica de que a fenomenologia, com a redução à egologia, estaria configurada como um solipsismo, cujos principais representantes são A. Shultz, Jean-Paul Sartre e Paul Ricoeur, é preciso levar em consideração que a descrição fenomenológica não visa apenas a meu mundo primordial. É impossível estabelecer uma separação entre o ego e o mundo, pois a consciência se define pela intencionalidade antes de qualquer consciência em si. Afirma Landgrebe (1963, p. 284) que sempre a consciência eu-sou, consciência que experimenta, envolve a consciência "este é meu mundo". Mas essa consciência-mundo não é suficiente para desmontar a perspectiva ou aparência solipsista decorrente da redução. Husserl (1974, Hua XVII, p. 209-10) não tem dúvida de que o "eu-sou" é o fundamento original de qualquer mundo válido, porém aí está também o "ângulo escuro", "o fantasma do solipsismo".

Outro caminho para a saída desse "ângulo escuro" está no fato de que a experiência desenvolvida pela consciência "este é meu mundo" também é uma corrente que "pertence à experiência dos outros, como uma experiência não-presente", afirma Landgrebe (1963, p. 284). Os atos de experiência, mediados pelos corpos dos outros, acabam tendo uma configuração não presente, mas presentificante. Isso faz com que o mundo seja visto como mundo comum. Segundo Iribarne (1987, p. 34), "a redução ao *Ego* transcendental conduzirá com toda consequência e conforme seu próprio sentido a uma fenomenologia da intersubjetividade". O próprio Husserl declara nas *Lições de Göttingen* (1910-11) que a questão do solipsismo estaria resolvida mediante a intersubjetividade transcendental. Há que se rever a configuração do

*alter ego*; ele não é uma simples representação. Como “correlato do meu cogito” (HUSSERL, 2001a, p. 105), ele se apresenta como fio condutor transcendental. Essa percepção só é possível porque na correlação está presente minha vida intencional. Nesse momento, Husserl faz referência a uma teoria transcendental do outro a partir da empatia.

O *ego* transcendental vai além de si, o que permite alcançar a esfera primordial do outro. Este é exterior a mim e só posso conhecê-lo se o constituo em meu *ego*. Entretanto, enquanto objeto de uma percepção transcendente, ele possui um espaço vazio, o qual nenhuma reflexão será capaz de preencher. Então, será sempre um estranho que me escapa, que, todavia, tanto pode existir comigo como pode estabelecer relação comigo. Aqui se situa a experiência da empatia (*Einfühlung*). Esta permite apresentar o mistério da constituição do outro enquanto outro na própria vida do *ego*. É uma consciência absoluta que pode penetrar nas consciências particulares, organizando as mais diversas perspectivas. A constituição do outro em mim se dá na forma de uma apresentação, porém difere da constituição dos objetos. Ao se remeter à imanência do outro, defronta-se com a abertura a uma transcendência, porque o outro, como objeto intencional, também é um sujeito. Husserl (1973b, Hua XIII, p. 233) afirma que “o outro é o eu deslocado que eu não posso manter mais como idêntico a mim”.

É a partir do *ego* que se tem o domínio para encontrar o sentido das coisas. Mas esse *ego* absoluto, que medita, não corre o risco de se enredar numa clausura existencial? A *V Meditação cartesiana* tenta responder a essa questão com a “determinação do domínio transcendental como intersubjetividade monadológica”. O outro é constituído a partir do que me é primordial. Os caminhos que Husserl indica para o outro – a empatia, a associação emparelhante, a analogia, a apercepção por analogia ou a presentificação do outro em pessoa – ainda nos parecem insatisfatórios. No procedimento em que o outro aparece à camada do *ego*, mediante uma intencionalidade do tipo “apercepção por

analogia”, o outro se apresenta como uma coexistência a partir de minha natureza. O que me faz concluir pela existência do *alter ego* é o que excede e que não é dado pela “apresentação”. G. Hoyos Vasquez diz que o outro parece que sempre chega atrasado. Antes que o outro me dirija a voz, minha estrutura intencional o vê como *alter ego* e lhe dá sentido. Além disso, excluindo tudo o que me é próprio, reconheço-o como outro. Vejo o outro como um eu, mas não o alcanço no que lhe é próprio, apenas me coloco em seu lugar.

A comunidade egológica constituída a partir do *Ur-Ich* é um passo muito importante, uma grande conquista da fenomenologia husserliana. Porém, o outro não é somente o que eu constituo na minha subjetividade, pois ele me dirige a palavra, me contesta, me diz o que eu não poderia saber de outro modo. O estatuto do outro nos parece uma carência a ser suprida, ou melhor, estimada, na filosofia e ética de Husserl. Pode-se imaginar hipoteticamente se os recursos da fenomenologia generativa como a constituição passiva e ativa em relação com o *Lebenswelt* não fariam avançar mais essa questão. O deslocamento do ego monádico para um ego mundo-centrado generativamente poderia abrir novas dimensões para a experiência do outro no plano transcendental.

E. Levinas, discípulo de Husserl, cuja tese de doutoramento se intitula *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*, buscou outros elementos no seio da própria fenomenologia para responder às carências que indicamos antes. A transcendência do outro, em seu entendimento, não pode ser entendida a partir da gnosiologia. Em *Ética e infinito*, ele apresenta a transcendência como “excedência do ser” que se dá no evento do ser enquanto “ato de sair do ser”. O egoísmo imanentista precisa ser rompido para que haja abertura à manifestação do outro. Para Levinas, a ética da alteridade é a “filosofia primeira”. A exterioridade do outro se impõe como comando ético, que, através de seu olhar, de seu apelo e de seu escutar e seu chamado, me faz sair do egoísmo imanentista. O edifício ontológico que fundava a ética no *ego cogito* no sujeito deve ser desconstruído. A ética levinasiana se funda na

pura relação originária eu–outro, “experiência por excelência do outro” (MELO, 2003, p. 203).

Merece também referência nesse contexto de carências que são supridas por outros pensadores a filosofia de Martin Buber. Em relação à questão do outro ele radicaliza o princípio dialógico. As relações fundamentais analisadas por ele são Eu-tu que ocorre com os homens, Eu-isso que acontece na relação com as coisas do mundo e Eu-Tu (eterno) que se mostra na relação com Deus. São três esferas de relação. Com Deus, o homem estabelece uma relação em que pode falar, mas nunca como “algo sobre o qual ele discorrerá sistemática e dogmaticamente” (BUBER, 1979, p. XLIII). Ainda conforme Buber, enquanto no Antigo Testamento há uma presença muito grande da experiência do encontro do homem com Deus, nos dias atuais a própria palavra “Deus” está opaca e sem sentido, sem valor existencial. A modernidade criou caricaturas que chamou de Deus, construindo uma relação do tipo Eu-isso. O sujeito só pode dizer um “eu” pessoal se e na medida em que está diante de um tu, que por seu turno remete a um Tu fundamental para todos os homens, isto é, Deus, o Tu Eterno. Bachelard dizia que “é necessário ter conhecido Martin Buber pessoalmente para se compreender num instante a filosofia do encontro, esta síntese do evento e da eternidade” (VON ZUBEN, 1979, p. XV)22.

## A EMPATIA E O CAMINHO DA INTERSUBJETIVIDADE

O tema da empatia está presente implícita ou explicitamente em quase toda a obra husserliana. Quando ele refletia sobre a relação entre natureza e espírito (*Natur und Geist*), afirmava que o mundo externo só é possível ser conhecido mediante o processo

<sup>22</sup> Por uma questão de delimitação metodológica, não encaminharemos nossa pesquisa para o pensamento buberiano e outros pensadores da filosofia existencialista que avançaram nas reflexões fenomenológicas para além de Husserl. Além da obra já citada, queremos indicar outros textos fundamentais de Buber como: *Il cammino dell'uomo*. Magnano: Edizioni Qiqajon, 1948. *L'eclissi di Dio: considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*. Firenze-Antella: Passigli Editori, 2004.

intersubjetivo. A dimensão da intersubjetividade está presente nos campos da ciência, da arte, da ética, etc. Toda e qualquer experiência do homem no mundo passa necessariamente pela experiência do outro, de forma que a fenomenologia acaba se apresentando não apenas como “filosofia da subjetividade”, mas como uma filosofia da intersubjetividade. A necessidade da presença do outro decorre da estrutura da transcendentalidade do ego.

A modalidade de abordar o outro, desenvolvida por Husserl já no início de suas investigações, especialmente nos estudos sobre a fenomenologia da intersubjetividade de 1905, será caracterizada como uma vivência específica denominada de empatia (*Empfindung*). Husserl (1973b, Hua XIII, p. 234) procurava ter cuidado na utilização dessa palavra, pois a considerava “bastante ruim” (*ziemlich schlecht*). Parecia referir-se a uma introjeção no outro de uma vivência, ou seja, tomar o outro de imediato como outro. O objetivo de Husserl, ao transpor esse conceito para a análise fenomenológica transcendental, é tornar clara a estrutura da experiência transcendental do outro estranho. Apesar das possibilidades que essa experiência oferece, ela é apenas o primeiro passo para a compreensão do outro como um ego transcendental como eu mesmo o sou.

A empatia é caracterizada por Husserl como uma experiência da pessoa estranha, ou seja, trata-se da experiência do outro. Caracteriza-se pela estranheza do outro e de seu mundo primordial. A vivência do outro não pode ser imediata para o sujeito que reflete. Aí reside o núcleo inicial da problemática. No parágrafo 47 das *Mediações cartesianas*, Husserl (2001a, p. 118) afirma que, na experiência do outro,

temos uma natureza e um organismo que, certamente, se constituem como objetos especiais, como unidades transcendentais em relação à corrente da vida, mas que não passam de multiplicidade de objetos da experiência possível, sendo que esta experiência se confunde totalmente com a minha própria vida, e o objeto dessa experiência não é outra coisa senão uma unidade sintética, inseparável dessa vida e de suas potencialidades.

A quinta *Meditação cartesiana* propõe-se enfrentar a questão da intersubjetividade. Era e é de suma importância essa dimensão da fenomenologia, a fim de dar uma resposta às críticas de solipsismo transcendental. Todo o projeto husserliano parece estar ligado a essa questão. A fenomenologia surge reagindo à tendência de naturalização da consciência e, conseqüentemente, da razão e da verdade. A razão não pode ser um fato como outros, tratados pelas ciências com métodos provindos das ciências naturais. A razão implica, antes de mais nada, a dimensão intersubjetiva, pois se constitui de um caráter vinculante para todos os seres racionais. Mas como passar de um sujeito racional para outro sujeito também racional? Como se dá esse caráter vinculante? Que esquema de implicação se forma e que permite a constituição do outro? Na *Meditação* acima referida, podemos observar que a constituição do outro é condição constituinte da objetividade. Afirma Husserl (2001a, p. 107) que “uma teoria transcendental da experiência do outro [...] fornece ao mesmo tempo as bases de uma teoria transcendental do mundo objetivo”. O mundo carrega a pretensão de valer para todos, e, se garantirmos a existência dos outros, teremos assegurada a objetividade do mundo. Um mundo comum garante a convivência entre diversos sujeitos. Essa é a ideia fundamental que permite a unidade do conhecimento. Mas o que fundamenta essa unidade numa pluralidade de comunidades com seus respectivos mundos? O recurso à constituição primordial elaborado por Husserl nos parece ser um modo de caracterizar e descrever o originário universal e comum da experiência de todos. Esse mundo primordial (*primordiale Welt*) a que Husserl se refere no parágrafo 49 da quinta *Meditação cartesiana* é o mundo-da-vida originário (*Ur-Welt*).

Sobre a base do mundo primordial constitui-se o sentido do mundo objetivo. “Deve haver aí certa intencionalidade mediata, partindo da camada profunda do ‘mundo primordial’, que, em todo caso, permanece sempre fundamental”, assegura Husserl (2001a, p. 123). Essa intencionalidade apresenta-se como uma coexistência. No mundo primordial (*Ur-Welt*), encontram-se

as condições mais universais possíveis de intencionalidade e da constituição primordial intersubjetiva. Ainda uma observação podemos acrescentar. Husserl, ao tratar do conceito de mundo na fenomenologia, tem em vista estabelecer uma oposição à ideia de mundo construída pelas ciências físico-matemáticas. O mundo na fenomenologia se apresenta sempre como o horizonte universal de toda experiência particular, vinculado à História e à subjetividade. É o *a priori* concreto, o lugar de ser e do sentido originário a que se remete toda experiência e toda atribuição de sentido (GÓMEZ-HERAS, 2000, p. 77).

A reflexão husserliana a respeito do “mundo primordial” tem aspectos importantes para a questão da intersubjetividade e sua relação com o mundo. Pela *epoché*, o ego transcendental constitui uma “primeira esfera objetual, a esfera primordial” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 189). Ao mesmo tempo em que esse eu pertence a um mundo primordial, o sujeito estranho também radica sua estranheza no mundo primordial que lhe é próprio. Assim, o mundo primordial é o que propicia a realização de experiências que são próprias. Nesse contexto, é que deve ser pensado o problema da intersubjetividade.

É possível perceber aqui o grau de complexidade que envolve a compreensão desse tipo de experiência. O solo sobre o qual se dá a experiência do outro é o do mundo primordial, porém, quando o outro se apresenta como um ser que está ali, como um estranho, sua existência se distancia de mim. Como seria possível uma relação que possibilite um conhecimento do outro? Husserl recorre à empatia do sujeito estranho mediante uma percepção analógica (denominada de *apercepção*). Assim ele escreve:

Todo elemento de nossa experiência cotidiana oculta uma transposição por analogia do sentido objetivo, originalmente criada, no novo caso, e contém uma antecipação do sentido desse último como o de um objeto análogo [...] [e aquilo que] se revela como tendo sentido realmente novo pode ter a função de ‘criação primeira’ e servir de fundamento a ‘dado objetivo’ de sentido mais rico (HUSSERL, 2001a, p. 125).

O acesso ao outro, condição absolutamente necessária para se estabelecer uma relação intersubjetiva, originariamente constitui-se como uma relação intersubjetiva entre pessoas, e não entre simples corpos (*Körper*) ou simples coisas. Portanto, trata-se de um conceito que visa atingir determinados fins na reflexão, e, por isso mesmo, na fenomenologia ele obtém um sentido específico. Para Husserl, era preciso esclarecer ou mostrar a estrutura da experiência transcendental de um eu estranho. Neste contexto, insere-se o conceito de empatia (*Einfühlung*), deixando em suspensão as dimensões psicológicas, mentais, sentimentais, etc. Mesmo assim, o sentido desse conceito não se torna plenamente transparente ao entendimento fenomenológico.

Em alguns textos de Husserl, esse conceito refere-se à dimensão constitutiva da subjetividade transcendental enquanto um conjunto de articulações espirituais, formações culturais, como é o caso das ciências, das artes e da moral. A empatia torna-se o elemento fundante da dimensão comunitária do mundo. Remete a subjetividade de sua tendência egocêntrica para a esfera da comunidade.

Por outro lado, há textos em que a empatia aparece como função constituinte da própria subjetividade. Não se está diante de um sujeito já constituído, plenamente acabado, mas de um sujeito situado num horizonte de mundo que o determina, aberto, em que a experiência do outro estranho lhe determina. Portanto, a experiência do outro não se dá apenas na dimensão da apropriação, mas da heteroconstituição. O problema para se estabelecer uma relação intersubjetiva está no modo de acesso ao outro, sem passar pelas mediações apropriativas. Nesse contexto, apresenta-se como muito importante o papel que desempenha o corpo vivo para a relação intersubjetiva. Afirma Husserl (1952, Hua IV, p. 168):

Enquanto nós nos tornamos objetos da empatia, compreendermos o outro como análogo de nós mesmos, o seu lugar é dado como um *aqui*, em relação ao qual todo o resto é um *lá*. Mas, jun-

tamente com esta analogização, que não produz nada de novo em relação ao eu, temos um corpo vivo estranho como um *lá*, identificado com o fenômeno corpo vivo *aqui*. [...]. Com essa realidade eu ponho um análogo ao meu eu e a meu mundo circundante, que é um segundo eu com os seus elementos subjetivos, com os seus dados sensoriais, com suas variadas manifestações que são suas e com as coisas que através destas apresentações se manifestam. As coisas colocadas pelo outro também são minhas: na empatia eu me torno parte da posição do outro.

A empatia deve iniciar-se primeiramente pela dimensão corporal, pois o outro é antes de tudo um “corpo vivo” (*Leib*). Para Husserl, a percepção do corpo vivo do outro só será possível se uma experiência direta do corpo vivo do outro se der no confronto com o corpo vivo de minha esfera subjetiva. O corpo do outro é experienciado como estranho, que se distingue de meu próprio corpo vivo; porém, entre os dois pode se estabelecer uma “transposição aperceptiva” (analogia)<sup>23</sup>. Esta só será possível se entre os dois sujeitos houver uma experiência empática não de simples corpos (*Körper*), mas de corpos vivenciados (*Leiber*). Husserl

---

<sup>23</sup> Husserl utiliza do procedimento analógico no contexto da abertura para o outro da relação intersubjetiva. Está presente de modo mais concreto na V *Meditação Cartesiana*, após todo o percurso constitutivo desenvolvido na quarta meditação. Agora se trata da constituição da intersubjetividade. Não se apresenta como um raciocínio por analogia nem é um ato de pensamento. A dificuldade para a elucidação transcendental da experiência do outro força a reflexão a caminhar para a experiência do outro como “apresentação” ou percepção por analogia. A partir de minha esfera primordial busco uma semelhança que me vincule ao outro e encontro esse campo no outro corpo. A percepção por analogia se constitui a partir de uma “intencionalidade que remete a uma *criação primeira*, que é a esfera primordial” (Husserl indica o prefixo *Ur* para mostrar esta esfera que é comum a todos – daí os termos *Ur-Ich*, *Ur-Welt*, etc.). “Todo elemento de nossa experiência cotidiana oculta uma transposição por analogia no sentido objetivo [...] e contém uma antecipação do sentido desse último como o de um objeto análogo” (HUS-SERL, 2001a, p. 125). O conceito de analogia em Husserl se insere na dinâmica constitutiva, na gênese de sentido. O procedimento de transposição (analogia) somente é justificável mediante a remissão às camadas mais profundas da experiência intencional. Se algo se manifesta, um “sentido realmente novo pode ter a função de *criação primeira* e servir de fundamento a *dado objetivo* de sentido mais rico” (HUSSERL, 2001a, p. 125).

nos alerta para o fato de que essa experiência deve ser mantida através de associações e mecanismos associativos que remetam a um encadeamento interno da experiência. A dimensão corpórea externa constitui-se numa unidade com essa dimensão interna da experiência. O corpo do outro pode não ser percebido de maneira verdadeira, porém é inegável que possui semelhança com meu corpo vivo, e por isso pode ser apercebido. Husserl (1973c, Hua XIV, p. 4) conclui que, “devido a isso, a exterioridade do *Leib* estranho é do mesmo tipo do meu *Leib*, o que torna a interioridade correspondente como composto intencionalmente”.

O movimento intersubjetivo alcançado mediante a empatia constituída pelos corpos vivos carece ainda de uma dimensão fundamental: da transcendência que põe suas raízes na própria subjetividade. Esse sujeito não é mais um ego isolado que a partir de si constituía o mundo, mas de um “sujeito intermonádico”, que forma uma espécie de comunidade de mônadas (HUSSERL, 1973c, Hua XIV, p. 473).

Quando se adotam metodologias do tipo dedutivo no conhecimento do outro, há risco de inferir premissas ou idealizações de algo abstrato em relação ao outro. É o que se tem notado na tradição moderna ocidental com as idealizações cientificistas. Por isso, a analogia da empatia deve, segundo Husserl, ater-se ao modo da identificação de qualquer coisa corpórea. A empatia se utiliza da analogia como um modo de experiência, apercepção analógica. É de grande valia aqui o uso dos conceitos de *corpo-próprio* e *corpo-próprio estranho*. Iremos desenvolver essa temática mais a frente, quando incluímos na dimensão ética a perspectiva antropológica de pessoa.

Husserl amplia o conceito de empatia até alcançar o “mundo da cultura”. Pode-se falar de experiência de um objeto cultural: no mundo de culturas diversas, eu e minha cultura formamos a esfera primordial em relação à cultura estranha, que me é acessível por “uma espécie de ‘experiência do outro’, espécie de endo-empatia em uma cultura estranha” (HUSSERL, 2001a, p. 147-148). Esse procedimento é possível mediante um procedimento que

leve à suspensão da postura científica e suas determinações e regresso à dimensão pré-científica, pois “se eu olhar ao meu redor na ótica pré-científica posso encontrar os chineses, os indianos, hotentotes, etc.” (BELLO, 1998, p. 81)<sup>24</sup> já que pertencemos a um mesmo mundo.

Até aqui é possível ver como se situa a dificuldade de Husserl para, a partir do eu-sou, encontrar a noção de história. É semelhante ao caminho cartesiano, após a descoberta do *cogito*. A necessidade de justificar a existência de Deus em Descartes tinha pontos comuns com a dificuldade de Husserl em justificar a alteridade. A experiência do “este é meu mundo” pertence também à experiência do outro, como se afirmou acima. Um mundo válido para todos e um conhecimento necessário e verdadeiro universalmente exigem a intersubjetividade. Como ocorre a constituição do outro? Como se forma o esquema de implicação que me permite afirmar a existência do outro?

Partindo de uma análise estática da experiência do outro, podemos obter de modo imediato uma experiência perceptiva do outro como um corpo (*Körper*), situado em meio a muitos outros corpos semelhantes. Contudo, o corpo do outro se apresenta como um corpo que se move, que sente, que possui um movimento próprio, isto é, constitui-se como um corpo somático (*Leib*), que me interpela ou entra em relação comigo. Mas o que obtenho desse contato não inclui de imediato uma percepção de sua vida subjetiva. Suas vivências, seus campos sensitivos, sua vida subjetiva que compõem a dimensão do corpo somático (*Leib*) ainda me são estranhos. Da percepção imediata do corpo como *Körper* não posso deduzir sua vida subjetiva. Segundo San Martin (1987, p. 96), “eu não posso perceber diretamente a sua

---

<sup>24</sup> O termo endopatia aparece na tradução feita por Antônio Angonese do livro de Bello (1998). Pode-se utilizar tanto empatia como endopatia. Segundo o “*Glossary-Guide for Translating Husserl*”, dirigido por Dorion Carns, *Einführung* pode ser traduzido para o espanhol como “*empatía, intrafección, endopatía, intropatía*”, para o inglês como “*empath e empathizing*” e para o italiano como “*entropatia*”. Em português, estamos adotando como termo uniforme a “*empatia*”, exceto no caso das citações.

vida subjetiva; eu não posso vivenciar sua vida, sentir sua dor, gozar seu próprio prazer". Da percepção do corpo (*Körper*) do outro não passo imediatamente para uma experiência empática (*Einfühlung*) do outro.

Como resolver o impasse metodológico na busca da alteridade? Em vez de se perguntar pela passagem de minha experiência somática (*Leib*) de corpo para a experiência somática do corpo do outro, cabe antes, e de modo imediato, perguntar pelo que implica no corpo do outro sua dimensão somática. "Como passar do corpo do outro para seu soma?" (SAN MARTIN, 1987, p. 99). A resposta que Husserl dá a esta questão refere-se ao que ele denominou de "associação emparelhante". Assim ele se expressa na quinta *Meditação cartesiana*: "Somente uma semelhança que vincule, dentro de minha esfera primordial, esse outro corpo com o meu, pode fornecer o fundamento e o motivo de conceber, por analogia, esse corpo como outro organismo" (HUSSERL, 2001a, p. 124). Temos, assim, uma transposição por analogia que se configura como um "fenômeno universal da esfera transcendental" (HUSSERL, 2001a, 126).

E, avançando na análise genética, é possível constatar uma espécie de "contágio intencional" em que os elementos do emparelhamento são dados *juntos e distintos*. Isso acontece "quando o outro entra no campo da minha percepção". A constituição da vida intersubjetiva, ainda conforme a quinta *Meditação cartesiana*, decorre da formação de "laços associativos", criando "novas associações", sob o movimento de par associativo recíproco. A mediação dos corpos é essencial para a constituição da intersubjetividade. São os corpos dos outros que se dão perceptivamente à minha consciência e é neles que posso intuir uma consciência "como a minha". A experiência desses vários corpos só pode acontecer no mundo. Este é comum. É no mundo que posso falar de uma intersubjetividade comunitária. Então, cada *ego* tem consciência de si e dos outros *egos*. Há uma espécie de conexão consciente universal.

Minha vida permitirá, então, uma comunidade de vida, e um

horizonte interpessoal se estabelece entre os vários egos e os vários tempos e tradições. Afirma Landgrebe (1963, p. 284) que “na experiência do mundo se inclui a experiência da humanidade, entendida como uma ampla comunidade”. Para a compreensão do problema da constituição ética, essas questões que estamos apresentando são de grande valia. Apesar de parecer que o caminho para o acesso ao outro, feito através dos recursos da empatia e da analogia, ainda seja insuficiente para a efetuação ética, isso possibilita à reflexão avançar para outros níveis fenomenológicos, o que faremos no decorrer deste trabalho.

Dentre as questões apresentadas para esclarecer a temática da subjetividade transcendental, resta indicar o campo da experiência transcendental e o sentido de tal experiência. Isso é o que se pretende desenvolver a seguir.

## **A EXPERIÊNCIA E SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL**

A análise empreendida por Husserl na obra *Die Krisis* a respeito das ciências modernas pressupõe um aprofundamento do que vem a ser a experiência. As ciências desenvolveram-se a partir de uma concepção de experimento, como se fosse a verdade primeira que deveria sustentar o edifício da universalidade científica. Ao mesmo tempo, é preciso investigar se esse campo de experiência, além de ser um campo de observação universal exigido pelo método científico, é também um campo da universalidade da subjetividade ou a ele corresponde.

Responder a essa questão significa uma abertura compreensiva do mundo-da-vida concreto e mundo-da-vida originário. O primeiro conceito é mais desenvolvido na análise feita a partir da obra *Die Krisis*, e o segundo, na análise de *Experiência e juízo*. Husserl irá utilizar muitas vezes as expressões “ponto de partida”, “fio condutor” e “índice” em relação ao mundo, para justificar a tese da teleologia inata à Europa<sup>25</sup> e a do caminho à teologia. Os

<sup>25</sup> A Europa, na filosofia de Husserl, possui uma conceituação bem particular. E, para evitarmos algum equívoco de leitura e compreensão, queremos desde já

gregos<sup>26</sup> descobriram a racionalidade fundamental da vida humana inscrita no mundo concreto da vida, e assim é possível captar uma teleologia imanente ao mundo e à vida em geral.

O conceito de mundo concreto está muito presente em *Die Krisis* e nas *Meditações cartesianas*. Nestas, ao tratar da subjetividade transcendental, Husserl afirma: “[...] não somente a natureza corporal, mas o conjunto do mundo concreto que me circunda (*die ganze konkrete Lebensumwelt*), a partir de agora, não é mais

---

mostrar como ele entende esse conceito. Assim ele se expressa: “O que caracteriza a estrutura espiritual (*geistige Gestalt*) da Europa? Portanto, não a Europa compreendida geográfica ou cartograficamente como se se pretendesse delimitar o círculo dos homens que vivem juntos sobre o mesmo território como sendo a humanidade europeia. Em sentido espiritual, a Europa engloba manifestamente os domínios ingleses, os E.U.A., etc. Trata-se aqui de uma unidade de vida, de uma ação, de uma criação de ordem espiritual, incluindo todos os objetos, os interesses, as preocupações e os esforços, as obras feitas com uma intenção, as instituições e as organizações. Nelas atuam os indivíduos dentro de sociedades múltiplas de diferentes graus de complexidade, em famílias, raças, nações, nas quais todos parecem estar interior e espiritualmente vinculados uns aos outros e, como disse, na unidade de uma estrutura espiritual” (1996, p. 63). E, mais a frente, mostrando a relação profunda que existe entre a Europa e o mundo grego, novamente afirma que “se refere à estrutura espiritual da Europa. Já não se trata de simples justaposição de diferentes nações, que só influenciam umas às outras pela filiação, pelo comércio ou nos campos de batalha, mas um novo espírito de livre crítica e de normas orientadas para tarefas infinitas, oriundas da filosofia e das ciências particulares dela dependentes, governa a humanidade e cria ideais novos e infinitos” (1996, p. 73).

<sup>26</sup> A relação de Husserl com o mundo grego nasce da pergunta pela história da formação cultural europeia, como acima foi indicado. E mais ainda: trata-se da relação profunda dessa formação a partir da criação do espírito filosófico na Grécia antiga. O retorno ao mundo grego refere-se ao movimento regressivo de auto-compreensão da humanidade ocidental. O encontro com esse mundo significa ir ao encontro do berço que deu origem à filosofia e de onde nasceram quase todos os ramos da cultura ocidental. Em nenhuma outra formação cultural ocorreu algo igual aos dos gregos: um saber livre de qualquer critério de autoridade e do peso das tradições, que visa tornar a vida guiada pela razão, ultrapassando os limites da particularidade geográfica, política ou cultural. Esse saber atinge os espaços que vão além do mundo sensível e se torna capaz de pensar ideias e ideais que podem orientar os homens para fins e metas mais abrangentes. Um saber que visa, sobretudo, a auto-compreensão e instaura um *ethos* racional livre e autônomo. Pode-se afirmar que na Grécia nasce uma formação cultural de ordem espiritual e depois se torna base para a origem da formação cultural denominada Europa.

para mim um mundo existente, mas somente ‘fenômeno de existência’” (HUSSERL, 2001a, p. 37). Mais a frente, no parágrafo 58, tratando da “análise intencional das comunidades intersubjetivas”, ele se refere à constituição dos diferentes tipos de comunidade social, em que se enquadra “um meio especificamente humano”, ou seja, “um mundo da cultura com objetividade própria”. Existe um mundo uno e idêntico, onde vivem e convivem os mais diversos grupos humanos que constituem mundos de cultura distantes e, às vezes, bem separados. Contudo, inicialmente “todo homem compreende o essencial de seu mundo ambiente concreto, o núcleo e os horizontes ainda ocultos da sua cultura” (HUSSERL, 2001a, p. 146). Cada membro de uma determinada sociedade pode ir penetrando na compreensão do mundo concreto da cultura em que vive e que, de modo imediato, é inacessível ao homem de outra cultura distante. O encontro entre os dois membros põe frente a frente inicialmente a estranheza a que pertencem. Sabem apenas que são “homem de *certo* mundo de cultura”.

É a partir desses mundos concretos que vão sendo criados meios de compreensão das camadas culturais cada vez mais vastas e profundas, mergulhando “nas camadas do passado, que, por sua vez, facilitam o acesso ao presente” (HUSSERL, 2001a, p. 147). Dessa forma, Husserl entende o mundo concreto como um mundo da cultura (*Kulturwelt*) que possui uma fisionomia histórica variável. Assim, esse conceito nos permite compreender em *Die Krisis* o que significa a referência “Europa”. Trata-se de uma formação cultural concreta e determinada, variável historicamente. A universalização desse conceito para outras esferas torna-se algo equivocado para a compreensão fenomenológica expressa nessa obra. A universalidade da humanidade<sup>27</sup> se sustenta em outra compreensão de mundo. O mundo concreto se constitui em ponto de partida da investigação fenomenológica. Partindo da pluralidade dos indivíduos e das formações culturais, pode-

<sup>27</sup> Estamos nos apoiando nas reflexões de Anthony J. Steinbock para a reflexão em torno de uma ética de caráter universal. Mais a frente, iremos alargar essa análise utilizando das perspectivas generativas.

mos investigar as estruturas que constituem o mundo empírico, ou seja, o mundo originário.

A tendência natural de entender a experiência é a de averiguar a correlação entre os objetos ou os estados das coisas e os enunciados e juízos sobre eles. Na mesma linha se desenvolve o conceito de experiência científica enquanto experimentação, comprovação de hipóteses ou enunciados científicos. Porém, nem sempre as experiências estão na linha metodológica de completar ou comprovar os enunciados e juízos. Há uma categoria de experiência que vai além da experiência de um ente no mundo dado. A experiência cotidiana se apoia na crença do mundo como já dado. A crença no mundo não implica nenhuma certeza apodítica, pois seu ato de experimentar pode ser corrigido no curso posterior. Essa certeza não pode ser ponto de partida para uma fundamentação absoluta, porque o ser do mundo é contingente e não pode ser fundamentado como necessidade. Há uma filosofia primeira da experiência que transcende os elementos empíricos e permite que o universo das experiências se remeta ao mundo da vida originário. O campo da experiência transcendental, princípio da experiência reflexiva do eu-sou, permite a crítica da experiência mundana. É essa crítica que leva a intuir a subjetividade transcendental. Afirma Husserl (2001a, p. 35): “Se queremos fundamentar as ciências de maneira radical, a evidência do mundo que a experiência nos fornece necessita, de qualquer forma, de uma crítica prévia de sua autoridade e de seu alcance”.

Trata-se do experienciar anterior a toda discursividade experiencial e de toda experiência particular. A experiência se mantém na totalidade como horizonte do mundo, que é potencialidade, e não apenas dado ou fato natural que permite progredir ou retroceder. É a experiência de mundo como horizonte aberto, e não apenas como horizonte percebido. Husserl (1959, Hua VIII, 157) assim se expressa a esse respeito: “Temos um horizonte de mundo enquanto horizonte de uma experiência possível de coisas. As coisas são: as pedras, os animais, as plantas, também os homens e as formações humanas; mas tudo isso está aí no modo

subjetivo-relativo”.

Pelo que se pode observar, o conceito de experiência não pode ser único ou particular. Mesmo a experiência científica que se delimita a um fato ou dado, a uma coisa ou a uma situação, e visa a sua extensão em perspectiva universalista, pressupõe outra experiência, que se ergue sobre o mundo originário da vida, que é base do próprio conhecimento científico. A crise das ciências, analisada por Husserl, se situa neste parâmetro: elas se afastaram do mundo-da-vida, perderam aquele fio condutor que norteava o sentido de sua universalidade. A objetividade procurada pela experiência científica resultou no mais agudo objetivismo. O conhecimento científico se apoia numa idealização produzida pela comunidade científica, que carece da relação intersubjetiva. A experiência a que se visa não é a da experimentação dos fatos particulares, mas a que se funda numa formação subjetiva. É a subjetividade o meio pelo qual é possível atingir o sentido do ser-no-mundo.

Em paralelo à crise das ciências, a crítica de Husserl, desde o início, também atinge disciplinas da própria filosofia. Se, por um lado, podemos criticar o esquecimento presente nas ciências empíricas do solo de onde partiram, por outro, a lógica formal também pode ser incluída na mesma crítica. A reflexão husserliana em *Investigações lógicas* não se reduz ao combate ao psicologismo. As leis lógicas não são, em si mesmas, regras, nem é a lógica uma ciência normativa. Se definíssemos a lógica como “arte de julgar, de raciocinar, de conhecimento, de pensar”, aproximar-nos-íamos de uma abstração semelhante à das ciências. São definições “equivocadas e estreitas” (HUSSERL, 2001a, p. 51). A lei lógica nada pode dizer sobre o “dever”, nem é lei dos processos particulares do pensamento humano. A lógica tem um domínio próprio, que é o das significações. O significado de qualquer expressão simbólica remete a uma intenção subjacente. De um lado, era preciso libertar a lógica do domínio naturalista que a fazia depender do psicologismo, por outro, era preciso recolocá-la na dimensão transcendental da consciência. A abstração da

lógica formal precisa ser superada também pela via da esfera da subjetividade absoluta. As chamadas regras formais remetem a experiências, modos de vivência que coincidem com os atos intencionais.

Há, para a fenomenologia, ao caracterizar a experiência, a necessidade de recorrer à subjetividade transcendental. Há que fazer então uma redução (regressão) do mundo previamente dado, com todas as suas sedimentações e configurações científicas e culturais. Como afirma Capalbo (1987, p. 18), é preciso retroceder ao pensamento pré-reflexivo, pré-científico. Aí encontraremos não mais o mundo em que vivemos em nossa atitude natural, mas o mundo-da-vida originário. Chegamos, assim, às operações subjetivas que visam ao esclarecimento da origem dos juízos e conceitos, da genealogia dos seres num horizonte total que busca a plenificação de sentido e a compreensão.

Esse conceito de experiência permite nova compreensão da verdade. A compreensão lógica ou psicológica da verdade entendida como minha verdade, posse, separada num mundo de coisas e objetos, cede lugar para uma perspectiva teleológica originária do homem que tende para o verdadeiro. No fenômeno visto como um horizonte aberto, situa-se a verdade mesma. Então, a obviedade do mundo passa a ser interrogada.

É preciso levar em conta que entre a experiência predicativa e a experiência originária antepredicativa há uma conexão fundamental propiciada pelo próprio mundo-da-vida. Se assim não fosse, estaríamos falando de dois mundos separados e irreconciliados. O mundo será sempre o correlato de nossa consciência. As estruturas da correlação noético-noemática explicitadas na experiência originária deverão ser desenvolvidas pela fenomenologia ao se defrontar com o mundo-da-vida.

Na quinta *Meditação cartesiana*, Husserl sintetiza de maneira clara essa experiência transcendental. “Na atitude transcendental tento, antes de tudo, circunscrever no âmbito dos horizontes da minha experiência transcendental, o que me é próprio. É, início dizendo, o não-estranho” (HUSSERL, 2001a, p. 109). E continua

afirmando que, a partir daí, vai liberando o horizonte da experiência de tudo o que é estranho; este intervém na determinação do sentido existencial de seus objetos, e, por meio da abstração, vai-se eliminando o que faz com que homens e animais tenham um determinado caráter específico. Abstrai-se toda espiritualidade estranha até restar “uma camada coerente do fenômeno mundo, correlato transcendental de sua experiência, que se desenvolve de maneira contínua e concordante” (HUSSERL, 2001a, p. 110).

A atitude de ir eliminando tudo o que é estranho faz restar “minha vida como experiência do ‘mundo’ e, portanto, experiência possível e real daquilo que nos é estranho” (HUSSERL, 2001a, p. 112). Descobre-se, então, que “sou constituído como membro do ‘mundo’, como uma exterioridade múltipla”. Chega-se, por fim, “a autoexplicitação do eu [que] encontraria o ‘mundo’ que lhe pertence como sendo ‘interior’ a ele e, de outro lado, percorrendo este ‘mundo’, o eu se encontraria a si próprio como membro dessas ‘exterioridades’ e se distinguiria do ‘mundo exterior’” (HUSSERL, 2001a, p. 113).

Concluindo, podemos afirmar que a experiência originária a partir da subjetividade transcendental obriga-nos a tomar como pressuposto o mundo-da-vida. Os conceitos de eu e de mundo são inseparáveis, e é o mesmo mundo que envolve numerosas pessoas. O domínio da subjetividade transcendental é fundado sobre o mundo-da-vida; conseqüentemente, a experiência originária ali tem seu campo de abrangência, bem como a intersubjetividade, pois é um verdadeiro substrato comum a todos os povos e em todos os tempos.

## **O MUNDO-DA-VIDA:**

### **EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA E A VIDA INTERSUBJETIVA**

O conceito de *Lebenswelt* não é produto das reflexões mais tardias de Husserl. De uma forma geral, a concepção a ele vinculada está presente em vários momentos anteriores. Segundo

Steinbock, a expressão *Lebenswelt* aparece pela primeira vez em *Ideias II*, no apêndice ao parágrafo 64, de 1916/1917. Aqui, o termo é utilizado para “caracterizar o mundo pessoal comunicativo, o mundo natural, o muito intuitivo” (STEINBOCK, 1995, p. 87). Conforme esse mesmo autor, Husserl tomou emprestado de Richard Avenarius como equivalência com mundo circundante, mundo cotidiano e mundo da experiência (*Umwelt, Alltagswelt, Erfahrungswelt*). Assim, quando, na época de Göttingen, Husserl desenvolve o conceito de “mundo da experiência” (*Erfahrungswelt*), ele o situa nos domínios anteriores à visão científica. Em *Die Krisis*, o *Lebenswelt* é posto juntamente como a psicologia fenomenológica na condição de caminhos ou plataformas para a constituição da fenomenologia transcendental. Por esse motivo, de cunho mais metodológico, é que a tematização do *Lebenswelt*<sup>28</sup> parece alcançar em *Die Krisis* o ponto mais alto da

<sup>28</sup> Sobre a tradução de *Lebenswelt*, alguns autores utilizam outras formas. Assim, Jas Reuter e Bernabé Navarro, que traduziram *Experiência e juízo*, preferem a fórmula “mundo vital”, que foi muito utilizada por Ortega Y Gasset. Outros autores preferem a fórmula “mundo vivido”, em que se destaca o mundo como “fio condutor”. Contudo, a tendência mais geral no mundo acadêmico é considerar os dois substantivos – mundo e vida. Não se trata de dois conceitos separados na perspectiva husserliana; por esse motivo, iremos, neste trabalho, sempre escrever, como já fizemos até o presente momento, fazendo uso de recursos gráficos que pretendem mostrar essa ligação. Tal recurso é a ligação entre as palavras da expressão com hífen -da-vida. Ângela Ales Bello, além de traduzir para a língua italiana como *mondo-della-vita*, também faz uso da hifenização. Enzo Paci, assim como Enrico Filipini, que trabalharam na apresentação e tradução de *Die Krisis*, respectivamente, utilizam a mesma forma. Emmanuel Housset, que escreveu *Husserl e o enigma do mundo*, utiliza em língua francesa a forma *monde de la vie*. David Carr, tradutor de *Die Krisis* para a língua inglesa (1970), usa a expressão *life-world*. Entre nós, Urbano Zilles utiliza “mundo da vida”, Ernildo Stein traduz como “mundo vivido”, o mesmo ocorrendo com Creusa Capalbo. Estamos evitando esta formulação para não confundir o retorno ao mundo como uma mera experiência subjetivista dada na forma de um processo de interiorização da experiência. O *Lebenswelt* se aproxima do mundo da experiência cotidiana, das crenças, dos valores, etc. Maria A. V. Bicudo prefere não traduzir esse conceito, pois a palavra *Lebenswelt* se compõe “da expressão *Welt für das Leben*. A preposição *für* indica motivo ou finalidade; assim, *Lebenswelt* poderá ser interpretada como o mundo que aí está e é, intencionalmente, para e pela vida. Um mundo temporalizado que se direciona intencionalmente com a finalidade da vida espacializada” (BICUDO, 2000, p. 111-112). Sendo necessária a tradução, sua escolha é pela

reflexão husserliana. Sua integração ao plano histórico e ético indica o caminho da instauração de uma nova racionalidade científica, que permita a autocompreensão da humanidade. Landgrebe (1963, p. 70) assim vê esse momento:

O conceito de mundo caracterizado inicialmente de modo geral como o horizonte universal de todas as experiências, ou seja, como a base de crença que se sustenta nas ditas experiências, adquire agora um conteúdo diferenciado mais concreto e mais rico [...]. Compreender efetivamente o mundo só pode significar para Husserl compreendê-lo em sua origem a partir das efetuações da consciência e tal compreensão só pode ser alcançada depois de realizar a redução, ao entrar nas análises constitutivas.

Sendo este o ponto de referência central das análises fenomenológicas, cabe perguntar, pelo que levou a isso, que necessidades surgiram ao longo das investigações e como esta concepção foi intuída e desenvolvida na obra de Husserl. E, para responder a essas questões, mantemos a direção metodológica da “análise motivacional”, como já foi tratado anteriormente, pois tal procedimento nos permite encontrar as intuições originárias de um horizonte de possibilidades que vão se abrindo no decorrer da reflexão. Ao mesmo tempo, podemos captar um grau maior de unidade para o tratamento do conceito de *Lebenswelt*. Do contrário, faríamos apenas uma listagem de aproximações conceituais, ao invés de uma aproximação compreensiva.

Para a nossa pesquisa, esse conceito é um dos mais importantes, principalmente para a análise da crise das ciências europeias. Do ponto de vista filosófico, a retomada desse expressão “mundo-vida”, “[...] por ser esta uma tradução que permite um olhar interpretativo mais abrangente por não encerrar em si um significado” (BICUDO, 2000, P. 112). Na fórmula que iremos adotar temos consciência do risco de tomar o conceito vida na perspectiva do vitalismo. Escolhendo o termo vida queremos entendê-lo no contexto do transcendentalismo como ocorre em *Die Krisis*, em que o mundo da vida se apresenta como uma “formação subjetiva, uma operação da vida experiente, pré-científica” (parágrafo 14). O retorno ao mundo da vida é o retorno à subjetividade que produz a validade do mundo e de seus conteúdos, que torna compreensível a verdade objetiva e “o sentido último de ser do mundo”.

ceito que o coloca em posição de destaque permite ampliar a investigação filosófica, com o aparecimento de novos perfis para análise. Com isso, ganha-se maior espaço na autocompreensão histórica e na abertura de possibilidades para a superação das crises por que passa a humanidade ocidental.

Nas *Investigações lógicas*, é possível encontrar a primeira referência de Husserl ao conceito de mundo. Landgrebe (1963, p. 63) confirma essa informação. Sua localização aparece nas considerações a respeito da percepção e quando trata do problema da redução fenomenológica. Na primeira *Investigação lógica*, Husserl dedica o capítulo dois à caracterização dos “atos que conferem significação”. No parágrafo 23, ele analisa o problema da percepção. Toda apreensão objetivadora e o “complexo de sensações vividas” constituem a representação intuitiva de um objeto. Se pensarmos em uma consciência anterior ao fluxo intencional, poderemos até dizer que ela sente como nós,

porém não intui nenhuma coisa e nem acontecimentos objetivos; não percebe árvores e casas, nem o vôo dos pássaros, nem o latido dos cachorros. Logo nos sentimos impulsionados a expressar a situação da seguinte maneira: para uma consciência desse tipo, as sensações não significam nada; para ela, as sensações não valem como signos das propriedades de um objeto (HUSSERL, 2001b, Vol. 1, p. 268).

Partindo dessa configuração de percepção, podemos dizer que Husserl nos propõe um caminho que não se fecha definitivamente na coisa isolada. Enquanto coisa percebida, ela se situa num horizonte objetivo, num horizonte de outras percepções possíveis. “A cada coisa particular dada correspondem sempre referências a percepções que podem ser feitas a partir dela; tais percepções são compreendidas como potencialidades do experimentar” (LANDGREBE, 1963, p. 65). Husserl mostra a necessidade de atentar para o horizonte espacial da coisa que forma um “mundo circundante” e o horizonte

temporal, pois as próprias coisas “com seu conteúdo concreto nos remetem ao passado e ao futuro” (LANDGREBE, 1963, p. 65). Toda percepção é um ato singular; contudo, ela se situa num horizonte de compreensão. Husserl refere-se a uma “apreensão compreensiva” em que a “intuição serve de vivência significativa”, pois seu caráter é de índole intencional.

Para chegar a essa concepção de percepção, Husserl utiliza o procedimento das reduções. Para ele, é preciso passar da atitude natural (*natürliche Einstellung*) para a atitude fenomenológica, ou seja, ingressar na dimensão transcendental da fenomenologia. Praticando-se a epoché dos atos particulares das percepções isoladas, da crença de um mundo em si fechado, podemos entrever esse mesmo mundo como horizonte universal, base de todos os nossos comportamentos, horizonte universal de todas as nossas experiências.

Percorrendo outras reflexões de Husserl a respeito do *Lebenswelt*, especificamente as considerações feitas em *Ideias*, encontramos, no parágrafo 27 dessa obra, a apresentação do mundo como horizonte universal de todo comportamento humano, e nos deparamos com a afirmação de que ele “se estende ao infinito [...] tem seu horizonte temporal infinito”. A distinção que se faz entre mundo natural e mundo-da-vida não nos deve levar a pensar que existe um sobre o outro ou debaixo do outro. O mundo natural é o da atitude natural que está ali adiante, mas carece de conexão ou de referência ao eu. Landgrebe (1965, p. 74) afirma que, para se atingir a correlatividade necessária do mundo-da-vida, “é preciso retroceder à experiência pré-científica para compreender a partir dela que caminho conduz aos conhecimentos imediatos e à posição prática dos fins da vida pré-científica”. Foi essa regressão que possibilitou a Husserl diagnosticar a crise das ciências como afastamento do mundo-da-vida.

Logo no início da segunda parte de *Die Krisis*,<sup>29</sup> em que é

---

<sup>29</sup> Até o momento de *Die Krisis*, o tema do “mundo” foi abordado sob os mais diversos perfis, que apresentam um conjunto de aproximações muito ricas

feita a abordagem da origem do contrassenso moderno entre objetivismo fiscalista e subjetivismo transcendental, Husserl se depara com a matematização galileiana da natureza. É nesse contexto que vai tratar do mundo-da-vida como fundamento esquecido do sentido da ciência natural. Já em Galileu nota-se uma sobreposição de um mundo idealizado matematicamente ao único mundo real que se dá na percepção. Essa posição metodológica acabou sendo assumida por seus sucessores. Dá-se sobreposição de uma natureza idealizada a uma natureza intuída, de caráter pré-científico. O homem que vive nesse mundo pré-científico tem diante de si um horizonte aberto, desconhecido, mas experienciável, sem nenhum recurso metodológico de tipo indutivo, mas com uma ação intuitiva que o torna experienciável.

Husserl não nega o valor da descoberta de Galileu; considera-o, porém, “um gênio que descobre e ao mesmo tempo esconde” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 82). Reconhece o valor da descoberta da natureza matematizável, da ideia de método, da causalidade universal presente no mundo, das leis causais, das leis exatas. Porém, essas descobertas também representam uma ocultação do mundo-da-vida. Todas elas se apoiam no princípio essencial de uma “natureza em si matemática”. Cabe uma crítica filosófica que mostra “como o sentido peculiar, o sentido originário e autêntico de todas as teorias dos físicos permanece e deve permanecer escondido inclusive ao olhar daqueles que eram os maiores” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 82). Não se trata de uma questão metafísica, mas do sentido próprio e peculiar da ciência, de evidência vinculante entre os sentidos dos procedimentos metodológicos e os sentidos da ação prática decorrente da aplicação da teoria através da técnica. As ciências têm sua origem em algo anterior a elas mesmas e tratam de um “mundo histórico-cultural concreto, sedimentado subjetivamente em usos e costumes, sa-

---

em relação ao próprio *Lebenswelt*. Encontramos o mundo circundante natural (*natürliche Umwelt*), mundo circundante (*Umwelt*), mundo da vida circundante (*Lebensumwelt*), além dos conceitos de mundo originário e mundo concreto, já abordados por nós. Também encontramos a expressão “mundo histórico” no Manuscrito AV 14 – *Lebenswelt einer geschlossenen Menschheit*.

beres e valores, entre os quais se encontra a imagem do mundo elaborada pelas ciências”, afirma Urbano Zilles (SOUZA; OLIVEIRA, 2001, p. 511).

A partir desse momento da obra *Die Krisis*, a reflexão husserliana procura estabelecer uma vinculação entre o eu da subjetividade transcendental e o *Lebenswelt*. A correlação consciência-mundo enriquece as perspectivas da atitude intencional e intersubjetiva. O afastamento do mundo-da-vida verificado nas ciências pode ser superado através da colocação do eu transcendental no centro da reflexão. Antes de toda e qualquer idealidade científica e matemática está a ação da subjetividade pensante. Entre o mundo-da-vida e o homem se dá uma relação de constituição mútua. Se, por um lado, o homem constitui o mundo-da-vida, por outro, é também constituído por ele através dos produtos da cultura e da linguagem, dos valores e das crenças. Entre sujeito e objeto se dá uma relação polar. Não se trata de duas entidades justapostas, assim como o homem não é uma coisa entre coisas. O *Lebenswelt* não se constitui de uma somatória, uma sequência linear de tempos e espaços. Todo o conjunto da atividade humana, todo o mundo subjetivo se ergue a partir do mundo-da-vida, inclusive a ciência e a técnica. É nesse horizonte constitutivo que Husserl insere sua crítica à ciência, por ela ter esquecido o sujeito e se afastado do mundo-da-vida; e explicita a necessidade de recuperação da dimensão ética, o que permite recolocar a práxis valorativa ou axiológica no mundo em que foi expurgada pela atividade científica de cunho objetivista. Através da tematização da crise das ciências, Husserl procura ir além da reflexão de cunho meramente epistemológico, como era feito pelo neopositivismo. A crise da ciência em sua relação com o mundo-da-vida permite um olhar sobre o mundo técnico, sobre a vida moderna em geral.

Na terceira parte da mesma obra, ao discutir a via de acesso à filosofia transcendental fenomenológica, recorre ao conceito de mundo-da-vida (*Lebenswelt*), que nos últimos escritos é referência para uma ética social universal, para a compreensão da teleologia inata à História. Husserl toma tal conceito para pensar a conec-

xão entre as diversas comunidades concretas históricas e culturais separadas pelo tempo e pelo espaço físico. Consequentemente, pode abrir a via reflexiva para pensar a verdade como possibilidade aberta. A universalidade da razão só poderá ser afirmada mediante a universalidade do mundo-da-vida. Por esse motivo, Landgrebe (1963, p. 70) caracteriza o mundo-da-vida como “horizonte universal de todas as experiências”. Já Merleau-Ponty entende o mundo não como um problema, mas como um mistério que o define e está aquém de todas as soluções e representações conferidas pela ciência. Por isso, ele afirma que “a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 19). O mundo nos envolve e com ele entendemos as coisas, as pessoas, a natureza, os valores, os bens e a própria cultura.

É em *Die Krisis* que o conceito de *Lebenswelt* ganha importância fundamental, pois, para se pensar a crise que atravessa o projeto moderno e dar sustentação às posições assumidas nos conceitos de intencionalidade, intersubjetividade e subjetividade transcendental, era necessário um retorno ao mundo anterior às determinações. Era preciso pensar o mundo como história e como teleologia, sem cair nos equívocos idealistas. Outro conceito mais concreto seria difícil encontrar para expressar tal realidade. O objetivismo da ciência acabou afastando o homem de si e de seu ambiente e, consequentemente, foi gerando a perda da dimensão ética. No presente, Husserl percebe e sente a crise, mas no passado busca sua origem, quando se define uma teleologia com a formação de uma humanidade fundada sobre a razão que produz um saber fundamental, uno e universal. Ao mesmo tempo, a crise nos empurra para o futuro, que ficará comprometido se a humanidade continuar mostrando desinteresse pelos fins e centrando seu agir histórico nos meios.

Em Husserl, a necessidade de um retorno ao mundo-da-vida leva consigo a perspectiva da redescoberta do *télos* esquecido como sentido da vida e expressão concreta da liberdade. Esse

retorno faz surgir a pergunta pela crise do mundo moderno construído pela técnica. E uma das respostas a essa pergunta é que o mundo construído pelo projeto moderno tornou-se uma representação abstrata, que levou ao esquecimento do mundo enquanto experiência imediata da natureza e do mundo como história. Essa problemática não só é anterior a todas as ciências, como também é universal a todos os povos, a todas as ciências, a todos os saberes. Por isso, o mundo-da-vida se apresenta como um verdadeiro substrato comum, uma espécie de dimensão unitária da realidade que permite a superação das particularidades e a unificação da diversidade sem que se caia na homogeneidade.

No entendimento de Enzo Paci, o mundo-da-vida constitui uma estrutura essencial e necessária, o que permite afirmar que ele contém uma dimensão ontológica. Contudo, é preciso, segundo o mesmo autor, tomar cuidado para não entender essa ontologia como uma metafísica do ser. A ontologia enquanto fenomenologia se caracteriza intencionalmente na intersubjetividade e na teleologia universal. O risco da objetivação do mundo-da-vida sempre estará presente, e esse é seu lado problemático (PACI, 1974, p. 97).

É nas *Meditações cartesianas* que se faz referência à pluralidade e diversidade de mundos-da-vida concretos. Tal conceito aparece pela primeira vez no parágrafo oitavo. Nesse momento, Husserl critica a posição cartesiana que dá primazia à apoditicidade da subjetividade transcendental. Na verdade, a “colocação entre parênteses” do mundo objetivo não me deixa só ou diante de um puro nada.

O que, em contrapartida e justamente por isso, torna-se nosso, ou melhor, o que dessa forma torna-se meu, a mim sujeito que medita, é minha vida pura com o conjunto de seus estados vividos puros e de seus objetos intencionais, ou seja, a universalidade dos “fenômenos” no sentido especial e ampliado da fenomenologia (HUSSERL, 2001a, p. 38).

A quinta *Meditação cartesiana* se refere ao domínio transcendental em relação à intersubjetividade monadológica, sendo referidos vários tipos de mundo, ou à constituição de vários gêneros de mundo. Pode-se pensar num mundo para mim e num mundo para o outro totalmente estranho. Como, então, seria possível a intersubjetividade?

Ao exemplificar, mediante a análise do mundo da cultura, Husserl diz que todo homem começa a compreender o essencial de seu mundo ambiente concreto, o núcleo e os horizontes ainda ocultos de sua cultura, aprofundando-se cada vez mais nas várias sedimentações que a História produziu. Percebe-se, assim, como mundo de uma sociedade, uma sedimentação do passado, que é fator determinante do próprio presente. Um homem de outra comunidade é um homem de determinado mundo de cultura. Como será possível atingir o ponto em que “os outros para mim não fiquem isolados, mas, ao contrário, constituam-se, na esfera que me pertence (bem entendido), uma comunidade de eus que existem uns com os outros e uns para os outros, e que engloba a mim mesmo”? (HUSSERL, 2001a, p. 121). Em suma, o que permite ser possível a constituição de uma comunidade de mônadas, uma comunidade que constitui um único e mesmo mundo?

Mais a frente, Husserl afirma que a constituição de tantos gêneros de mundo só é possível porque há um constituído “primordial” e outro “secundário”.

O que é constituído de maneira primordial entra na constituição do mundo do grau superior, de mais a ser o elemento central de seus modos de apresentação orientados. O mundo “secundário” é necessariamente mostrado sob a forma de um horizonte, ou seja, é acessível a partir do mundo primordial em uma série ordenada de atos e experiências (HUSSERL, 2001a, p. 147).

Assim, a esfera primordial, ou uma espécie de “ponto zero”, sou eu e minha cultura; a cultura estranha só é acessível quando se chega a uma espécie de “experiência do outro”, como vimos

atrás, ou empatia, afirma Husserl. Essa questão não é tão simples, pois remete a uma “teoria transcendental do outro”. A experiência com as coisas do mundo (a natureza), com seus predicados “espirituais” e com os objetos da civilização que se reportam de algum modo a sujeitos, nos põe diante de estranhos a nós mesmos e à sua intencionalidade constituinte.

A partir de *Die Krisis*, no parágrafo 43, ao caracterizar um novo caminho através da redução em contraposição à via cartesiana, Husserl propõe iniciar a reflexão com o problema do ser já dado do mundo, ou seja, com a questão da vida mundana natural. A partir do *Manuscrito A V 14*, Angela A. Belo (1998, p. 46) afirma que “a vida natural é a vida de cada eu e, portanto, de todos nós; ela é o terreno a partir do qual expressamos os nossos juízos e construímos as nossas crenças [...]. O termo ‘natural’, portanto, quer apontar o que é cotidiano, natural [o que é oculto pelo grupo] e tradicional”. E, detalhando o significado de natural, ela faz referência ao mundo-da-vida natural. Este é o da tradição, é o que caracteriza um determinado grupo social, em que se tem um conjunto de objetos iguais, uma mesma natureza física, com seres naturais e animais. Em suma, possuem em comum o mundo da cultura (BELO, 1998, p. 47). Esse mundo, continua Husserl (1954, Hua VI, p. 154), de coisas existindo através de constantes alterações, de plenitude inexaurível, terreno de todos os nossos interesses e projetos de vida, tem nas ciências teóricas e objetivas apenas um espaço particular (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 154). Desse modo, é um mundo evidente por si mesmo e fonte inesgotável de sentido. Sobre ele se desenvolvem as ciências objetivas.

Em *Die Krisis*, Husserl faz referência ao mundo objetivo e ao mundo da vida concreto, apresentando-os como “ponto de partida” (*Ausgang*) da investigação, como “fio condutor” (*Leitfaden*) e “índice” (*Index*). Aqui precisamos retomar o conceito de a priori. É importante e goza, segundo Husserl, do teor de aprioridade. No *Manuscrito FI 28*, assim o define: “É universalidade essencial pura que se capta em uma intuição indubitável como vigências

absolutas independentes de toda facticidade causal” (HUSSERL, Ms. FI 28, p. 300). Uma das características centrais do *Lebenswelt* é ser *a priori*. Deve-se distinguir o *a priori* lógico do *a priori* do mundo da vida (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 137-141). Em textos anteriores à *Die Krisis*, Husserl já faz referências ao *a priori* com características próprias; é, porém, nas *Meditações cartesianas* que tal conceito se torna mais definido. Nas *Investigações lógicas* e na *Lógica formal e transcendental*, a questão apresenta-se no diálogo e na crítica a Kant. De modo geral, pode-se afirmar que esse conceito já aparece antes mesmo do ingresso na fenomenologia transcendental. Esse percurso já foi feito antes. Agora nosso foco é o *a priori* do *Lebenswelt*, desenvolvido em *Die Krisis*. Aqui ele possui (ou se reveste de) caráter histórico. A filosofia grega pensou um *a priori* com dimensão finita e fechada, presente numa geometria euclidiana, numa matemática e no silogismo aristotélico; contudo, não alcançou o grau superior de reflexão que entrevisse a possibilidade de uma tarefa infinita.

Vivemos num horizonte de mundo que é um horizonte possível de coisas, como plantas, pedras e também pessoas. Formamos um meio social familiar em nosso cotidiano, com experiências particulares que dão a aparência de serem relativas. Temos experiências singulares em culturas também particulares. Como superar essa perspectiva que aparenta ser tão relativa? Seríamos todos estranhos quando saímos de nosso círculo cultural ou mundo circundante? Há alguma possibilidade de termos verdade comum a todos nós? Para Husserl, nenhuma cultura é absolutamente estranha. Toda cultura carrega consigo as sedimentações do *Lebenswelt* que fundam a cotidianidade. Toda experiência particular está fincada neste solo, neste horizonte universal. A cotidianidade de uma cultura já aponta para o *Lebenswelt* que nos une como seres humanos, individuais e culturais enquanto mundo comum no mundo particular. As dimensões relativas da realidade são encontradas nos objetos culturais e no modo da cultura, como ela é vista ou representada. Sob todo conhecimento particular encontra-se uma totalidade originária de sentido,

uma estrutura invariante enquanto horizonte de toda experiência. A *epoché* torna-se importante procedimento que permite esse acesso às coisas mesmas, anterior ao mundo categorial das representações científicas. Percebemos, assim, que o mundo-da-vida possui uma estrutura universal que, apesar de estar ligada ou conectada a todo ser relativo, permanece universal. Essa estrutura é pré-científica, *a priori*, e sobre ela se constrói o saber científico.

Pertence a este mundo todo o *a priori* objetivo, na sua referência necessária a um *a priori* correspondente do mundo da vida. Essa referência é a de uma fundação de validade (*Geltungsfundierung*). É um trabalho de idealização que produz os níveis superiores onde se forma o sentido e valida-se o ser do *a priori* matemático e de todo *a priori* objetivo, sobre a base do *a priori* do mundo-da-vida (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 140).

Todas as idealizações científicas construídas pelo objetivismo moderno acabaram perdendo as dimensões subjetivas da vida espiritual. Por esse motivo, a psicologia acabou se transformando em “física natural” ou “física da mente”, e a sociologia, em “física social”.

O *a priori* do mundo-da-vida nos induz ao risco de ingressarmos nos “excessos especulativos” ou “nas aventuras da metafísica”, pois é preciso responder à pergunta sobre “as verdades primeiras em si que deverão e poderão sustentar todo o edifício da ciência universal” (HUSSERL, 2001a, p. 32). Corre-se o risco de estabelecer princípios teóricos e práticos sistematizados por um dogmatismo metodológico, que levaria a fenomenologia à autodestruição. O estabelecimento do nível *a priori* do mundo-da-vida não implica uma validade imutável ou pontos imunes a toda revisão. A sustentação *a priori* implica antes sua permanência no solo histórico, numa inerência de horizonte do passado e do presente simultaneamente. Os princípios ontológicos que se apresentam como fundamentos apriori devem permitir a compreensão dos vários mundos concretos em cada época, porém não podem ser entendidos como princípios que tenham um sentido

idêntico em todas as épocas.

Tais princípios *a priori* são, na verdade, critérios que permitem compreender o mundo estranho, permitem ler os testemunhos deixados pelo passado, pois o homem desse período criou uma concepção de mundo levando em conta critérios análogos aos nossos. Esses princípios enraizaram-se nos vários mundos primordiais, produzindo um subsolo no qual se erguem os vários mundos concretos com seus valores, suas tradições. O *a priori* do mundo-da-vida deve, assim, manter-se no domínio dos critérios que fundamentam as diversas concepções teóricas e práticas e permitem a compreensão dos diversos mundos estranhos. Angela Ales Bello (1998, p. 42) dirá que “uma ontologia do mundo-da-vida, por conseguinte, coincide com a ontologia da cultura”. O *a priori* abre espaço para o entendimento entre os povos, para a comunicação, para a intersubjetividade e, conseqüentemente, para a produção e constituição da História. Assim, a subjetividade transcendental, além de projetar tarefas infinitas, orienta-se teleologicamente para a infinitude.

Somente assim é possível falar de uma historicidade em relação ao homem, pois é possível um mundo histórico com estruturas essenciais presentes nas diversas manifestações concretas. Isso justifica tanto a existência das ciências como a da própria filosofia. A ideia de verdade absoluta, excluída a perspectiva dogmática metafísica, insere-se nesse contexto de uma historicidade *a priori*, pois permite projetar ideais para uma comunidade de sujeitos, como de ideais da verdade científica. A História não é uma sucessão de fatos, nem uma somatória de eventos.

No parágrafo 46 de *Die Krisis*, Husserl vai tratar da forma *a priori* universal do mundo-das-coisas, mundo-vivido (*Lebensweltliche*) e os modos de suas formas subjetivas de doação. Assim Husserl (1954, Hua VI, p. 162) se expressa: “Eu sou imediatamente consciente da coisa existente, porém a minha experiência (*Erlebnis*), que muda a cada momento, é a experiência (*Erlebnis*) da representação-de”. Esta se refere à intencionalidade; e a percepção faz-se num horizonte, “de modos de aparições e de sín-

teses de validade". Mais a frente, no parágrafo 49, tal afirmação apresenta-se de modo mais explícito: "Trata-se de uma operação intencional complexa e de grau variável de toda subjetividade" (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 194). Não diz respeito a uma subjetividade isolada, mas a uma intersubjetividade. Entramos aqui no domínio de um novo conceito que se inclui no *Lebenswelt*, ou seja, a dimensão do horizonte do mundo-da-vida.

Nossa maneira de apreender o mundo está muito influenciada pela forma como as ciências, especialmente as denominadas de físico-naturais, o interpretam: conjunto de dados e relações captáveis de modo objetivo e exato. Essa representação acabou se impondo como a única verdade do mundo. Antes dessa determinação, o mundo, segundo Husserl, é o horizonte de todas as nossas experiências. Torna-se fundamental para a ampliação da concepção de mundo-da-vida a perspectiva de horizonte universal que engloba toda posição particular. Esse conceito também se torna importante como uma contraposição à visão historicista. Se o objetivismo propunha uma verdade científica única ou superior a qualquer outra, o historicismo vai incorrer na posição pluralista relativista do mundo ou das imagens de mundo.

No pensamento husserliano, a descoberta da compreensão de horizonte do mundo-da-vida acaba sendo fundamental tanto para empreender a análise crítica da ciência, como para desenvolver uma "filosofia da história" determinada pelas perspectivas objetivista e evolucionista, que tratavam a História como fato ou dado, como sucessão de fatos em ordem linear. A dimensão de horizontalidade do mundo-da-vida permite compreendê-la no seu vir-a-ser, simultaneamente passado e presente. Portanto, é seu caráter inerente o estar num horizonte (*Horizonhaftigkeit*), permanentemente em movimento. As transformações históricas podem ser compreendidas a partir de nossas experiências no mundo-da-vida, e como horizonte, englobando no universal o particular. Portanto, minha história particular implica o horizonte da história universal. Afirma Gómez-Heras (2000, p. 77): "Toda experiência singular encontra-se ubicada no mundo na qualidade

de horizonte universal. Tudo o que está dado como ser, está dado como mundo e leva consigo o horizonte do mundo”. Essa concepção contrapõe-se à tese contemporânea bastante difundida de que não existe uma história universal, mas somente histórias particulares. A visão husserliana oferece uma boa compreensão da correlação e conciliação entre o particular e o universal da História.

Com o conceito de horizonte do mundo-da-vida, a fenomenologia pretende conduzir o conhecimento do particular no universal e considera que, em cada experiência singular, está coimplificada a dimensão universal. O horizonte do mundo torna-se uma instância transcendental para onde se remete toda experiência particular. Vincula-se, dessa maneira, o mundo como instância originária de sentido com a história concreta. Conclui Gómez-Heras (2000, p. 79):

O *Lebenswelt* é o mundo onde se nasce e se morre, onde se herda uma tradição cultural, onde se comunica através de uma linguagem, onde se convive com outros seres vivos. O mundo vivido é configurado historicamente por uma herança e um presente, transmitido por tradições e expresso numa linguagem.

O conceito de horizonte nos remete para o permanente problema do “como” se dá o conhecimento humano. Refere-se à característica da experiência e assim nos permite pensar nos limites da percepção bem como nos limites da própria experiência. O conceito de horizonte torna-se uma espécie de “chave hermenêutica”, que expressa a estrutura da própria experiência. Se toda vivência situa-se entre o momento já passado, mas ainda determinante, e o futuro que se abre para novas experiências, a dimensão de horizonte do mundo-da-vida abre inúmeras possibilidades em relação à experiência. Há, segundo Husserl, uma dimensão interna do horizonte, que caracteriza o que expressam as potencialidades do próprio fenômeno, e uma dimensão externa, que, embora se refira aos objetos que acompanham determina-

do fenômeno, de imediato não estão ao alcance da experiência; contudo, poderão vir a ser experienciados. No mundo histórico-cultural, pode ser demarcado um espaço como horizonte composto pelas ciências, pela linguagem e pela comunicação, chamado por Husserl de *Umwelt*.

Husserl tem utilizado o termo *Vorgegebenheit* para caracterizar o mundo-da-vida em sua dimensão de horizonte. Sua tradução não é muito fácil. Significa doação (*Gegebenheit*) prévia (*vor*). Significa a primeira e única, incondicionada doação do fenômeno. Tanto a intenção como a intuição têm sentido na medida em que a doação as precede. É uma “doação prévia”, “algo já dado”, “pré-dado”, “pré-datidade”. É uma estrutura pré-dada a todos nós e se insere no horizonte da humanidade. Não se trata de um “pré-determinismo” a partir do passado para o presente. Não é um discurso vago e abstrato, mas concretiza-se na forma de uma conexão dinâmica que nos inclui, assim como o estranho, o outro, o mundo e a História. Não se trata de uma estrutura rígida e determinante que cega e impede qualquer modificação. Numa visão de *Vorgegebenheit*, a História não é uma soma de fatos; a humanidade não é um aglomerado de indivíduos; e o mundo não constitui um simples dado físico. A subjetividade transcendental inclui as condições que permitem cada pessoa experimentar o mundo-da-vida como um mundo histórico. O que isso significa? O mundo é um mundo para todos, porque o mundo-da-vida já é dado na forma de horizonte comum; este não se dá apenas como efetividade histórica, mas também como possibilidade, infinitude aberta ou abertura ao infinito. É algo determinado e também indeterminado, como solo constante de um horizonte que constitui a historicidade. É o protossolo (*Urboden*) de nossas experiências finitas e também de nossas experiências de infinito. Roberto Walton fala em dois tipos de historicidade na compreensão do *Lebenswelt* enquanto horizonte: a primeira historicidade equivale à dimensão de possibilidade histórica que se abre a cada homem e a todos os homens e o mundo, e a segunda historicidade é a própria efetividade histórica (SOUZA; DE OLIVEIRA, 2001, p. 470).

O alcance metodológico para a investigação do *Lebenswelt* a partir da constatação da dimensão da historicidade encontra-se na análise genética e na constituição das sínteses passivas que se sedimentaram historicamente. Há que regressar ao *Lebenswelt* e à subjetividade constituidora de sentido. A descoberta do *a priori* concreto já sinalizava para essa situação. O mundo da existência cotidiana que antecede as determinações científicas apresenta-se como um conjunto de sedimentações intencionais de cunho intersubjetivo que se constituem como sínteses passivas. O regresso a esse âmbito pré-categorial<sup>30</sup>, fonte de motivação intencional para os sujeitos situados historicamente, nos permite deixar claros a gênese e o sentido das evidências que derivam desse suporte. Para Husserl, a análise genética do mundo-da-vida permite alcançar as sedimentações históricas e as várias operações integradas (não justapostas). Isso propicia recuperar o modo de orientação teleológica em perspectiva histórica.

A análise genética nos encaminha assim para a necessidade da constituição da ética situada no horizonte do mundo-da-vida. O retrocesso a esse mundo implica uma experiência originária desse mesmo mundo. Conforme Husserl, o retorno às sedimentações das experiências pré-predicativas nos leva a “uma justificação da doxa, que constitui o âmbito das últimas e originárias evidências”, que não são inferiores às evidências científicas; a doxa passiva constitui-se no “âmbito da última originariedade”. A análise genética do *Lebenswelt* permite “não esquecer a origem e o direito próprio dos níveis inferiores” (HUSSERL, 1980b, p. 48-9). O agir prático e valorativo dá-se sobre um mundo pré-dado. “O âmbito da doxa passiva, da crença passiva no ser, deste terreno de crença, não somente constitui o fundamento de cada ato cognoscitivo particular e de cada inclinação ao conhecimento, de cada juízo, mas também de cada valoração individual e ação prática realizada sobre o ser”, conclui Husserl (1980b, p. 56).

---

<sup>30</sup> A obra *Der menschliche Weltbegriff* de Avenarius foi muito estudada por Husserl e seus conceitos contribuíram para o desenvolvimento da ideia fenomenológica de experiência pré-categorial.

Concluindo, pode-se afirmar que o horizonte do mundo-da-vida permite não só perceber e vivenciar os vínculos entre as várias tradições históricas do passado e do presente, como também ultrapassar as dimensões particulares e constituir a perspectiva de um *ethos* universal. Se, por um lado, as determinações históricas nos prendem a um solo já dado e efetivado, por outro, a estrutura indeterminada nos permite e nos possibilita a constituição e ampliação do horizonte histórico. Isso é válido tanto em relação à humanidade como também a sua conexão com o mundo. Tempo e espaço constituem, assim, esse horizonte mais amplo. Isso permite a Husserl (Ms. E III 4, 31<sup>a</sup>) afirmar que “a minha vontade ética não pode mais ser completamente realizada no viver e agir meramente privado, individualmente responsável”.

O caminho percorrido pela reflexão cartesiana é ampliado quando Husserl supera aquela visão restrita de consciência, elevando o pensamento a um nível superior. A construção do projeto fenomenológico transcendental toma por base inicial a prática sistemática da redução fenomenológica que suspende a crença natural, substituindo-a pela atitude fenomenológica. A *epoché* universal propõe-se a desvelar o sujeito efetivo da atitude natural e culmina no descobrimento do ego transcendental. “Somente remetendo as configurações gnosiológicas ao processo de constituição que protagoniza a consciência, é possível esclarecer fenomenologicamente o conhecimento” (BECH, 2001, p. 23). Isso significa que o mundo investigado pela ciência objetiva carece de uma fundamentação de modo retrospectivo: investigação radical da subjetividade que torna possível a validade do mundo. Toda evidência está em mim primordialmente como ego transcendental; encontra em mim o sentido e o valor. Através do processo da fenomenologia transcendental, descubro-me como pessoa, como ego constituinte, responsável, e também os outros egos transcendentais, cuja vida comum comigo constitui um mundo objetivo e comum a todos nós. O sujeito transcendental apresenta-se com um caráter absoluto, que, todavia, requer uma intersubjetividade transcendental que fundamenta a universalidade do conhecimen-

to. Consequentemente, esse percurso exige a elaboração de uma teoria da experiência do outro.

A constituição de uma ética fenomenológica no plano transcendental liga-se diretamente à constituição do ego transcendental, da intersubjetividade transcendental e de uma teoria transcendental do mundo. As conquistas da fenomenologia transcendental nos permitem constatar que a ideia de Deus que daí se origina não se apresenta como um fundamento filosófico nos moldes cartesianos. A argumentação lógica, dedutiva, não nos serve para a constituição ética de uma sociedade nem para a afirmação da ideia de Deus pela via a-teia. Não se ascende a Deus através de abstrações lógicas e demonstrativas, nem sua existência poderá ser demonstrada pelos entes particulares deste mundo, pois a redução fenomenológica já procedeu a essa suspensão. Esse é o caminho que nós estamos propondo percorrer.



## **CAPÍTULO IV**



## A EXPRESSÃO HISTÓRICA DA CRISE DA HUMANIDADE

Ao tratarmos da expressão da crise sob alguns perfis, pretendemos deixar um pouco mais claro o modo como Husserl pensa a História<sup>31</sup> em suas obras, especialmente nas que tratam da crise. Em primeiro lugar, está a questão do “método de caracterizar a história”, a fim de evitar confusões interpretativas e juízos equivocados. No parágrafo 15 de *Die Krisis*, essa questão apresenta-se de modo bem explícito. O modo de considerar a História não é o mesmo que habitualmente estamos acostumados a ver. Não é à utilização da metodologia da ciência “História” que se quer fazer referência. Constata Husserl (1954, Hua VI, p. 71) que “[...] importa tornar compreensível a teleologia inerente ao devir histórico da filosofia [...]”. Para isso, trata-se “[...] de compreender a unidade que está presente em todas as finalidades historicamente

<sup>31</sup> Sobre o problema da história no pensamento husserliano podem ser apresentadas algumas obras e pesquisas que me parecem fundamentais para um estudo mais específico desse tema. De L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982. De K. Schuhmann, *Husserl-Chronik: Denk – und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1977. De D. Carr, *Time, narrative and history*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1986. E por fim cabe mencionar a tese de doutorado do próprio Landgrebe, orientada por Husserl, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*. Essa tese foi publicada no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, em 1928. Quanto ao uso do termo “história”, podemos fazer algumas considerações a partir da língua alemã, que utiliza duas palavras para o vocábulo “história” – *Geschichte* e *Historie* –, o que pode gerar algumas ambiguidades. Husserl tem optado mais pelo uso do primeiro termo, que aparece 94 vezes na obra *Die Krisis*, e nem uma vez usa o termo *Historie*. Porém o adjetivo *historisch* aparece 288 vezes. Na obra acima citada, a preferência é pela utilização do termo *Geschichte*, que provém do verbo *geschelen*, que significa “acontecer”, “ocorrer”, em detrimento de *Historie*, de origem grega (*historien*), que significa inquirir. A opção por *Geschichte* também se justifica pela influência do naturalismo positivista nas ciências do espírito. De *Geschichte* Husserl caminha para *Geschichtlichkeit* (historicidade), que aparece 44 vezes em *Die Krisis*. Em nosso trabalho queremos distinguir estas preocupações, utilizando a palavra “História” (com letra maiúscula) equivalendo a *Geschichte* e “história” (com minúscula) para a história factual tratada pela historiografia.

definidas”<sup>32</sup>.

Sobre a relação que Husserl mantém com a História, existem posições que sustentam uma espécie de a-historicidade, de estilo idealista, para um pensador que estava preocupado com a análise das essências puras. Tais posições partem, geralmente, da estrutura de *Ideias* em que na primeira parte há uma defesa do conhecimento das essências diante do conhecimento dos fatos e, na segunda parte, é dada maior importância ao procedimento da *epoché* e ao caminho da redução cartesiana. Entendem que o pouco interesse de Husserl pela História deve-se ao perigo do relativismo historicista que queria evitar. Outros intérpretes insistem que a preocupação com a História só apareceu no final de sua vida, principalmente com o aparecimento de *Die Krisis*. Assim se expressa Ramón Rodrigues Garcia (1987, p. 82): “[...] a história não desempenha nenhum papel na fenomenologia transcendental”. Ortega y Gasset (1979) também assinala o temor de Husserl de incorrer em historicismo e saúda o último giro do pensamento husserliano em direção ao *Lebenswelt*, definindo-o como um salto da fenomenologia para a razão histórica contra a hegemonia da razão técnico-científica. Hannah Arendt também tece um comentário que alimenta essa visão a respeito de Husserl. Assim Arendt (1984, p. 19) se expressa: “A atração exercida pela fenomenologia de Husserl surgiu das implicações anti-historicistas e antimetafísicas do aforismo *zu den Sachen selbst*”. Contudo, parece-nos que a questão carece de um maior aprofundamento<sup>33</sup>. O testemunho de Ludwig Landgrebe (1982, p. 107) é extremamente útil para esclarecer tais dúvidas. Assim ele se expressa: “É comum a opinião de que Husserl somente tomou a história como tema da

---

<sup>32</sup> O verbo utilizado por Husserl não é *Erklären*, mas *Verstehen*. O primeiro é utilizado na metodologia das ciências da natureza e exatas com o sentido de “explicar” a partir das relações causais, enquanto o segundo indica “compreender”, sendo utilizado nas ciências morais, históricas e da vida psíquica. Tem sido mais comum a expressão “ciências do espírito”.

<sup>33</sup> Cf. LANDGREBE, L. *Faktizität und Individuation*. Haburg: Felix Meiner Verlag, 1982. SCHUHMANN, Karl. *Husserl-Kronick Denk- und Lebensweg Edmund Husserl*. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1977. CARR, David. *Time, narrative and history*. Bloomington/Indianapolis: IndianaUniversity Press, 1986.

reflexão no último período de sua vida [...]. No entanto, o interesse de Husserl pelo problema da História é muito antigo". Esse mesmo assistente de Husserl relata que o mestre, numa discussão com Roman Jacobson, em 1935, confessava que as discussões com Dilthey giravam muito em torno de uma teoria da ciência (*Wissenschaftstheorie*), que seria unilateral caso não levasse em conta que as ciências mesmas são produtos da vida histórica.

O encontro de Husserl com Dilthey está situado em 1905, e estes conteúdos estão presentes em *A origem da geometria*<sup>34</sup>. A relação com a História em Husserl também deve ter em consideração que, quando supostamente mostra uma aversão à história, ele, na verdade, está criticando a visão positivista a respeito da História, a visão factualista e naturalista da História. Karl Schuhmann relata de modo positivo a recepção de *Investigações lógicas* por parte de Dilthey. E David Carr mostra como foi importante para Husserl os contatos com Dilthey para a constituição de sua visão de História. Em nosso entendimento, uma compreensão do pensamento husserliano em relação à História exige que levemos em considerações os três níveis da fenomenologia: o estático, o genético e o generativo (STEINBOCK, 1995). Para isso, levamos em consideração a própria definição que Husserl (1954, Hua VI, p. 380) dá de História: "Podemos dizer que desde o início a História não é outra coisa senão o movimento vivo de coexistência de implicações vitais das formações originais e das sedimentações de sentido".

O caminho metodológico inaugurado pela fenomenologia exige de nós um olhar para a História (LÜBBE, 1972, p. 325) não como uma "sucessão causal meramente externa", num processo evolutivo linear e acumulativo de gerações. A História é considerada a partir de seu interior, não factual ou naturalista. Se a vislumbramos dessa forma, podemos fazer das várias conexões his-

---

<sup>34</sup> Trata-se de um manuscrito escrito em 1936 e publicado por Eugen Fink em *Revue internationale de philosophie* em 1939, com o título *Der Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*. Está inserido na *Die Krisis* como Apêndice III ao parágrafo nono. Trata-se de um dos textos mais referenciados. Bicudo considera-o "uma síntese do pensamento de Husserl" (BICUDO, 2003, p. 65).

tóricas em seus níveis de complexidade um mundo no qual nos inserimos e com o qual nos comprometemos como homens históricos. Na forma externa de considerar a História, como algo que está separado de nós, acabamos também permanecendo alheios aos acontecimentos não só do passado, mas também do presente no qual estamos inseridos e no qual agimos. Para Husserl (1954, Hua VI, p. 72), somente quando consideramos a História a partir de dentro é que podemos estabelecer “um compromisso verdadeiramente nosso”. Então, uma compreensão crítica da História remete-nos a uma “História nossa”. Conforme Bicudo (2003, p. 89), trata-se de um “[...] horizonte histórico constituído pelas formações originais e pelas sedimentações efetuadas pela *tradição* e pelas expressões manifestas na linguagem”.

A metodologia dessa historiografia interna (*innere Historie*) traz como concepção de universalidade o fato de não se deter em críticas a um momento ou sistema particular e tem como elemento determinante dessa historiografia a ideia de *télos* como unificador do processo histórico. Assim, toda referência ao singular, ao particular, vai remeter à História total da humanidade. A ideia de humanidade europeia refere-se nessa metodologia à humanidade como tal. O movimento da História ultrapassa os limites geográficos e temporais e torna-se uma radical corresponsabilidade ética, pois o que está em questão não é apenas a vontade particular, mas a vontade da humanidade como tal, unificada pela teleologia imanente. Mais a frente, no capítulo quarto, trataremos especificamente da expressão histórica como teleologia.

Conforme Vincent Gerard (1999, p. 101), a partir dessa perspectiva, “[...] a história é um momento da compreensão de nós mesmos, desde que cooperemos para isso”. O movimento histórico será compreendido não como uma sucessão de fatos passados; ele nos oferece poucas possibilidades de sentido; importa um movimento de nós mesmos. Bicudo radicaliza mais a sua avaliação: “Entendo que toda história meramente factual permanece incompreensível porque deduz suas conclusões de fatos, sem interrogar seu caráter histórico” (BICUDO, 2003, p. 91). Contudo, essa via

carece de alguns esclarecimentos. Seria, então, um movimento de “autoconhecimento” de estilo psicológico ou individualista? Ou seria uma espécie de entendimento mental? Parece-nos que a fenomenologia husserliana conduz a uma tarefa que “[...] é verdadeiramente consignada enquanto somos filósofos” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 72). A crise da humanidade europeia e a crise das ciências modernas são consideradas pela filosofia crítica como uma questão que nos impõe tarefas de responsabilidades que cabem somente a nós “[...] enquanto somos os funcionários da humanidade filosófica moderna, os herdeiros e portadores daquela orientação da vontade” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 72).

Então, o movimento histórico, que se desenvolve desde sua fundação originária na Grécia e carrega dentro de si uma teleologia imanente, “[...] delinea-se na filosofia a mais profunda e universal autocompreensão do ego que filosofa”, sustenta Husserl (1954, Hua VI, p. 275). Sendo ele um movimento imanente de estrutura teleológica, é possível falar de sentido ou de sentidos que unificam as várias gerações de filósofos, que viveram e vivem numa comunidade de fundo espiritual. A filosofia terá uma tarefa infinita, pois está em foco a vida da própria humanidade, e “[...] unir-se-á ao seu início, ao horizonte de realização apodítica” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 74). Contudo, pode ocorrer alguma dificuldade quando se trata da pesquisa histórica sobre os filósofos do passado e do presente. A autocompreensão alcança um conhecimento da interioridade intencional, que constitui a unidade da História mediante recurso à perspectiva teleológica. A unidade da História, conforme Husserl (1954, Hua VI, p. 74),

revela-se apenas na fundação final [...] é por si evidente que a verdade peculiar de uma semelhante consideração teleológica da História não poderá mais ser confundida como citação de autotestemunho documentário de filósofos passados, porque somente ela mesma se demonstra na evidência de uma crítica constante que permite lançar um feixe de luz dentro dos fatos históricos e que ilumina em uma harmonia final e confere um sentido a seus aparentes contrastes e à sua coexistência.

No parágrafo nono de *Die Krisis*, Husserl caracteriza o movimento histórico como uma “espécie de círculo” que permite “alcançar uma plena compreensão dos inícios desde que se parta da ciência dada em sua forma atual e percorra uma via regressiva de consideração de seu desenvolvimento” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 59). Porém, como alcançar esses inícios? Sabemos que esse desenvolvimento, enquanto formação de sentido, leva-nos a um passado mudo. Conclui Husserl (1954, Hua VI, p. 59): “Não nos resta outra alternativa, indo a frente e retroceder, na forma de um ziguezague; no jogo das perspectivas cada elemento deve contribuir para esclarecimento do outro. O relativo esclarecimento de um aspecto deve iluminar o outro e vice-versa”. O processo confronta-se com um desafio: se, por um lado, precisa do conhecimento do passado, e essa necessidade não tem origem perdida, por outro, o presente não se basta a si mesmo. Na perspectiva teleológica circular, o presente histórico confere sentido ao passado, que se torna, para o pensador presente, seu futuro, desde que sua concepção se ponha como pensamento originário. Assim a fenomenologia de Husserl apresenta-se e se constitui em seus três níveis: estático, genético e generativo.

Em *A origem da geometria*<sup>35</sup> Husserl refere-se à História como um movimento de solidariedade e de implicação mútua entre a formação de sentido e a sedimentação dele. Compreender a História, além de ser processo de autocompreensão, é sedimentação de sentidos e constituição de outros novos. Sedimentação e constituição tornam-se atos humanos que coimplicam vivos e mortos. Uma teoria das ciências não está desvinculada dos produtos da vida histórica. Neste contexto aparece a questão da tradição. Como Husserl vai abordá-la? Diante da atitude filosófica

<sup>35</sup> Junto com essa obra convém ressaltar outras que mostram a preocupação husserliana com a história. São elas: *Filosofia como ciência de rigor* de 1911; *Ideias II*, de 1912; *Ideias III*, de 1912; *Einteitung in die Ethik*; de 1920; *Phänomenologische Psychologie*; de 1925, 1928; *Natur und Geist*, de 1927; e *Die Krisis*, de 1935. Um fato marcante para esse processo foi o encontro de Husserl com W. Dilthey, em 1905. Pode-se afirmar que, mesmo considerando as críticas de Husserl, foi do próprio Dilthey que ele recebeu o impulso que o conduziu a se preocupar com a história.

inaugurada pelos gregos, a tradição será submetida a uma atitude crítica. É o que ele faz em relação ao desenvolvimento do pensamento moderno bem como o percurso mítico-religioso dos primeiros gregos. Assim Husserl (1954, Hua VI, p. 378) conceitua a tradição:

A uma dada formação cultural humana corresponde essencialmente um mundo cultural, um mundo-da-vida circundante com seu modo de ser, uma maneira de ser que é diferente em cada época e em cada civilização histórica e que constitui a tradição.

Por um lado, o legado proveniente da tradição não pode ser empecilho para o advento do novo, por outro, não podemos considerar o passado da tradição como algo ultrapassado e sem conexão conosco. Husserl entende a tradição como “peculiar à historicidade do modo de ser do homem” (BICUDO, 2003, p. 76). As sedimentações conceituais de algum tipo de filosofia dão lugar a uma preocupação filosófica que visa à intenção originária que motiva cada filósofo. O retorno às origens não se caracteriza como a busca de fatos isolados ou conceitos formulados, mas tem como objetivo explicitar o movimento de aparição e obscurecimento. “A fenomenologia é o desvelamento do que está velado. É a revelação da humanidade para si mesma, do fenômeno de humanidade para si mesma”, esclarece Enzo Paci (1972, p. 6-7). A metodologia histórica aproxima-se da fenomenologia, pois a filosofia orientou-se desde os primórdios como *Aletheia* e a História pode aparecer como a própria revelação progressiva e a própria realização do que está escondido, conclui o mesmo autor.

A filosofia em seu desenvolvimento histórico exterior é uma erudição com sistemas de proposições, uma forma cultural entre inúmeras que existem. Seu devir histórico exterior segue um processo causal que acontece no mundo, na espacialidade e temporalidade do mundo. Porém, como movimento interno constitui-se numa luta de inúmeras gerações de filósofos que:

[...] são chamados novamente para uma comunidade de vida, pois são os portadores deste desenvolvimento espiritual – a luta constante da razão desperta para alcançar a si mesma, a sua autocompreensão, uma razão que compreende a si mesma – que se compreende como ser no mundo, um mundo que é na própria verdade universal (HUSSLERL, 1954, Hua VI, p. 274).

Nesse contexto do desenvolvimento espiritual produzido como télos imanente da História, é necessário mostrar sua conexão com a cultura. Husserl compreende-a a partir da distinção entre o mundo da natureza (*Natur*) e o espírito (*Geist*). Enquanto o primeiro refere-se ao mundo das coisas materiais, dos entes em sua pura espacialidade temporal, regido pela necessidade causal, o mundo do espírito é marcado pela significação humana conferida pelo contato primordial com a realidade. Portanto, o mundo do espírito refere-se ao significado, ao sentido, que brota do eu e da vida da consciência em suas dimensões intencionais e intersubjetivas. Se no mundo da natureza dá-se uma necessidade causal, o mundo do espírito move-se na liberdade intransferível do sujeito, com suas relações intersubjetivas constituidoras e motivadas intencionalmente.

A distinção que acabamos de estabelecer entre *Natureza e Espírito* (*Natur* e *Geist*) é apenas didática; visa garantir um maior grau de compreensão da questão. Todo movimento interior só é possível mediante uma interconexão com o movimento exterior. Angela Ales Bello (1998, p. 43) afirma que “[...] a distinção rígida entre natureza e cultura é somente fruto de uma abstração, pois, na verdade, trata-se sempre de uma natureza espiritualizada”.

Resta agora perguntar sobre a passagem da natureza para a cultura e a conseqüente constituição do movimento histórico interior. Em última instância, trata-se de perguntar em que se constitui a historicidade. Muitas vezes, podemos correr o risco mentalista de pensar a historicidade como movimento da consciência, o que poderia dar a impressão de se estar correto na perspectiva husserliana. Não há consciência em si, mas sempre consciência

de alguma coisa. A historicidade é historicidade da consciência intencional, porém o caminho de sua efetuação não se conclui no eu, mas na História.

O caminho para a História da forma como Husserl apresenta em *Die Krisis* vai desembocar no mundo-da-vida. Há uma estreita vinculação entre o mundo-da-vida e a História, e é por esse motivo que é possível estabelecer a passagem de um tempo cósmico para um tempo histórico. Para Gómez-Heras (2000, p. 154), “Uma estrutura da consciência possibilita a historicidade da mesma: o tempo [...] que não é o tempo mudo da atitude naturalista [...], mas o tempo fenomenológico enquanto forma das vivências da consciência”.

O positivismo científico não só gerou o afastamento entre o mundo-da-vida e o mundo da cultura moderna, como também acabou empurrando a própria cultura para a técnica e para as questões do método. Conseqüentemente, temos a perda de valores de grande relevância no mundo moral, como a liberdade, a responsabilidade, a teleologia, etc. A historicidade vincula-se, então, a um princípio fundamental – a teleologia, que tem por função a mediação entre o mundo empírico da História e o mundo moral da consciência. No entendimento de Gómez-Heras (2000, p. 159): “A teleologia instala-se no *a priori* de correlação consciência-mundo, na qual a polaridade sujeito/objeto aparece subsumida [...]. A teleologia faz parte do mundo histórico enquanto produto da vida intencional da consciência”.

A historicidade não será a inclusão de acontecimentos num espaço temporal, nem mesmo a inserção de um sujeito em um ponto do espaço e do tempo. É uma posição que convoca o passado e o futuro da cultura, sem precisar de documentos exteriores, para sua inserção em si mesma, enquanto se faz pensamento, que é cultura e História.

Na obra husserliana, a dimensão da historicidade requer que esta seja tematizada a partir da historicidade da consciência. Ao mesmo tempo, essa reflexão, do ponto de vista metodológico, precisa ser encaminhada para uma inserção da concepção de

tempo. Dessa forma, Morujão, retomando a compreensão husserliana, enfatiza a mesma posição, sustentando que:

A consciência é um contínuo fluir; o tempo será a forma da constituição da consciência enquanto tal. Simplesmente, não é o tempo das coisas, nem o das ciências psicológicas; tanto um como outro, como algo mundano, foram reduzidos. O tempo puro é fenomenológico, é de índole intencional e manifesta na nossa subjetividade o tempo objetivo (MORUJÃO, 1969, p. 54).

Foi o desafio de avançar a pesquisa fenomenológica que fez com que Husserl recorresse às análises genéticas. E são essas análises que permitirão a tematização da historicidade da consciência. Seu fluir pode à primeira vista esgotar-se de modo pontual no “agora”, e, de modo linear, a historicidade poderia dar a impressão de uma sucessão de “agoras”. Porém, fazendo-se uma análise mais rigorosa, é possível perceber que o “agora” traz uma perspectiva intencional, não-estática. O tempo que passou e o que ainda virá podem ser visados intencionalmente pela consciência e, de modo genético, apresentam-se como horizontes. A constituição do tempo é, dessa forma, uma das operações essenciais da consciência intencional. Os tempos passado, presente e futuro, através dessa intencionalidade e constituição originária, permitem-me assumi-los como vivências minhas. Morujão (1969, p. 57) entende que:

As vivências não formam, por conseguinte, uma série linear, em que cada uma se adiciona apenas à anterior; constituem-se umas a partir das outras, segundo uma gênese transcendental egológica: as vivências são vivências de um eu e este só pode ter vivências que sejam compatíveis com as anteriores, em que cada qual seja função das demais, determinando cada uma, intencionalmente, as seguintes e formando todas um sistema.

## A CRISE DAS CIÊNCIAS COMO SINTOMA DA CRISE DO PROJETO RACIONAL DA MODERNIDADE

A temática da crise pode ser considerada no contexto do pensamento husserliano como preponderante nas produções da década de 1930. Porém, é possível encontrar uma primeira referência no *Manuscrito B I 33*, de 1922/23. O período em que Husserl se dedica integralmente ao trabalho reflexivo sobre a crise situa-se entre 1935 e 1937. São dessa época as conferências proferidas em Viena em 7 de maio de 1935, cujos títulos são “A filosofia na crise da humanidade europeia” e “A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental”. Em uma carta de 10 de julho do mesmo ano a R. Ingarden ele relata o sucesso inesperado da conferência, após ter demorado muito a decidir se ia àquela cidade. É a partir daí que a temática da crise torna-se sempre presente. Alguns estudiosos entendem que essa fase representa um abandono dos projetos originais, pois Husserl (1954, Hua VI, p. 509) havia afirmado que “A filosofia como ciência, ciência séria, ciência rigorosa, apoditicamente rigorosa, é um sonho que se acabou”.

Contudo, é possível também entender essas palavras como o diagnóstico da situação de crise por que passa a filosofia. Logo nos primeiros parágrafos de *Die Krisis* ele relaciona a crise no contexto filosófico às questões da possibilidade de uma metafísica, ou seja, de toda problemática racional, do ideal de uma filosofia universal e respectivo método adequado a esse fim, para cuja consecução se deveria lutar, para que, enfim, ela retomasse o lugar de uma força de propulsão para todos os movimentos filosóficos. Na verdade, para Husserl (1954, Hua VI, p. 10) a crise da filosofia liga-se a “[...] uma crise de todas as ciências modernas enquanto dramatizações da universalidade filosófica”. No mesmo apêndice ao parágrafo 73 de *Die Krisis* Husserl continua sua análise dizendo que “[...] não é mais possível renunciar à filosofia e ao filosofar”. O momento histórico exige que os filósofos sejam funcionários da humanidade. Aquela pretensão da filosofia de se constituir como ciência da totalidade dos entes e, mesmo quando

se fazia a distinção entre o mundo como totalidade dos entes finitos e Deus como princípio unificador deste mundo, acreditava-se poder cientificamente tratar do princípio metafísico e do mundo dos entes. Mas esse tempo passou. “A corrente poderosa e sempre crescente, juntamente com a incredulidade religiosa, de uma filosofia que renuncia à cientificidade mergulha (afunda) a humanidade europeia.” A crise da formação cultural atinge a filosofia em sua pretensão de ser ciência de rigor e atinge a própria fé religiosa tradicional e revelada (Husserl se refere ao cristianismo) na medida em que não apresenta nenhuma pretensão de verdade incondicional ou nenhum vínculo entre todos os homens. E conclui Husserl (1954, Hua VI, p. 509): “A filosofia está em perigo; o seu futuro está ameaçado”.

Pretendemos, a seguir, apresentar de modo mais sucinto algumas expressões do fenômeno crise. Não se trata de mostrar pontos isolados, mas índices que nos indicam a real crise da modernidade. Como esses índices estarão sintonizados com o problema de nosso livro? Pretendemos verificar a relação entre a expressão do psicologismo, por exemplo, com o problema de Deus. Qual a correlação entre a autocompreensão histórica que falta ao psicologismo com referência a Deus e a constituição ética? As perguntas filosóficas pelo fundamento e pelo significado do ser humano, ausentes no psicologismo, segundo Husserl, possuem relação com a ideia de Deus? Não é nossa intenção apresentar todos os índices da crise, apenas os que mais relação possuem com o tema de nosso estudo. Pretendemos discutir o empirismo naturalista expresso pelo psicologismo e pelo historicismo, pois são os pontos mais enfatizados em *Die Krisis*.

## **O empirismo naturalista**

O modelo empirista tem suas primeiras raízes na época moderna e apoia-se nos trabalhos de Descartes, Galileu, Leibniz, Newton, Bacon, etc. O positivismo do século XIX representa a face mais desenvolvida da trajetória que se iniciou no século

XVII. A “matematização galileana”<sup>36</sup> da natureza é de fato um processo de idealização da realidade sob o signo da matemática e uma crença de que somente as ciências naturais poderiam oferecer uma concepção verdadeiramente científica do mundo. Surge uma nova feição para a filosofia e para as ciências: “O mundo deve ser em si um mundo racional”, é o pressuposto moderno que Husserl (1954, Hua VI, p. 62) reassume à luz da fenomenologia transcendental.

No campo da filosofia, o racionalismo de cunho positivista atinge um grau elevado, acreditando poder criar uma filosofia sistemática nos moldes de uma “ordem geométrica”. As questões de cunho metafísico e ético passam a ser consideradas sob a ótica de um sistema universal unitário baseado no método de demonstração geométrica. Johannes Kepler, matemático e astrônomo do século XVII, escreveu as obras *Harmonices mundi* e *Mysterium cosmographicum*, tendo a matemática como base de estudo. A partir daí considera o mundo e toda a criação como produtos de uma Razão matemática divina.

Galileu Galilei teve como objetivo garantir a autonomia do conhecimento científico, estabelecendo as diferenças entre as proposições científicas e as proposições da fé. Dessa forma, ao mesmo tempo em que se afirma que as Escrituras não são um tratado de astronomia, também não se nega que elas não sejam necessárias à salvação. Para Galileu, a ciência e a fé são perfeitamente compatíveis, pois são incomensuráveis, ou seja, não se excluem mutuamente.

A própria teologia acaba sendo influenciada por essa visão, que não é atea em princípio. Deus é um ser extremamente inteligente, pois quem poderia criar uma ordem de mundo tão maravilhosa? O método científico proposto por Galileu apoiar-

---

<sup>36</sup> Quando se fala em matematização galileana da natureza, não se pretende reduzir essa perspectiva a um indivíduo, no caso, Galileu. Kepler, por exemplo, afirmava que “Deus é matemático”, e tal afirmação se sustenta a partir de uma determinada crença: na criação do mundo Deus se orientou por considerações matemáticas, porque a simplicidade que se identifica com a harmonia e a beleza é sinal de veracidade.

se-á na tese das “sensatas experiências” e nas “demonstrações necessárias”, e não mais na autoridade das Escrituras, como era feito pela tradição medieval. O empirismo, decorrente das sensatas experiências feitas com nossos sentidos, e as argumentações que partem de hipóteses e produzem deduções rigorosamente consequentes dominam o meio científico dali em diante. Todo o resultado passa a ser expresso em linguagem matemática, e mais especificamente geométrica. A linguagem baseada nos símbolos, no senso comum, desaparece, é banida. Husserl (1954, Hua VI, p. 66) interpreta a filosofia moderna e considera que “[...] para Spinoza interessava apenas a generalidade sistemática – a sua *Ethica*<sup>37</sup> é a primeira ontologia universal”. Assim, a totalidade do sistema racional, além de incorporar as questões relativas ao cosmos, também incorpora problemas éticos, da substância absoluta, de Deus. Apesar dessa concepção da natureza e de um mundo de corpos realmente e teoricamente concluído e considerado um “em si”, Husserl (1954, Hua VI, p. 61) defende a ideia de que nesse momento produz-se uma divisão do mundo em natureza e mundo psíquico (...*in zwei Welten: Natur und seelische Welt*). Diante dessa ontologia universal, o mundo psíquico assim como todos os setores relativos às dimensões espirituais não possui uma “mundaneidade autônoma” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 61). A divisão não garante a distinção. Deus e as questões de cunho ético acabam sendo, na maioria das vezes, dispensáveis enquanto princípios da racionalidade. Mais a frente, vamos abordar esse problema a partir da perspectiva cartesiana e da perspectiva kantiana. A abertura à transcendência, tanto em relação à História imanente como à supra-histórica, fica em situação insustentável. O Deus *more geometrico* vai facilitar todo o racionalismo posterior, inclusive o de cunho teológico.

---

<sup>37</sup> O subtítulo de *Ethica* é “ordem geométrica demonstrada”. Toda ela está apoiada na obra de Euclides, que parte de definições, axiomas, proposições e demonstrações. Deus torna-se a Substância por excelência, da qual tudo procede, assim como de um triângulo procedem todos os teoremas. Dessa forma a realidade do mundo e do homem se apoia numa necessidade racional absoluta.

Retomando a crítica ao empirismo em sua face psicologista, é possível perceber que a natureza é apresentada como uma unidade de ser no tempo e no espaço, e Husserl chama isso de nivelamento de todo ser, uma absoluta homogeneização ontológica. Assim, teremos, por exemplo, uma verdadeira “naturalização da consciência e das ideias”. Todos os atos intencionais da consciência deverão ser explicados mediante os recursos do método naturalista e do pressuposto metafísico da naturalização. Contra as idealizações modernas, Husserl (1954, Hua VI, p. 33) reafirma que: “Nós temos apenas uma forma universal do mundo (*Universalform der Welt*) e não duas, dispomos de uma e não de duas geometrias”.

Husserl assim criticamente denuncia a naturalização da consciência e a pretensão da psicologia experimental de constituir a filosofia como ciência. O psicologismo constitui-se como uma atitude pretenciosa de apresentar a psicologia experimental como fundamento de todas as ciências do espírito. A metodologia empirista na psicologia tem seus inícios em John Locke, com a imagem do papel em branco representando a alma, ou uma tábularasa sobre a qual se organizam os dados psíquicos (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 87). A tendência empirista, segundo Husserl, chega aos dias atuais com a propensão implícita ou explícita de explicar os problemas lógicos, éticos, pedagógicos da verdade e falsidade, do bem e do mal, da responsabilidade. Também os problemas de ordem cultural, como é o caso do fenômeno da religião, acabam sendo incluídos nessa visão metodológica.

Nessa linha de discussão, a partir de Descartes, chegou-se a pensar que a fundamentação da filosofia estava situada numa teoria do conhecimento. Problemas relativos ao ser, ao espaço, à causalidade, ao tempo estavam referendados numa teoria do conhecimento. Segundo Husserl, a própria filosofia kantiana, com sua aversão à metafísica, acabou levando essas questões filosóficas ao descrédito. Por outro lado, a pretensão de fundar a verdadeira filosofia a partir de uma teoria naturalista do conhecimento demonstra que tanto os fundamentos como os pressupostos da

psicologia experimental são insuficientes. Para Husserl, o ponto de partida da ciência natural é ingênuo, pois considera a natureza simplesmente como dada, sem questionar a existência das coisas percebidas ou descritas. A natureza, inclusive a psíquica, constitui-se numa única esfera ontológica, e seus elementos denominam-se “corpos”<sup>38</sup>.

O que vem atrapalhando a psicologia empírica desde os seus inícios, no século XVIII, “[...] é a quimera de um método científico que segue o exemplo do método físico-químico”, avalia criticamente Husserl (1965, p. 29). O pressuposto básico desse procedimento é o de que só existe ou deve existir um método para todas as ciências empíricas. Husserl (1965, p. 29), retomando a intuição fundamental do “voltar às coisas mesmas”, sustenta que: “O verdadeiro método segue a natureza das coisas a investigar, mas não segue os nossos preconceitos e modelos”.

Husserl defende a objetividade do conhecimento que é dado na experiência por um caminho que nem Descartes nem Kant puderam realizar. O contexto do início do século XX mostrava uma crise também de cunho epistemológico. O positivismo já não tinha tanta hegemonia. Por outro lado, retornar ao idealismo não parecia ser o melhor caminho. Onde podemos inserir o pensamento de Husserl nessa questão de cunho epistemológico? Ele valoriza o empirismo, porém sem seguir a perspectiva relativista; e também se mantém em oposição ao pensamento kantiano. Afirma Husserl (1977, p. 46) que “[...] nós somos os autênticos positivistas”.

Essa aproximação de Husserl com o empirismo tem a contribuição de um movimento de grande expressão histórica que ele

<sup>38</sup> Vale lembrar que Husserl estabelece uma distinção entre *Körper* e *Leib*, a fim de mostrar as diferenças constitutivas e os diversos sentidos. Mais à frente, iremos abordar a questão do “corpo próprio”, ao tratarmos da empatia. Porém, aqui podemos dizer sucintamente que *Körper* indica o corpo objetivo, e *Leib*, a corporeidade vivida. O primeiro situa-se na dimensão do que disponho de modo imediato, pois percebo com os sentidos, sendo um centro dinâmico de experiências do mundo, mas ao mesmo tempo se percebe que esse corpo também é soma – *Leib* –, que sente e significa, como pessoa que interpela e interroga. *Leib* é uma corporeidade vivida.

conheceu e estudou. Trata-se do empiriocriticismo, representado principalmente por Richard Avenarius e Ernst Mach. O próprio termo empiriocriticismo foi cunhado por Avenarius para indicar uma ideia filosófica que se esforça para estar além da perspectiva das partes. Propõe um retorno à experiência que precede a distinção entre físico e psíquico. Precede qualquer representação idealista ou materialista. Sua proposta se direciona à “experiência pura”, anterior ao que é experimentado; em linguagem husserliana, poderíamos dizer que se trata de uma experiência cotidiana do mundo-da-vida. A retomada de muitos temas do empiriocriticismo por parte de Husserl é feita de modo semelhante ao empregado por Brentano, numa superação do empiriocriticismo relativista. Isso só é possível mediante a recuperação de um neocartesianismo.

Ressalte-se que a tendência empiriocriticista abrirá caminho para o neopositivismo posterior. Husserl aproxima-se do empirismo e do positivismo, procurando, porém, evitar a “cegueira empírica” dos empiristas escoceses e alemães. A fenomenologia, através da influência de Brentano, com as críticas ao psicologismo e ao historicismo, busca em última análise salvar a irreduzibilidade do humano em relação ao científico-natural. A conciliação entre o âmbito da lógica de validade objetiva e o da subjetividade é, desde o início, o intento de todo esforço crítico e se estende para outros âmbitos, como a ética, a estética, a religião, etc. Em *Die Krisis*, esse projeto explicita-se de modo concreto com a análise crítica que visa mostrar as raízes históricas do progressivo declínio do Logos; os problemas históricos entrelaçam-se com a decadência da formação cultural ocidental e expressa uma crise de caráter antropológico.

## **As perspectivas do historicismo**

Na obra *A filosofia como ciência de rigor*, Husserl dedica uma parte ao estudo do historicismo. Se o psicologismo naturalista pode incorrer em posições cépticas e relativistas, o historicismo

está sujeito aos mesmos desvios. Assim como o empirismo naturalista é a seqüência de uma concepção de natureza e sua realização nas ciências naturais, o historicismo decorre, mais a frente, do desenvolvimento da concepção de história e sua realização e progresso nas ciências do espírito. As conseqüências também são análogos: incursão em posições céticas e relativistas.

Em *Die Krisis*, Husserl mantém o mesmo rigor de crítica desenvolvida nas obras anteriores. O percurso analítico da História exige uma crítica também interna ao processo histórico. Trata-se novamente da autocompreensão. A natureza da História insere-se no processo de desenvolvimento espiritual de um povo, ou seja, o processo de formação e desenvolvimento das realidades culturais.

A História enquanto unidade da vida do espírito exige uma metodologia do tipo “compreensivo”, o que permite atingir as motivações que permearam e permeiam as formações culturais ou delas aproximar-se. A compreensão requer atenção especial aos centros de interesses das formações culturais, às relações entre os vários segmentos e realidade, a fim de se chegar ao conjunto em que se situam a arte, a religião, a moral, a filosofia e as ciências. Para Husserl (1986a, Hua XXV, p. 323):

Todo o histórico torna-se compreensível, explicável, na singularidade do ser, que é justamente ser espiritual, unidade de momentos de um sentido que se implicam intrinsecamente e reciprocamente, e ao mesmo tempo, é unidade de formação e evolução adequadas à motivação intrínseca.

No entendimento de Husserl, a tentativa historicista de estabelecer uma teoria cultural evolucionista diante de uma anarquia de sistemas filosóficos e da relatividade das formas históricas da vida esbarra na impossibilidade de estabelecer valores permanentes e absolutos. Há aspectos relevantes nas análises historicistas. O que se pretende saber é: até que ponto podemos lhes atribuir o grau

de generalidade? A “ideologia” e a “filosofia ideológica”<sup>39</sup> nas formulações husserlianas podem ser avaliadas nessas condições, pois são realizações culturais motivadas por circunstâncias históricas existentes. Há também entre as ciências realizações culturais, opiniões científicas, porém torna-se muito difícil afirmar com radical posicionamento que entre as ciências não haja “unidade de valor objetivo”. Diante da atitude historicista, pode-se cair no “extremo subjetivismo cético” (HUSSERL, 1965, p. 51).

Por outro lado, a pretensão de pôr a História ou os historiadores para decidirem sobre a verdade dos sistemas filosóficos existentes ou a possibilidade de uma ciência histórica carece de consistência teórica. Além disso, essa pretensão vem acompanhada da ausência de alguma razão. Como é possível a História oferecer os princípios ideais, normativos, para a ciência filosófica? Responde Husserl (1965, p. 53):

As razões históricas não podem originar senão resultados históricos; [...] a história não tem argumentos relevantes a opor, nem à possibilidade de valores absolutos em geral nem à possibilidade de uma metafísica absoluta, isto é, científica, e de outra Filosofia, em especial.

---

<sup>39</sup> O problema da filosofia ideológica é bastante discutido por Husserl em *A filosofia como ciência de rigor*. Para ele, a filosofia romântica é um “enfraquecimento e adulteração do impulso da constituição de uma ciência filosófica de rigor” (HUSSERL, 1965, p. 6). A filosofia hegeliana, dessa forma, representa o início do referido enfraquecimento. Por que Husserl assim considera? Hegel, ao valorizar as várias filosofias em cada época, garantindo sua legitimidade histórica, acabou, segundo Husserl, contribuindo para a renúncia a toda idealidade e objetividade absoluta. A filosofia ideológica é filha da idade moderna e é assim considerada porque reconhece que cada filosofia particular, cada ciência singular, possui um depósito de verdades objetivas. Algumas vezes essa filosofia se autointitulou “filosofia científica”, e assim acaba reconhecendo que cada filosofia é apenas um fato histórico. A filosofia ideológica é característica de uma determinada comunidade cultural ou época histórica e “responde aos problemas da vida e do mundo” (HUSSERL, 1965, p. 59). As filosofias históricas acabam sendo filosofias ideológicas, porque respondem aos apelos mais restritos da cultura e do tempo, sem atentar para a “vida intelectual da Humanidade com sua plenitude de formação, lutas intelectuais, experiências, valorizações e finalidades sempre novas” (HUSSERL, 1965, p. 59).

Numa nota em *A filosofia como ciência de rigor* Husserl escreve: “Dilthey refuta igualmente o ceticismo historicista; mas eu não compreendo como ele pode julgar que a sua análise, tão instrutiva da estrutura e do tipismo das ideologias, lhe haja proporcionado razões decisivas contra o ceticismo” (HUSSERL, 1965, p. 53) E reconhece que, embora Dilthey<sup>40</sup> refute o ceticismo historicista, ele utiliza como argumento a ausência de razões decisivas contra o próprio ceticismo. Além disso, o campo de análise torna-se mais complexo quando a “[...] orientação empírica é substituída pela orientação fenomenológica que mira o Ser” (HUSSERL, 1965, p. 53). Recorrendo a Kant, conclui logo a seguir que “[...] pretender fundamentar ou refutar ideias com fatos é um contrassenso”.

Essas críticas de Husserl ao historicismo, considerado uma “aberração gnosiológica,” não significam que a História não tenha valor para a filosofia. Em sua acepção mais ampla, a História tem imenso valor para o filósofo (HUSSERL, 1965, p. 55). Por exemplo: a descoberta do espírito coletivo e a penetração na generalidade da vida intelectual são descobertas que facilitam o trabalho fenomenológico que parte do espírito individual para atingir o campo inteiro do espírito geral. Apesar disso, é a teoria fenomenológica do ser que poderá fundamentar uma filosofia do espírito. A filosofia como ciência de rigor não possui perspectivas futuras caso fundamente-se em posturas do tipo da “filosofia ideológica dos tempos modernos”, o que a conduziria ao ceticismo historicista.

---

<sup>40</sup> Os debates entre Husserl e Dilthey (1833-1911) no início foram bastante duros e depois diminuíram, com críticas menos impetuosas. Há um conjunto de posições que são próximas entre eles. Destacamos o imenso valor atribuído à História com a consequente valorização das descobertas e exploração do mundo do espírito, o rechaço à pretensão psicologista que propunha a psicologia como fundamento das ciências morais, a valorização das vivências (*Erlebnisse*) como meio de expressão e objetivação das ciências do espírito. A divergência ocorre quando Dilthey propõe a filosofia como expressão temporal do pensamento. A história se encarrega de fazer nascer as filosofias e assim não há uma que seja filosofia verdadeira, pois todas encarnam os limites do tempo e do lugar. Vale também ressaltar que nem sempre as posições sobre as vivências tiveram significação semelhante entre os dois pensadores.

Nas reflexões husserlianas, há uma distinção entre filosofia como ideologia e filosofia como “ciência de rigor”. Enquanto ideologia, ela se circunscreve na concepção do mundo e da vida contendo valores de sabedoria e virtude próprios dos ideais da cultura. “Ela pressupõe todas as ciências singulares como depósitos de verdades objetivas [...]”, porém “[...] a maioria dos filósofos ideológicos sente muito bem que a sua filosofia não está em condições de pretender rigor científico” (HUSSERL, 1965, p. 56). A cisão ocorre nos tempos modernos, e o projeto de Husserl (1965, p. 01) é fundar a filosofia enquanto ciência de rigor, que satisfaça “[...] às supremas necessidades teóricas, e de possibilitar uma vida ético-religiosa regulada por normas puramente racionais”. Não cabe aqui aprofundar as análises a respeito da filosofia enquanto ciência de rigor. Porém, podemos indicar um ponto fundamental da fenomenologia em relação a esse ideal. Esta se volta para o dado imediatamente na consciência como vivência (*Erlebnis*). Isso leva Husserl (1965, p. 57) a concluir que:

[...] todas as grandes filosofias não constituem apenas factos históricos, mas cabe-lhes ainda uma função teleológica, grande e até única, na evolução da vida intelectual da Humanidade: a da suprema intensificação da experiência da vida, da cultura, da sabedoria do seu tempo.

Enquanto a filosofia como ideologia possui objetivo finito, realizável numa dimensão particular e individual, diferenciando-se em cada época e lugar, a filosofia como ciência de rigor é “eterna”, pois não se limita ao espírito de uma dada época. Possui valores absolutos e eternos e acaba assim por fazer parte de toda a Humanidade que está por vir. Um esclarecimento cabe ser feito a fim de não se confundir essa posição com a atitude dogmática metafísica que partia de axiomas e definia o resto da realidade. A filosofia como ciência de rigor adota como atitude metodológica não partir das filosofias como impulso de investigação, mas das coisas e dos problemas, pois “[...] não é com as Filosofias que

chegamos a ser filósofos” (HUSSLER, 1965, p. 72).

Ao analisar as últimas obras de Husserl, chega-se à conclusão que as críticas ao historicismo não puseram fim aos problemas subjacentes a essa postura metodológica. Como conciliar a contingência e a diversidade dos fatos históricos mediante recurso à validade supratemporal das essências? Por outro lado, as discussões entre Husserl e Dilthey deixavam em aberto o fato de que a fenomenologia não poderia esquecer o fato histórico. Como resguardá-lo mantendo o ponto fundante do sujeito da consciência? Em outros termos: como conciliar consciência e História?

## **DÍVIDAS EM RELAÇÃO À FILOSOFIA CARTESIANA E CRÍTICAS SUPRADADORAS**

Husserl chama Descartes de “gênio originário fundador” da filosofia moderna. Galileu está ligado indissolúvelmente à fundação da nova ciência e Descartes foi quem tratou não só de conceber, mas também de concretizar a realização sistemática de uma filosofia universal no sentido de um racionalismo matemático. A filosofia apresenta-se como uma “matemática universal”. O que se destaca nesse momento histórico é que, junto do desenvolvimento da matemática, surge a nova ideia de universalidade. Esse processo liga todo um conjunto que compõe a idade moderna: a nova ciência, a nova matemática e a nova filosofia. É assim que Husserl conhece esse momento. Alguns autores irão ligar suas análises ao tema da ideia de universalidade com o campo político e o campo econômico. Nesse sentido, a obra de Enrique Dussel traz-nos grande complemento analítico, especialmente o texto *Ética da libertação* (2000)<sup>41</sup>. Não podemos seguir esse percurso, em razão da delimitação do problema que estamos investigando.

Não temos a intenção de fazer uma descrição de todo o ca-

---

<sup>41</sup> Para Dussel, o mundo moderno nasce a partir da Espanha, que inicia o “sistema mundo” produzindo uma revolução de *Weltanschauung*, do horizonte cultural, científico, religioso, tecnológico, econômico e político. O novo paradigma é mais que simples direção eurocêntrica – é um paradigma mundial.

minhar reflexivo percorrido por Descartes, mas apenas mostrar alguns pontos que em nosso entendimento foram fundamentais para a reflexão husserliana. De modo mais específico, interessa-nos traçar as principais linhas teóricas referentes ao tema Deus, tomando o *cogito* como tema central.

Retomando o tema da universalidade, tanto em Husserl como em Descartes, há muitas referências ao trabalho desenvolvido nas ciências. Husserl fala de uma “crise das ciências”; Descartes dirá que é preciso reconstruir a árvore do conhecimento. Os dois filósofos acima citados vão defrontar-se com o problema do ceticismo, a negação de toda e qualquer verdade. A imagem da árvore do conhecimento pode ser enganosa, pois, mesmo aparentando ser o tronco representado pela física reduzido à sua estrutura matemática e os ramos representando as artes e outros conhecimentos científicos, restam ainda as raízes, que representam a metafísica, que sustenta a árvore inteira. Em relação ao ceticismo que está próximo à dúvida, característica cultural marcante nesse período, Descartes entende que não se enfrenta evitando-a, mas esgotando-lhe todas as suas dimensões e possibilidades.

Para Husserl (1954, Hua VI, p. 77), Descartes inicia seu trabalho por uma “espécie de *epoché* cética que põe em questão o universo de todas as suas convicções precedentes”. Contudo, sua avaliação não se resume em constatar essa atitude metódica. Para Husserl (1954, Hua VI, p. 77), “todo filósofo, ao menos uma vez na vida, deve proceder dessa forma, e se ainda não fez, pois já dispõe de uma filosofia própria, é necessário que o faça”. A *epoché* construída por Descartes caracteriza-se por um radicalismo inaudito; não por pretender fundamentar as convicções precedentes, mas porque realmente exige uma validade do mundo-da-vida pré e extracientífico (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 77). Pela primeira vez na história da filosofia está presente uma crítica do conhecimento, ou seja, está sendo problematizada a coincidência entre as representações e a realidade. Esse é, de fato, um dos principais problemas da filosofia moderna. Se a postura cética negava toda e qualquer possibilidade de verdade, a *epoché* moderna significa

que a verdade originária não se constitui na afirmação imediata do conteúdo da certeza como verdade.

O modo com que Husserl se utiliza da tradição filosófica é diferente da maneira com que o faz grande parte de outros pensadores. O que está à disposição não é essencial para o fazer filosofia. Na introdução das *Meditações cartesianas*, Husserl (2001a, p. 22) manifesta seu grande apreço a Descartes, afirmando que pelo estudo delas a fenomenologia alcança o lugar de uma filosofia transcendental, podendo quase “[...] denominá-la um neocartesianismo transcendental”. Nessa questão podemos adiantar que a filosofia transcendental com a qual Husserl mais se aproxima é a que segue a linha cartesiana, e não a kantiana. Segundo ele, o subjetivismo transcendental kantiano vai assumir mais tarde sua nova forma nos sistemas do idealismo alemão. “Kant não se situa naquela linha de desenvolvimento que se origina em Descartes passando por Locke; ele não é um continuador de Hume”, avalia (1954, Hua VI, p. 93) em *Die Krisis*. Mais à frente, vamos retomar essa questão. Quisemos apenas adiantar a situação para mostrar um pouco mais a herança cartesiana da filosofia transcendental.

Husserl não concorda com Descartes de que o ideal científico encontra-se na física matemática, sob a forma de um sistema dedutivo visando à construção de uma *ordem geométrica*. A busca de um fundamento último, um ponto de partida, está correta. “Nosso objetivo geral é o de conferir às ciências um fundamento absoluto”, pensa Husserl (2001a, p. 26). A busca de uma “ideia geral de ciência” e o caminho que se apresenta até com “estranhas complicações”, por serem formas hipotéticas, podem estar localizados junto das ciências existentes. Ao visarmos a essa ideia diretriz que está subjacente às várias tendências e à atividade científica, “[...] captamos progressivamente a ‘intenção’ da tendência científica, e acabaremos por descobrir os elementos constitutivos da ideia teleológica geral, que é própria de toda ciência verdadeira” (HUSSERL, 2001a, p. 27). A busca de um ideal de ciência universal cuja ideia teleológica guia toda atividade científica era o objetivo de Descartes. E, por esse caminho, Husserl

pretende, com a “crítica das ciências contemporâneas”, não estabelecer um tribunal de juízos técnicos e epistemológicos, mas buscar esse ideal que guia todas as ciências e a própria filosofia, para não dizer que subjaz a toda a História: a ideia teleológica que garante sentido e unidade.

O projeto cartesiano consiste na busca de uma referência central que garanta a validade de uma ciência universal. Seria a atividade científica esse “domínio último e apoditicamente certo”? Foi o gesto de debruçar-se sobre si mesmo como atividade do *ego cogito* que fez de Descartes o filósofo referência dos inícios da idade moderna. O caminho que levou à subjetividade transcendental fez da filosofia uma reflexão orientada para o sujeito. É sobre essa base que ele assentou a construção científica. Diante das posturas dogmáticas e céticas, o motivo transcendental apresenta-se como uma possível solução.

Em relação ao problema do *cogito*, base da subjetividade transcendental que será ampliada por Husserl, precisamos estabelecer algumas considerações críticas. Estamos diante de uma espécie de “metafísica do *cogito*”, e não apenas de uma enunciação lógica da linguagem ordinária. Em que consiste essa metafísica? A filosofia cartesiana enfrenta um dos maiores problemas. Não se trata da metodologia, mas da existência. A *epoché* realizada mediante o recurso à dúvida explícita a relação entre o dado e sua enunciação. O *ego cogito* não quer expressar um dado ou uma certeza, pois não é uma descrição do ato de pensar.

Do ponto de vista metafísico, o *ego cogito* exprime o encontro, através do pensamento, de uma substância que subsiste. Por esse motivo, é possível o desdobramento da expressão como “eu existo como coisa pensante”. Denis Rosenfield (1996, p. 123) assim interpreta: “É uma espécie de ato de julgar a existência que se institui, pelo seu próprio ato, como existente”. Realiza-se então nesse momento um salto que separa a subjetividade da objetividade. A “coisa pensante” pode existir tanto do ponto de vista lógico como realmente é, como substância autônoma e independente. O “eu penso” coloca a possibilidade de conhecimento do

sujeito por si mesmo, porém de nada adiantam esse fato e essa capacidade se o sujeito estiver condenado ao abandono da solidão.

O “eu sou, eu existo” torna-se assim uma proposição de existência indubitável, que carece de outra existência, que será encontrada em Deus. Além disso, o *cogito ergo sum* também se estabelece como paradigma que institui as intuições como “claras e distintas”, pois devem fundar-se na relação “penso, existo”. É nesta linha que o recurso para provar a existência de Deus será feito pelo crivo das “ideias inatas”, o que à primeira vista parece muito claro.

Husserl critica esse ponto da filosofia cartesiana considerando-a ainda herdeira da escolástica em relação aos pré-julgamentos decorrentes de sua admiração pelas matemáticas. Um deles é a tendência de considerar o *ego cogito* um axioma semelhante aos axiomas matemáticos, apodítico, servindo de fundamento a uma “ciência” dedutiva. Do “eu penso” apodítico não podemos proceder à preservação de uma pequena parcela do mundo para daí, através de procedimentos dedutivos, alcançar todo o resto. Essa confusão “[...] faz do ego uma substância *cogitans* separada, um *mens sive animus* humano, ponto de partida de raciocínios de causalidade”, conclui Husserl (2001a, p. 42). A grande descoberta do *ego cogito* está incompleta, faltando o sentido correto dela – “o da subjetividade transcendental”. Esse é o ponto pelo qual a fenomenologia espera superar o cartesianismo e esse parece ser o objetivo principal da obra *Meditações cartesianas*, publicada em francês em 1931. Não se trata de ressuscitá-las para “adotá-las integralmente”; mas “[...] para desvelar, já de início, o significado profundo de um retorno radical ao *ego cogito* puro” (HUSSERL, 2001a, p. 23). O caminho que Husserl (2001a, p. 24) indica assim se apresenta: com prudência crítica e prontos a transformarmos o antigo cartesianismo evitando certos “[...] erros sedutores dos quais nem Descartes nem seus sucessores souberam evitar a armadilha”. Que erros sedutores seriam esses? Para nós, importa apenas aqueles erros que se referem a nosso estudo, ou seja,

aqueles a que se referem à ideia de Deus e a dimensão ética.

A questão metafísica mais relevante para o nosso trabalho é a problemática de Deus<sup>42</sup>. A descoberta do *cogito* não é suficiente para garantir a verdade, pois o fundamento do ser e do conhecer, já afirmava Agostinho, é um Bem. Na primeira *Meditação*, Descartes (1983, p. 88) supõe “não um verdadeiro Deus fonte de verdade”. Mesmo a hipótese de um Deus que queira enganar não se justifica, pois querer o Mal, ou adotar certa malícia, constitui não só um erro, mas uma deficiência de ser, incompatível com a ideia de Deus. Esse Deus é “plenitude de ser”, “fonte soberana” da qual surgem as verdades eternas, “as verdades matemáticas”, de quem dependem a ordem, a lei, a razão da bondade e da verdade. Em outros termos, os princípios mais necessários da razão estão radicalizados em Deus. Apesar disso, esse Deus não tem como impedir a autorreflexão do *cogito*, pois não pode fazer com que eu duvide de minha existência pensante. Assim, Deus apresenta-se “como fonte última de verdade a partir da autossuficiência e autonomia do *cogito*” (ESTRADA, 2003, p. 88).

Seguindo um pouco o raciocínio cartesiano a respeito de Deus, presente nas *Meditações*, observa-se que, na primeira, a hipótese do “gênio maligno” enganador pressupõe um “verdadeiro Deus”. Na segunda, ao se buscar a primeira certeza como a mais alta que inauguraria a cadeia de razões, a hipótese da existência de Deus como alguém ou uma “potência que me ponha no espírito tais pensamentos” é descartada, pois o próprio sujeito é capaz de produzi-los por si mesmo. Se a primeira certeza é, de fato, a existência do *ego cogito*, o que resta para além do sujeito? Na *Meditação* seguinte, após ter alcançado a primeira certeza, a hipótese do Deus enganador reaparece, bem como da própria

---

<sup>42</sup> A respeito da questão referente ao “*cogito*” e ao tema de Deus em Descartes queremos indicar alguns autores e obras que nos parecem significativos para a pesquisa e aprofundamento: KOYRÉ, A. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Idées/Gallimard, 1973; GUERROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Tomo I. Paris: Aubier, 1968; GRIMALDI, Nicolas. *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. Paris: Vrin, 1978; MARION, Jean-Luc. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: Quadrigue/PUF, 1991.

existência de Deus. O caminho a percorrer localiza-se nas características das ideias e uma delas é a “ideia de Deus” entendido como “[...] substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são foram criadas e produzidas” (DESCARTES, 1983, p. 107). Essa ideia não está em mim por acaso, e principalmente a “ideia de uma substância infinita” só estaria em mim se fosse colocada por uma “substância verdadeiramente infinita”.

É no momento da quinta *Meditação* que Descartes reformula o argumento ontológico já desenvolvido na idade média por Santo Anselmo. Trata-se de uma prova da existência de Deus a partir da ideia de Deus. Porém, Descartes o reformula procurando estabelecer uma passagem da ordem entre dois existentes: por que Deus existiria é que se justifica a existência da ideia de Deus na mente humana. Na filosofia cartesiana este procedimento refere-se à relação entre a *res infinita* e a *res cogitans*. Anterior à ideia de Deus presente na alma humana, existe Deus que cria e deixa marcas como esta ideia.

A ideia de Deus é assim tratada por Descartes a partir do princípio de causalidade. Ele segue o princípio antigo de que do nada não pode provir algo, ou seja, eu não posso ser causa de mim mesmo. A verdade do *cogito* agora se sustenta mediante a ideia de Deus, que tem a “virtude de ser e existir por si”; tem o “[...] poder de possuir atualmente todas as perfeições”. Portanto, Deus é causa de si e autor do meu pensamento, responsável por ter “[...] posto em mim esta ideia para ser como a marca do operário impressa em sua obra” (DESCARTES, 1983, p. 112). Por último, a preocupação de Descartes volta-se para garantir a veracidade de Deus e o conhecimento das coisas do Universo. Sem entrar em todas as particularidades da reflexão cartesiana e detendo-nos naquilo que se relaciona a Deus, podemos concluir dizendo que para ele a garantia do conhecimento seguro e certo passa por sua existência. Afirma Descartes (1983, p. 128): “Reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem tão somente do conhecimento do verdadeiro Deus; [...]. E agora

que o conhecimento, tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas”.

Landgrebe faz uma análise comparativa entre a concepção cartesiana e a husserliana do *ego cogito*. Para ele, em Descartes o *cogito* é pontual, mesmo sendo a única certeza indubitável, pois não há nenhuma possibilidade de sua supressão. Eu sou no instante mesmo que penso. A única conexão do *cogito* é com a sucessão de atos presentes na consciência. Para o mesmo autor,

Descartes desconhece a estrutura das implicações e as referências intencionais pertencentes a cada ato particular, as quais fazem de tal ato o que é enquanto momento da consciência fluente e o demonstram como produto de uma efetuação mais profunda da intencionalidade (LANDGREBE, 1963, p. 131).

Através do caminho da lógica dedutiva, atinge a certeza do mundo externo e, com o argumento ontológico, chega a Deus. Conclui Landgrebe (1963, p. 131): “Desde então a teoria do conhecimento gira em torno da relação sujeito-objeto, em torno da absurda questão de como o sujeito, saindo de sua imanência, pode alcançar de maneira dedutiva e conseqüente o ‘mundo exterior’, os objetos”.

Continuando a comparação entre Husserl e Descartes, pode-se afirmar que nas *Meditações cartesianas* de Husserl não há uma única referência ao problema de Deus. Se em Descartes essa questão é essencial, por que para Husserl é totalmente desconsiderada nos temas das meditações? Ao tratar do ego transcendental, menciona uma verdadeira “revolução cartesiana” (primeira *Meditação*). Depois trata da experiência transcendental aprofundando as estruturas do *cogito* e da intencionalidade (segunda *Meditação*), seguindo os problemas constitutivos para atingir o domínio transcendental como “intersubjetividade monadológica”. A solidão do *cogito* cartesiano que necessita de Deus para abrir-se, em Husserl (2001a, p. 152) resolve-se através da intersubjetividade.

Meu ego, mostrado a mim mesmo de maneira apodítica – único

ser que posso colocar como existente de maneira absolutamente apodítica – só pode ser aquele que tem a experiência do mundo se ele está em comunidade com outros egos, seus semelhantes, se ele é membro de uma sociedade de mônadas que lhe é mostrada de maneira orientada.

A ideia de Deus em Descartes era indispensável do ponto de vista metafísico e gnosiológico. Husserl, ao contrário, não pensa a questão de Deus nessa perspectiva, nem como causalidade. Deus será em Husserl, como veremos no capítulo quinto, uma entelêquia imanente ao Universo, sedimentada em camadas passivas e também como motivação intencional de busca de perfeição. A ideia de Deus em Husserl tem características da teleologia e da ética. Como iremos mais a frente comentar, a ideia de Deus afirma-se como possibilidade com motivação teleológica e ética.

### **MATEMATIZAÇÃO GALILEANA DA NATUREZA COMO AFASTAMENTO DO *LEBENSWELT***

A segunda parte da obra *Die Krisis* trata da origem do contrassenso moderno entre objetivismo fiscalista e subjetivismo transcendental. É a partir da reforma da matemática que uma nova ideia de universalidade torna-se presente. Nesse contexto, Husserl irá dedicar um grande espaço de análise ao estudo da física galileana desenvolvida a partir dos pressupostos matematizadores da natureza. Estabelece um confronto com o mundo-da-vida como fundamento esquecido pela ciência natural e caracteriza o dualismo cultural que daí se desenvolve. Se, de um lado, a reforma da matemática leva ao surgimento da álgebra, da matemática dos cálculos, da geometria analítica, a transformação da ideia de ciência nos inícios dos tempos modernos leva ao fortalecimento de um racionalismo que atinge todas as ciências naturais, fornecendo-lhes a ideia de uma ciência natural matemática.

Na geometria antiga, tínhamos uma pequena aplicação rudimentar à realidade. Com a matematização galileana, temos a

transformação de seu contexto em uma multiplicidade matemática. Podemos exemplificar esse processo mostrando o que aconteceu com o conceito de *physis* desenvolvido pelos primeiros filósofos gregos. Martin Heidegger percorre o trajeto histórico presente nas várias traduções. Quando o romano refere-se à *natura*, já não indica o que os gregos experimentaram como *physis*. O sentido originário não só ficou enfraquecido como esvaziado. Uma primeira oposição sob a forma de dualismo começa a formar-se: *natura* e *historia*. Em seguida, constituem-se outros dualismos, como ciências naturais e ciências do espírito. Heidegger (1978, p. 44)<sup>43</sup> sintetiza a questão afirmando que o grego entendia por *physis* algo que “[...] evoca o que sai ou brota de dentro de si mesmo, o desabrochar, que se abre, o que nesse desprejar-se se manifesta e nele se retém e permanece [...], o vigor dominante, [...] que se pode experimentar em toda parte”.

Esse dualismo tem grandes consequências na formação da cultura ocidental, pois a oposição natureza e espírito (*Natur und Geist*) refere-se primordialmente à cisão “natureza e homem concreto”, “natureza e corpo/alma”<sup>44</sup>. Caminhar nessa via dualista inviabiliza, em nosso entendimento, a defesa da via a-teia para Deus bem como a constituição de uma ética teleológica.

---

<sup>43</sup> Heidegger não se refere ao mero processo de tradução de uma palavra. A questão se relaciona com a dimensão humana do “compreender” e da “compreensão”. Na língua alemã, utiliza o verbo *verstehen* para significar “ficar de pé”, “manter-se em”. Por isso, compreender algo é uma espécie de ficar de pé. Outro verbo que indica compreender é *begreifen*, que significa entender conceitualmente. A compreensão não é um tipo de saber conceitual, mas uma dimensão do *Dasein* enquanto abertura.

<sup>44</sup> Quero aqui fazer referência à obra de Javier San Martín – *Fenomenogía y Antropología* –, que objetiva estudar a relação entre a fenomenologia transcendental e a antropologia, a relação entre o sujeito transcendental e o sujeito empírico. Husserl, no entanto, procurou sempre evitar o tratamento da antropologia de modo autônomo. Entendia ser arriscado partir da antropologia para as outras esferas do conhecimento. O caminho que sempre procurou trilhar foi o de tomar como ponto de partida a filosofia fenomenológica, para então atingir a antropologia. Portanto, o dualismo antropológico moderno pôde melhor ser refletido, tendo outra via de acesso, e não a antropologia. San Martín é um dos autores que procura enfrentar esse desafio.

Há, em Galileu, uma proclamação da “evidência óbvia” de validade absoluta e universal da geometria e de suas formas puras (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 20), e então a natureza passa a ser idealizada a partir desse novo direcionamento metodológico de base matemática. Um mundo infinito fechado sobre si mesmo suplanta o mundo das intuições pré-científicas. Tendemos a não distinguir o espaço e as figuras espaciais de que fala a “geometria pura” do espaço e das figuras espaciais da realidade experimentada (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 21). A objetividade absoluta, sob forma de algo em si mesmo, permite a Galileu afirmar uma verdade idêntica e não relativa, pois a forma geométrica ideal funciona como polo-guia (*die als leitender Pol fungiert*) (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 27).

Partindo do empiricamente dado e mediante uma regulamentação metodológica de cunho universal causal, é possível a formulação de hipóteses, os processos indutivos, as previsões sobre o que é desconhecido do presente, do passado ou do futuro (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 29). Com isso, as possibilidades da filosofia reduzem-se a mera e vaga consciência da totalidade. Afirma Husserl (1954, Hua VI, p. 49): “O mundo das idealidades matemáticas passa a converter-se em um único mundo real”. Esse mundo “vestido de ideias” e símbolos matemáticos é assumido como natureza objetiva, real e verdadeira e ocupa o lugar do mundo-da-vida. Tomamos assim o ser verdadeiro como o que é na verdade apenas um método de investigação de hipóteses. Husserl (1954, Hua VI, p. 60) assim caracteriza o trabalho científico de Galileu: “[...] ele faz uma abstração dos sujeitos enquanto pessoas com uma vida pessoal, do que em um sentido ou outro pertence ao espírito, de todas as propriedades culturais que se referem à práxis humana”.

A ideia de natureza como um mundo de corpos em si produz conseqüentemente a ideia de uma causalidade natural em si acabada. A ideia de mundo em geral transforma-se e constitui-se em dois mundos: o da natureza e o psíquico (*Natur und seelisch Welt*). Esse, em função de sua relação específica com a nature-

za, “não possui uma mundaneidade própria” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 61). A racionalidade das ciências apoia-se na exemplaridade do método das ciências naturais. A ideia de Deus como princípio da racionalidade é substituída pela ideia de natureza cientificamente racional (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 62). É nesse conjunto de idealizações que Husserl situa a gênese da formação cultural moderna. Emerge com um grande otimismo, mas atinge a época contemporânea com sintomas de uma profunda crise. Atinge também “[...] a consciência cotidiana do mundo e a vida no mundo, o mundo pré-científico no sentido cotidiano, o mundo em cuja validade óbvia de ser se situam o agir e os esforços de todos aqueles homens que não são atingidos pela ciência” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 69).

Galileu mesmo era herdeiro de uma geometria mais originária, fruto do pensamento originariamente intuitivo presente na idealidade da agrimensura prática, de uma operação pré-geométrica. Para Husserl (1954, Hua VI, p. 49), “[...] foi uma deplorável omissão o fato de Galileu não ter interrogado sobre aquelas operações que constituíam a origem do ato de atribuir sentido”. Sem olhar à sua volta, Galileu e seus sucessores acabaram produzindo uma visão que justapõe “natureza idealizada e natureza intuitiva pré-científica”. A natureza idealizada já não se refere ao mundo-da-vida; os homens, que, a partir de então vivem nesse mundo idealizado, somente podem dirigir suas interrogações teóricas apenas a esse mundo. Galileu “[...] é um gênio que descobre e ao mesmo tempo oculta” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 53). Não se deve pôr em dúvida a seriedade de suas descobertas. Nisso, é um gênio que será seguido. O que oculta refere-se ao *Lebenswelt*. A ciência retira suas idealizações e por meio delas tece suas interpretações do mundo da experiência sensível, do mundo circundante dado intuitivamente, do mundo pré-científico. Segundo David Carr (1977, p. 205), “[...] é um mundo e não uma representação mental do mundo”. O mundo-da-vida é substituído pelo mundo das idealizações matemáticas. Este se apoia num *a priori* universal do puro mundo-da-vida.

## CONFRONTO COM KANT A PARTIR DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

Foi no período da publicação das *Investigações lógicas* (1901) que Husserl manifestou certo interesse em relação ao transcendentalismo kantiano. Porém, predomina em geral desconfiança. Esta, em parte, pode ser explicada pelo ambiente bastante hostil presente no círculo filosófico em torno de F. Brentano. Os empiristas Hume e Leibniz gozam de maior atenção e privilégio intelectual.

A posição predominante de Husserl em relação a Kant é de que falta a esse “radicalismo em seu método”, sendo contraposto a Descartes. Há “carência de uma fundação apodítica da filosofia”, o que naquele período havia perdido a sua força; é o que Husserl deixa claro no Apêndice X de *Die Krisis*. A fenomenologia pode ser chamada justamente de filosofia transcendental, mas isso não quer indicar uma continuação ou desenvolvimento da filosofia transcendental de Kant. Contudo, “[...] a descoberta do real desenvolvimento da filosofia transcendental e o método de uma fundação última devemos ter bem presente a referência a Kant” (HUSSLERL, 1954, Hua VI, p. 455).

O acerto intelectual não atinge apenas Kant, mas todos os filósofos da época iluminista já “deteriorada”. Isso não significa o fim do racionalismo. Enfatiza Husserl (1954, Hua VI, p. 200-01) que “[...] uma filosofia verdadeira e autêntica, a ciência verdadeira e autêntica, coincide com o verdadeiro e autêntico racionalismo”. Esse ideal está presente na fundação de uma “filosofia como ciência universal e radicalmente fundada”. Kant não conseguiu libertar a filosofia de modo radical da tradição científica e pré-científica. O homem moderno profundamente influenciado pela ciência exige da filosofia uma “intuição intelectual” (*Einsichtigkeit*), uma evidência dos fins e caminhos a se chegar. Contudo, esses objetivos não foram alcançados, e a filosofia foi abandonada. A grande “revolução transcendental” era o desafio que tinha pela frente a fenomenologia: a descoberta da “subjetividade constitutiva do

sentido e da validade da existência” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 202).

O idealismo alemão, fruto da filosofia transcendental kantiana, teve o mérito de despertar a filosofia do “sono dogmático” produzido pelo objetivismo filosófico em suas vertentes fisicalista e dualista (psicofísico). Porém, não é bastante ou suficientemente forte para enfrentar a crise presente num “estado de ânimo cético”, que não só reduz, como paralisa a energia filosófica. Não está mais em discussão a ideia de universalidade da reflexão filosófica. O que se debate é apenas um esboço sob a forma de “uma miragem de mundo (*Weltbild*) correspondente à individualidade singular” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 200). Nesses momentos, parece que à filosofia não cabe outra função que não seja a de fornecer uma “visão pessoal e particular do mundo”. Conclui Husserl (1954, Hua VI, 199) no mesmo parágrafo: “Procura-se fazer da miséria uma virtude”.

De forma resumida, essas parecem ser as questões centrais que marcam as críticas de Husserl a Kant. Vamos agora detalhar alguns perfis mais particulares dessas posições, para podermos inserir a questão de Deus.

Kant, em seu início como filósofo, tem diante de si o problema do conhecimento humano: a questão das coisas em si, a função do entendimento e da intuição sensível. A distinção entre *noumeno* e fenômeno expressa essa problemática. Como se dá a passagem da ordem das representações para a ordem das coisas em si mesmas? Essa é a questão para Kant. Para ele, o “sono dogmático” nada mais é do que a convicção de que o conteúdo conhecido pode ser o conjunto das coisas em si mesmas. O racionalismo representa uma crença, e por esse motivo foi possível passar da ideia de Deus para a existência de Deus. A crítica kantiana teve o mérito de mostrar os limites da razão humana. Não somente se torna impossível o conhecimento da coisa em si, como é impossível qualquer metafísica no plano epistêmico. Kant encontra essa resposta estabelecendo um equilíbrio entre a atividade do entendimento e a sensibilidade. Mantém o caráter *a priori* das

estruturas do pensamento ou formas de espaço e tempo, mas delimitando a ação cognitiva nas exigências da intuição sensível.

Husserl faz uma crítica a essa concepção<sup>45</sup>, que, segundo ele, contradiz o transcendentalismo fenomenológico. A teoria kantiana acaba apresentando o conhecimento numa trama de imagens produzidas pela mente de um sujeito que se parece com uma substância espiritual. Transcendental em Kant é todo conhecimento que se relaciona com nosso modo de conhecer os objetos. Não se relaciona ao mundo, mas às estruturas da sensibilidade e do entendimento, que são *a priori* e possibilitam a experiência dos objetos. Sem essas condições não é possível sequer falar da existência dos objetos. Assim, transcendental significa aquilo que o sujeito coloca nas coisas. Para Kant, transcendental é “[...] todo conhecimento que não se relaciona com objetos, mas sim com o nosso modo de conhecer os objetos, enquanto for possível *a priori*”. Para Husserl, a estrutura da consciência não comporta nem sustenta tal concepção. Sua análise sobre a ciência da época de Galileu consistia em críticas à concepção dogmática presente na crença da “natureza física”, que só poderia ser descoberta mediante procedimentos científicos. Essa mesma postura, agora em Kant, não procede de investigação sobre a constituição e o funcionamento da consciência humana. Além disso, não busca investigar os modos de enraizamento dessa mesma consciência no mundo-da-vida. Não procura dar conta de investigar o que vem a ser esta coisa em si. Nesse contexto, Husserl retoma conceito de consciência intencional, explorando suas diversas possibilidades, e a análise do que pode ser o *eidós* de cada objeto. É mediante a intuição eidética que é possível aproximar-se de uma espécie de identidade dos objetos que aparece sob infinitos perfis e transcende cada uma de suas aparições. A ideia de transcendência não se separa do conceito de “percepção”, pois não há um objeto que não seja objeto para uma consciência.

---

<sup>45</sup> Entre Husserl e Kant está o pensamento dos empiriocriticistas e de F. Brentano. Esse aspecto ajuda a contextualizar melhor o próprio pensamento husserliano.

A questão da transcendência, em Husserl (1986a, p. 113), remete às atividades da consciência: “O mundo das coisas transcendentais está inteiramente referido à consciência e não a uma consciência logicamente possível, mas a uma consciência atual”. Contudo, é preciso atentar para o fato de que a subjetividade transcendental não se esgota nessa atividade da consciência; além disso, o sentido e a significação não se reduzem à constituição. A consciência é consciência do mundo real, dos objetos, das relações lógicas e ideais, em suma, implica sempre a consciência de um mundo entendido como horizonte. Criticando Kant, Husserl reafirma que a experiência vai além de um aperceber discursivo ou de um conceito-limite. A experiência transcendental implica o estar sempre orientado por sua totalidade como o horizonte do mundo, situado antes de toda discursividade da experiência particular. O horizonte do mundo não se reduz ao que é percebido ou ao que é perceptível. Refere-se ao horizonte de uma experiência absoluta.

Em Kant a consciência recorre a si mesma para encontrar as chamadas formas *a priori* e categorias que possibilitam as funções particulares e articulações na capacidade de conhecimento. É nítida a imagem de uma consciência dotada de inúmeros atos dirigidos aos objetos. É a partir das atividades sintéticas das categorias do intelecto que se dá a unificação da multiplicidade. As sínteses são puramente ativas e referem-se à atividade imanente da experiência. Para Husserl, a faculdade *a priori* mais originária está na compreensão da abertura de seu horizonte de mundo, que é um horizonte intersubjetivo. A relação estática da consciência e do objeto não permite captar o fenômeno originário do fluir da consciência, que é uma consciência de horizonte (intersubjetiva). Por isso, são necessários os outros níveis da análise fenomenológica.

O desafio de Kant era levar o ego a sair de sua imanência para encaminhar-se à transcendência do absoluto. Husserl reafirma a inseparável correlação entre sujeito e mundo. Esse é horizonte do sujeito. Essa correlação será afirmada como estrutura da cons-

ciência intencional. Intencionalidade e intersubjetividade serão as atividades estruturais que permitem a precedência de ser um-com-os-outros. Somente depois é que teremos a apreensão do eu e sua relação intencional com o mundo. A consciência é antes inconsciência de si. Em Husserl (2001a, p. 81), “[...] o ego transcendental é aquilo que ele é unicamente em relação aos objetos intencionais”. A experiência de mundo desse ego constitui-se em comunidade com outros egos semelhantes. Ao contrário, o “eu penso” kantiano é uma unidade de consciência, uma autoconsciência, fundamento do objeto, pois é no sujeito que se situa a possibilidade *a priori* do conhecimento.

Essas comparações entre a filosofia de Kant e as críticas de Husserl parecem-nos satisfatórias para os objetivos de nosso trabalho. Pode-se perceber que, se fôssemos seguir a linha reflexiva kantiana, a fenomenologia transcendental permaneceria no plano estático-descritivo, com um sujeito ativo e produtor de sínteses também de cunho ativo. As dificuldades para a construção da via a-teia para Deus e a constituição ética seriam muito grandes, e os resultados da pesquisa teriam pouco significado. Vamos ainda olhar com mais atenção para um aspecto particular da filosofia kantiana: o problema da inserção da ideia de Deus. Não faremos aqui uma contraposição mais exaustiva com o pensamento husserliano, pois, sendo o tema do estudo, esse desfecho será apresentado em capítulos posteriores.

A reflexão kantiana a respeito de Deus tem lugar de destaque, sendo uma das três ideias tratadas pela metafísica, ao lado da liberdade e da imortalidade. Isso não significa que para ele Deus seja fiador da verdade ou do conhecimento verdadeiro, como o foi para Descartes. Em suas obras, esse problema é tratado em *História natural universal e teoria do céu*, de 1755, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio* (tese de docência), de 1755, e *O único argumento possível para demonstrar a existência de Deus*, de 1763. É bom também estabelecer ligações com a obra *A religião nos limites da pura razão*, de 1793.

Sem Deus como fiador ontológico e epistemológico, o *cogito*

não tem alternativa senão buscar na própria razão o fundamento das certezas. Esse caminho torna-se ainda mais radical diante da dificuldade apresentada pela imagem mecanicista<sup>46</sup> de mundo, advinda da física de Newton. Como a explicação do Universo pela ciência moderna apoia-se na colaboração de forças mecânicas internas, não há mais nenhuma justificativa racional para o estabelecimento de um “Governo Supremo”. Com isso, a chamada prova físico-teológica, que parte da variedade, da ordem, da finalidade e da beleza para se chegar a um Ser último e supremo, fica enfraquecida. Deus é um ideal arquétipo e, sendo ele um incondicionado absoluto, não pode sua existência ser provada mediante as coisas singulares e contingentes. A inferência a partir do mundo sensível destinada a estabelecer a causa da existência de Deus só tem sentido no mundo sensível. Chegar ao Ser a partir do contingente exige ainda que se prove sua existência real, o que, no caso de Deus, não pode ser feito analiticamente. A existência de Deus é uma posição ou juízo sintético *a priori*. Em outros termos, a existência de Deus só pode ser intuída intelectualmente.

O mesmo pode ser dito em relação à prova ontológica que infere Deus como causa a partir da experiência. O argumento é de que, “[...] se existe algo, deve existir um Ser absolutamente necessário”. Para Kant, essas provas que a metafísica elaborou ao longo da História refletem um uso indevido da razão e uma extrapolção da experiência sensível. Abandonamos a experiência sensível para sermos guiados por uma especulação baseada em princípios transcendentais.

<sup>46</sup> Em sua obra mais conhecida – *Philosophiae naturalis principia mathematica* –, Newton procura estabelecer os princípios do raciocínio filosófico partindo da análise das causas, das qualidades dos corpos e postulando a simplicidade e uniformidade da natureza. O sistema do mundo é assim considerado uma grande máquina, e a ordem do Universo revela o projeto de um Ser supremo. No que se refere à física, essa mesma obra apresenta os “princípios da dinâmica” sob a forma das três leis do movimento: da inércia que trata do movimento retilíneo uniforme e quietude; da relação entre movimento e força motriz exercida em direção à linha reta; e da ação e reação sob o princípio da igualdade. A lei da gravidade leva Newton à conclusão de uma obra sistemática que reúne a física celeste e a física terrestre, a astronomia e a mecânica, pondo por terra dogmas científicos que postulavam dois tipos de física, como prescrevia a cosmologia aristotélica.

A mais conhecida prova da existência de Deus, chamada de “prova ontológica”, formulada por Santo Anselmo, também não escapa à crítica. Todas as provas acima mencionadas são classificadas por Kant como “ilusões transcendentais”, não no sentido de ser a ideia de Deus algo sem valor. É uma “ilusão transcendental” porque é posta como princípio constitutivo de conhecimentos transcendentais. Era o que intencionava a metafísica tradicional. Kant quer reafirmar permanentemente a impossibilidade de uma metafísica como ciência. Desse modo, a ideia de Deus não tem uso constitutivo. Mas, perguntamos, para que serve então? Kant (1994, p. 506) responde que “[...] o conceito de um ser supremo é uma ideia muito útil sob diversos aspectos; mas, precisamente porque é simplesmente uma ideia, é totalmente incapaz, por si só, de alargar o nosso conhecimento, relativamente ao que existe”.

Kant entende que as ideias da razão, se não possuem valor constitutivo, têm uso “normativo”, funcionam como regras. Essas ideias não ampliam o conhecimento, apenas organizam e dão unidade à experiência prática. Perguntamos: o que ordena a ideia de Deus? Para Kant (1994, p. 517), “O ideal do Ser supremo não é mais que um princípio regulador da razão e que consiste em considerar toda a ligação no mundo como resultante de uma causa necessária e absolutamente suficiente, para sobre ela fundar a regra de uma unidade sistemática e necessária”. Seria Deus um “supremo juiz”? Antes de responder, é preciso recordar que o conceito de razão em Kant inclui não só a dimensão teórica, mas também a dimensão prática. Sua função não se relaciona com o conhecimento, mas com os modos de determinar a vontade, incluindo a ação moral. Onde a razão prática deve buscar esses critérios? A razão pura, em relação ao conhecimento, estava limitada pela experiência. E no que tange à razão prática, qual será o seu limite? Seria Deus? Se a razão pura é criticada por estar presa à experiência, a razão prática será criticada por Kant exatamente por permanecer no plano da experiência. A razão prática não precisa da crítica, por já conter em si o critério para sua própria crítica; ela é suficiente por si mesma. O imperativo para a vontade

é encontrado em si mesmo.

Estamos diante do imperativo categórico, que é uma verdadeira “síntese *a priori*”, sem dependência da intuição sensível; é objetivo e por isso mesmo é válido universalmente para todos. Os imperativos que assumem a fórmula de uma ação da vontade como tendo valor e princípio universal apresentam-se como categóricos. É uma lei moral e possui uma racionalidade que, diferentemente das leis do Estado, não se sustenta na heteronomia. Assim, toda ação moral, da decisão da vontade, terá uma avaliação a partir da forma como foi feita e não do conteúdo da ação. Está em discussão se aquela ação moral feita naquelas condições tem valor objetivo universal. Completando este raciocínio, podemos afirmar que a ação moral impõe-se à consciência como um fato da razão, como um dever.

O sentimento do “dever” impõe-se por si mesmo e é uma proposição sintética *a priori*. Portanto, não requer antes a liberdade. Esta se relaciona aos fatores relativos aos fenômenos, aos mais variados mecanismos causais. É da lei moral que se infere a liberdade como fundamento. Mesmo agindo coativamente, privados da liberdade relativa aos fenômenos, sentimos que “deveríamos ter agido” de outra maneira. Para Kant, o dever antecede o poder.

Depois desse percurso reflexivo, podemos voltar a recolocar a problemática relativa a Deus. Se o sentido do dever é encontrado em si mesmo, de modo autônomo, que lugar deverá ocupar a ideia de Deus, que é normativa, como vimos há pouco? Deus pode ser considerado e reconhecido pela razão como um fato vinculante? Kant procura de todas as formas superar tal heteronomia. Podemos, no entanto, afirmar que, após a crítica às provas da existência de Deus, ele se volta para a via moral. Esta deverá conduzir a Deus. E com isso vai se afastando definitivamente das tentativas de demonstração da razão especulativa, da razão pura, para tratar deste tipo de ideia. Resta agora saber como seguir a via moral.

A lei moral, como já se afirmou, revela, por um lado, uma obrigatoriedade absoluta e, por outro, uma finalidade. E daí surge

uma primeira questão: o que funda de modo absoluto a exigência do dever? Quem nos impele ao dever de modo incondicionado? Isso não remeteria à origem da lei moral em Deus? O que aponta a exigência incondicionada da lei moral? Essas questões indicam-nos o cerne de um dos problemas apresentados por Kant: “[...] fazendo o que devo, o que me resta?” Não devo agir por que há um Deus a me ordenar e nem o seu conhecimento e reconhecimento que me imputam obrigatoriedade. As leis morais determinam minhas ações, o que me permite ser feliz ou não, conforme cumpro ou deixo de cumprir o que devo. Mas em que consiste a felicidade? É preciso postular a existência de uma entidade suprema que produza o equilíbrio entre a moralidade e a felicidade. Deus torna-se, então, um postulado da razão prática que se conecta com a questão sobre o que nos resta esperar. A finalidade da ação moral remete a Deus. Sem sua existência, como seria possível o imperativo moral?

Tal postulado da existência de Deus não pode ser demonstrado; a fé não é demonstrável através de obras como professa a teologia protestante desde seus inícios. Deus, então, não é fundamento da obrigatoriedade da lei moral; contudo, sua existência pode garantir o sucesso da ânsia e busca de felicidade. Kant (1974, p. 553) afirma que

[...] é absolutamente necessário, neste caso, que alguma coisa tenha lugar, isto é, que eu obedeco em todos os pontos a lei moral [...], há apenas uma condição possível que permite a esse objetivo harmonizar-se com todos os outros fins [...]: há um Deus e um mundo futuro [...] eu creio infalivelmente na existência de Deus e uma vida futura e estou certo, de que nada pode tornar esta fé vacilante, porque isso deitaria por terra os meus próprios princípios morais.

Dessa forma, após ter mostrado a incoerência da metafísica em querer provar a existência de Deus, Kant aponta agora para uma espécie de “fé moral”. As ideias da razão não podem servir como princípios do entendimento, por não serem constitutivas.

Porém, possuem papel regulador para o espírito. É nessa relação entre a ideia de Deus e a moral que leva Kant a formular uma espécie de “via moral” para Deus. O caminho da razão especulativa mostrou-se incoerente e supérfluo; resta agora a via prática. Deus mostra-se a partir da constituição moral do homem. Sua obra *A religião dentro dos limites da simples razão* busca estabelecer essa conciliação. Nessa via de acesso a Deus, as fronteiras das diversas religiões e confissões não são construídas a partir de dogmas ou profissões de fé, mas a partir de regras da boa conduta.

Kant reconhece o grande valor da religião cristã, sendo considerada uma religião moral por excelência, pois possibilita resposta à questão sobre o que nos resta esperar. Esse será o campo em que a crítica nietzscheana apresenta-se de modo radical, o que não cabe aqui desenvolver. Fica em evidência, a partir do pensamento kantiano, uma “teologia do dever” ou uma “teologia da obrigação moral”. Acaba desaparecendo ou enfraquecendo sobremaneira uma teologia mística. Por outro lado, esse conceito de Deus não permite abertura para um horizonte infinito e inalcançável. Para a religião cristã, esse conceito de Deus acabou enfraquecendo o Deus bíblico, que se situa além da lei, e assim relativiza o papel da Revelação. A fé autônoma e racional, bem como os direitos invioláveis da consciência pessoal, apoiados pela liberdade, são de agora em diante as armas que o homem moderno deverá buscar e carregar na vida prática. Em relação ao problema de Deus, Kant vai garantir uma maximização da subjetividade pessoal.

Husserl, da mesma forma, não recorre à ideia de Deus como fiador ontológico e epistemológico nem justifica sua existência mediante as provas clássicas da existência (de Deus). Se em Kant essas provas representavam um uso indevido da razão e uma extrapolação da experiência sensível, Husserl irá tratar da questão de Deus mediante a redução da via cartesiana, que possibilita delinear o tema da transcendência de Deus, e a redução que conduz à intersubjetividade. Isso permite interpretar a ideia de Deus como uma Suma Mônada e, enfim, mediante uma terceira redu-

ção, que supera o que é sedimentado, construído, da formação cultural, para descobrir o modo que caracteriza sua constituição.

A terceira via de redução tem forte destaque no contexto das análises de *Die Krisis*. O caminho regressivo (genético) que permite o acesso aos mecanismos profundos da constituição, a uma dimensão originária da realidade, leva Husserl a individuar uma teleologia que estabelece o nexa entre objetividade e subjetividade. E, através desta descoberta, Husserl abre o caminho que conduz à teologia. Ele mesmo não efetua esse salto, mas deixa em aberto a possibilidade. A existência de Deus não é provada, mas a perspectiva teleológica e o caráter ético da ação humana como progresso moral fornecem indicações para a afirmação da ideia de Deus. A seguir, iremos detalhar esse percurso da teleologia em sua conexão com a dimensão ética. A via para Deus não é, como em Kant, uma espécie de “via moral”. Não se trata de uma fé moral ou de uma “teologia do dever”. Em Husserl, Deus não é fundamento do agir moral, mas uma ideia de aperfeiçoamento de tudo o que constitui o mundo. A via a-teia mediada pela teleologia conduz a Deus. Assim Husserl (Ms. A VII, p. 20) se expressa: “Se um tal saber [filosofia] conduz a Deus, a sua via para Deus será uma via a-teia para Deus, como uma via a-teia para uma autêntica e necessária comunidade humana”.

Dessa forma, podemos sintetizar de maneira conclusiva a avaliação husserliana dizendo que o projeto moderno em relação à racionalidade foi construído a partir de algumas idealizações que hoje expressam o que se pode denominar de crise. As ciências, tomadas como índices dessa crise, ao mesmo tempo em que produziram grande avanço do poderio econômico e tecnológico, também levaram ao afastamento progressivo do mundo do qual emergiram e foram perdendo o sentido para a vida humana. Ao lado da racionalidade científica, a formação moderna surge de uma grande descoberta ou conquista: a subjetividade transcendental. Mas o mérito cartesiano parece não ter tido continuidade. Dessa forma, o racionalismo iluminista kantiano não conseguiu resolver os problemas decorrentes das idealizações científicas. A

síntese kantiana atendia às demandas de uma teoria do conhecimento, mas não retomava a reflexão em torno da estrutura da consciência. Seu nível de análise permaneceu na dimensão estática.



## **CAPÍTULO V**



## A TELEOLOGIA E SUA CONEXÃO COM O PROBLEMA ÉTICO

### CARACTERÍSTICAS GERAIS DA PERSPECTIVA TELEOLÓGICA

A ideia de teleologia é reconhecidamente, inclusive por Husserl, de origem grega. Wilhelm Leibniz (1646-1716), um dos autores mais lidos por Husserl, retoma esse conceito como reação à concepção mecanicista da ciência moderna, propondo uma retomada da metafísica fundamental que provém do mundo grego, especialmente de Platão com a segunda navegação. Mas a fonte para as pesquisas de Husserl a respeito desse tema parecem estar situada no século XIX: nesse século, a teleologia foi um conceito muito utilizado por vários autores – filósofos e cientistas – alemães. Rudolf Eucken (1846-1926), cujo pensamento aplica-se a uma interpretação da vida como um todo e em que a religião desempenha um papel importante, inclui esse conceito entre os mais importantes da segunda metade do século XIX. De suas obras, como *A vida do espírito*, *Sentido e valor da vida*, *Linhas fundamentais de uma nova concepção da vida*, podemos extrair concepções importantes sobre causalidade mecânica, causalidade biológica e causalidade teleológica. Filósofos, biólogos e físicos fizeram muito uso desse conceito. Podemos destacar os nomes de Ernst Mach (1838-1916), Friedrich Wilhelm Ostwald (1853-1932) e Richard Avenarius (1843-1896).

### A concepção grega

Em geral, é comum atribuir a Aristóteles a utilização da perspectiva teleológica na filosofia a partir da explicação da realidade através das chamadas quatro causas. Uma delas é a final, por ele elevada ao plano explicativo, e significa voltar-se para a realidade

numa dimensão compreensiva, levando em conta o fim ao qual tende o devir do homem ou o escopo de suas ações. Entendemos que foi o estagirita quem formulou essa concepção de teleologia, porém as condições para isso já estavam presentes no próprio desabrochar do pensamento filosófico. Assim, a superação dos limites da finitude e o encaminhamento da reflexão e do conhecimento para os espaços da infinitude bem como a tematização da *physis* dão suporte básico e necessário para as formulações posteriores da concepção teleológica.

Platão procura ampliar a reflexão dos filósofos que o antecedem, situando a perspectiva teleológica no contexto da ação moral. Concebe a felicidade como fim último da ação moral. Para isso, foi preciso superar o paradigma da *techne* e criar uma ética teleológica, objetivo alcançado nas obras que produziu em sua fase de maturidade, especialmente em *A república*. O Sumo Bem se torna objeto absoluto e necessário do processo teleológico universal de todo e qualquer ser. A ideia de Bem tem em Platão a pretensão de situar-se numa dimensão ontológica universal como fim último e princípio de ser e agir. O intelectualismo socrático aplicado à moral não é suficiente, segundo Platão, para tornar o homem virtuoso. Há elementos não cognoscitivos que fazem emergir a motivação para o agir moral.

A concepção da doutrina do Bem como constituidora de uma ontologia universal será criticada por Aristóteles na ética. Propõe uma concepção pluralista, pois o homem tende a bens distintos (ARISTÓTELES, 1987, p. 9). O Bem a que todos os homens tendem é a *eudaimonia*, isto é, a felicidade. Esta pode ser identificada tanto pelo vulgo como pelo homem culto na forma do “bem viver e bem agir para ser feliz” (ARISTÓTELES, 1987, p. 11). A ideia de bem de Platão é substituída pela de bem imanente, e não mais transcendente. Não é uma realidade única e unívoca, mas polívoca e diferente tanto em relação às categorias como nas diferentes realidades. O verdadeiro bem para o homem são a razão e a atividade da alma segundo a razão. Conforme Aristóteles (1987, p. 51): “O bem próprio do homem é a atividade da alma

segundo a virtude". E mais à frente acrescenta que é preciso agir "[...] pela parte racional de si mesmo, que parece constituir cada um de nós" (ARISTÓTELES, 1987, p. 51).

A perspectiva da teleológica aristotélica como a tendência do homem para o Bem, fruto de um agir calcado na dimensão racional do homem, será retomada por Husserl ao reintroduzir a ideia de um *télos* histórico, porém com um novo sentido. O papel da filosofia e sua responsabilidade histórica vão construindo o direcionamento racional, com uma motivação teleológica para o Bem. Aqui têm grande responsabilidade os filósofos, vocacionados para serem "funcionários da humanidade", e os cientistas.

## **A concepção moderna**

Uma das características mais marcantes do pensamento moderno desse período consiste na luta para escapar das posturas do dogmatismo transcendental religioso do período medieval. Era preciso examinar cada possibilidade que ajudasse o homem a assegurar seu lugar no mundo. Uma delas consistia em manter-se atado aos entes do mundo sensível. Então, a idealização da ciência feita por Galileu e seus contemporâneos fortalece "[...] a ideia de uma natureza concebida como um mundo de corpos realmente circunscrito em si mesmo", conclui Husserl (1954, Hua VI, p. 61). Isaac Newton, mais tarde, fará uma abertura a essa postura, dizendo que, se quisermos entender a natureza, temos de recorrer à teleologia. Porém, do ponto de vista da ciência, esse procedimento vai necessitar de hipóteses imaginárias, o que demanda, em termos metodológicos, um alto grau de controle experimental. Sendo assim, as causas finais servem apenas como princípio metodológico, e não explicativo.

A outra possibilidade de garantir o lugar do homem no mundo é ele manter-se atado aos entes criados pelos poderes da razão. Esse caminho acabou gerando alguns equívocos, que Immanuel Kant, mais tarde, criticará dizendo que, se o empirismo leva ao

cepticismo, o racionalismo leva ao dogmatismo desenfreado da razão. Daí sua crítica da razão.

O quase desaparecimento da perspectiva teleológica no campo científico vai ocorrer em fins do século XVIII, com os enciclopedistas franceses, que assumem a ciência newtoniana apenas em sua postura mecanicista. Como teremos mais à frente oportunidade de ver, Kant é cioso do princípio da razão como espaço para a autonomia do homem, porém procura na *Crítica da faculdade do juízo* mostrar que o pensar teleológico no campo das ciências tem sentido no estudo da especificidade dos fenômenos biológicos e, conseqüentemente, da inadequação da causalidade mecânica para explicá-los. A partir desse momento, as explicações teleológicas ficarão mais presentes na filosofia e, principalmente, na teologia cristã, utilizando-as para tratar de questões escatológicas e também para combater o materialismo ateu sustentado por posturas positivistas.

Porém, nos tempos mais recentes, o debate retorna com maior intensidade. Seria incorreto dizer que o trabalho de Husserl em recuperar a dimensão teleológica da realidade situa-se fora de um contexto filosófico (epistemológico) e científico. Em fins do século XIX inicia-se uma abertura no trabalho científico para as dimensões teleológicas. Esse momento torna-se importante na história da ciência, pois o paradigma mecanicista parecia estar sendo superado por novas descobertas científicas e a biologia alimentava sua resistência à adoção do mecanicismo com o desenvolvimento das teorias evolucionistas. Segundo Jacques Monod, um mundo sem finalidade e entregue ao jogo causal não dava ao homem o sentido de uma totalidade. “Para dar um sentido à natureza, para que o homem não se sentisse separado por um abismo insondável, era preciso recuperar o fim, decifrável e inteligente, era preciso dar-lhe um projeto. A falta de uma alma que alimente esse projeto então leva à introdução de uma ‘força’ evolutiva ascendente” (MONOD, 1981, p. 43). Alguns autores entendem que a teoria da evolução de Darwin, apesar de ter sido pensada no modelo newtoniano de causas observáveis eficientes, deixa

entrever que as características adaptacionistas dos seres parecem conferir determinada perspectiva teleológica. Por outro lado, outros autores opõem-se a essa concepção, enfatizando que a perspectiva teleológica é característica somente dos seres que agem conscientemente. Os defensores da teleologia retrucam dizendo que esse procedimento não exclui a função e a utilização das causas eficientes como complementos necessários para o entendimento da natureza.

De modo mais sucinto, poderíamos traçar um quadro a respeito dos debates atuais que se desenvolvem em torno das ciências. Podem ser localizados em duas vertentes. Uma ainda é muito presente e baseia-se na tese das “duas culturas” do cientista Charles Percy Snow<sup>47</sup> (1905-1980), que propunha uma conciliação entre a ciência e as humanidades. Para esse autor, há uma forte polarização entre o mundo da ciência e o mundo da cultura humana, com um abismo de incompreensão mútua, hostilidade e aversão. Nesse clima de tensão, as demandas geopolíticas pela ciência acabam sendo prejudicadas ou não atendidas, não contribuindo para resolver minimamente os graves problemas sociais.

Um segundo movimento é o encabeçado pelo positivismo lógico da Escola de Viena, que produz *A internacional encyclopedia of unified science* e tem como principais representantes Charles Morris, Rudolf Carnap, Ernest Nagel e Otto Neurath. Seu objetivo é viabilizar o projeto pela unidade da ciência. Para isso, trabalhou em torno da lógica da pesquisa científica, da clareza das proposições e de um único estilo de pensamento. Com essa perspectiva, esses autores excluem qualquer indício metafísico, essencialista ou teleológico. Ensino e pesquisa devem estar unificados na metodologia, na lógica e na epistemologia básica. Enfim, lutam para eliminar as influências nas ciências sociais e humanas de pensadores como Hegel, Marx, Engels, Husserl, Feuerbach, Dilthey, Weber e Rickert.

---

<sup>47</sup> Cf. SNOW, Charles Percy. *As duas culturas e uma segunda leitura*. São Paulo: EDUSP, 1995; *As duas culturas*. São Paulo: Presença, 1996. HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987.

Fora desse debate, no conjunto das ciências humanas (PACI, 1972), o panorama atual apresenta-se dividido em três perspectivas filosóficas: a teoria sistêmica, a fenomenologia e a dialética. Elas não são propriamente metodologias de pesquisa, como muitos insistem em defender, mas podem ser chamadas de atitudes de pensamento ou estilo investigativo. Da tendência fenomenológica, podemos extrair algumas contribuições muito significativas para o campo das ciências do espírito, destacando-se o princípio da “conexão de sentido”, por nós enfocado como teleologia. Os procedimentos explicativos dão lugar aos compreensivos.

Retomando as características teleológicas presentes na ciência biológica, como vínhamos abordando, pode-se perceber que na biologia<sup>48</sup> são muitos os cientistas que recolocam a perspectiva teleológica no quadro “explicativo” dos fenômenos naturais. Alguns autores acabaram criando outros termos em substituição ao termo “teleologia”. Assim, Pittendrigh (1958) utiliza o vocábulo “teleonomia”, evitando, assim, empregar o outro termo, por considerá-lo desgastado e propício a confusões de toda ordem. Com esse mesmo objetivo, procura eliminar de sua pesquisa o que possa confundi-la com a busca de um princípio causal eficiente. Jacques Monod posteriormente irá utilizar esse termo várias vezes.

Um dos biólogos que não pode faltar nesse debate no campo da biologia e que representou um grande marco no pensamento teleológico é Hans Adolf Eduard Driesch (1867-1941). Entre suas obras merecem destaque *Filosofia do orgânico*, *Estudos lógicos sobre a evolução* e *Metafísica da natureza*. Esse cientista desenvolveu muitos estudos no campo da biologia, principalmente da embriologia, e fez várias incursões na filosofia. Para ele, a vida “explica-se” a partir de um princípio vital, por ele denominado enteléquia, presente em cada organismo. O estudo da embriolo-

---

<sup>48</sup> Cf. SIMPSON, G. *This view of life*. New York: Harcourt, Brace and World, 1964. DOBZHANSKY, T. *Genetics of the evolutionary process*. Columbia University Press, 1970. AYALA, F. *Evolución*. Barcelona: Omega, 1983. HULL, D. *Darwin and his critics*. Harvard University Press, 1973. *Philosophy of biological science*. N. Jersey: Prentice-Hall, Englewood: Cliffs, 1974.

gia o fez afastar-se cada vez mais das hipóteses mecanicistas. Fez experiências com células. Estas, ao serem divididas, acabaram reproduzindo indivíduos completos, apenas menores em tamanho. Com isso, ele concluiu que o desenvolvimento biológico não se reduz a fenômenos mecânicos. Acabou elaborando novos conceitos, como os de causalidade total, totalidade e enteléquia. O todo é muito mais que a soma das partes e enquanto totalidade, sob a forma da ortogênese, está orientada teleologicamente.

A enteléquia, conceito tomado da filosofia aristotélica, é para Driesch um princípio intrínseco ao mundo vivente e explica a evolução da vida e do mundo. É um princípio teleológico de cunho metafísico e possui certa semelhança com a mônada leibniziana. Na história da ciência, Driesch é conhecido como o criador do vitalismo renovado. Outros cientistas que também se destacaram nessa perspectiva são J. Reinke, J. Vexküll, e R. Sheldrake. Nesse mesmo grupo inclui-se L. V. Bertalanffy que foi um grande crítico do vitalismo em função do recurso a entidades metafísicas para explicação de fenômenos vitais. Notabilizou-se na teoria dos sistemas, considerando que os organismos vivos são sistemas com propriedades específicas. Alguns físicos que pesquisaram a mecânica quântica, como Erwin Schrödinger, que publicou *O que é a vida?* e *Mente e matéria*, também postulam que certos fenômenos vitais não podem ser explicados pela física newtoniana. Alguns biólogos rejeitam o uso do termo teleologia, porque entendem que ele não possui uma delimitação precisa de significado. É o caso, por exemplo, de C. Pittendrigh, E. Mayr, G. W. Williams, M. Ghiselin.

De forma geral, podemos dizer que os cientistas da área de biologia recolocaram a perspectiva teleológica ao estudarem a estrutura dos órgãos, a complexidade dos processos funcionais, os fenômenos de adaptação ao meio, os problemas suscitados pela etnologia, as manifestações do instinto e o próprio fenômeno mais geral da evolução. Há, assim, um leque bastante amplo dentro da própria biologia, a partir da qual a dimensão teleológica da vida pode ser percebida.

Por fim, cabe também mencionar outra dimensão da pesquisa biológica, que tem relegado o mecanicismo causal em segundo plano. Trata-se dos estudos biológicos de Humberto Maturana e Francisco G. Varela. Quando se depararam com fenômenos que escapavam das explicações causalistas, acabaram recorrendo ao conceito de “sistema autopoietico”, segundo o qual os organismos desenvolvem-se através de seus próprios cordões, sua própria organização autopoietica, produzindo-se continuamente a si mesmos (MATURAMA, 1995, p. 83-92). Essa característica permite relacionar uma grande quantidade de dados empíricos sobre o funcionamento celular e bioquímico. “O ser e o fazer de uma unidade autopoietica são inseparáveis, e esse constitui seu modo específico de organização” (MATURAMA, 1995, p. 89). O pensamento desses autores em relação à teleologia, que eles denominam de teleonomia, está mais para sua recusa como conceito metafísico e teológico do que para seu emprego. Segundo eles, os sistemas autopoieticos não incluem a finalidade como ideia necessária.

## **A teleologia na filosofia contemporânea**

Na filosofia kantiana, as explicações teleológicas são consideradas complementares ou suplementares das explicações mecânicas. Na *Crítica da faculdade do juízo*, toda a segunda parte é dedicada ao estudo da crítica da faculdade teleológica de julgar. Kant (1995) eleva ali o princípio das causas finais como elemento de ampliação do conhecimento científico, sem a interferência no princípio do mecanismo da causalidade física. O uso das explicações teleológicas pode ser aplicado corretamente “[...] na investigação da natureza, mas somente para submetê-la a princípios da observação e da investigação” (KANT, 1995, p. 204). Esse ajuizamento liga-se à dimensão da faculdade reflexiva, e não da faculdade determinante. “O conceito das ligações e das formas da natureza segundo fins é, pois, pelo menos, um princípio a mais para submeter os fenômenos da mesma a regras, onde as leis da

causalidade segundo o mero mecanismo da mesma não chegam” (KANT, 1995, p. 204). Caso introduzamos um fundamento teleológico como causa atuante com intencionalidade, o fundamento na teologia enquanto princípio constitutivo, então estaríamos diante de uma faculdade determinante, e não de uma faculdade de juízo reflexivo. Estamos assim introduzindo uma nova causa na natureza atribuída a outros seres, no caso específico, a Deus. Porém: “A teleologia física leva-nos, na verdade, a procurar uma teologia, mas não pode produzir nenhuma”, conclui Kant (1995, p. 281).

O caminho mais próprio da teleologia na filosofia kantiana está na filosofia prática, pois são juízos morais que remetem para fins. Estes não constituem um sentido para a ação, mas inclinação ou motivos para a determinação da vontade. Uma teleologia moral também deve evitar buscar uma causa inteligente fora de nós mesmos, enquanto seres racionais dotados de liberdade. Kant (1995, p. 288) se pergunta se a teleologia moral que se remete a um fim terminal “[...] tem necessidade de sair do mundo e procurar um princípio inteligente supremo”. Esse fim terminal “[...] não pode ser outro senão o homem sob leis morais”, responde o mesmo pensador (1995, p. 289). Portanto, “[...] não significa que seja precisamente tão necessário admitir a existência de Deus quanto é necessário reconhecer a validade da lei moral”. Essa é a tese central de Kant (1995, p. 298) a esse respeito. Não temos tanta necessidade de buscar um princípio fora de nós; basta darmos validade às regras da conduta humana a partir de nós mesmos.

Hegel, adotando a mesma distinção entre teleologia interna, em que o propósito é imanente aos objetos, e teleologia externa, quando algo é introduzido de fora por um agente intencional que pode ser humano ou não, inclusive pode ser agente divino, destaca que: “Com o conceito de finalidade interna, Kant ressuscitou a ideia em geral, e em particular a ideia da vida” (HEGEL, 1995, p. 341). Critica o conceito de teleologia moderna, que contém, segundo ele, apenas “a finalidade finita, a finalidade externa”. A distinção entre causa final e causa eficiente é da mais alta im-

portância, pois “[...] a causa pertence à necessidade ainda não posta a descoberto, à necessidade cega” [...], enquanto “[...] o fim é posto como devendo conter nele mesmo a determinante, ou o que alhures aparece ainda como ser-outro” (HEGEL, 1995, p. 341). Por outro lado, faz uma dura crítica à forma como tem sido utilizado o conceito de teleologia externa. As coisas são meio para a realização de um fim situado fora delas; não trazem, pois, em si mesmas sua determinação. Afirma Hegel (1995, p. 343): “É esse o ponto de vista da utilidade que antes tinha um papel importante também nas ciências, mas que em seguida caiu num descrédito merecido”.

A teleologia, em Hegel, contrapõe-se tanto ao “mecanicismo” quanto ao “quimismo”. O mecanicismo refere-se à primeira forma da objetividade e como a primeira categoria que se apresenta quando se considera o mesmo objetivo. Porém: “Esse é um modo-de-considerar superficial e pobre-de-pensamento, que não pode bastar nem no que diz respeito à natureza, nem muito menos no que concerne ao mundo do espírito” (HEGEL, 1995, p. 335). O mecanicismo ou mecanismo pode ser aplicado “somente nas relações abstratas da matéria”, e não em fenômenos como da luz, calor, magnetismo, eletricidade. Estes não podem ser explicados pelos conceitos de pressão, choque, deslocamento das partes. Sua aplicação ao domínio orgânico da natureza é mais insuficiente ainda.

Na filosofia marxista, a teleologia está diretamente relacionada ao problema da práxis, destacando-se o trabalho. O homem é um ser natural e ativo, que age, que se apropria das riquezas naturais, e suas ações estão orientadas por uma intencionalidade. Não age apenas para a satisfação das necessidades imediatas, pois, através do trabalho, ele tem a possibilidade de ir além dessas necessidades. Ele pode estabelecer fins que transcendem o imediato cotidiano. O trabalho é, desse modo, uma ação mediada pela teleologia. No pensamento de Marx, o agir intencional teleológico coloca-se na dimensão ontológica do homem, e nele se destaca o papel da subjetividade. Há uma forte conexão entre a

teleologia e o conhecimento, e é através da explicitação das finalidades no trabalho que é possível investigar de modo correto as conexões causais efetivas. Com isso, a análise relativa ao trabalho como ação criadora e o trabalho alienado fica muito mais rica em termos de entendimento. A conexão entre teoria e prática permite ampliar a compreensão de todas as práticas sociais, bem como desvelar os horizontes de uma teleologia histórica. Por essa via, percebe-se que o pensamento marxista procura colocar a questão das finalidades num plano concreto. Nisso consiste a crítica à concepção de teleologia de Kant. O conhecimento isolado da prática é abstrato, e, por esse motivo, as categorias fundantes do trabalho são a teleologia, a causalidade e a objetivação/exteriorização. O conhecimento insere-se nesse percurso. Lukács assim se expressa:

Toda a experiência cognoscitiva e todo o emprego de relações causais, isto é, toda a colocação de causalidade real, figura sempre no trabalho como meio para uma finalidade singular, ainda que essa colocação tenha a propriedade de aplicar-se a outra finalidade que se apresente, do ponto de vista imediato, como inteiramente heterogênea [...]. É precisamente aqui que se revela a inseparável unidade de causalidade e teleologia, ou seja, daquelas categorias que, consideradas abstratamente, parecem se opor e excluir umas às outras. A investigação sobre os meios para a realização de finalidades sempre recolocadas deve, por conseguinte, conter um conhecimento objetivo da causa daqueles processos materiais que, postos em movimento, são capazes de tornar reais as finalidades colocadas (LUKÁCS, [s.d], p. 17-23).

Esse mesmo autor sustenta que no trabalho há uma profunda unidade entre teleologia e causalidade (LUKÁCS, 1979). Porém, essa unidade deve sempre ser entendida na dinâmica da dialética que o positivismo insistiu em romper, separando seus componentes. Teleologia e causalidade formam uma unidade dialética, na qual uma pressupõe a outra, mas também se excluem mutuamente. Formam uma unidade contraditória. O naturalismo não con-

seguiu superar esse aspecto, considerando-as sem importância e as tratando como se fossem entidades particulares e isoladas. A razão para esse procedimento encontra-se no fato de que a causalidade pressupõe sempre a exclusão de qualquer intervenção da consciência. Contudo, é exatamente a consciência, a subjetividade, que enuncia a causalidade. A separação entre teleologia e causalidade pode ser bem exemplificada na análise marxiana do trabalho alienado.

Para concluir essa perspectiva, podemos trazer a afirmação de Althusser (1994, p. 37): “O materialismo de Marx, Engels e Lênin é um materialismo da necessidade e da teleologia”. Não se pode sair da História em busca de fins transcendentais, mas deve-se buscar o sentido da História na história concreta em que o homem se explicita historicamente como um ser da práxis que age teleologicamente. A História não é um permanente retorno, ou um começo sempre do início, mas, graças ao trabalho e a seus resultados, o homem de hoje não se desliga dos homens do passado já constituído e nem se põe como fim em si mesmo no presente. As gerações precedentes estão teleologicamente conectadas às gerações posteriores através do trabalho.

## **A teleologia no contexto da teologia atual**

As dimensões teleológicas sempre estiveram muito presentes na teologia, a começar pelos escritos e declaração dos padres a respeito do cristianismo e pela escolástica. Contudo, seu foco era conduzir a um teocentrismo em todos os níveis, do cosmológico ao ético-moral. No mundo contemporâneo, com todas as transformações provocadas pelo antropocentrismo moderno, a perspectiva teleológica insere-se mais no campo da moral das ações que em qualquer outro campo. O discurso sobre o fim das ações morais contrapõe-se ao discurso sobre a obrigação ou sobre o dever-ser da moral. A teleologia confronta-se com a deontologia. Se a teologia moral tem dificuldade de aceitar a perspectiva teleológica, é porque ela considera as ações boas como dependentes

da intencionalidade imanente à própria realidade. Não haveria, assim, uma ação boa em si mesma, como supõem os que se inclinam a uma posição deontológica. Não estão em foco os aspectos relativos ao rigorismo (dever-ser) ou ao laxismo (conexões de sentido). A deontologia em si mesma não se refere à postura rigorosa do dever-ser, nem a teleologia ao laxismo.

Deve-se acrescentar que há ainda muitos teólogos que utilizam o conceito de teleologia aplicado ao sentido de finalidade da criação. Para Tillich, por ser tão ambíguo, o conceito de “finalidade da criação deveria ser evitado”. Mesmo considerando a ideia calvinista da criação como “glória de Deus”, como fim da criação, torna-se necessária uma compreensão do “caráter simbólico dessa afirmação”. Deus não precisa de algo para sua glória. Segundo ainda Tillich (2000, p. 222): “Nas teologias luteranas a finalidade de Deus é ter uma comunhão de amor com suas criaturas”. Essa expressão também dá a entender que Deus necessita de algo. Tillich sugere que:

O conceito de *finalidade da criação* deveria ser substituído por o *télos da criatividade* – o alvo interior de plenificar na atualidade o que está para além da potencialidade e atualidade na vida divina. Uma função da criatividade divina é dirigir toda criatura para esta plenitude (TILICH, 2000, p.222, grifos do autor).

Dessa forma, a teleologia apresenta-se como tendo uma relação com o futuro, a plenitude. As coisas estão constituídas e ordenadas de modo que se orientam para o bem do homem, para a felicidade humana. Contudo, esse critério último, que é a felicidade e que expressa um otimismo teleológico, pode ter efeito catastrófico se algum “evento na natureza” revelar oposição a essa meta (TILICH, 2000, p. 222). Entende-se que essa catástrofe relaciona-se mais à dimensão da fé do que à explicação sobre o problema do Mal no mundo<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Sobre essa temática, a obra de Andrés T. Queiruga – *Recuperar a salvação*: por uma interpretação libertadora da experiência cristã – torna-se muito

Após termos apresentado os aspectos e conceitos teóricos fundamentais da filosofia de Husserl nos dois primeiros capítulos, considerados por nós elementos importantes para a argumentação sobre a tese, e em seguida termos analisado os vários aspectos da chamada “crise da humanidade europeia”, pretendemos, nesse momento, mostrar como se dá a relação entre teleologia e ética. Queremos responder primeiro à pergunta de como a crise diagnosticada por Husserl se configura como crise teleológica. Nesse momento desse nosso trabalho, já se fazem necessárias as aberturas para a inserção da ideia de Deus. Na esteira da reflexão sobre a teleologia, retomaremos o conceito temático do *Lebenswelt*, o que permite concretude ao pensar ético e nos remete à perspectiva de uma ética social através da base intersubjetiva do *mundo-da-vida*. Na sequência, queremos refletir sobre o campo histórico e a relação mais explícita entre teleologia e ética. Na parte final deste capítulo, ao analisarmos as relações entre transcendência e imanência, caminharemos para os momentos centrais de nosso trabalho, que serão trabalhados nos próximos capítulos. A ideia de Deus terá como campo de relação argumentativa a perspectiva teleológica, e, em nosso entendimento, esse passo já representa um primeiro movimento no caminho que vai da teleologia à teologia.

---

esclarecedora em relação ao dilema do Mal, formulado por Epicuro e retomado por Queiruga. Este inicia sua reflexão mostrando a questão: “[...] se Deus pode evitar o mal e não o quer, então não é bom; se quer e não pode fazê-lo, então não é onipotente” (p. 85). A pergunta que o homem de fé sempre faz é: “Se Deus é puro amor, generosa e exclusiva libertação, por que esse mundo por ele criado vem a ser tão duro, tão triste às vezes, e, ainda por cima, tão trágico?” (p. 83). A formulação clássica provém de Epicuro e assim se expressa: “Ou Deus quer tirar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não quer tirá-lo; ou não pode nem quer; ou pode e quer. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer nem pode, não é o Deus bom, e, além do mais, é impotente; se pode e quer – e esta é a única alternativa que, como Deus, lhe diz respeito – de onde vem, então, o mal real e por que não o elimina de uma vez por todas?” (Cf. *Epicurus*, Hersg. Von O. Gigon, Zürich, 1949, p. 80).

## A CRISE DA HUMANIDADE EUROPEIA COMO CRISE TELEOLÓGICA

A concepção husserliana de teleologia difere do conceito produzido pela metafísica tradicional, que a empregava no sentido das causas finais para explicar os processos históricos e naturais. Utilizava-se desse princípio para estabelecer uma das assim chamadas provas da existência de Deus<sup>50</sup>. Do mesmo modo, a concepção husserliana não se aproxima da perspectiva epistemológica nos moldes kantianos aplicados aos processos da natureza ou ao agir humano. O conceito de teleologia na fenomenologia de Husserl tem um valor ontológico que implica a historicidade, o sentido do acontecer e a finalidade da atividade humana. Como princípio, a teleologia correlaciona o sentido da História e a responsabilidade ética, dentro de um mundo comunitário. Enzo Paci assim entende a concepção husserliana de teleologia:

O *télos* é a meta. Fenomenologia é uma teleologia. Mas essa teleologia não é a substituição da explicação finalística por uma 'causal', antes, é a análise do sentido estrutural e o sentido da própria causalidade. O *télos* não é a substituição do finalismo por leis "científicas", mas o sentido da fundação operativa de todas as ciências – nós não distinguimos entre ciências naturais e sociais [...]. Trabalha-se a coisa em sua dimensão pré-categorial e investiga-se a sua causalidade, seus condicionamentos, e a motivação que está presente na vida que experiencia o mundo, juntamente com a práxis que transforma o mundo de acordo com uma direção e um sentido. O *télos* se realiza na relação intersubjetiva, lugar em que aparece como a constituição de uma sociedade e cultura de acordo com o sentido da verdade (PACI, 1972, p. 466).

A obra de Husserl, que é objeto de referência de nossa pesquisa, apresenta o princípio teleológico como função mediadora

---

<sup>50</sup> A prova metafísica da existência de Deus mediante o argumento teleológico procura demonstrar sua existência com a passagem que ocorre no movimento a partir de uma causa, bem como a passagem do contingente ao necessário. A prova teleológica acabava pondo Deus como origem e criador de todo o mundo visível, o que não está conforme nossa pesquisa.

entre o mundo empírico da História e a vida ética. Sendo esse pressuposto verdadeiro, podemos estabelecer a seguinte pergunta: é possível estabelecer alguns vínculos entre a consciência, a teleologia, a liberdade e a vida moral? Para iniciar uma resposta, parece-nos necessário estabelecer alguns pontos já consensuais para o conjunto da obra husserliana. Essas preocupações não são relativas apenas à época de *Die Krisis*. Seu desenvolvimento pode ser situado iniciando-se já nas *Investigações Lógicas*. Ao discutir a dimensão do *télos*, tem Husserl a necessidade de remeter a reflexão para uma fundação originária de sentido (*Urstiftung*), pois toda objetividade ideal constituída do mundo não somente tem um começo histórico como remete a um ato produtor humano em uma formação originária de sentido (HUSSERL, Hua XVII, 1974, § 63). A fenomenologia constitui um dos níveis da historicidade, por ser uma ciência radical da subjetividade transcendental. Husserl (1954, Hua VI, p. 200-201) reforça a ideia de que: “É o filósofo o responsável para continuar a tradição e a reativação do sentido teleológico do mesmo como o de uma *philosophia perennis*”. A teleologia insere-se, então, num movimento vivo de reciprocidade da formação de sentido (síntese ativa) e a sedimentação passiva da mesma. Esse processo, considerado como movimento de uns com os outros e de uns nos outros, é contínuo. O movimento teleológico tem assim forte impacto na vida ética e na formação cultural.

No volume XVII da Husserliana, parágrafo 63, ao tratar das objetividades ideais, defende Husserl a ideia de que elas são o que são a partir de uma constituição originária ou de uma protoconstituição (*ihrer Urstiftung*). Somente a partir dessa base constitutiva originária é que as objetividades, como a geometria, podem ter uma existência supratemporal acessível a todos os homens. A produção cultural como fato histórico tem uma estrutura de sentido que se forma a partir de um *a priori* estrutural que abarca toda a produção humana. Essa estrutura *a priori* permite constituir um caráter universal para a perspectiva teleológica. É porque o início, a fundação originária de sentido, é comum a todos que

o fim, a meta, pode apresentar-se como destino histórico para todos. É possível, em nosso entendimento, interpretar o lema da fenomenologia “voltar às coisas mesmas” como um movimento de constituição originária por onde se possa construir uma ontologia fundamental ou filosofia primeira.

A *fundação originária de sentido*, considerada como movimento de constituição ou de descoberta dos esquemas de implicação, também é apreendida como “um aprender a conhecer de modo originário”. Uma teoria do conhecimento é, na verdade, uma história do conhecimento, uma história da consciência que vai constituindo tais esquemas de implicação. Em *A ideia da fenomenologia*, ao tratar dos graus do conhecimento, Husserl (1986c, p. 30) ressalta: “Fomos conduzidos um pouco mais para as profundidades, e nas profundidades residem obscuridades e, nas obscuridades, os problemas”. Enquanto a atitude natural permanece na superfície dos fenômenos, a fenomenologia visa não só buscar uma “correlação entre o fenômeno do conhecimento e o objeto do conhecimento”, mas, fundamentalmente, “o modo como se constitui no conhecimento um objeto constitutivo” (HUSSERL, 1986c, p. 33). Os esquemas de implicação tornam-se os recursos metodológicos essenciais. “Consideram-se aqui não só os actos [sic] isolados, mas também as suas complexões, os seus nexos de concordância e discordância e as teleologias que surgem” (HUSSERL, 1986c, p. 33).

Dessa forma, podemos concluir que, desde seus inícios, a fenomenologia husserliana tem a perspectiva e a motivação da teleologia, quer em sua diretriz de meta ou destino, quer na adoção da consciência como alicerce originário e intencional. A teleologia torna-se inerente ao movimento histórico e à historicidade da própria consciência. Nem mesmo a história da filosofia escapa desse movimento. Em *A filosofia como ciência de rigor* Husserl (1965, p. 57) defende a ideia de que: “Todas as grandes filosofias não constituem apenas fatos históricos, mas cabe-lhes ainda uma função teleológica, grande e até única, na evolução da vida intelectual da humanidade: o da suprema intensificação

da experiência da vida, da cultura, da sabedoria do seu tempo". A intensificação da experiência é compreendida por Husserl como atos teóricos e também axiológicos e práticos.

A tematização filosófica da teleologia pode ser vista assim desde os inícios dos trabalhos de Husserl. É possível encontrá-la em textos ou cursos ministrados<sup>51</sup> ao longo de sua vida. Em 1920, por exemplo, em *Lições sobre ética* encontramos uma confirmação dessa assertiva. Porém, é na conferência "A crise da humanidade europeia e a filosofia" que ele vai aprofundar essa questão. Logo no primeiro parágrafo encontramos o objetivo estabelecido:

Quero ousar a tentativa de suscitar um novo interesse para o tão frequentemente tratado tema da crise europeia, desenvolvendo a ideia histórico-filosófica (ou o sentido teleológico) da humanidade europeia. Ao expor a função essencial que, nesse sentido, tem a exercer a filosofia e suas ramificações, que são nossas ciências, a crise europeia também ganhará uma nova elucidação (HUS-SERL, 1954, Hua VI, p. 314).

A filosofia e as ciências ganham destaque porque cumprem uma função teleológica no contexto da evolução da humanidade; conseqüentemente, compete-lhes a intensificação da experiência da vida, da cultura e da sabedoria de seu tempo (HUSSERL, 1996, p. 57). Cumprem uma função teleológica porque se referem à esfera do espírito. A própria ciência não é vista como ciência natural. A *enérgeia* teleológica é uma compreensão do espírito, e não da ciência natural. A partir delas mesmas (filosofia e ciências), consideradas índices mais importantes da crise da humanidade,

---

<sup>51</sup> Em nosso entendimento, essas preocupações são alcançadas pela reflexão filosófica em Husserl na medida em que evolui a própria investigação fenomenológica, completando-se num horizonte mais amplo. Se permanecermos presos apenas ao momento descritivo da fenomenologia psicológica, pouco iremos avançar. A partir daí, através dos mecanismos das reduções, a reflexão alcança a subjetividade transcendental. Com isso, a motivação filosófica da fenomenologia ultrapassa a dimensão da psicologia compreensiva e atinge a dimensão transcendental, e esse caminho permite uma reflexão não mais particularizada, bem como a busca de um fundamento absoluto do conhecimento.

descobre-se que a crise configura-se como perda ou afastamento da teleologia originária inerente à história europeia. *Télos* e tarefa histórica correspondem-se, e o trabalho de um pensador reveste-se, conseqüentemente, de uma responsabilidade ética. Onde encontrar o fim ao qual a humanidade poderia conduzir sua ação prática? Conforme Husserl (1954, Hua VI, p. 320-21): “O telos espiritual da humanidade europeia, ao qual está compreendido o telos particular das nações singulares e dos homens individuais, situa-se num infinito, é uma ideia infinita, para a qual tende, por assim dizer, o vir-a-ser espiritual global”. Esse *télos* está presente na história da formação cultural europeia e ocidental sob a forma constitutiva. Portanto, uma manifestação da teleologia situa-se na História<sup>52</sup>. Segundo S. Strasser, “Husserl não hesita em identificar

---

<sup>52</sup> Há alguns autores que insistem em afirmar que Husserl só se preocupou com a questão da História na década de 30, e mais especificamente no período da *Krisis*. É o caso de Hannah Arendt, que procura demonstrar que o princípio de “voltar às coisas mesmas” tem implicações anti-históricas e antimetafísicas (1984, p. 19). Ortega Y Gasset procura mostrar que Husserl fará um giro de reflexão rumo à História a partir de *Die Krisis* (1979). Esse grupo avalia que nesta obra não é possível falar de fenomenologia *stricto sensu*. Por outro lado, Ludwig Landgrebe confirma que a preocupação com a História em Husserl é muito antiga. Atesta isso um manuscrito redigido em 1921. O próprio Husserl confessou em um debate com Roman Jakobson em 1935 em Praga que foi com W. Dilthey, na primeira década do século XX, que ele percebeu que era unilateral uma teoria da ciência sem levar em conta a história da qual as ciências são produtos (1982, p. 107). O encontro com Dilthey provavelmente se deu antes de 1905, pois nesse ano Husserl fora visitá-lo em Berlim, onde ministrou o seminário sobre *Logische Untersuchungen*. Foi ali que Dilthey afirmou que essa obra constitui o primeiro esforço sério para renovar a filosofia desde a época de Mill e Comte. O texto *Origem da geometria* é extremamente significativo para tornar mais clara a perspectiva de Husserl: nele pode-se constatar que é preciso considerar a geometria um fato cultural e histórico. Para San Martin (1997, p. 92): “A relação entre contexto de descobrimento e contexto de validação, isto é, entre a gênese psicológica ou histórica e o sentido de uma proposição, encerra realmente problemas de grande alcance e ali se pode ver a originalidade extraordinária de Husserl. Pois Husserl põe em questão o dogma da epistemologia atual, que em geral nos tem parecido tão natural. A razão fundamental desse erro é o posicionamento de separar a história da epistemologia, que pressupõe e opera com uma noção equivocada de história, de explicitação histórica, de gênese”.

o telos com a ideia de Deus”.<sup>53</sup> Mais à frente, em outro capítulo, iremos aprofundar o sentido dessa afirmação de Strasser. O mesmo será feito na relação entre a teleologia e a ideia de infinito.

O princípio teleológico será aplicado por Husserl não só para analisar a história da modernidade europeia, mas para refletir sobre o conjunto das formações culturais. Por isso, liga-se à origem do sentido numa espécie de arqueologia, aos projetos particulares e comunitários da vida das pessoas, à estrutura do *mundo-da-vida*, o que nos permite falar em uma *teleologia do mundo* (*Weltteleologie*). Também se refere a uma consciência intencional. Recorrendo a esse princípio, acreditamos que Husserl esteja querendo expressar o dinamismo das coisas e das formações culturais, uma espécie de “entelúquia hylética”.<sup>54</sup> Trata-se de uma análise que visa à forma histórica de vida percebida como “inte-

<sup>53</sup> A pesquisa de Strasser se apóia no Manuscrito E III 14 e no Manuscrito AV 21 – *Ethisches Leben. Theologie. Wissenschaft* – de 1924. Aqui Husserl reconhece o valor da pesquisa teológica que parte de princípios contidos na Revelação, mas reivindica total autonomia para a pesquisa filosófica – via atea – de uma fenomenologia transcendental-constitutiva que se desenvolve na via teleológica. Para ele, e é o que vamos discutir à frente, o sentido imanente do mundo empírico, bem como o desenvolvimento ético e cultural da humanidade devem levar a Deus. Esse percurso será desenvolvido nos capítulos 5 e 6 de nosso trabalho.

<sup>54</sup> Em fenomenologia, *hylé* refere-se a todos os dados do corpo próprio, como os dados dos órgãos externos que permitem sentir o odor, por exemplo, e os dados dos órgãos internos, como os movimentos cinestésicos. Também se refere aos órgãos que se referem ao equilíbrio e ao movimento. É um dos componentes dos vividos (*Erlebnisse*), e está diretamente ligada à noese. A *vivência* intencional só pode ocorrer através da *hylé* e da *noesis*. A *hylé* sozinha não se constitui em intencionalidade. Partindo dessa definição, podemos falar em *espaço hylético*, *tempo hylético*. A partir deles o sistema mítico-ritual significa cada nível. Por exemplo: a ideia espacial de centro torna-se fundamental nos mitos de origem. O tempo mítico, que se apresenta como passado e origem (*Urzeit*) e futuro e escatologia (*Endzeit*), é construído sobre o tempo *hylético* ou identidade *hylética*. Desde a obra *Ideias* Husserl trata dessa questão e se torna ainda mais presente nos manuscritos da década de 30, especialmente os manuscritos C e D. Foi a partir da descoberta da *vivência* e de sua análise que se tornou possível identificar os dois momentos: noético intencional e hylético ou material. As sensações se apresentam como sensoriais a partir dos objetos que aparecem no espaço e sensações sob a forma de sentimentos, como é o caso da sensação de dor, alegria, prazer, etc. Essa investigação leva Husserl à análise da formação do sistema cinestésico, que se refere à relação entre o corpo próprio e as mudanças do mundo circundante. O

rior”, ou, melhor ainda, como consciência do horizonte-mundo.

A análise de Husserl a respeito da teleologia tem contornos um pouco diferentes daqueles que são mais comuns ou mais conhecidos no mundo ocidental, especialmente na forma como trata a História. Em toda formação cultural é possível encontrar um mundo circundante (*Umwelt*) como uma esfera espiritual onde se situam nossas crenças particulares, nossos interesses, preocupações, etc. É uma unidade de vida que contém um horizonte comunitário que cria forças e formas culturais, e que forma uma unidade histórica. Nessa unidade de vida está presente, de modo muito particular, uma teleologia que integra e une todo o conjunto das ações, das ordens culturais, das instituições e organismos. Há uma estrutura que subjaz a todas as particularidades. A mesma reflexão Husserl faz em relação à formação cultural denominada “humanidade europeia”. Ao tematizá-la, procura detectar a estrutura que garante a unidade de vida espiritual. Esse trabalho torna-se essencial para o diagnóstico da “crise” dessa formação cultural, e para sua superação ou reencontro com a teleologia, que foi abandonada nos tempos modernos. A análise diagnóstica de que “a Europa está enferma” configura esse afastamento teleológico; é a conclusão de Husserl.

O conceito de estrutura é de fundamental importância no contexto da reflexão sobre a historicidade. Todo fato histórico ou cultural é um produto da ação humana, e sua explicitação dá-se no horizonte de uma história. Significa dizer que sua compreensão remete-nos a tempos passados, às gerações passadas, às sedimentações que se implicam mutuamente ao longo de todo o horizonte temporal e espacial. O que se explicita é uma estrutura viva que é fruto da tradição e que se apresenta sob forma de cultura. Toda estrutura pontual explícita remete a horizontes que lhe transcendem. Esclarece San Martín (1997, p. 95) que: “Todo fato histórico presente ou passado tem sua estrutura interna de sentido, portanto está em movimento de uns com os outros”. Para

---

mundo hilético é sempre não-egológico, porém o eu sempre está presente como lugar de afeições, ou seja, sempre está ativo.

Husserl, torna-se incompreensível a história que não explicita sua estrutura. Essa concepção de estrutura é bem distinta daquela que se entendia como conjunto de relações ou sistemas estáticos. O conceito husserliano refere-se a entidades vivas (não apenas no sentido biológico) que podem ser compreendidas a partir de sua teleologia imanente.

A partir do conceito de estrutura aplicado à formação cultural europeia, é possível afirmar que, apesar das guerras e hostilidades entre as nações, há nesse conjunto “[...] um peculiar parentesco interior no plano espiritual, que as penetra a todas e transcende as diferenças nacionais”, escreve Husserl (1996, p. 64) em *Die Krisis*. Então, nessa grande formação cultural que inclui a Europa e a América jaz uma força teleológica. Essa entelúquia domina as formas particulares e “[...] confere o sentido de uma evolução em direção a um polo eterno” (HUSSERL, 1996, p. 65). Não se trata de uma concepção evolucionista da teleologia, que nos faz superiores aos chamados “povos primitivos”. Nem se trata de partir de formas inferiores até atingir a maturidade das formas complexas numa espécie de “zoologia dos povos”. Na interpretação de Husserl: “O telos espiritual da humanidade europeia, no qual está compreendido o telos particular das nações singulares e dos homens individuais, situa-se num infinito<sup>55</sup>, é uma ideia infinita,

<sup>55</sup> Em 1959, Eugen Fink trata, numa conferência, dos “conceitos operatórios da fenomenologia de Husserl”, que só possuem sentido se forem empregados em uma determinada função; por isso mesmo são caracterizados pela grande dificuldade que se tem de compreendê-los isoladamente. Ao contrário, os conceitos temáticos possuem autonomia e significados próprios. A ideia de infinito é um desses conceitos operatórios e pode ter vários matizes ao longo das obras de Husserl. Podemos perceber nitidamente quatro significados mais ou menos distintos: nas *Investigações lógicas*, significa o devir infinito da lógica enquanto vivência; nas *Ideias* indica uma totalidade infinita das experiências temporais; em *Experiência e juízo*, indica o mundo que se torna o espaço infinito das experiências. Por fim, nas *Meditações cartesianas* e em *Die Krisis* esse conceito se insere na perspectiva da teleologia intencional, que possui positividade axiológica e define os contornos de uma ética filosófica. O sentido da teleologia histórica nos remete para um infinito enquanto ideia originária e um infinito enquanto *télos* espiritual. Husserl aqui recupera o duplo sentido de infinito já refletido por Kant, ou seja, enquanto progresso ao infinito e ao mesmo tempo como progresso indefinido. Afirma Kant que é costume considerar apenas a expressão *in definitum*, porém

para a qual tende, por assim dizer, o vir-a-ser espiritual global” (HUSSERL, 1996, p. 65).

O movimento da teleologia de tender para o infinito não é o único. Existe um retroceder à origem dessa teleologia, ou melhor, à origem desta formação cultural. Mas isso não se faz “através de uma mera observação considerando a evolução das formas sucessivas” (HUSSERL, 1996, p. 66). Trata-se de buscar a “formação das ideias” que foram se consolidando nas pessoas, nos grupos, nas nações, até atingir a “humanidade europeia”. Nessa teleologia das ideias o homem vai se deparando com os aspectos finitos de seu mundo circundante (*Umwelt*), porém “orienta-se para o polo infinito” (HUSSERL, 1996, p. 66).

A origem dessa teleologia presente na formação cultural da Europa encontra sua forma inicial na Grécia. Ali surge uma nova atitude do homem frente ao mundo circundante, uma nova criação espiritual que foi chamada de filosofia ou “ciência universal, a ciência da totalidade do mundo, da unidade total de todo o existente,” sustenta Husserl (1996, p. 66).

O homem que experiencia o mundo na perspectiva da atitude natural não consegue lançar um olhar para além do finito do mundo circundante. Porém, quando ele adota a atitude filosófica, seus ideais e suas ideias alcançam um sentido que os lança no in-

---

de uma reta pode-se dizer que se prolonga *in infinitum*. “A partir de um casal de antepassados, e seguindo uma linha descendente de geração, podereis avançar sem fim e conceber perfeitamente que assim realmente se continua no mundo [...] muito diferente é saber se posso dizer que é uma regressão ao infinito ou somente uma regressão que se prolonga indefinidamente e se poderei, consequentemente, ascender até ao infinito na série dos antepassados dos homens” (KANT, 1994, A 512, B 540. p. 450). A História, para Husserl, enquanto teleologia é infinita. Há uma espécie de ideia filosófica infinita presente na humanidade europeia. A regressão a esta ideia não pode ser feita indefinidamente, pois ela situa-se num momento e num espaço bem determinados. É a ideia de filosofia que se situa num desenvolvimento e como tarefa infinita. É preciso ainda acrescentar que Husserl utiliza esse conceito operatório conjugado com o conceito de horizonte. Há uma espécie de horizontalidade da ideia, o que permite entender o trabalho de objetivação que se estende ao infinito, pois a ideia se caracteriza como tarefa de cada pessoa e como cada realização particular que se estende ao infinito. Há uma espécie de potencialidade do infinito, bem diferente da potencialidade do finito.

finito. Pela filosofia ocorre uma transformação da humanidade e de sua cultura. Há uma revolução na formação cultural e na própria historicidade, pois o homem lança-se para tarefas infinitas, transcende o mundo da finitude. Conforme Heidegger (1978, p. 40): “A filosofia é uma das poucas necessidades autônomas, criadoras e, às vezes, necessária da existência histórica do homem”. O conhecimento do mundo circundante através da filosofia grega alcança a forma de teorias infinitas como campos abertos, e leva o homem a transcender “toda práxis natural da vida com seus esforços e suas preocupações diárias” (HUSSERL, 1996, p. 69). Do mundo das particularidades finitas, das “verdades” do mundo da vida prática, encaminha-se para a “verdade unitária, universalmente válida para todos aqueles que não mais estejam ofuscados pela tradição, uma verdade em si” (HUSSERL, 1996, p. 70). Tempos depois de Husserl, Heidegger (1978, p. 41) escreve que a filosofia é “[...] a manifestação pelo pensamento dos caminhos e das perspectivas de um saber, que instaure critérios e hierarquias”.

Essa nova formação cultural tem início na contribuição de algumas pessoas isoladas, que logo irão estabelecer uma “nova relação de convivência comunitária” (HUSSERL, 1996, p. 70). Através da educação, a comunidade dos filósofos vai alcançando como movimento comunitário também os não-filósofos. Mediante uma postura crítica, essa comunidade vai questionando as opiniões, a tradição, o universo tradicional já dado. O próprio agir humano passa a sofrer a influência da “verdade objetiva”, perdendo força a “ingênua empiria cotidiana” e a tradição. Forma-se então “uma comunidade nova e espiritual”, defende Husserl (1996, p. 71).

É nesse espaço e nesse tempo que Husserl situa a formação originária da Europa. Daí não se segue uma justaposição de diferentes nações nem uma evolução linear, como nos referimos há pouco. A estrutura espiritual da Europa que forma a grande teleologia apresenta-se como “um novo espírito de livre crítica e de normas orientadoras para tarefas infinitas, oriundas da filosofia e das ciências particulares dela dependentes”. Tudo isso “[...]”

governa a humanidade e cria ideais novos e infinitos”, conclui Husserl (1996, p. 73).

A crise da humanidade europeia apresenta-se como uma queda desses ideais. E a filosofia, a quem cabia uma função diretriz sobre toda a humanidade, no momento presente sucumbe às forças irracionais, ao ceticismo e ao relativismo. A tarefa a ela conferida, que se apresentava teleologicamente orientada para o infinito, acabou cedendo à tentação de cuidar dos espaços finitos do mundo particular. A reflexão livre, universal e radical perde sua força propulsora de transcendência. O racionalismo tornou-se uma “aberração”, levando a racionalidade a uma função subalterna (HUSSERL, 1996, p. 74). A crise que se verifica na filosofia e nas ciências modernas europeias pode ser considerada um índice particular, porém extremamente valioso, pois essas ciências exercem o “[...] papel de cérebro, de cujo funcionamento normal depende a verdadeira saúde espiritual da Europa”, defende Husserl (1996, p. 75).

Retomando a questão inicial da crise como problema teleológico da humanidade europeia, podemos concluir que a crise não se apresenta como um caos impenetrável ou impossível de explicações racionais. Para Husserl (1996, p. 85): “A filosofia é capaz de pôr a descoberto o fundo da teleologia da história europeia”, o que torna compreensível e penetrável o mundo da crise. Para isso, foi e é necessário “[...] elaborar o conceito de Europa como a teologia histórica de fins de razão infinitos”. A enfermidade da humanidade europeia constitui-se na perda ou afastamento dessa teleologia. Não se trata de um fracasso do racionalismo, mas de sua absorção pelo naturalismo e pelo objetivismo fisicalista. Estes levaram ao enfraquecimento de toda a força da historicidade, obra do espírito, e reduziram as tarefas e os ideais a dimensões meramente finitas, sem alcance universal, sem força diretriz para guiar a humanidade. Em nome da objetividade, o naturalismo e o objetivismo deixaram de lado os direitos e deveres do sujeito e reduziram a atividade criadora do espírito.

## A TELEOLOGIA CONSTITUINTE DO LEBENSWELT

Para Husserl (1996, p. 85), a compreensão e a penetração (ação transformadora) na crise podem ser executadas a partir do “[...] olhar profundo sobre o fundo da teleologia da história europeia que a filosofia é capaz de pôr a descoberto [...]”; por isso foi preciso, do ponto de vista metodológico, “[...] clarear o conceito de Europa como a teleologia histórica de fins de razão infinitos”. É nessa perspectiva que podemos observar a metodologia que Husserl adota na análise, desenvolvida em *Die Krisis*, a respeito da crise. Toma-se como referência central a “teleologia histórico-crítica” e constata que a crise das ciências pode ser diagnosticada pela perda ou por seu afastamento em relação ao *mundo-da-vida*. Esse fato acabou constituindo uma oposição entre o *mundo-da-vida* e o mundo objetivo das ciências.

De modo correlato a essa oposição, vamos encontrar um modo de explicitação diferente entre esses mundos. Não podemos, segundo Husserl, estabelecer identidade entre a causalidade que se verifica nos procedimentos das ciências exatas e a causalidade do *mundo-da-vida* (1954, Hua VI, 28-29 e 37-38). O recurso ao “ver” teleológico permite-nos compreender o devir histórico como sentido para uma humanidade que carrega consigo as formações intersubjetivas dos diversos tipos de mundo. Porém, esse caminho requer um cuidado especial: não tratar da teleologia como um conceito meramente metafísico, uma abstração. O equívoco moderno foi pensar que só haveria o procedimento histórico-causal e o metafísico. Na atitude fenomenológica, é possível dirigir-se à história como fenômeno, visando às teleologias que tornam compreensível todo o devir histórico.

A expressão moderna da crise configura a ideia de ciência como esquecimento do *mundo-da-vida* e sua função teleológica. O mundo humano prático faz-se pura objetivação, culminando no objetivismo fisicalista. A esfera originária do *mundo-da-vida* para a visão moderna é algo que deve ser superado. As referências teleológicas acabam desaparecendo. Com isso, o movimento

de visar ao sentido da História e às dimensões éticas é abandonado. O *mondo-da-vida* comum que se constitui no solo sobre o qual construímos a História é idealizado matematicamente. Para Husserl, a crise que atinge a constituição teleológica do *mondo-da-vida* é o grande imperativo ético dos dias atuais. Podemos assim compreender a expressão que ele utiliza ao defender que: “A história é o fato magno do ser absoluto”<sup>56</sup>. O desafio ético é no contexto da crise o fato histórico fundamental. A naturalização ética presente nas posturas metafísicas e nas positivistas revelou-se prejudicial ao homem e à construção da História. Por outro lado, a reaproximação entre *Ethos* e *Lebenswelt* em suas estruturas teleológicas pode conduzir-nos à superação da crise.

Em *Die Krisis*, uma das vias de acesso à fenomenologia transcendental é a retomada do *mondo-da-vida*. Nesse caminho, a reflexão ética encontra as possibilidades para superar a crise expressa como relativismo e ceticismo ético. Se captarmos estruturas fundamentais do *Lebenswelt*, que são comuns em todos os tempos e em todos os povos e formações culturais, teremos condição de pensar uma ética social mais universal. Se, de um lado, as formações culturais são particulares e relativas, por outro, a unicidade do *mondo-da-vida* permite-nos pensar a superação dos contrastes dessas formações. As estruturas comuns que se apresentam nas formações particulares possibilitam-nos entrever uma

---

<sup>56</sup> Afirmação de Husserl: “[...] a história é o grande fato do ser absoluto [...]”, texto presente no manuscrito de 1924 e publicado em *Erste Philosophie*(1923-24) e em *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Col. “Husserliana”, v. VIII. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959. p. 506. Pode-se também interpretar tal afirmação como uma preocupação com as questões últimas que se referem ao sentido último da História. Isso nos faz pensar no sentido último da teleologia e nos caminhos que orientam a humanidade, cada vez mais abertos ao infinito. O que vamos tentar desenvolver à frente é a análise do caminho que nos aproxima uns dos outros através do *mondo-da-vida*, o que nos autoriza falar de uma ética solidária. Por outro lado, seguindo a trilha aberta pela perspectiva teleológica, vamos tentar recolocar a necessidade da ideia de Deus na própria História, orientando-nos por uma dimensão ontológica que vise à plena aderência à constituição ética da humanidade e não gnosiológica. Esta última foi a opção moderna a partir de Descartes: Deus como garantia da verdade, certeza do conhecimento claro e distinto.

potencialidade universal infinita, e isso decorre da própria constituição da razão. Além disso, o *Lebenswelt* também se caracteriza como um mundo comum, ou seja, nele e através dele podemos pensar as relações intersubjetivas.

A compreensão de homem apresentada pela fenomenologia husserliana nos mostra um ser intersubjetivo. Os outros estão em mim na medida em que compartilho com eles (tanto os que estão no passado como os do presente) um mundo de objetos culturais, de linguagem, de instrumentos, etc. Há uma espécie de analogia histórica que perpassa a todos. Além disso, os outros também se estabelecem em mim como télos – consciente ou inconscientemente – na medida em que vou concretizando minhas capacidades e potencialidades intencionais. Dessa forma, o outro possui uma base de afinidade somática em relação a mim. Essa característica não é uma postura metafísica, pois “[...] o ser é ser somente sobre o terreno do experimentar vivencialmente o mundo por parte do eu. O mundo não é, em geral, o mundo somente para mim”, sustenta Husserl (Ms. C7 II, p. 19). Dessa forma, a possibilidade de pensar a dimensão ética a partir do *Lebenswelt* é definida pela estrutura intersubjetiva que constitui o homem e pela teleologia histórica inerente ao *mundo-da-vida*.

## **A MATRIZ CIRCULAR DA PERSPECTIVA TELEOLÓGICA**

No parágrafo nono, alínea I, de *Die Krisis*, Husserl mostra o “caráter metódico” que deve seguir a análise histórica. As reflexões que nos levam a uma autocompreensão “[...] exigem uma grande clareza a respeito da origem do espírito moderno”. Trata-se de buscar a “motivação originária” e o “movimento do pensamento” que guiam a ideia de ciência moderna. É possível tornar claro o sentido originário da nova ciência natural e de seu novo estilo metodológico mediante o recurso de busca e compreensão das transformações que foram ocorrendo ao longo da História. Porém, embora se saiba que a história moderna sofreu várias influências, continua sendo difícil percorrer o percurso de seu en-

tendimento e identificar sua “motivação originária”. É aqui que Husserl indica a necessidade de adotar uma postura metodológica do tipo circular. Assim ele se expressa:

Encontramo-nos em uma espécie de círculo. É possível alcançar uma compreensão plena dos inícios, desde que se parta da ciência dada na sua forma atual e através da consideração de seu desenvolvimento. Porém, sem uma compreensão dos inícios desse desenvolvimento, enquanto desenvolvimento de sentido, tudo se torna mudo. Não nos resta outra alternativa senão avançar e retroceder, numa espécie de zigzague; no jogo das perspectivas cada elemento deve contribuir para esclarecer o outro. O relativo esclarecimento de um aspecto deve iluminar o outro e vice-versa (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 59).

Esse é o cerne metodológico com o qual Husserl trata a História e estabelece a crítica histórica em todo o percurso. Partindo de Galileu e Descartes, é possível encontrar vários índices da origem do contrassenso moderno. Às vezes, podem ocorrer alguns saltos históricos que “não são desvios, mas necessidade”.

A circularidade desse método também traz outra característica. Evita-se conscientemente o uso de uma terminologia estritamente científica, a fim de valorizar a “intuição originária”, “o mundo-da-vida”, chegando à adoção de uma “terminologia ingênua da vida”. Em muitas passagens de *Die Krisis* é possível perceber isso. A teleologia circular não é um avanço evolucionista, mas requer, às vezes, um “retroceder à ingenuidade da vida”. A História assim considerada se revela como um momento de compreensão de nós mesmos, pois somos não somente herdeiros dessa teleologia, mas portadores dela.

## HISTÓRIA E TELEOLOGIA

A preocupação central de Husserl nas últimas obras, como já temos assinalado, principalmente em *Die Krisis*, é com a História.

Não queremos com isso dizer que antes essa questão não fosse posta em sua reflexão. Quando se analisa com maior atenção, utilizando-se uma metodologia do tipo “análise motivacional”, por nós já tratada em outros tópicos, é possível encontrar, já na crítica ao psicologismo, não uma preocupação exclusivamente epistemológica, como alguns chegaram a imaginar, mas um índice que nos permite uma compreensão maior da História. Mais do que a constituição de um sentido de história, o que nos daria a configuração de um monismo metodológico criticado por Husserl, trata-se da constituição enquanto gênese e generatividade de sentido na história universal. A determinação de sentido é mais de sua constituição passiva e ativa que uma finalidade da História. O *télos* da História é um reconhecimento de direção, e não de antecipação do fim. A preocupação com a crise das ciências ou com a situação europeia da época entreguerras transcende as dimensões das visões particulares e nos remete à perspectiva universal, pois “o telos espiritual da humanidade europeia, no qual está compreendido o telos particular das nações singulares e dos homens individuais, situa-se num infinito, é uma ideia infinita para a qual tende, por assim dizer, o vir-a-ser espiritual global” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 320-21).

Dessa forma, toda tematização de algum problema filosófico ou científico insere-se no âmbito do sentido que orienta esses acontecimentos apresentados sob a forma de problema. Não é possível aqui elaborar uma exposição de todo o trajeto da preocupação husserliana com relação à História. Contudo, é possível sustentar com segurança que essa problemática situa-se na continuidade do desenvolvimento da fenomenologia. Conceitos elaborados na época da publicação de *Investigações lógicas e Ideias*, como é o caso de “consciência”, nesse momento alcançam novos desdobramentos. É possível falar de uma historicidade da consciência, enquanto fluir contínuo.

A analítica histórica agora desenvolvida visa ao sentido que se enraíza no presente; por esse motivo, a consciência histórica do presente tem uma importância central. O trabalho analítico con-

tinua mediante uma visão retrospectiva, graças à teleologia que lhe é inerente. A fenomenologia genética permite esse avanço retrospectivo. Segundo Husserl: “O olhar retrospectivo para o seu desenvolvimento é uma história transcendental da experiência da consciência”. Essa posição leva L. Landgrebe (1969, p. 283-284) a interpretar a história transcendental da consciência e a história empírica como uma unidade de reflexão, pois a consciência é o lugar da formação da História. Encontramo-nos diante da “historicidade do eu”, ou seja, da gênese transcendental egológica. Em *Meditações cartesianas*, Husserl (2001a, p. 91) analisa o tempo como forma universal de toda gênese egológica. O universo do vivido dá-se na forma universal do transcórrer (passado, presente e futuro). E completa Husserl (2001a, p. 91):

[...] no interior dessa forma, a vida desenrola-se como um encaideamento de atividades constituintes particulares, determinado por uma multiplicidade de motivos e de sistemas de motivos particulares que, conforme as leis gerais da gênese, formam a unidade da gênese universal do ego. O ego constitui-se para si mesmo em algum tipo de unidade de uma história.

O movimento retrospectivo vai atingir um ponto central inicial na história europeia, que plasmou a “figura espiritual da Europa”. Que figura é essa, e como captar sua teleologia? Não se trata da história europeia em sentido estrito, mas de uma racionalidade que se faz história. A teleologia permite a unidade dos *télos* das nações particulares e dos homens individuais, passando pelas nações particulares e chegando à humanidade europeia. É o caminho teleológico que nos mostra uma unidade histórica. Que *télos* é esse e onde é possível encontrá-lo? Para Husserl, foram os gregos que pela primeira vez tematizaram um *télos* que se situa no infinito, é imanente e desemboca num devir espiritual global. Eles procuraram criar uma forma de vida regulada por ideias normativas, que projeta tarefas infinitas e inspira-se em ideais infinitos. Através da filosofia, eles são, “por profissão, criadores de

uma forma cultural de novo gênero” (HUSSERL, 1996, p. 70). Desenvolve-se uma cultura que referencia seus pensadores e que se projeta como um “movimento comunitário crescente dedicado à educação”. Esse movimento vai se propagando e produzindo um duplo efeito espiritual: atitude teórica que configura a universalidade da postura crítica, e atitude prática de modo universal, mediante uma educação dos jovens. A norma geral e universal a guiar todas as atividades apoia-se “[...] na ideia geral de verdade em si que se converte em norma<sup>57</sup> universal de todas as realidades e de todas as verdades relativas”, afirma Husserl (1996, p. 71).

Nesse momento, é bom lembrar, a esse respeito, uma frase que Husserl proferiu em *Lógica formal e lógica transcendental*. Diz ele (1974, Hua XVII, p. 369): “O comerciante no mercado tem sua verdade; em sua esfera, não é ela uma boa verdade, a melhor que possa ser útil ao comerciante”? Como podemos estabelecer um paralelo entre a concepção grega de verdade e esta do comerciante? Uma que se apresenta como universal e outra particular e relativa? A questão de fundo parece referir-se à universalidade do conhecimento. Em *Die Krisis*, esse tema é retomado por Husserl tanto para a análise da crise das ciências como para a recuperação do princípio da teleologia. No parágrafo quarto, argumenta que se perdeu a “força de propulsão que emanava da fé em uma filosofia universal”. No parágrafo seguinte, enfatiza que o ideal de uma filosofia universal que está no início da fundação originária da época moderna, em vez de realizar-se, caiu em uma dissolução interior. Por isso: “A crise da filosofia equivale a

---

<sup>57</sup> Os conceitos de norma e normatividade estão sendo inseridos neste trabalho com o sentido de função motivacional, e não no sentido positivo do dever-ser ou da conformidade com a lei positiva. Refere-se tanto à constituição do indivíduo como das práticas coletivas e constituídas intersubjetivamente. Conforme Steinbock (1995, p. 156), “[...] uma norma se torna normativa da experiência através da experiência, e não especulativamente ou como princípio”. Normalidade é uma estrutura de desenvolvimento através da experiência com função teleológica. O mesmo autor (1995, p. 157) conclui afirmando que “[...] as normas são geradas em e através da vida como um *optimum* da vida”. Em Husserl, o sentido mais forte de normalidade e anormalidade se limita à constituição de sentido. Por isso, anormalidade é o que não se insere na experiência constitutiva.

uma crise de todas as ciências modernas enquanto dramatizações da universalidade filosófica” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 10). A crise tem caráter universal. Esvai-se o princípio teleológico inato à humanidade europeia que consiste “[...] na vontade de ser uma humanidade fundada sob os critérios da razão filosófica [...] e que se constitui no movimento infinito da razão latente para a razão revelada e na busca permanente (infinita) da autonormatividade mediante sua própria verdade” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 13). Husserl procura sempre estabelecer uma relação de unidade entre a dimensão universal e a dimensão particular da crise. A história geral está coimplicada constitutivamente com a história particular.

Como se afirmou há pouco, a história empírica e a história da consciência transcendental formam uma unidade. Por isso, é possível também mostrar que há uma estreita conexão entre a teleologia e a consciência intencional entendida como fluxo temporal. Os movimentos que adquirem a forma de aperfeiçoamento contínuo, disposição para o infinito, movimento finalista, além de caracterizarem a consciência, permitem-nos compreender a História de modo significativo. Através do princípio teleológico, é possível estabelecer um nexos entre a subjetividade e a objetividade, entre a história empírica e a historicidade da consciência. Capalbo (1996, p. 9) sustenta que a historicidade em Husserl “apresenta-se como historicidade da consciência” e que pode ser tematizada a partir do fluxo temporal e intencional. Por outro lado, quando Husserl tenta vincular a filosofia a sua historicidade, visa compreender o *télos* já descoberto pelos gregos e aberto como horizonte infinito na subjetividade transcendental. A historicidade mostra um *télos* que possui um início e um fim na unidade do pensamento filosófico.

Resta-nos perguntar se esses nexos também podem ser estabelecidos entre a dimensão ética do homem e, sobretudo, a via a-teia para Deus. A teleologia conduzirá à “teologia”? A história particular da consciência transcendental em conexão com a história europeia são caminhos para a “teologia”? Mais importante

que tentar descobrir essa possibilidade, que, em nosso entendimento, não era o objetivo da fenomenologia husserliana, é saber se a análise teleológica constitui uma via a-teia para Deus. Esse é o percurso central e o primeiro movimento de nosso trabalho. A partir daí, podemos perguntar se há alguma abertura nessa via para a dimensão teológica. Tais questionamentos serão abordados nos próximos capítulos desse trabalho.

Toda a problemática da História em Husserl reveste-se de dois aspectos interligados ou conexos e independentes. De um lado, a reflexão encaminha-se para o sentido da História, como está bem explícito em *Die Krisis*. Ali temos uma tematização de toda a formação cultural ocidental europeia. Por outro lado, a reflexão debruça-se sobre a constituição histórica do eu transcendental (MORUJÃO, 1969, p. 43). Esses dois movimentos parecem fazer parte de uma mesma realidade sob a forma polar, ou seja, são dois polos de uma mesma realidade. Podemos confirmar essa posição fazendo referência às duas últimas grandes obras de Husserl: *Meditações cartesianas* e *Die Krisis*. Nesta última é fácil perceber que o sentido da História é mais um movimento de constituição que de representação do télos.

Em *Meditações cartesianas*, considerando principalmente a quinta, a constituição da História torna-se possível graças à garantia da intersubjetividade. Para isso, Husserl desenvolve uma análise e uma teoria constitutiva no interior do “eu transcendental”. Os outros egos não são simples representações ou objetos representados. Para captar assim os outros egos “[...] precisamos dar-nos conta do sentido da intencionalidade explícita e implícita, em que, sob o pano de fundo composto pelo nosso eu transcendental, afirma-se e manifesta-se o *alter ego*” (HUSSERL, 2001a, p. 105). Trata-se de visar às intencionalidades, às sínteses e motivações em que “o sentido do *alter ego* forma-se em mim”, afirma Husserl logo em seguida. Nesse aspecto podemos perceber que a teleologia perpassa os vários movimentos constitutivos, ganhando assim uma função ontológica. No próprio ego transcendental, através das intencionalidades, das sínteses e motiva-

ções, constitui-se o fluxo teleológico.

O tema da História leva-nos a refletir sobre a questão da relação entre a temporalidade e a consciência. A experiência de tempo elaborada pela consciência situa-se na dimensão da temporalização, ou seja, força-nos a pensar um tempo original aquém do tempo objetivo. Segundo Husserl (2002c, p. 31): “O que nos interessa são as vivências em seu sentido objetivo e em seu conteúdo descritivo [...], interessam-nos as vivências de tempo”. Ao visarmos à “consciência interna do tempo”, buscamos encontrar sua constituição essencial. É nesse percurso que Husserl elabora toda uma teoria sobre a “gênese (constituição) passiva e ativa”. A intencionalidade da consciência não escapa desse processo. Ela mesma terá uma dimensão ativa e outra passiva. Enquanto a dimensão ativa se refere à atividade criadora do ego, do eu operante, a dimensão passiva liga-se à esfera da motivação e mais a uma região originária e pré-dada, que permanece ali sem nenhuma interferência da ação do sujeito, e é onde os objetos e o mundo nos afetam sem haver processos de receptividade por parte do ego. Essa possibilidade primária leva-nos a uma intencionalidade latente.

Já a passividade secundária manifesta-se como retenção, que é a memória imediata do que acabou de passar e a lembrança, que é o vir-à-tona do que estava retido. Todas as sínteses que se processam na esfera da passividade são sínteses associativas. Então, as constituições passivas referem-se às sínteses associativas temporais. O tempo subjetivo que se caracteriza como um permanente fluir leva a intencionalidade a superar a forma de ação apenas presente, pois traz consigo todo um movimento de implicação. O presente está indissolúvelmente implicado com o passado e com o futuro. O tempo da consciência forma uma unidade de implicação entre esses três momentos.

Isso nos leva a estabelecer uma suspensão da concepção de tempo advinda do *cogito* cartesiano, que nos dava apenas uma experiência momentânea do tempo, somente superada na esfera divina. A consciência interna do tempo em Husserl alcança

a posição de ser uma estrutura da própria vida da consciência enquanto intencionalidade e movimento teleológico. Os objetos e os fatos históricos não se apresentam à consciência segundo um percurso linear e cronológico. São vivenciados como temporalidade, como a duração de uma melodia ou a contemplação de uma obra de arte. A consciência estende-se numa sucessão vivida de fases, que Husserl denomina de modos intencionais, como a experiência do agora, a experiência de retenção, que é a do passado, e a abertura para a experiência do futuro. A consciência imanente do tempo é a base fundamental de toda síntese, pois se circunscreve num horizonte infinito de tempo.

Seguindo o trajeto reflexivo das *Meditações*, pode-se perceber que Husserl (2001a, p. 106) mostra-se ainda mais rigoroso a esse respeito afirmando ser

[...] uma verdade absoluta o seguinte: todo o sentido que tenha e possa ter para mim qualquer ser, tanto pelo que faz a sua essência como pelo que faz a sua existência real efetiva, é sentido na minha vida intencional, a partir de suas sínteses constitutivas, elucidando-se e descobrindo-se para mim nos sistemas de verificação concordante.

Nesse momento, o caminho da reflexão volta-se para a necessidade de construir uma “teoria transcendental da experiência do outro” – endopatia –, que apresenta um alcance maior que se imagina, pois essa mesma teoria “[...] fornece ao mesmo tempo as bases de uma teoria transcendental do mundo objetivo”<sup>58</sup>. Assim poderemos visar o “mundo de predicados espirituais” como os objetos de nossas civilizações que remetem a sujeitos, em geral, estranhos a nós. A dificuldade reside agora na estranheza do outro e em sua inacessibilidade. Se permanecermos apenas na esfera do eu que medita, o caminho para o outro e o caminho

---

<sup>58</sup> Em Descartes, a objetividade do mundo e seu acesso tornam-se possíveis graças à comprovação da existência de Deus. Em Husserl, é a teoria transcendental do outro que, através da intersubjetividade e da intencionalidade, nos garante isso.

para a conseqüente constituição do mundo objetivo tornam-se metas utópicas. Através da redução ao ego transcendental, descubro que o outro “é o meu analogon” (HUSSERL, 2001a, p. 109). Descobre-se “em cada eu uma abertura para o outro como outro”, comenta Morujão (1969, p. 59). Ego e alter ego tornam-se contemporâneos, o que permite o movimento intersubjetivo. A historicidade do eu explicita-se como história comum dos vários sujeitos, e o mundo-da-vida constitui-se comunitariamente.

Em *Die Krisis*, Husserl fala em uma nova “introdução à fenomenologia” que parta do *mundo-da-vida*. Este será a via que nos permite alcançar a subjetividade transcendental que surge após a *epoché* das teorias científicas. Segundo Husserl, esse percurso é “a via de acesso à filosofia transcendental fenomenológica através da reconsideração do mundo da vida já dado”. Na Seção B, ele avança por outro caminho: “a via de acesso à filosofia transcendental fenomenológica a partir da psicologia”. Estes dois caminhos estão descritos na terceira parte de *Die Krisis*, e as duas partes anteriores constituem a apresentação do problema da crise da humanidade europeia a partir da origem do contrassenso moderno entre o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental. Levando em consideração essa estrutura da obra, podemos compreender melhor a questão da historicidade.

Para Husserl, o plano transcendental é o único possível para o filosofar. O mecanismo das reduções não é suficiente para alcançá-lo, pois com ele permaneceríamos apenas no contexto do *Lebenswelt*. O tratamento da historicidade na direção da atitude das reduções nos aproxima das ciências do espírito, mas ainda distantes da filosofia. No apêndice XXVI de *Die Krisis*, Husserl faz menção aos graus de historicidade. Em sentido mais geral, podemos nos referir a uma historicidade geradora originária, “a unidade da vida espiritual”, que une todas as pessoas situadas num mundo circundante de cultura (*Kultur-Sachen-Umwelt*). Forma-se um horizonte com um sentido final. Porém, individualmente, as pessoas podem fazer surgir uma nova vida de sentido teleológico, que não se limita a uma simples rearticulação na totalidade his-

tórica, mas pode dar novo impulso para a replasmação de toda a humanidade.

Husserl (1954, Hua VI, p. 380) considera que: “A história não é de início mais que o movimento vivo de uns com os outros e de uns nos outros na formação originária de sentido e de sua sedimentação”. O que permite compreender o movimento que une todas as pessoas, os povos, em todos os tempos? Não são os fatos. Uma história de fatos não alcança o solo universal de sentido e, então, torna-se incompreensível. O que garante essa unidade é um *a priori* histórico, “o motivo de ser da subjetividade humana criadora e sedimentadora de sentido”, conclui San Martin (1997, p. 95). Por esse motivo, Husserl utiliza o conceito de teleologia enquanto produto da vida intencional da consciência. Tem uma função ontológica e permite reunir o sentido do acontecer histórico com a finalidade da ação humana. Ao mesmo tempo, essa relação expõe-se em sua forma intersubjetiva. É através desse horizonte de sentido, de agir, de intenção, de finalidade, que podemos fazer avançar a reflexão filosófica para a dimensão ética.

## **A IDEIA DE TÉLOS E A JUSTIFICATIVA ÉTICA**

O percurso reflexivo empreendido por Husserl até chegar à tematização da relação entre o ego transcendental e o *mundo-da-vida* pode ajudar-nos a compreender melhor a relação existente entre a teleologia e a constituição ética. O ponto de partida de Husserl, conforme *Investigações lógicas*, foi a consciência intencional. No capítulo cinco, cujo título é “Sobre as vivências intencionais e seus conteúdos”, ele (2002a, p. 476) define a consciência como “unidade fenomenológico-real das vivências do eu”. Um segundo passo é dado e tem como ponto de partida o ego transcendental. Através da desconexão fenomenológica resta um resíduo fenomenológico, o “eu sou”, campo de uma nova ciência, a fenomenologia (HUSSERL, 1986a, p. 74-76). Por fim, o terceiro momento tem como ponto de partida o ego transcendental e o *Lebenswelt*. Aqui Husserl une, de modo especial, filosofia

transcendental e História e abre caminho para uma nova perspectiva ética.

As preocupações éticas anteriores a essa terceira fase parecem-nos limitadas às disposições monádicas em relação ao mundo. O estilo fichteano é ali muito marcante. As primeiras lições têm como objetivo a constituição de uma ética científica e se inserem no contexto da refundação da cultura moderna diante da exigência de superação do cepticismo e do relativismo. A esfera ética não pode subordinar-se arbitrariamente aos aspectos psicologistas. Ao relacionar lógica e ética, Husserl não objetiva considerá-las como ramos da fenomenologia, mas dimensões da unidade da própria fenomenologia.

A fase de transição tem como obra de referência os cinco ensaios publicados na revista japonesa *The Kaizo* (“renovação” – *Erneuerung* – é o termo que Husserl utiliza para referir-se ao processo de transformação social, política e ética da cultura humana), elaborados nos anos de 1922 a 1924. A reflexão ética abre-se para um sentido mais subjetivo – subjetividade como responsabilidade – e para dimensões da cultura. A Primeira Guerra Mundial acabou influenciando a reflexão de Husserl sobre a crise da cultura do Ocidente e seus desdobramentos como crise de confiança, de esperança normativa.

Como faz com o ego, visto em sua constituição passiva e ativa em relação ao *mundo-da-vida*, Husserl desloca o polo monádico da ética para a dimensão generativa. A ética é agora mundo-centrada enquanto generatividade transcendental. Nas fases anteriores, com o predomínio da fenomenologia genética, a ética caracterizava-se, principalmente a partir da autoconstituição do ego como mônada, algo que encontra sentido em si mesmo através das sedimentações habituais e associativas de suas vivências. Sua dinâmica temporal primária apoia-se num esquema estrutural do tipo “pré-temporalização” (*Vorzeitung*). Com a inserção da dimensão generativa, a reflexão ética amplia-se para os horizontes histórico e coletivo, superando o contexto estritamente individual, inclusive o intersubjetivo (STEINBOCK, 1995, p. 55-79).

Permanecendo ainda na via de acesso para a subjetividade transcendental através do *mundo-da-vida*, pretendemos mostrar agora como Husserl apresenta a conexão entre a teleologia e o mundo moral<sup>59</sup>. O conceito de *Lebenswelt* é de fundamental importância para se pensar a constituição de uma ética que seja comum e concreta. A unidade estrutural fundamental do *mundo-da-vida* e sua abertura para um horizonte infinito tornam possível a vida ética, que não se constitui de atos isolados ou de normas de conduta no modo positivo. Ao mesmo tempo, consideramos o *mundo-da-vida*, como já foi apresentado em capítulo anterior, como campo privilegiado para a constituição da vida intersubjetiva.

A explicitação da crise da formação cultural do mundo moderno a partir de *Die Krisis* tem como face principal a crise do sentido ético de toda essa cultura, e a variantetecno-científica é um de seus principais índices. A pergunta pelo sentido da ciência e sentido da técnica nos remete para o problema de uma fundamentação moral de nossa civilização. No entendimento de Husserl (1954, Hua VI, p. 10), as ciências entraram em crise porque não se encontraram em condições de dar conta de seu sentido e sua intencionalidade. O problema científico atinge o ponto máximo como uma crise ética, e não técnica. A civilização moderna, através das reflexões epistemológicas, procurou colocar a ciência como fundamento para a ética, mas agora passa a ser necessário inverter a equação: a ética deverá fornecer a fundamentação da ciência.

---

<sup>59</sup> De modo concreto, queremos apresentar a listagem das principais obras e textos em que Husserl aborda de modo mais direto o problema ético. No volume XXVIII da Col. "Husserliana" encontramos *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908-1914): lições sobre ética e teoria do valor, publicado em 1988. Entre os manuscritos maiores podemos citar: A V 21: *Ethisches Leben. Theologie. Wissenschaft* (1924-1927); A V 22: *Wissenschaft und Leben, Wissenschaft und Ethik, Theorie und Praxis, mytische und Weltbetrachtung; philosophisches Leben* (1931). Esses manuscritos estão classificados no tópico *Mundane Phänomenologie*. B I 21V: *Wissenschaft und Leben Weg in die Philosophie von der Praxis* (1932). Este está classificado em *Die Reduction*. FI 24: *Formale Ethik und Probleme der ethischen Vernunft* (1909-1923); FI 28: *Freiburger Vorlesungen zur Einleitung Ethik. Sommer* (1920). *Vorlesungen und Vorträge*.

Essa constatação parece-nos muito importante para o desenvolvimento de nosso trabalho. Apoiados nela e na metodologia “motivacional”, podemos inferir, com certa margem de segurança, que ao longo de toda a obra husserliana a preocupação ética não se reduz às poucas referências que apresentamos na nota anterior, mas a todo o conjunto. A crítica ao psicologismo não constitui um problema exclusivamente epistemológico, mas teleologicamente ético. O psicologismo é a expressão mais visível desse vazio de sentido e da consequente perda da teleologia imanente à história europeia. Nem a filosofia escapa desse equívoco. Pelo positivismo fiscalista, a filosofia ficou subordinada ao modelo naturalístico, abdicando de sua função originária. Com isso, não avançou na reflexão sobre uma fundamentação da ética; como consequência, o homem encontra-se numa encruzilhada de ceticismo e relativismo ético.

Não é sem razão, pois, a afirmação de Husserl de que o filósofo é um funcionário da humanidade, indicando, com isso, a autorresponsabilidade ética da pessoa que filosofa. E também reafirma que a tarefa fundamental da filosofia é ser uma “[...] reflexão livre, universal, teórica, que abrange igualmente todos os ideais e o ideal total, portanto o sistema de todas as normas” (HUSSERL, 1996, p. 73). A fenomenologia transcendental procura recuperar o valor do ego como centro metodológico da reflexão e o insere no caminho do desenvolvimento de sua capacidade criativa guiada nas perspectivas ética e teleológica. Assim, por exemplo, as possibilidades de uma atitude intersubjetiva são enormemente ampliadas, ficando quase sem projeção a dimensão psicológica que talvez pudesse dar a entender algumas expressões isoladas contidas em *Ideias*.

No volume XXVIII da Husserliana, Husserl trata do ceticismo ético. Para que este seja enfrentado corretamente, precisamos dar uma resposta científica, a fim de se estabelecerem princípios éticos rigorosos. Ele o define como “[...] um sistema de princípios absolutos e puros da razão prática [...] os quais, livres de todas as relações com o ser humano empírico e suas relações empíri-

cas, deve cumprir a função de conferir diretrizes absolutamente normativas [...] a todo o agir humano” (HUSSERL, 1988c, Hua XXVIII, p. 11). Esta preocupação ética assim formulada está caminhando lado a lado com as questões lógicas. Husserl refere-se a princípios lógicos e princípios éticos, lógica formal e ética formal. É nítida aqui a influência de F. Brentano, e ele mesmo confessa (1988c, Hua XXVIII, p. 221): “A práxis formal conduz a um princípio formal mais elevado que em primeiro lugar apoia-se no princípio ‘o melhor é o inimigo do bem’”.

A expressão “sistema de princípios absolutos” dá margem a entendimentos que não conferem com a perspectiva ética adotada pela fenomenologia husserliana. Parece, à primeira vista, paradoxal. Por isso, vamos inserir algumas reflexões a respeito do que Husserl entende por absoluto. Em princípio, o conceito de absoluto, conforme *Ideias*, pode referir-se a um absoluto *quoad nos* significando que somos o ponto de partida absoluto na constituição da realidade. Tem o sentido de constituição transcendental. Assim, referimo-nos ao sujeito transcendental como ser absoluto. Na mesma obra encontramos outro conceito de absoluto – *in se*. Nesse caso, esse absoluto refere-se a Deus. A transcendência de Deus não se dá diretamente unida à consciência reduzida. Nessa caracterização, não se diz absoluto para nenhuma realidade do mundo, pois ela não pode constituir-se em ponto de partida para um caminho de fundamentação absoluta. A experiência do mundo não pode ser considerada absoluta (*in se*), pois se situa na dimensão do contingente. Mas há um tipo de experiência que se constitui como algo absoluto, como “verdadeiro princípio de todos os princípios”, como princípio absoluto (HUSSERL, 1986a, p. 58). Trata-se da autoexperiência reflexiva do “eu sou”.

A fenomenologia transcendental inicia-se com um princípio absoluto que se constitui de uma egologia. A crítica da experiência mundana é o caminho para essa dimensão. Deus é “um absoluto em um sentido totalmente distinto do absoluto da consciência”, afirma Husserl (1986a, p. 134). O absoluto transcendental “[...] não é, na verdade, o último; é algo que se constitui a si

mesmo em certo sentido profundo e de modo *sui generis* e que tem sua fonte em um absoluto último e verdadeiro” (HUSSERL, 1986a, p. 192). Essa outra dimensão de absoluto apresenta-se como base fundante ao nível de “fonte originária de toda consciência e de todo ser posterior” (GRANEL, 1969, p. 70). Estamos diante de uma conceituação de absoluto numa dimensão ontológica, que não é dedutiva nem se constitui em raciocínio. Esse absoluto é um dado.

A busca de princípios absolutos e puros da razão prática visa antes de tudo enfrentar a postura naturalística da consciência que fora veiculada principalmente pelo psicologismo, que a transformava em simples fato físico-químico e dependente de relações causais. A vida subjetiva não pode ser derivada de fatos objetivos, pois são os fatos que adquirem sentido a partir da vida subjetiva. Husserl projeta enfrentar o subjetivismo céptico e o relativismo na ética, a fim de poder constituí-la a partir de um ponto de vista universal. Podemos sustentar que até à Primeira Guerra Mundial as preocupações de Husserl na filosofia estão voltadas para a lógica, para a ciência e para as consequências psicologistas e historicistas. Contudo, as questões de fundo são a formação da cultura moderna, a ética e a constituição antropológica do sujeito. O sujeito é visto como sujeito ético mais na fenomenologia genética e generativa que na fenomenologia estática. Esta lhe confere mais aspectos cognoscitivos que aquela. Na fenomenologia generativa, o sujeito ético assume um processo entre a passividade e a atividade de geração do mundo histórico. A responsabilidade histórica do sujeito ético é progressivamente ampliada. As culturas, as relações sociais, a relação com o Estado, as relações interpessoais e as com a natureza são vistas em função dessa progressiva responsabilidade do sujeito face ao *Lebenswelt*.

É no período pós-guerra que essas questões irão aflorar nas análises sobre a História. O mundo descritivo da fenomenologia dos primeiros tempos, no pós-guerra, completa-se com o nível genético. Nesse momento, adquire grande importância a subjetividade volitiva e agente. A ética formal completa-se com a feno-

menologia da vontade, da pessoa, da ação moral, da motivação e com o enraizamento consequente do ego na história concreta. A ética então se aproxima cada vez mais da teleologia da História e se abre para a dimensão religiosa.

A concepção de pessoa que se desenvolveu no mundo moderno e foi preponderante até hoje é aquela que realça a ideia de liberdade do sujeito frente às determinações em geral. Assim, Kant entendia que a pessoa é quem goza de liberdade e independência, apenas submetidas a leis próprias estabelecidas pela própria razão. A pessoa é, então, um fim em si mesmo. Quando o positivismo impôs-se como visão dominante, o conceito de pessoa com liberdade e autonomia quase desapareceu, pois o homem, segundo essa concepção, está subordinado a leis da “física social”. Esse modo de compreender a pessoa denota a crise do mundo moderno, que acabou eliminando a relação intersubjetiva com o reducionismo individualista da época das luzes e do próprio sujeito no positivismo. A compreensão de pessoa ética em Husserl percorre o caminho da recuperação do sujeito racional e constituição do outro. Mas aqui também surge a primeira grande dificuldade: como construir a passagem do *ego cogito* para a dimensão intersubjetiva, que é “a pedra de toque da fenomenologia”? – pergunta San Martin (1997, p. 85).

O conceito de pessoa ética é desenvolvido por Husserl, principalmente, no período em que foi publicada a obra *Die Krisis*. Com esse conceito, Husserl situa o projeto de inserção do sujeito num mundo de relações, num mundo especificamente humano que constitui uma verdadeira “subjetividade social”, uma espécie de “comunidade espiritual” em que as motivações ganham racionalidade, pois as ações encontram-se nos processos espirituais conforme uma teleologia da própria formação cultural. O agir ético e pessoal não se configura, assim, como um ato isolado do *cogito*, mas como agir em vista de um absoluto da própria determinação e da formação do mundo. Entre a pessoal individual e o grupo social não há uma oposição ou ruptura, pois ambos são ligados numa mesma ideia teleológica, e assim: “A minha vontade

ética não pode mais ser completamente realizada no viver e agir individual, individualmente responsável”, conclui Husserl (Ms. EIII 4, 31A). Ser pessoa exige levar o outro conforme uma atitude também personalista. “A pessoa é ‘*Mittelpunkt*’ [centro] de um *Umwelt* [mundo circundante]”, sustenta San Martin (1997, p. 18).

O mundo moderno, especialmente o da ilustração, acabou tomando o conceito de pessoa numa perspectiva mentalista. Para Husserl, ser pessoa é adotar uma determinada atitude prática em relação ao mundo e às outras pessoas, ou seja, “tomar o ser humano como se dá na vida ordinária. Ser pessoa é referir-se a esse contexto mundano, comportando-se em relação a ele de modo regular, porque a pessoa e seu correlato, o mundo, possuem uma coerência e identidade que fazem com que suas relações sejam ‘relações regulares’”, interpreta San Martin (1997, p. 17). Ainda cabe acrescentar que Husserl sempre fará referência ao entorno da pessoa e do mundo, objetivando explicitar a ampliação dos limites relacionais. Sujeito e objeto são apenas uma abstração formal, que na verdade querem designar “relações existentes entre os polos da atitude personalista”, conclui San Martin.

O mundo moderno constituiu-se a partir de um sujeito racional que se lança num caminho gnosiológico para sustentar-se como espaço de domínio do mundo. O *ego cogito* cartesiano é muito mais ditame da razão cognitiva que da razão prática. A análise crítica de Husserl sobre essa formação cultural parece remeter o sujeito para o campo das motivações éticas que nascem da vida originária do ego e se desenvolvem na continuidade dos processos espirituais que se estruturam segundo uma teleologia racional. Assim, o princípio teleológico estabelece-se como função de mediar o mundo empírico da História e o mundo ético. Assume uma função ontológica. A recuperação do mundo histórico em *Die Krisis* possibilita a Husserl consequentemente a recuperação do mundo moral. Isso o leva a concluir que: “A minha vontade ética não pode mais ser completamente realizada no viver e agir meramente individual [como foi a diretriz da ética moderna] individualmente responsável” (HUSSERL, Ms. E III4,

31a). Os valores de cunho mais particular possuem validade, são importantes conquistas modernas para a afirmação do indivíduo e, em certas circunstâncias, de sua libertação, porém estão reduzidos a valores com validade limitada, são “valores hedonísticos”. Tanto o imperativo categórico de Kant como o imperativo formal-ontológico de Brentano – “faça o melhor possível no interior da vida prática” – possuem validade, porém são insuficientes para a constituição de uma ética mais significativa, mais comunitária.

A exigência ética que se apresenta como “renovação” da cultura humana não pode ser vista como um movimento voluntário de impacto sócio-histórico. Segundo Steinbock (1995, p. 201): “A renovação da cultura humana deve ser entendida na gênese da renovação como a ciência de um desenvolvimento recíproco da humanidade com o advento de uma humanidade ética”. Não se trata de recuperar uma razão moral na forma de um razão especulativa que se processa, mediante procedimentos dedutivos. Trata-se de uma ideia normativa como razão ética que vai impregnando todas as áreas da formação cultural. A teleologia histórica vai configurando-se como “norma ética” para a ação humana e para a vida ética (HUSSERL, 1988b, Hua XXVII, pp. 32, 42, 63). Nessa perspectiva teleológica, a vida ética orienta-se para uma vida histórica e contextual que se realiza nas circunstâncias humanas particulares; ao mesmo tempo, esse ideal particular assume uma função teleológica e “carrega a marca da infinitude” (HUSSERL, 1988b, Hua XXVII, p. 34). Conforme Steinbock, isso comporta duas consequências. No que se refere à primeira, uma ação que não se enquadra no princípio do melhor possível da cultura remete para o melhor possível que já passou. Husserl (1988b, Hua XXVII, p. 39) afirma que: “A vida não ética remete para o conceito generativo de uma vida ética”. A vida ética implica ou inclui necessariamente a vida não ética.

A constituição ética de uma sociedade apoia-se num projeto de formação que desenvolve a continuidade de uma densidade generativa. A constituição não se dá a partir de atos instantâneos. São vários níveis de realizações éticas. Conforme Husserl (1988b,

Hua XXVII, p. 39), “entre aquele ideal de melhor forma ética possível de uma vida sólida conforme o melhor, isto é, o respectivo melhor possível em termos de conhecimento e consciência para um sujeito ético em questão”, vários níveis de realização constituem-se de modo generativo. A segunda consequência, conforme Steinbock, é que, sendo o melhor possível uma classe de absoluto concreto, o presente ético pode tomar o lugar instituindo uma nova ética do melhor possível desprezando sua referência teleológica passada. “Em um contexto específico, uma ação ou uma vida ética pode aparecer como uma anomalia; mas esta anomalia pode, em algum momento, apontar para além (*beyond*) da norma ética corrente que define a cultura e institui uma nova normalidade, um novo melhor possível” (STEINBOCK, 1995, p. 204).

Retomando algumas ideias dos ensaios de Husserl publicados em *The Kaizo*, é possível pensar de modo concreto e prático a renovação de uma determinada sociedade. Ele afirma que (1973d, Hua XV, p. 391): “A auto-humanização é uma contínua gênese de autoformação”. Como isso é possível? A emergência de uma nova humanidade dá-se a partir de uma autorregulação, que se orienta pelo melhor possível, mesmo que um determinado tipo de ser humano ainda não seja o melhor possível como tal (HUSSERL, 1988b, Hua XXVII, p. 45). Às vezes, temos a impressão que Husserl apresenta “o melhor possível” como um absoluto inalcançável, uma utopia ética. Olhando, porém, mais atentamente, podemos afirmar que eticamente: “Eu sou responsável não somente pela minha própria formação, mas pela *generation* de um contexto ético que eu tomo e no qual eu me envolvo por inteiro” (STEINBOCK, 1995, p. 204).

Quando Husserl elabora as análises de cunho genético, evita referir-se à autorregulação. Mas ele mesmo reconhece que a dimensão que falta nas análises éticas de cunho genético “[...] é a dimensão generativa como dimensão comunitária e histórica” (HUSSERL, 1988b, Hua XXVII, p. 45). Nos primeiros trabalhos sobre ética ele não faz muita distinção entre a dimensão genética e a generativa, mas, no período final de sua vida e obra, ele evoca

com grande intensidade o caráter histórico-cultural da vida ética comunitária. A inclusão de um ser humano numa comunidade humana e sua integração numa vida comunitária “[...] tem consequências que determinam o comportamento ético a partir do início, fornecendo o melhor espaço para o imperativo categórico em vista de uma determinação formal” (HUSSERL, 1988b, Hua XXVII, p. 45). Essa relação constitutiva no seio de uma comunidade histórica concreta força a fenomenologia egocentrada a sair de si para alcançar a “autorresponsabilidade como responsabilidade diante do outro” (HUSSERL, 1988b, Hua XXVII, p. 46f; 1973d, Hua XV, p. 422). Steinbock (1995, p. 2045) completa dizendo que: “A realização do melhor possível de um mundo familiar é a renovação dessa força generativa”. Husserl, em *Die Krisis*, elabora uma crítica histórica de modo regressivo (*Rückfrage*), procurando manter-se no interior desse processo. Isso significa que sua crítica não pretende ser a de um filósofo solitário, “[...] mas como uma tarefa intersubjetiva, uma tarefa generativa entre a troca crítica com aquele presente e com a tradição passada” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 73). Os ensaios publicados em *The Kaizo* refletem a tradição de uma ética passiva para um comportamento ético ativo.

A crítica filosófica que podemos fazer em termos éticos pode referir-se a uma “faculdade de crítica” (*Vermögen der Kritik*) e também a uma “atitude crítica” (*kritische Einstellung*), expondo nossas próprias convicções, nossas apropriações, considerando o que realmente merece crédito (HUSSERL, 1988b, Hua XXVII, p. 63). Segundo Steinbock, é muito significativo o fato de Husserl referir-se a uma “atitude crítica” e não tanto a uma “atitude transcendental” no contexto ético. Em seu entendimento, esse fato significa que se está tomando distância da tradição dentro da própria tradição. “Isso sugere uma atitude transcendental generativa que explica a normalidade essencial presente no movimento atual e possível de um complexo cultural” (STEINBOCK, 1995, p. 206). Sob esse ponto de vista podemos entender o que Husserl entende por filósofo “funcionário” da humanidade. Não é um simples ego

isolado, mas um sujeito comunitário.

A atitude crítica no campo ético, conforme essa linha de reflexão generativa, deve abrir-se para a transcendência do melhor possível; não se trata apenas de lançar alguma luz de compreensão no passado histórico, “[...] mas também uma luz nesse futuro em formação” (STEINBOCK, 1995, p. 208). Por esse motivo, ao pensarmos a ética em termos generativos, somos convencidos de que “[...] justiça ética terá que ser interpretada como um sistema de normas, valores e virtudes não apenas na base de obras passadas, mas na perspectiva da emergência de um futuro ainda ambíguo” (STEINBOCK, 1995, p. 208). O melhor possível define-se e determina-se no processo de sua emergência histórica. “Essa seria uma crítica imanente que se abre para a transcendência numa variedade de caminhos”, continua ainda Steinbock (1995, p. 208). Trata-se de uma ação ética que visa abrir outras possibilidades que realiza a generatividade. O caminho para sua construção deve alcançar de imediato nosso mundo mais próximo e, ao mesmo tempo, o mundo estranho, a cultura estranha, criando uma espécie de “cogeneratividade”. No capítulo sexto, retomaremos algumas dessas questões para maior aprofundamento em sua relação com a constituição ética.

## **A TELEOLOGIA HISTÓRICA:**

### **HORIZONTE UNIVERSAL DA HUMANIDADE**

No parágrafo 15 de *Die Krisis*, Husserl mostra o método por meio do qual ele estuda a História e enfatiza que é diferente daquele que comumente se adota.

O que importa é tornar compreensível a teleologia inserida no devir histórico da filosofia, em particular da filosofia moderna [...]. Procuramos assim compreender a unidade que está presente em toda a finalidade historicamente definida, nas dilacerações e nos acordos de sua evolução (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 72).

Na verdade, a unidade que permeia toda a história da filosofia é “uma unidade de propósito” que se orienta para a forma final da “filosofia transcendental”. Essa unidade de propósito liga as várias gerações de filósofos, os esforços particulares e as escolas singulares. Todas as transformações que foram acontecendo na história da filosofia situam-se na “fundação originária da filosofia grega”. É aqui que encontramos o “início teleológico”, que é, de fato, o “verdadeiro nascimento do espírito europeu em geral” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 72).

O início da filosofia grega elege o logos como traço distintivo e o elo permanente que marca não só a cultura grega como toda a cultura ocidental que daí se originou. O instrumental racional descoberto pelos gregos transforma o exercício do filosofar em uma atividade que transcende os limites geográficos e alcança a dimensão da universalidade que implica toda a cultura ocidental. O filosofar torna-se a estrutura geral da cultura e consiste em estabelecer a vida em sentido amplo, segundo as normas da razão. Por esse motivo, a filosofia constitui-se, desde o início, em termo fundante da própria cultura que a originou. O desenvolvimento da filosofia implica necessariamente a ampliação do horizonte de desenvolvimento de uma humanidade que compreende a si-própria a partir de uma racionalidade última, ou que se configura e legitima a partir de princípios absolutos (HUSSERL, 1956, Hua VII, p. 205). A formação cultural ocidental reconhece-se como herdeira dessa cultura filosófica e a ciência nada mais é que um desdobramento das intuições primeiras ocorridas na Grécia antiga. A luta pela função normativa dos ideais da humanidade europeia submete-se ao projeto de uma racionalidade universal, que está presente na formação da cultura ocidental; o que não significa que inexistia em outros povos. Segundo San Martin (1987, p. 115):

A filosofia representa uma nova etapa na história da humanidade; trata-se de uma etapa necessária para prosseguir um desenvolvimento humano; essa nova etapa, de racionalidade autocons-

ciente, de racionalidade reflexiva, supõe que em etapas anteriores se exerça uma racionalidade implícita, o que explicaria esse progresso tecnológico e cognoscitivo que sempre caracterizou a humanidade desde os albores de seu nascimento.

Perguntar em que sentido a teleologia pode ser considerada como horizonte universal de toda a humanidade exige que se indague pela universalidade da filosofia. Na obra *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade*, Husserl define a teleologia como “[...] forma de todas as formas em que se encontra a subjetividade”. Embora nos pareça ser a última, é na verdade a primeira, pois se apresenta como constituinte do *mundo-da-vida*. Todas as formas deverão ser apresentadas em sua “universalidade interna”, e a totalidade terá de ser acessível, integrando num movimento circular e em sua totalidade concreta o individual concreto. A fundação originária da filosofia traz consigo a fundação final que o processo histórico não pode destruir. Segundo Husserl (1954, Hua VI, p. 73): “A filosofia enquanto tarefa infinita estará unida ao seu início, ao seu horizonte de realização apodítica”.

Descartes é reconhecido por Husserl (1954, Hua VI, p. 75) como um “gênio fundador originário”, pois foi quem tratou de “[...] conceber e avivar uma realização sistemática da nova ideia de filosofia universal no sentido de um racionalismo matemático, de uma filosofia como ‘matemática universal’”. A ideia de universalidade inerente ao princípio teleológico na filosofia moderna alcança novos perfis com a descoberta do *ego cogito*. Esse momento coloca Descartes no pórtico, porém falta-lhe alcançar a dimensão da subjetividade transcendental.

O sentido teleológico que perpassa todos os esforços filosóficos sustenta-se mediante uma teleologia que constitui a universalidade filosófica. Todas as operações realizadas historicamente, como as espirituais e culturais, conforme Husserl (1954, Hua VI, p. 142) “[...] são sempre precedidas de uma operação universal que é pressuposta em qualquer práxis humana e em qualquer vida pré-científica [...]. Aprendemos a compreender como o

mundo [...] constitui-se como um produto universal espiritual”.

Dessa forma, a universalidade da filosofia volta-se para o lugar que se denomina morada do homem, o *ethos* da própria cultura. Todos os seus níveis simbólicos, como ciência, religião, técnica, política, etc., terão de redefinir seus estatutos axiológicos. A razão auxilia a romper os limites estreitos de cada particularidade, de cada formação cultural. O diagnóstico da crise das ciências europeias expressa fundamentalmente uma crise da cultura, da civilização: é uma crise ética. Os fundamentos de uma racionalidade axiológica foram sobrepujados pelos ditames do naturalismo, que é bem particular. A ética reveste-se de tarefas, pois a estrutura do ser humano apresenta-se como estrutura teleológica. O homem não pode resolver a crise ética levando em conta apenas seu agir e seus imperativos pessoais. A realização ética dá-se a partir dos ideais da cultura e da estrutura da própria pessoa. Isso só será possível a partir do estabelecimento de uma normatividade teleológica e racional que resgata o lado humano e subjetivo do agir, que “[...] compreenda o mundo como um produto universal”.

A experiência de Husserl no período de crescimento dos regimes totalitários, como o nazismo, leva-o para uma responsabilidade filosófica, convertida quase em paixão e tarefa vital, de pensar a humanidade a partir de ideias e ideais absolutos, que não se sujeitam a nenhuma autoridade ou tradição nem são por estas subjugados. Naquele momento, era fundamental repensar a História, o mundo humano (cultural, político, religioso, etc.) bem como uma ética que levassem em consideração apenas os ditames de uma “razão livre” (*aus freier Vernunft*).

Nesse sentido, podemos tratar da universalidade da filosofia como uma possibilidade de apresentar questões de ordem metafísica na busca de valores autênticos. A reflexão filosófica configura-se como razão que busca a partir de si sua autocompreensão. Os êxitos alcançados pelas ciências e pela técnica não tiveram o mesmo desenvolvimento em relação aos problemas que afligem a vida humana. Os poderes externos tornaram-se tão fortes que acabaram levando à perda da fé na capacidade humana de

guiar-se pela razão. Esta se converteu em mero instrumento para o domínio, para o disciplinamento moral e político. A crise acaba sendo universal na medida em que o homem vai perdendo a fé na razão. Ela se torna uma crise do humano como tal. A história do período entre guerras reflete o grau de sua universalidade. O princípio da racionalidade refere-se a toda a humanidade e está presente em todo grupo social independentemente dos aspectos culturais externos e particulares.

### **DEUS E A TELEOLOGIA HISTÓRICA: IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA**

Neste momento de nosso trabalho, o caminho que estamos construindo pretendendiregir-se de modo mais objetivo ao tema central: a via a-teia para Deus, ou seja, percorrer os passos possíveis vislumbrados na perspectiva teleológica. O caminho que parte de um princípio ordenador ou criador, o mais presente na maioria das tradições religiosas, metodologicamente é posto em suspensão. A via teleológica não quer ser uma espécie de prova da existência de Deus. Ao mesmo tempo em que se faz a *epoché* de um princípio fundante e criador do mundo, também é preciso frisar que não se trata de um caminho mais ou menos de estilo místico, em que se constrói um processo de ascensão das criaturas a Deus. Husserl (1986a, p. 134) reconhece o valor dos princípios teológicos revelados, bem como a via da experiência místico-religiosa, porém reafirma a necessidade de “neutralizar” a ideia de Deus. Esse “absoluto e transcendente” cai na atitude da redução fenomenológica, para que permaneça apenas a via transcendental-constitutiva, é o que escreve Husserl em carta de 15 de junho de 1932 dirigida a Przywara. Ali mesmo propõe como objetivo da pesquisa fenomenológica buscar o “genuíno sentido fenomenológico de Deus”.

Neste ponto de nossa obra queremos apenas mostrar como se dá a relação entre a ideia de Deus e a teleologia histórica, principalmente levando em consideração as questões relativas à ima-

nência e à transcendência<sup>60</sup>. No parágrafo terceiro de *Die Krisis*, Husserl diz que o conceito positivista de ciência é um conceito secundário, tendo tido, porém, muitas consequências, entre elas, a indução ao abandono de outros conceitos relativos à razão, como os metafísicos. Não há como falar de valores verdadeiros e autênticos ou de ação ética sem fazer referência ao aspecto racional. Pois, “se o homem propõe um problema metafísico”, especificamente filosófico, ele o faz como ser racional; se estiver em discussão a História, trata-se de reconhecer sempre o sentido, de reconhecer na História a razão. As questões relativas a Deus contêm evidentemente as que se referem à razão “absoluta”, considerada como fonte teleológica de qualquer razão no mundo, do “sentido” do mundo. Naturalmente, também o problema da imortalidade é um problema racional, como é o problema da liberdade (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 5-7). Essa afirmação leva-nos a uma primeira aproximação da ideia de Deus, que se apresenta como uma ideia de *télos* de desenvolvimento infinito; em nosso entendimento, tal via refere-se mais como justificação da vida ética e menos como princípio ontológico.

Essa ideia de Husserl situa-se na primeira parte de *Die Krisis*, cujo título é “a crise das ciências europeias como expressão da crise radical da vida da humanidade europeia”. São sete parágra-

<sup>60</sup> Desde os alvares da filosofia, essa questão acompanha a reflexão e adquire vários sentidos. O ato de transcender refere-se ao homem ou, mais especificamente, a sua relação com algo suprassensível, como mostra a postura metafísica ou como relação dos seres humanos com algo que está além, como apresenta a visão antropológica. Assim, toda atividade que consiste em um dinamismo diferente da posição objetiva pode ser chamada de atitude de transcender. Até o fato de o homem poder criar seus valores sem se ater aos já dados ou aos valores suprassensíveis configura um ato de transcendência. Em filosofia, há o costume de se referir também ao conceito de transcendência imanente significando o movimento do homem em busca do sentido das coisas a partir de seu mundo “interior”. Na esfera da teoria do conhecimento, a questão se apresenta no movimento que leva o homem a sair de si para conhecer uma realidade distinta de si. Husserl parte dessa situação, considerando-a um falso problema, pois o homem não é em primeiro lugar consciência de si em plenitude que se abre para o mundo externo. A consciência é sempre consciência intencional, é sempre relação com o mundo. Não pretendo, neste momento, abordar os desdobramentos feitos por Heidegger, que substitui o termo “consciência” por “abertura” (*Erschlossenheit*).

fos que traçam as linhas gerais da obra, os objetivos a alcançar, o aprofundamento da análise diagnóstica da crise. Ganham destaque no conjunto as preocupações e dimensões éticas da crise. Uma ética do indivíduo possui justificativa se é chamada a realizar um ideal ético, que não é de cunho metafísico, mas teleológico. O destino da humanidade, como é refletido em *Die Krisis*, exige do filósofo que seja um “funcionário” dela.

Husserl, ao depositar esperanças em uma nova humanidade, quer reconduzir a filosofia universal como “força de propulsão” para a superação da crise. As análises éticas vão se referir ao contexto de uma universalidade da vida ética que se abre para a dimensão religiosa. A responsabilidade da filosofia deve incluir “o verdadeiro ser da humanidade”, que é sempre orientado por um *télos*, e assim: “O seu terreno apodítico universal revela a possibilidade prática de uma nova filosofia: de uma filosofia que se atua através da ação” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 16-17).

No *Manuscrito E III*, Husserl trata da racionalidade do mundo, e ali a questão de Deus torna-se necessária. Assim ele se expressa (Ms. E III 10, 14<sup>a</sup>): “Uma filosofia autônoma, tal como era a aristotélica, e tal como existe como eterna exigência do filosofar, conduz necessariamente a uma teleologia e teologia filosófica – como caminho não confessional a Deus”. Se a dimensão ética de análise da crise da cultura ocidental prescindir da ideia de Deus, não será, parece-nos, suficientemente autônoma. Não nos parece ser seguro afirmar dedutivamente a partir daí uma ética teocêntrica, mas podemos sugerir que a ideia de Deus e a dimensão ética estão coimplícadas constitutivamente. O caminho teleológico complementa-se com a reflexão ética e culmina com a ideia de Deus. Mas como desenvolver esse processo? Husserl recorre ao caminho iniciado por Descartes.

Na primeira *Meditação cartesiana*, Husserl (2001a, 42) realça o valor da grande descoberta feita por Descartes – o *ego cogito* –, porém o critica por não ter captado “[...] o sentido correto, o da subjetividade transcendental. Ele não atravessou o pórtico que leva à filosofia transcendental verdadeira”. Foi possível che-

gar a essa crítica mediante o recurso à *epoché* fenomenológica, quando o ego natural, psicológico, sofreu redução, restringindo-se ao ego transcendental. Nesse momento o mundo da percepção natural tem seu valor existencial inibido. Através da *epoché*, “o mundo objetivo, que existe, que existiu ou existirá para mim, esse mundo objetivo com todos os seus objetos encontra em mim mesmo todo o sentido e todo o valor existencial que tem para mim; ele os encontra no meu eu transcendental”, completa Husserl (2001a, p. 43) logo a seguir.

Isso não quer dizer que nem o eu é uma parte do mundo nem que esse e seus objetos são partes reais de meu eu. Estamos diante da transcendência do mundo, apesar de só podermos dar como sentido o que for extraído de nossas experiências. Husserl chama essa transcendência de inerente, e o eu que carrega em si o mundo como unidade de sentido é denominado eu transcendental.

Ao analisarmos a questão da transcendência e da imanência, parece-nos problemática a conciliação com a perspectiva fenomenológica da experiência (*Erlebnis*). Cabe perguntar a que conceito de experiência estamos nos referindo. O conceito tradicional de experiência, que se apresenta estruturado na tese geral da atitude natural, indica sempre a experiência de entes no mundo e o próprio mundo enquanto algo experimentado. Tal concepção nos fornece a possibilidade de uma experiência que se corrige posteriormente, mas não nos fornece uma certeza apodítica. A crença no mundo adotada pela atitude natural não nos permite uma fundamentação e uma justificação apodíticas. Esse problema já estava presente na reflexão cartesiana, e foi adotado como base para o procedimento da dúvida. O princípio da positividade apoia-se na crença subjacente à atitude natural. Por isso, Husserl, em *Ideias*, segunda seção, irá tratar da crítica da experiência mundana (*Kritik der mundanen Erfahrung*). Não sendo este o conceito adequado para a reflexão fenomenológica, resta-nos a autoexperiência reflexiva do “eu sou”. Diante da tese do mundo que é uma tese contingente, apresenta-se o princípio do “eu sou”, que é uma “[...] tese necessária e absolutamente indubitável. Toda

coisa dada em pessoa pode não existir; nenhuma vivência dada em pessoa pode não existir: tal é a lei essencial que define esta necessidade e aquela contingência”, conclui Husserl (1986a, p. 106).

Tendo em consideração essa distinção entre experiência sensível adotada pela atitude natural empreendida pelos sentidos e experiência reflexiva do “eu sou”, que podemos chamá-la de experiência transcendental, a possibilidade adquirida pelo recurso do método transcendental nos garante um espaço privilegiado para desenvolver nossa tese a respeito de Deus. Aqui também é preciso afastar-se da atitude natural da experiência e perguntar pela possibilidade de experimentar Deus mediante o recurso ao conhecimento da realidade enquanto vivência. Urbano Zilles (2003, p. 71) assim se expressa a esse respeito:

Não existe uma experiência expressa de Deus, se por experiência se entender uma percepção unívoca como a de um objeto determinado. Não experimentamos a Deus à maneira de um objeto definido. Mas a experiência transcendental é, de certo modo, uma experiência de Deus. Com isso quer dizer-se que aquilo que é dado na experiência transcendental, de maneira atemática, é mostrável como idêntico com o Absoluto transcendental e pessoal que chamamos Deus.

Quando, em *Ideias*, Husserl trata da relação entre consciência e realidade natural, inicia a formulação do primeiro conceito de transcendência. Ele está circunscrito na referida obra à exigência de uma “meditação fenomenológica fundamental”. Nas *Investigações lógicas*, especialmente no apêndice ao parágrafo quinto, Husserl apresenta os conceitos de fenômeno e de fenomenologia, que são importantes para esclarecermos um pouco mais o conceito de transcendência diante do acúmulo de ideias sedimentadas ao longo da História. O próprio termo “fenômeno” está carregado de equívocos; por isso, Husserl (2002a, p. 771-772) o define como “vivência concreta da intuição”, “o objeto intuído” como se apresenta aqui e agora. Isso permite definir a fenome-

nológica como “a teoria das vivências em geral” dos dados reais e também intencionais que se mostram de modo evidente nas vivências (HUSSERL, 2002a, p. 772). Também em vários textos husserlianos aparece o termo “fenomenologia pura”. Significa “os fenômenos puros da corrente de vivências” de caráter imanente à consciência. Dessa forma, a fenomenologia transita entre o estudo dos processos da consciência intencional enquanto vivências e dos objetos intencionais. Estes são os termos que nos interessam e que nos ajudarão a pensar o problema inicial, o da transcendência e da imanência. Ao mesmo tempo, essa relação de intencionalidade está calcada na perspectiva teleológica.

Analisando o objeto intencional, percebemo-lo como fenômeno que se mostra na forma de uma unidade com múltiplos e infinitos aspectos ou perfis. A entidade de cada objeto transcende cada uma de suas aparições, cada um de seus perfis, pois não se esgota em seu modo atual de ser percebido. Isso leva Husserl a tratar da tese da “transcendência da coisa diante da percepção da mesma”. Daí a “incapacidade de ser imanentemente perceptível” e, por esse motivo, dizemos que a “[...] coisa é, em si e puramente, transcendente” (HUSSERL, 1986c, p. 95). Não há nenhuma percepção da coisa que seja completamente esgotada. Essa transcendência refere-se tanto aos aspectos inerentes ao próprio objeto, internos, como a suas relações com o mundo.

A transcendência refere-se, então, tanto à própria presença fenomênica como às possíveis relações com o mundo em sua configuração objetiva. Até mesmo as várias manifestações fenomênicas são transcendentais, já que se abrem horizontes de novas estruturas ainda inéditas. Husserl, no entanto, insiste na teoria da objetividade, mostrando que esse conceito de transcendência é constituído pela consciência que temos das coisas. A intencionalidade é parte fundamental para a sua compreensão. Nem por isso pode-se pensar que seja uma transcendência inventada pelo sujeito. Afirma Husserl (1986c, p. 98) que “a coisa espacial que vemos é com toda sua transcendência algo percebido, algo dado em sua própria pessoa à consciência. Não se tem dela uma ima-

gem ou um signo". Então, as coisas são o que são enquanto coisas da experiência. Tal conceito de transcendência é encontrado não como uma proposição racional ou metafísica, mas como conteúdo atual e próprio da percepção. É tanto uma realidade como uma possibilidade.

Desenvolvendo ainda mais o conceito de transcendência, na Terceira Lição de *A ideia da fenomenologia*, Husserl (1986c, p. 69) se refere à transcendência como enigma, pois: "No ato de ver o fenômeno puro, o objeto não está fora do conhecimento, fora da consciência e, ao mesmo tempo, está dado no sentido da absoluta autopresentação de algo puramente intuído". Nesse sentido, o problema do conhecimento é o da possibilidade do próprio conhecimento, ou seja, de sua tendência a objetivar transcendências. Como atingir cognoscitivamente os "estados das coisas" que não são imanentes ao sujeito? Tal problema não pode ser detalhado neste trabalho, pois fugiríamos do tema do estudo. Contudo, serve-nos de alerta para o tratamento de outra transcendência, distinta da transcendência do mundo, isto é, Deus.

No parágrafo 58 de *Ideias*, Husserl aborda a transcendência de Deus e sua relação com a perspectiva teleológica. Esta transcendência é distinta da transcendência do mundo e, de certa forma, apresenta-se polarmente oposta a ele. Por outro lado, o conhecimento dessa transcendência só é possível de modo muito indireto. As vivências da consciência em relação ao mundo apresentam-nos como um correlato intencional, "morfologicamente ordenado na esfera da intuição empírica" e "[...] em tudo isto está contido uma admirável teleologia" (HUSSERL, 2006, p. 133). A transcendência do mundo parece abrir o caminho para uma teleologia que, de maneira indireta, conduziria a uma ideia de Deus.

Estamos nos deparando com uma ordem teleológica expressa e presente no mundo empírico, no desenvolvimento dos organismos, do homem, da cultura e da humanidade como um todo. Por outro lado, o alcance da dimensão transcendental da consciência feita pela redução fenomenológica "[...] conduz-nos inevitavelmente ao questionamento sobre o fundamento da facticidade

[...] que não tem o sentido naturalmente de uma causa física” (HUSSERL, 1986c, p. 134). Não interessa a Husserl aqui discutir a mediação religiosa dessa questão, mas apenas elaborar algumas reflexões a respeito da “[...] existência de um ser ‘divino’ exterior ao mundo, e a possibilidade dele ser transcendente não apenas ao mundo, mas também à consciência ‘absoluta’”, afirma Husserl em seguida. Temos desse modo um absoluto diferente do absoluto da consciência e uma transcendência diferente da transcendência do mundo.

Por outro lado, a tendência ao aperfeiçoamento e à realização de fins morais presentes na teleologia como uma espécie de forma originária (*Ur-Form*) e intuída pela subjetividade transcendental encontra sua justificação última em Deus. Sua existência é intuída indiretamente através da perspectiva ética e teleológica.

Do que apresentamos neste capítulo podemos estabelecer como conquistas de nossa reflexão alguns pontos centrais. No estudo de *Die Krisis*, o princípio teleológico torna-se um elemento que permite estabelecer uma forte relação entre a História e a vida ética. Trata-se de um princípio que se configura como ideia norteadora na realização da tarefa histórica da filosofia. Essa tarefa não se apresenta apenas como atividade teórica de um determinado círculo intelectual, mas como atividade prática no conjunto de uma formação cultural que se caracteriza pela universalidade. Assim, toda reflexão racional insere-se num contexto ético; por esse motivo, o filósofo é denominado funcionário da humanidade. A reflexão filosófica sobre a crise da humanidade europeia está permanentemente confrontada com o ideal teleológico, que se encontra no próprio desenvolvimento da filosofia e foi sendo sedimentado historicamente de modo intersubjetivo.

A dimensão ética, dessa forma, ultrapassa as barreiras do indivíduo isolado e o lado extremo do individualismo moderno, pois o princípio teleológico permite-nos conferir não só uma unidade histórica, mas também um sentido para todo desenvolvimento do pensamento presente em cada filósofo. Por isso, afirmávamos no início deste capítulo que a teleologia em Husserl não possui um

valor metafísico ou epistemológico, mas ontológico. Ela permite-nos relacionar finalidade com o acontecer histórico, tanto em sua dimensão particular, como universal. Há uma espécie de coimplicação entre teleologia e historicidade, daí o sentido da responsabilidade ética. Para Gómez-Heras (2000, p. 161):

A situação de crise do mundo histórico assume tonalidades ético-políticas intensas a partir do momento em que a razão mostra a situação, descobrindo o que não deveria ser e a consciência sente-se obrigada a cumprir o imperativo derivado da teleologia do acontecer.

O segundo ponto conquistado nesta etapa da pesquisa refere-se à relação entre teleologia, ética e ideia de Deus. Ganham importância os conceitos de transcendência e imanência. Foi através do mecanismo da redução transcendental que Husserl pôde evidenciar a esfera das vivências. Empiricamente é possível evidenciar um mundo morfológicamente ordenado que tende, em forma de um fio condutor de sentido, para um fim. Se eticamente é possível falar de uma tendência para o bem, filosoficamente é possível evidenciar uma inclinação para algo transcendente, diferente da transcendência expressa pelas coisas. A teleologia enquanto princípio ontológico parece-nos remeter para além da pura imanência. Conduz à ideia de uma relação inteligente e motivada com o mundo. Não existe um caminho cego ou destino sem sentido, sempre nos recorda Husserl. O ego transcendental apresenta-nos uma abertura que permite pensar a ideia de Deus como uma possibilidade. Ziles refere-se a uma experiência transcendental que possibilita uma experiência de Deus. Essa é uma interpretação que tende à abertura teológica, o que não é o nosso foco de atenção. Deus parece-nos mais como sujeito da teleologia e da motivação que a sustenta que uma dimensão da experiência transcendental. Na motivação que acompanha a teleologia, abre-se um caminho a-teológico para Deus. Este ponto é a primeira abertura ao problema específico de nosso trabalho.

Nos próximos dois capítulos, iremos dar os contornos centrais e conclusivos desse problema.

## CAPÍTULO VI



## O PROBLEMA DE DEUS E OS DESAFIOS ÉTICOS

### O PROJETO MODERNO DA CONCEPÇÃO DE DEUS

As questões básicas que podemos identificar neste tema situam-se no contexto da formação do próprio paradigma moderno, que foi a conquista da subjetividade. Seria o processo de redução da realidade à dimensão subjetiva do *cogito* um procedimento que conduziria tanto à afirmação da autonomia do homem como à superação do papel de Deus na História? Ou seria esse o momento em que estaria sendo apresentada a possibilidade de purificação de certas idealizações metafísicas e de crítica das (im)posturas do absolutismo teológico, partindo-se para a adoção de nova postura? Diferentemente de outras formações culturais, que praticamente não colocam em discussão a questão de Deus, por aceitarem a dimensão do divino ou do sagrado como uma evidência cultural e uma presença que permeia todas as dimensões da cultura, a formação cultural da modernidade problematiza a ideia de Deus, trilhando por várias pistas de solução.

Em termos gerais, podemos indicar dois caminhos de solução para a questão acima colocada. Um refere-se à adoção do princípio da imanência, e o outro, à conquista da autonomia do sujeito e sua liberdade. Seria o princípio de imanência, alicerce da modernidade, uma via que conduziria a reflexão ao grau da eliminação de Deus como realidade transcendente? Contudo, junto a esse princípio também se configura o processo de afirmação autônoma do homem, que vai culminar na secularização. Esta não constituiria o limite para a eliminação do papel de Deus na História? Para muitos pensadores, esses dois componentes constitutivos da modernidade vão desembocar no ateísmo. Outros não de procurar permanecer nos trilhos metafísicos, construindo

esquemas que correlacionam Deus, homem e mundo. Também ganha importância a relação que pode ser estabelecida entre imanência e transcendência.

E aqui gostaríamos de apresentar a formulação dada por Paul Tillich. Para ele, é inadequada a formulação que nega a transcendência para afirmar a imanência, e vice-versa, pois não resolve o problema. Tanto uma como a outra são símbolos espaciais, e Deus não se situa numa simbologia espacial. “Deus está no ou acima do mundo ou ambos” (TILLICH, 2000, p. 221). A pergunta mais adequada seria: o que significa isso em termos não-espaciais? É a partir desse conjunto de interrogações e do levantamento desses problemas que queremos abrir o caminho de nosso trabalho como uma via a-teia para Deus. Mas isso será feito nos limites da fenomenologia husserliana, que não objetiva construir uma estrutura teológica, e sim manter-se fiel a uma via a-teia. A questão sobre Deus coloca-se como uma inquietude filosófica; segundo Husserl, trata-se do caminho para Deus por uma vida autêntica (*Wahraften*), ou seja, a via a-teia associada à dimensão ética.

Em relação à modernidade, indicamos como referências dessa nova formação cultural as obras e descobertas da chamada *revolução científica* e, nesse contexto, os nomes de René Descartes e Galileu Galilei. Naquele momento, século XVII, havia uma variedade bastante grande de elementos e acontecimentos que configuravam o surgimento de índices fortes e determinantes da modernidade e representavam a crise de um mundo<sup>61</sup> medieval e o surgimento de um mundo dito moderno. Dessa forma podemos mencionar as ideias renascentistas e humanistas e depois, as ideias da reforma protestante e reforma (ou contrarreforma) católica. Especialmente as ideias em relação a Deus e ao homem são fundamentais para a configuração cultural que surge daí para frente. As correntes religiosas da baixa Idade Média e o imaginário que se transformava deram o solo necessário para os pilares

<sup>61</sup> Refiro-me a *um* mundo medieval entre outros, como forma de discordância em relação ao modelo hegemônico da homogeneidade cultural e garantir, assim, a heterogeneidade, a diferença. Temos, neste sentido, um mundo medieval centro-europeu, outro europeu oriental, outro árabe, etc.

da cultura moderna. Na filosofia, o pensamento de G. Ockham e Nicolau de Cusa<sup>62</sup> expressa um conjunto de críticas ao teísmo grego e ao teocentrismo medieval, que inserem, segundo eles, um conceito de Deus como vontade absoluta e livre. Proclamam o homem como um “microcosmo”. Nicolau de Cusa defende que o homem é deus de modo não absoluto, é um mundo sem ser tudo, porque é homem. O fato de ser homem também é um limite desse microcosmo. O homem é um microcosmo ou um mundo humano (REALE; ANTISERI, 1990, p. 67-68). A ideia de ser o homem um microcosmo e um deus é basilar para a nova configuração cultural. No parágrafo 147 de sua *Teodicéia*, Leibniz afirma que Deus, ao dar inteligência ao homem, transforma-o numa imagem da divindade, uma espécie de “pequeno Deus” presente no mundo. Esse filósofo constrói assim uma imagem ou metáfora em forma de uma díade microcosmo-macrocosmo. Essa relação vai impregnando de substância, de forças, etc. o mundo ocidental.

Paralelamente a essa metáfora, Leibniz também ressalta que a substância é um espelho de Deus e de todo o Universo. Deus escreve em vários textos e contextos; não se limita a uma ação mecânica, como a do “relojeiro” de Descartes. Ele atua com uma força própria e verdadeira e é força unificante. O Universo inteiro é concebido segundo uma ordem não linear, mas de inter-relação entre microcosmo e macrocosmo.

Na linha da filosofia cartesiana, Leibniz procura dar uma explicação matemática para o mundo. Ao mesmo tempo, mantém a herança aristotélico-medieval, que concebe o Universo de modo teleológico. A síntese leibniziana contém tanto a perspectiva do finalismo como o entendimento racionalista. O mundo é dotado de finalidade e racionalidade. Nessa síntese, a ideia de Deus é central. A partir do princípio da razão, diferentemente de Descar-

---

<sup>62</sup> Nicolau de Cusa mostra essa relação entre Deus e o Universo mediante três conceitos: a) complicação – Deus está em todas as coisas e inclui, consequentemente, todas as coisas; b) explicação – Deus é em todas as coisas o que elas são, imagem do absoluto; c) contração – Deus está contraído (manifesto) no Universo.

tes, Leibniz (1988, p. XI) compreende o mundo de modo dinâmico, composto, segundo ele, de forças vivas.

Os corpos materiais, por sua resistência e impenetrabilidade, revelam-se não como extensão, mas como forças; por outro lado, a experiência indica que o que se conserva num ciclo de movimento não é a quantidade de movimento – como pensava Descartes – mas a quantidade de força viva.

Essa concepção de matéria como força viva, como atividade, desemboca na teoria monadológica do Universo. As mônadas são unidades de força e referem-se tanto à dimensão material em que as coisas do Universo podem ser percebidas como à dimensão interior de cada indivíduo. Inicialmente, Leibniz chamava essa “força viva” que constitui o Universo de enteléquia, indicando o caráter de perfeição e determinação, que é a finalidade interior, contida em si mesma. Tal concepção do Universo, como uma totalidade monadológica, completa-se com a ideia de Deus. O mundo é criado por Ele como um conjunto de mônadas. Em cada um deixou todas as suas percepções, dando desta forma uma harmonia permanente. Em razão dessa harmonia, há uma concordância em todo o Universo, pois Deus só pode fazer o melhor dos mundos. E acrescenta outra característica: cada mônada representa todo o Universo, “o espelho vivo perpétuo do universo”. Leibniz não utiliza o argumento cosmológico a partir da universalidade do princípio da causalidade para tratar da ideia de Deus. Para ele, o princípio da razão suficiente, apesar de ser mais complexo, dá maior consistência. Segundo Arruda (apud OLIVEIRA; ALMEIDA, 2002, p. 115), a existência de Deus torna-se condição necessária e suficiente para a existência das coisas do Universo. A ideia de Deus “[...] nos remete à razão última de todas as coisas [...], fundamento último de inteligibilidade”.

A dimensão finalista do Universo, concretizada na forma dinâmica das mônadas, nos propicia compreender o mundo e a História não de modo matemático e mecânico como concebia

Descartes, mas dinâmico e ético ou moral. A teleologia leibniziana, longe de ser mecânica, tem conotação profundamente ética. A presença do Mal no mundo não é vista como um castigo dado por Deus, mas como decorrência da imperfeição e é permitida por Ele para a produção de um bem superior.

A ideia de microcosmo é muito marcante também no pensamento de Rudolf Hermann Lotze (1817-1881). Ele é um crítico do panteísmo idealista de Hegel e exerceu influência em Stumpf, Wenzl, Brentano e Husserl. Sua principal obra é *Microcosmo*, escrita em três volumes. A ideia de microcosmo relaciona-se à visão mecanicista do Universo. Trata-se de conciliar a cadeia causal com a cadeia teleológica, ou a concepção monádica de Leibniz com a substância infinita de Spinoza. Na verdade, Lotze tem pela frente os problemas relativos à conciliação entre monismo e pluralismo, mecanicismo e teleologia, realismo e idealismo, panteísmo e teísmo. Está convencido da validade das leis científicas, mas também da necessidade da metafísica. No que se refere ao homem, ele entende que é uma unidade e carrega consigo a Unidade na existência. Lotze procura unir o ordenamento mecânico e causal com uma sabedoria superior, cujo fim é a realização do Bem. Há um aperfeiçoamento também nas relações mecanicistas em função de um princípio superior de racionalidade. Há um processo evolutivo no conjunto das coisas criadas que culmina em Deus.

Husserl retoma o conceito de mônada tanto para referir-se a Deus, a Suma Mônada (*Übermonade*), como para mostrar a relação entre Deus, o eu e os outros. Para ele, é uma relação intermonádica que permite identificar o limite de cada mônada singular e possibilita a comunicação. Por isso, a monadologia husserliana está inserida na “fenomenologia da intersubjetividade”. A relação intersubjetiva de caráter monádico nos ajuda a compreender essa relação não como uma justaposição ou conexão entre corpos, entre indivíduos, mas como corporeidade vivente (*Leiber*). Por isso, podemos dizer que a concepção de Husserl sobre o que vem a ser a mônada não é metafísica, como em Leibniz, mas concreta,

objetiva, histórica.

Também para Husserl o conceito de enteléquia será mantido na relação intermonádica da constituição do mundo. Porém, a enteléquia é o próprio Deus, que se “[...] encontra na totalidade como ideia do telos do desenvolvimento infinito” (BELLO, 1985, p. 77). Em Husserl, do mesmo modo que em Leibniz, a enteléquia indica um caráter de perfeição. A constituição do mundo tem sempre a meta de construir uma humanidade cada vez mais elevada, cada vez mais perfeita. Esse processo acaba defrontando-se com a questão da eternidade monádica. Sobre isso Husserl esclarece que não se trata de uma imortalidade das mônadas no sentido comum. “Imortal é o homem como cada mônada, imortal é a participação no processo de realização em si da divindade, imortal é o seu continuar a agir em tudo o que é genuíno e bom” (BELLO, 1985, p. 78). Também aqui a monadologia culmina na vida ética. No “Apêndice VIII” ao parágrafo 18 de *Die Krisis*, Husserl (1954, Hua VI, p. 417) trata da comunidade egológica e afirma que:

Cada eu se monadiciza e constitui o seu *nós todos* monádico, e essa constituição implica o outro, que à sua volta também implica um outro [...]. Cada ego monádico é encarnado funcionalmente na comunidade monádica, em uma comunidade, através da implicação funcional monádica para a constituição do mundo e por isso mesmo para a constituição de qualquer ego monádico enquanto ego humano.

Na quinta *Meditação cartesiana*, Husserl vai retomar essa perspectiva, mostrando como se forma a intersubjetividade monádica que constitui a comunidade. Concretamente, a constituição de um mundo e de um tempo cósmicos está ligada à comunidade temporal das mônadas. Mais à frente, essa questão será retomada no contexto da fenomenologia transcendental.

Outras ideias também começam a se desenvolver na configuração do projeto moderno sobre a ideia de Deus, tanto nas refle-

xões teológicas como nas imagens religiosas e representações. Com a revolução científica, desenvolve-se uma nova cosmologia, que supera o sistema medieval em muitos aspectos. À medida que o homem vai avançando no conhecimento do Universo, certas imagens de Deus vão sendo criadas, e outras acabam desaparecendo. A imagem de um mundo sacral tende a modificar-se com o avanço do conhecimento científico. Por outro lado, o homem moderno vai construindo a ideia de um Deus cada vez mais afastado deste mundo. A transcendência de Deus é cada vez mais relegada ao início do Universo. O mundo do presente pode ser compreendido sem a necessidade da hipótese divina; é o que se pensa em muitos meios científicos. Deus parece ser a grande aposta moderna: prescinde-se dele como hipótese de compreensão e explicação. Nesse caminho muitos pensadores acabaram imaginando o fim de uma era sacral e o advento de uma sociedade positiva. Assim, por exemplo, a ideia de milagre vai cedendo lugar à ideia do “ainda não explicável”.

Desse meio, brota a ideia de que o papel da teologia tem pouco espaço nos meios acadêmicos. Estrada (2003, p. 103) refere-se a uma “desteologização da ciência”. Paralelamente a essa ideia, pode-se dizer que começa a se desenvolver também uma “desteologização da existência humana”, pois ali se inicia um processo, que culmina nos séculos XIX e XX, denominado dessacralização. O mundo das descobertas marítimas do século XVI e da revolução industrial do século XVIII em diante vai se tornando cada vez mais dessacralizado. A dessacralização não significa automaticamente a instituição de um ateísmo generalizado. A ideia de Deus continua muito forte, porém se constitui com outras características. A nova cosmologia vai configurar um mundo como espaço do homem, campo de atividade humana.

A Reforma Protestante acabou dando mais força a algumas ideias que estavam se concretizando historicamente. Segundo Estrada, quando Lutero afirmava estar disposto a retratar-se, desde que fosse convencido com argumentos extraídos das Escrituras e com evidências da própria razão, ele estava reclamando os direi-

tos da consciência e construindo a base religiosa do subjetivismo moderno (ESTRADA, 2003, p. 73). E, quando proclamava *sola Scriptura* e *sola Fide*, abria caminho para o individualismo que se verificou na História posteriormente. A livre interpretação das Escrituras e o livre exame estão na mesma linha da interpretação subjetiva e contra a tradição oficial da Igreja Católica e a interpretação institucional denominada magistério. Há um enorme esforço para alimentar a ideia de interioridade espiritual, realçando os direitos da consciência individual. A subjetividade religiosa que se formava, de cunho pessoal e individualista, não era muito diferente de outras extensões, como a subjetividade social ou econômica. A autoridade do indivíduo, através do direito da livre consciência, antecede a qualquer outra autoridade. Na medida em que a salvação de Deus faz-se presente na dimensão interior do sujeito, os espaços institucionais e coletivos perdem credibilidade mediadora. Na realidade, cresce a descrença em relação a todas as mediações. Esse fato atinge principalmente instituições como a Igreja Católica, com seu magistério. Era preciso que “[...] o homem saísse do complexo de minoridade”, lembrará Kant mais tarde.

A ideia de autonomia do sujeito, que ganha espaço religioso na Reforma Protestante, terá influências no processo de secularização que se desenvolverá mais tarde. Ao mesmo tempo, essa autonomia se expressa como liberdade do sujeito frente à tutela teológica. O homem parece proclamar sua liberdade frente a Deus. A modernidade procura estabelecer novas relações entre a tríade Deus, Homem e Mundo. Este último não será o lugar para o homem encontrar Deus, mas a si mesmo, afirma o teólogo H. V. Balthasar (1966, p. 86).

Essa tese pode ser ampliada com uma análise de cunho ideológico. Que ideologia lhe dá sustentação? Parece-nos que as ideias que nortearam e norteiam o desenvolvimento do sistema capitalista iam ao encontro dessa visão. Retirando a imagem de sacralidade de que se nutria o mundo, o *homo faber* poderia ter muito mais liberdade para agir. Se a ideia de Deus como interdito

sagrado fosse reduzida ou até eliminada do Universo, a liberdade de domínio e exploração estaria garantida, uma vez que a própria organização civil não estava em condições de normatizar essa nova relação. A jurisprudência civil data do século XIX e, no que se refere ao mundo, é mais recente ainda. As legislações que se referem ao meio ambiente são do século XX.

A ideia de Deus que se desenvolve na modernidade tem uma característica que lhe é muito importante: como ideia, precisa ser experienciada na subjetividade humana. Isso é o que podemos concluir a partir do argumento cartesiano da ideia inata de Deus. Mostra-se que o caminho da imanência constitui-se de modo dedutivo, como na acepção cartesiana, e funciona como um axioma. Essa imanência poderia ser concebida também de modo indutivo, seguindo a experiência subjetiva. Contudo, a via cartesiana tem conotação gnosiológica e também ontológica. Deus é a garantia do conhecimento universal, objetivo e verdadeiro. A questão relativa a Deus não constitui uma preocupação para Husserl de cunho gnosiológico, ontológico ou de fé; preocupa-o como questão teleológica, histórica e ética. Esse é o caminho a-teu para Deus.

Com Descartes, o giro subjetivo leva a considerar como princípio de certeza o ego pensante. A existência da ideia de Deus inata no homem completa a estrutura necessária para o conhecimento de modo imanentista. A redução da realidade à subjetividade conduz à eliminação paulatina (ou a diminuição) da necessidade de um ser transcendente ao sujeito. Cada vez mais se amplia a dificuldade de pensar uma realidade além da própria subjetividade. No caminho paralelo, seguia a ciência empirista, que também eliminava a necessidade do sujeito. Em algumas filosofias, o imanentismo tornou-se o único critério de reflexão, o que levou à eliminação progressiva da ideia de Deus. Partindo do pensamento cartesiano, de um Deus garantidor da objetividade, ou do pensamento kantiano, de um Deus que garante a unidade entre sensibilidade e moralidade, alguns autores concluem que tal ideia de Deus é puramente metafísica. E um Deus metafísico

para o conjunto da modernidade terá poucas chances de permanecer como realidade extraobjetiva.

Dois séculos depois, as críticas nietzscheanas são a expressão dessa vulnerabilidade de construção metafísica. O ateísmo moderno é, em grande parte, resultado dessa postura antimetáfísica. Outros autores procuraram manter-se na linha de um deísmo metafísico e de uma imanência aberta à transcendência. No meio protestante, esse percurso parece ter sido mais fértil. Nele podemos imediatamente citar dois nomes: Schleiermacher, que procura mostrar como a subjetividade torna-se o espaço propício para pensar Deus, e Bultmann, que busca o sentido existencial da subjetividade, sempre aberta à transcendência. Entre os católicos, a dificuldade, em nosso entendimento, reside na hegemonia marcante da escolástica medieval e da neoescolástica barroca. Tanto na filosofia como na teologia, há pouca evolução nessa perspectiva.

Na tríade Deus, homem e cosmo, a filosofia moderna caminha de uma posição atea para uma visão teísta, com muitas consequências. O cosmo será o espaço do homem. Não é mais possível estabelecer uma cosmoteologia e muito menos uma metafísica. O positivismo levará essa perspectiva ao grau máximo, proclamando o fim tanto da teologia – produto, segundo essa concepção, dos povos mais atrasados –, como da metafísica. O fim desta teve vários defensores ao longo dos séculos XIX e XX.

O modelo greco-cristão, que integrava dinamicamente teologia, antropologia e cosmologia, vai perdendo, na Idade Moderna, sua força explicativa. Em seu lugar se fortalece o modelo antropocêntrico, de um sujeito centrado em si mesmo. Deus é deslocado da relação triádica de proximidade para um posto mais inacessível, absoluto. Transforma-se numa ideia de transcendência soberana, absoluta e separada da esfera da imanência. Essa relação triádica não é mais aceita como simples doxa; é necessário que ela tenha uma passagem reflexivo-dialética pelo espírito humano. Restaram o homem e o mundo; porém, entre eles não há uma extensão da síntese clássica, que considerava o homem

uma parte do cosmo. Entre a *res extensa* e a *res cogitans* há uma força de contraposição, e não de síntese, há um dualismo difícil de ser superado nos dias atuais. A compreensão do homem e do cosmo segue o modelo geométrico e de movimento mecânico. A metafísica traduzida pela figura do relógio, cujo funcionamento expressa o funcionamento do mundo e do próprio homem, prescinde de Deus. Os defensores dessa concepção comparam Deus a um relojoeiro, que apenas dá o impulso inicial, a partir do qual a engrenagem do relógio passa a funcionar, dispensando, desde então, a presença do relojoeiro. O mundo é uma grande máquina posta em movimento por Deus na criação e mantém-se constante. O mundo é um imenso relógio. Deus cria e mantém o mundo, mas não possui nenhum tipo de relação vivificadora com ele.

Segundo Jüngel (1984, p. 35), a Idade Moderna leva implícita a ideia de que Deus não é mais necessário do ponto de vista do funcionamento do mundo. Se Deus é desnecessário do ponto de vista do funcionamento do mundo, essa não-necessidade é que poderia ser aproveitada para o estudo autenticamente teológico e, assim, receber “um descobrimento genuinamente teológico”; é o que nos apresenta a reflexão de Jüngel (1984, p. 37). Ao contrário, a tendência predominante na teologia acabou sendo a insistência em garantir a ideia de Deus como causa primeira, como fundamento do Universo.

Essa ideia de Deus, concebido e aceito como uma causa primeira, será muito criticada por Martin Heidegger (1979). Sua crítica à formação cultural moderna em relação a essa questão será denominada de ontoteologia. Heidegger entende que a preocupação da metafísica no estudo dos entes e do ser do ente a leva à busca de uma ontoteologia como fundamentação do ser no ente supremo. Parece ser uma exigência lógica recorrer a uma causa primeira ou a uma fundamentação última que garanta unidade e explicação da totalidade dos entes. Afirma Ernildo Stein (2003, p. 164) a esse respeito:

Nesse panorama da metafísica tradicional, coloca-se a questão

de Deus. É no destino do pensamento ocidental que Deus toma o lugar de um ente que é representado e abrigado nas provas lógicas de sua existência. Assim Deus torna-se principalmente causa, *causa sui*<sup>63</sup>, exigido para a explicação da diferença ontológica, para fundamentar o ser dos entes.

Husserl não critica a modernidade por excluir a transcendência divina, mas por fazer uma ciência voltada para a quantificação físico-matemática sem considerar a constituição subjetivo-transcendental. Husserl não vê a questão de Deus como a veem outros filósofos e fenomenólogos: para ele, não é possível uma imanência da transcendência divina, mas sim a transcendência imanente do que é atingido pela intencionalidade. Deus aparece em Husserl como uma abertura e uma inquietação para a motivação transcendental que acompanha a teleologia.

Retomando a relação entre o homem e Deus na filosofia e na ciência moderna, podemos afirmar que predominam as ideias de uma autonomia do cosmo, bem como do próprio homem. Essa autonomia do sujeito tem cada vez menos necessidade de referir-se a um transcendente. A ideia de Deus se faz presente na justificação de uma criação e conservação do mundo; porém, nesta última tarefa, Deus é apenas o responsável inicial pelo grande relógio, que é o Universo. O teísmo de Leibniz incorpora os argumentos tradicionais da existência de Deus, como o cosmológico, o teleológico, o ontológico e o argumento que parte da realidade das verdades eternas. Além desses argumentos, seu teísmo acrescenta o argumento modal, que se apoia no conceito de ser necessário. Para ele, era o melhor argumento. A autoconservação do Universo, defendida por Leibniz, já se apresenta como ordem

---

<sup>63</sup> A ideia de *causa sui* ficou muito conhecida a partir de B. Spinoza. Porém, Plotino já a empregara para o Uno-Bem e Descartes a utilizou como uma analogia entre a causa eficiente e a causa formal. Para nós interessa destacar que na concepção cartesiana ela se torna o princípio da racionalidade e que deveria ser aplicada a todas as coisas, inclusive a Deus. Resta mais um problema: como falar de *causa sui* em Deus? Se Deus é causa de si, como pode ser incausado? Para Descartes, a essência e a potência de Deus são incompreensíveis para nós, mas são inteligíveis em si.

perpétua imanente às leis da natureza. Deus já não possui função no Universo. Foi transformado em um Deus ocioso, pois parece que este é o momento do “sétimo dia da criação”.

A ideia de criação primeira vai pouco a pouco desaparecendo, pois não tem sentido a não ser mitológico, e a ideia de criação contínua terá, igualmente, poucos defensores. O positivismo leva ao ápice essa visão, e o chamado “estado teológico” é considerado por August Comte como característica dos povos ainda pouco evoluídos. No espaço dominado pela ciência positivista, Deus deixa de existir. O ateísmo metodológico, que rechaça qualquer referência ao mundo do sagrado, torna-se exigência para o labor científico. O próprio sujeito terá que subtrair-se desse espaço objetivo. O que era considerado “mistério” agora é considerado o “ainda não explicado pela ciência”.

A hipótese da não-necessidade absoluta de Deus do ponto de vista do funcionamento do mundo também pode ser analisada em relação ao homem em sua constituição como vida ética? Se na Idade Média a mediação eclesial era fundamental para a determinação do viver ético, na modernidade isso ainda será necessário? O mundo que se formava compunha-se de uma sociedade secularizada. Essa secularização, em sentido literal, pode ser descrita como um processo de laicização dos bens da Igreja; mas, em sentido figurado, toma cada vez mais o significado de uma força que visa constituir uma moral sem religião e uma ciência sem teologia, alerta Moltmann (1992, p. 33). Poderíamos também nos perguntar se não estaria sendo gestada a formação de uma sociedade que, do ponto de vista ético, se constituiria sem Deus.

O mundo moderno, ao estabelecer-se em conflito com a instituição eclesial (católica) e seu magistério teológico, pode ser mal compreendido em relação à ideia de Deus. Se, no plano cosmológico, essa formação cultural se distanciava paulatinamente de uma determinada concepção sacral, será que no plano moral ou ético essa mesma formação prescinde da ideia de Deus? O teísmo cartesiano nos assegura que ele (Deus) não nos engana, e, portan-

to, é fonte de verdade. Deus é necessário ao pensamento. Algo novo agora acontece: a ideia de Deus passa pela subjetividade. A interioridade do *cogito* encontra em Deus uma necessidade ontológica e, enquanto *res infinita*, se apresenta como termo da especulação filosófica. A perspectiva de Descartes é gnosiológica e ontológica, é um princípio de ordem epistemológica. Conforme Estrada (2003b, p. 93), “[...] é um Deus objetivado e integrado em função da razão explicativa”. Do ponto de vista ético, a ideia de Deus, em Descartes, não traz consequências diretas. A heteronomia moral sustenta-se na ideia de um Deus imanente. Era preciso legitimar a confiança na razão humana, a autorreferencialidade da consciência.

Seguindo em busca de uma resposta a respeito da fundamentação ética na modernidade, a ideia mais forte que se configurava era a da autonomia humana. O esforço será sempre para conciliar a ideia de Deus com essa conquista. Assim, em Kant, Deus não é ponto de partida para a vida moral. O ponto de partida da vida moral é a lei moral, que é um fato da razão. Não é Deus que nos impõe obrigatoriedade, mas a lei moral. Ou seja, a heteronomia precisa ser superada. Esse é o desejo moderno. Contudo, Estrada (2003b, p. 110) assim compreende a concepção kantiana: “[...] o postulado da existência de Deus pode garantir que a via moral é o caminho adequado para alcançar a felicidade”.

A ideia de que a ética moderna prescinde de toda e qualquer referência a Deus pode ser encontrada nos humanistas renascentistas, que “[...] tentaram substituir Deus pelo homem, pondo o homem no centro do universo para depois deificá-lo”. Assim John Carroll (1993, p. 18) diagnostica essa situação. Também é preciso frisar que as fundamentações éticas modernas buscam os princípios não mais na Revelação cristã, mas no próprio homem. Os clérigos perdem sua legitimidade na função de orientação ética. Para falar de princípios da conduta moral, os filósofos serão a nova elite intelectual, pois é através da razão e nela mesma que serão encontrados os princípios de validade universal. Em outras palavras, na própria natureza do homem, em sua subjetividade

racional, é que podemos encontrar os fundamentos da ética. Por outro lado, o mundo que está sendo gestado é laico e essa laicidade é que traz certo desequilíbrio. Como é possível pensar uma ética humana que não esteja fundamentada na Revelação cristã? Segundo Moltmann (1992, p. 34), “[...] deve-se respeitar a laicidade do mundo e saudar como um progresso a idade adulta do homem livre”.

Para Immanuel Kant, a modernidade é o resultado de um grande processo de crescimento do homem. Com o iluminismo ele atinge a maioridade, pois é capaz do uso público da razão sem necessidade de recorrer às diversas tutelas que o aprisionavam. Hegel completará a análise desse momento histórico afirmando que na modernidade tudo gira em torno de um princípio que é a subjetividade, explicitação da soberania do sujeito. A liberdade torna-se, então, o eixo de toda a vida humana e, principalmente, da conduta ética. A liberdade defendida por Hegel será a reflexão do sujeito, a relação do espírito consigo mesmo, o horizonte absoluto da autonomia do pensamento. Para Moltmann, todo esse processo traz aspectos muito positivos. Contudo, é preciso destacar o desafio para a teologia. O crescimento ético em sentido pleno, incluindo o processo de secularização do mundo, “[...] só será possível se a teologia oferecer ao mundo moderno sua própria interpretação com mais decisão do que tem feito até agora” (MOLTMANN, 1992, p. 34).

A relação do homem com a natureza, no plano ético, sofre alteração profunda. Toda referência ao chamado “direito natural” será designada como “falácia naturalista”. Para o sujeito moderno, não há motivo para considerar a ordem dos fatos da natureza referência normativa. Dos seres não se passa ao dever-ser, o sujeito é autorreferente. Com Moltmann, podemos dizer que esse período não é uma grande sombra na evolução da humanidade nem o advento de catástrofes para a fé cristã. É um tempo de inúmeras possibilidades. A crise moderna não significa um erro, mas o afastamento das possibilidades que foram aparecendo ao longo do tempo.

O projeto moderno em relação à ideia de Deus também é em nossa compreensão parte da crise da qual Husserl fala. A formação cultural assim construída percorre um longo caminho, passando por fracassos e crises. Parece-nos que a constituição moderna dessa cultura sob a forma dualista (*res cogitans/res extensa; transcendência/imanência; interior/exterior; sujeito/objeto; natureza/espírito*) foi em sua origem uma exigência metodológica; contudo, tornou-se uma extrapolação com imposição metafísica. De exigência metodológica passa-se à determinação ontológica. Daí o afastamento do *mundo-da-vida*. A razão se vê incapaz e insuficiente, e sua pretensão de independência e autonomia em relação a Deus e ao mundo acabou remetendo-a a uma situação de isolamento.

A racionalidade moderna, expressa sob três faces (empírica, racional e histórica), parece esgotar-se. O aprisionamento nos limites do dado empírico levou a razão empírica ao naturalismo fiscalista, tão criticado por Husserl. Por outro lado, a pretensão de alcançar a totalidade da realidade desejada e pregada pela razão dialética acabou fomentando descrença, e, por fim, a razão histórica, que se punha como germe da história em desenvolvimento, teve que reconsiderar os riscos do relativismo historicista. Assim, a substituição da ideia de Deus e do cosmo pelo sujeito acabou reduzindo toda a realidade ao sujeito. A própria realidade do sujeito foi reduzida, restringindo-o unicamente a uma de suas faculdades: a que o caracteriza como ser pensante. A concepção dualista da nova antropologia e da nova formação cultural reduziu as potencialidades do homem.

Todo esse processo de crise que atravessa a concepção moderna de Deus tem chamado a atenção de teólogos contemporâneos. Andrés T. Queiruga (2000), através da obra *O problema de Deus na modernidade*, procura estabelecer um diálogo estreito com a filosofia, especialmente a expressa por I. Kant, M. Heidegger e Xavier Zubiri. Este último procura relacionar os fenômenos da imanência com o processo de secularização moderna, e não deixa de ouvir as críticas de Heidegger, sob a forma da “onto-teo-

logia”, e de Nietzsche, como a “morte de Deus”. Queiruga ainda retoma reflexões de Zubiri, que defende a possibilidade de um acesso positivo ao divino e indaga se “Deus no pensamento moderno é ausência absoluta ou negação determinada”. Como Heidegger, Queiruga reconhece que hoje, no que concerne a Deus, é preferível calar-se, tanto no campo da filosofia como da teologia, pois o pensar sem Deus obriga a afastarmos-nos do Deus *causa sui*, e assim poderemos chegar mais próximo do Deus divino. Seremos mais livres para falarmos de Deus na medida em que nos afastarmos da onto-teo-logia. A conceituação tradicional mostra-se inadequada para qualquer formulação humana a respeito de Deus (QUEIRUGA, 2000, p. 299). O “fim da modernidade” nos impele para uma nova etapa do pensar, suspendendo sob a forma de *epoché* fenomenológica todos os arcabouços de erudição, para “voltar às coisas mesmas”, buscando novas intuições, que brotam da própria realidade. A História apresenta-se sob novo enfoque e não mais como herança de fatos prontos e acabados, soluções definitivas e atemporais. O ateísmo não é uma ameaça ao cristianismo ou às religiões, mas a explicitação de um aspecto da crise da modernidade.

## A CONSTITUIÇÃO DO PROJETO MODERNO E O ATEÍSMO

Tendo em vista o caminho que estamos percorrendo neste trabalho, que é o da via a-teia para Deus, vamos desenvolver agora algumas considerações a respeito do ateísmo, refletindo sobre o que Queiruga (1999, p. 45) denomina de processo de desdogmatização em vista de um pensamento de estilo aberto e dialogante. Mais que uma análise da obra de algum pensador especificamente, apresentaremos alguns perfis que nos são úteis neste trabalho. Não pretendemos adotar a forma apologética, tampouco utilizaremos como procedimento a oposição dogmática. Optamos, antes, por uma análise crítica em relação ao projeto moderno a respeito da ideia de Deus. Nosso caminho situa-se basicamente na continuidade da análise do processo de secularização que se

estruturou nos tempos modernos e nos atinge até hoje. Podemos afirmar, com Friedrich Gogarten (1953), que esse processo não é algo alheio ou contrário à fé cristã, como muitas vezes os pregadores religiosos sustentaram. Longe de abraçarmos tal visão, afirmamos que esse processo tanto pode levar a ideia de Deus ao desaparecimento, como pode ser uma ocasião de purificar essa ideia.

Nesse sentido, Heidegger se faz a seguinte indagação: por que há simplesmente o ente e não, antes, o nada? E apresenta duas possibilidades: ou se responde imediatamente que tudo o que não é Deus é criatura sua, optando, desse modo, por não colocar nenhuma questão passível de ser considerada um desatino em relação à fé, ou, ao contrário, manifesta-se com a seriedade e a ousadia que exige o assunto, sem temor de expor-se à possibilidade de descrença, preferindo, ao contrário, “[...] esgotar à força de investigações o inesgotável desta questão” (HEIDEGGER, 1978, p. 39). No primeiro caso, segundo esse autor, não teríamos sequer fé, mas “uma comodidade e um ajuste consigo mesmo”; também não seria possível nenhuma investigação, pois o sentimento que prevalece é o da indiferença.

Com isso, queremos dizer que muitos caminhos que se confrontam com o fenômeno da secularização e do ateísmo, ou se alinham à “filosofia da suspeita” ou se colocam a “servir à fé”. Hans Blumenberg (1974) afirma que esse é o processo de “afirmação autônoma do homem”, que se livra, assim, da tutela do absolutismo teológico. Por isso, a análise da ideia de Deus na Idade Moderna deveria excluir toda unilateralidade de argumentação, conduzindo-se por uma atitude permanente de crítica, de purificação ou de superação. Na Europa, principalmente na Alemanha, desenvolveu-se um movimento bem amplo que toma esse tema para a reflexão filosófica e debates sócio-religiosos. O percurso reflexivo husserliano em torno da via a-teia não era estranho à cultura europeia, principalmente, à cultura germânica. O final do século XVIII é marcado por um movimento com inúmeras acusações contra pessoas e escritos considerados ateus –

*Atheismustreit*. As obras mais características da controvérsia ateuista são de 1798 e atingem a vida pública e cultural da Alemanha. O pano de fundo em termos filosóficos pode ser considerado o avanço do princípio de imanência, que ameaçava a frágil teologia racionalista e romântica. Conforme C. Fabro (1972, p. 44), há no campo religioso uma tensão entre a “vivência religiosa intensa e apaixonada e a declaração da dissolução de Deus na realidade efetiva da liberdade e da ação humana”. Essa tensão, afirma o mesmo autor (1972, p. 44), expressa o significado essencial da especulação fichteana: “[...] a tensão entre o infinito cósmico spinoziano, que aqui se converte em reino infinito dos valores, da ação e da história humana e a afirmação da liberdade kantiana”.

A reflexão de Fichte a respeito de Deus é motivada pela obra de C. Forbeg, acusado de ateuista pragmático. Fichte escreveu *Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo*, em que rechaça toda pretensão de demonstração da existência de Deus, tanto através da experiência como da dedução. Afirma que a convicção sobre a existência de Deus não procede da demonstração filosófica, mas de raízes anteriores e mais profundas. Também não pode ser derivada demonstrativamente do ego. Em *Doutrina da ciência*, afirma que o ego é um princípio objeto de intuição, e não de demonstração. É uma verdade imediata. O mundo não é visto a partir de seu exterior, como uma realidade dada, mas a partir de seu interior e com relação a nossa liberdade. Deus terá uma terminologia mais próxima de divino (*das Göttliche*), entendido como ordem moral do mundo. Então, o divino torna-se vivente e real em todos nós, conclui Fichte. A fé é um ponto intensivo na determinação do real a partir da atividade da consciência. Nesse ponto o pensamento fichteano procede a um salto para a dimensão teológica, o que não será feito por Husserl. Ainda Fichte considera um contrassentido discutir a existência de Deus e dela duvidar. É a coisa mais certa, o fundamento de toda certeza, e isso decorre do fato de que existe uma ordem moral do mundo. Não se trata da objetividade de uma Revelação. Isso custou a Fichte a acusação de que era ateu. Pensar um Deus como

uma substância particular é impossível e contraditório. Perdeu a cátedra na Universidade de Jena, mas não se resignou. Substituiu a religião pela filosofia, considerada um fundamento válido.

Um dos temas mais discutidos tanto nos meios considerados ateus como ontoteológicos foi o da “morte de Deus”. Foi Hegel quem o introduziu, a fim de reinterpretar o teísmo cristão. A morte de Deus insere-se, na filosofia hegeliana, na dialética aplicada à trindade cristã. A morte é a negação de Deus integrada na constituição do Espírito absoluto. A filosofia posterior aprofunda cada vez mais a ideia da morte de Deus para a consciência humana. Segundo Cornélio Fabro, já em Descartes é possível pressentir a resolução do *cogito* no ateísmo como algo inevitável e até constitutivo (QUEIRUGA, 2000, p. 37).

A fim de garantir a autocerteza do *ego cogito*, a ideia de Deus em Descartes era absolutamente indispensável do ponto de vista metafísico. Conforme Jüngel (1984, p. 34), “[...] o fato de que o *ego cogito* afiança-se em última instância na existência de Deus, ali já está dada a possibilidade de negação da necessidade de Deus”. Caberia ainda perguntar se Deus, garantia da *res cogitans* ou da unidade da sensibilidade e da moralidade, não seria um Deus que já nasceu morto, pergunta o mesmo autor (1984, p. 258). A ideia da substância infinita era tida como incapaz de sobreviver a qualquer carência ou defeito. A ideia que tem de Deus a metafísica moderna conduz a um distanciamento na medida em que dele se afasta. A História também não lhe diz respeito. Porém, assim essa ideia não carregaria consigo a própria divindade? O dualismo metafísico que ali se estrutura acaba por retirar a humanidade de Deus, pois lhe é negada. A ideia da morte de Deus está ligada desde o início da visão moderna ao argumento de sua necessidade. No contexto da autofundação do homem “[...] já está dado o primeiro passo para diminuir o processo valorativo da necessidade de Deus”, conclui Jüngel (1984, p. 39). Um mundo sem Deus seria, assim, a condição de possibilidade da liberdade do homem.

Nesse sentido, ganham grande destaque certas afirmações de

alguns filósofos modernos. Há uma espécie de confronto entre os que defendem a liberdade do homem e os que defendem a existência de Deus. Para uns, não há meio termo. Ou se defende a liberdade e se elimina a ideia de Deus, ou se garante sua existência em detrimento da liberdade humana. Assim, Feuerbach entendia que Deus devia desaparecer para que o homem deixasse de ser nada. E Albert Camus (1999, p. 132) completava afirmando: “Não posso compreender o que seja uma liberdade que me fosse dada por um ser superior”. A morte de Deus torna-se, então, a garantia da liberdade humana. Se for assim, resta-nos perguntar pela possibilidade de conciliar os dois termos da questão. Será que a existência de Deus impede a realização de minha liberdade? Quando Nietzsche anuncia pela boca de Zaratustra a “morte de Deus”, podemos perguntar a que conteúdo reflexivo ele está se referindo. Quando essas questões foram apresentadas em público, muitos crentes ficaram embaraçados, e alguns até partiram para o contra-ataque com os recursos da apologética, da autoridade ou da anatematização. Na verdade, são questões para o pensamento, e não para a crença. Jacques Derrida (2000, p. 82) corrobora a ideia de Heidegger de que “[...] crer em geral não tem lugar na experiência ou no ato de pensar em geral”. Conforme Tassi (2005), a opinião generalizada de que Nietzsche é um filósofo ateu é uma interpretação bastante reduzida; ao contrário, o problema de Deus é um dos fios condutores de seu pensamento, especialmente para alimentar suas criações filosóficas do super-homem (*Übermensch*), eterno retorno e vontade de potência. Nietzsche luta contra um Deus moribundo, o Deus do cristianismo.

Uma questão ainda pode ser apresentada. Será que a obscuridade dos tempos atuais nos obriga a ocuparmo-nos apenas do Deus da fé, e não do Deus da filosofia? Seguindo o pensamento de E. Jünger, podemos tecer algumas considerações a respeito da ideia da morte de Deus e da resposta a essa questão. Se a ideia em si nos traz medo ou embaraço por ser obscura, o pensamento nos obriga a buscar seu sentido. Enquanto não se compreender

a origem da ideia da morte de Deus e seu contexto histórico, ela continuará cada vez mais obscura, porque obstrui o caminho natural do pensamento. Ficará pairando sob a forma de um interdito, como ameaça feita por alguma autoridade. A questão começa a ser melhor delimitada quando, com Jüngel (1984, p. 72), nos perguntamos: “Como chegou a ser possível historicamente a insólita ideia de que Deus tenha morrido”?

Responder a essa questão exige de imediato uma distinção entre o conceito de Deus construído e mantido pela metafísica e que também foi absorvido pela teologia e a ideia de Deus que nasce na esfera da experiência da fé cristã. Portanto, há que distinguir o que se circunscreve ao campo metafísico e o que se atém ao campo da livre experiência cristã. Essa distinção levamos a formular outra questão, de cunho epistemológico, que é a da possibilidade de uma teologia livre da metafísica. Não vamos avançar nesse caminho, dada a dificuldade de limite metodológico de nosso trabalho. Pretendemos manter-nos, por ora, no primeiro enfoque da questão: o sentido da possibilidade de pensar a morte de Deus.

Podemos nos perguntar pelo sentido da negação contida na ideia da morte de Deus e também pelo conteúdo que pode ser negado. Segundo Jüngel (1984, p. 72): “A origem do pensamento da morte de Deus tem de ser buscada no pensamento sobre Deus, que chega ao fim no pensamento da morte de Deus”. O pensamento sobre a morte de Deus encontra sua origem tanto na metafísica como no próprio cristianismo. E, segundo o próprio Jüngel, a teologia cristã tratou de transmitir as duas origens. Nesse sentido, podemos ter uma compreensão da posição nietzscheana que se apresenta como crítica vigorosa tanto à metafísica quanto ao cristianismo. O problema não é de ordem epistemológica, mas de ordem moral. Martin Heidegger também leva sua reflexão a desembocar nesse contexto. Para ele (1961, p. 366): “Um Deus que tem que ter sua existência demonstrada é definitivamente um Deus muito pouco Deus, e a demonstração de sua existência no máximo pode ser uma blasfêmia”.

A teologia desenvolvida por J. Moltmann reflete sobre a concepção da presença de Deus imanente ao mundo. Para ele, esse caminho possibilita pensar a pluralidade das coisas deste mundo numa espécie de “unidade transcendente”. A variedade das coisas no mundo funda-se em uma unidade imanente, mas a formação moderna acentuou a quebra dessa unidade, sob a forma de inúmeros dualismos, começando pela ideia cartesiana da *res cogitans* e *res extensa* e terminando na separação entre transcendência e imanência. Afirma Moltmann (1973, p. 323): “Teologicamente essa cisão custa o preço de uma automutilação porque é praticamente impossível oferecer a um mundo sem salvação uma salvação não mundana e a uma realidade a-teia um Deus irreal”.

O teólogo espanhol Andrés T. Queiruga (2000, p. 170) ressaltava alguns elementos importantes na reflexão sobre a “morte de Deus”. Nenhum pensamento sobre “a morte de Deus” pode, sem maiores delongas, ser desqualificado, porque: “Os caminhos do pensamento não são unívocos e nem resultam totalmente unificáveis”. Nesse sentido, pôr-se em estado de escuta desse pensamento crítico pode significar alcançar novos desdobramentos do problema. Em segundo lugar, Queiruga (2000, p. 145) procura aproximar-se das possibilidades da fenomenologia husserliana em vista da compreensão da “consciência religiosa”, “[...] refazendo sua gênese intencional e buscando de algum modo recorrer novamente à experiência humana do divino”. Por fim, há que reconhecer que “o espírito a-histórico e restaurador da escolástica barroca” que impediu, muitas vezes, tentativas de renovação em nome da não-superação do pensamento de Santo Tomás, “[...] recebe agora de fora uma riqueza crítica que não pode ignorar” (QUEIRUGA, 2000, p. 170). Para esse teólogo (2000, p. 170), as ideias sobre a “morte de Deus” acompanhadas das críticas à metafísica cristã podem ser o espaço propício para uma “teologia mais fiel à experiência original e mais sensível aos desafios culturais”.

O retorno à filosofia leva Queiruga (2000, p. 311-312) a descobrir dois fatos de capital importância. O primeiro é o impacto

da fenomenologia, não tanto como escola ou corrente teórica, mas como “[...] estilo fundamental que responde às necessidades de uma nova época, ou seja, a ‘volta ao real’ respeitando-o em toda a sua integridade e, portanto, como ampliação da razão que se torna receptiva aos vários modos de sua manifestação”. O segundo fato é a ideia de evolução que descobre o real como algo unitário, com origem no tempo, crescimento permanente e abertura para o futuro. A cosmogênese, a biogênese e a antropogênese nos remetem à historicidade do homem. Por fim, Queiruga trata da “descoberta de Deus” não mais partindo de pressupostos *a priori*, mas visando à “mostração fenomenológica de Deus”. Para isso, torna-se necessário buscar uma “nova percepção da imanência divina”, afastando-se das figuras tradicionais de provas de sua existência. Redescobrir Deus exige primeiramente a redescoberta do próprio homem, conclui esse teólogo. Uma das consequências dessa postura refere-se à reflexão teológica sobre o problema da transcendência. Trata-se de um momento de construção de um novo “estilo teológico”, que dê conta de nossa “maneira de estar no mundo”, ou seja, um estilo teológico que tenha a atenção voltada para o “novo modo em que experimentamos hoje Deus” (QUEIRUGA, 1999, p. 20).

Nessa mesma linha de pensamento, J. Moltmann (2003, p. 23) procura refletir sobre o fazer teologia no mundo das ciências modernas da natureza e conclui que elas obrigam a teologia cristã a assumir uma nova atitude frente ao mundo. Não se trata de amor ao céu e amor à terra, mas uma terceira via, que pode ser descrita como um atravessar a terra para chegar ao céu, uma verdadeira comunhão que se estabelece com Deus através do mundo. Por isso: “Uma teologia empenhada em garantir Deus no mundo e o mundo em Deus não pode limitar-se a falar de uma escuridão que envolve o mundo, mas deve despertar todos os sentidos à luz do dia que está para chegar” (MOLTMANN, 2003, p. 27).

O motivo dessa mudança está no fato de que ainda hoje “Os conceitos teológicos mais correntes pertencem por princípio àquele mesmo mundo que a cultura atual há tempos tenta supe-

rar, porque o sente como algo obsoleto e não mais verdadeiramente significativo”, justifica Queiruga (1999, p. 22). A aproximação com esse mundo novo não só traz desafios e riscos, mas também exige coragem. O panteísmo sempre foi no mundo cristão objeto de repulsão; sempre se recomendou evitá-lo. Porém, quando descobrimos outros modos de pensar que são diferentes do nosso e diferentes de uma postura panteísta, ficamos um pouco desconfortados.

Queiruga recupera expressões muito valiosas, que podem nos ajudar a repensar nosso estar-no-mundo fazendo teologia. Cita textualmente Santo Tomás de Aquino: “Em seu governo, Deus está em relação com o universo inteiro como a alma está em relação com o corpo” (QUEIRUGA, 1999, p. 74). Os dualismos com que trabalhamos parecem desaparecer ali, pois nos confrontamos com uma postura que pode ser classificada de “panenteísta” (tudo em Deus).

O mesmo teólogo reconhece o valor da grande viragem antropológica levada a efeito pela modernidade e que trouxe consigo o desafio de pensar a transcendência nos dinamismos do mundo. Essa experiência profunda de uma mudança radical foi difícil de ser compreendida. O deísmo representou uma primeira saída, com uma separação radical entre imanência e transcendência. O Deus arquiteto também era um *deus otiosus*, e com isso a vivência religiosa foi perdendo a experiência da imanência divina. Outras posições acabaram por desprezar a distinção entre imanência e transcendência, avaliando que tanto faz uma como a outra.

Ao tratar da teologia da criação, Moltmann (2003, p. 41) refere-se a um sistema aberto de compreensão, e não como uma forma explicativa de algo que ocorreu num passado remoto. Trata-se de uma “criação originária”, uma criação que continua na História e que se completa no fim dos tempos. Por isso, é possível hoje falar de um criar originário, de um criar histórico e de um criar escatológico. O mundo criado e escatologicamente orientado adquire uma nova relação com o criador. Este “[...] não se coloca mais de frente à criação, mas penetra nela, sem se dissolver na mesma

[...]”. E, retomando o texto bíblico de Is 6,3, Moltmann (2003, p. 55) conclui afirmando a “presença escatológica de Deus como inabitação da sua glória”.

Na obra *Deus no projeto moderno de mundo*, Moltmann tece uma crítica sobre a concepção de Deus que a modernidade criou. Para ele, foi a partir do Renascimento que se começou a ver Deus como o “onipotente”; desenvolve-se, pois, uma concepção unilateral de Deus:

Deus é o Senhor, o mundo lhe pertence e pode servir-se dele a seu bel-prazer. Ele é sujeito absoluto, o mundo é objeto passivo de seu domínio. Na tradição ocidental Deus tem-se retirado cada vez mais na esfera da transcendência, e o mundo, ao contrário, vem sendo cada vez mais concebido na sua imanência terrestre. E se Deus é pensado sem o mundo, este pode ser concebido sem Deus (QUEIRUGA, 1999, p. 96).

Acrescenta o mesmo autor uma reflexão sobre a importância de superar a imagem de um Deus único, onipotente, e introduzir uma teologia trinitária, pois “O nosso Deus é um Deus de comunhão, um Deus rico de relações” (MOLTMANN, 1999, p. 100-101). A própria criação para a perspectiva trinitária supera a imagem de um “[...] Deus criador onipotente do mundo e põe em relevo a transcendência divina”. Essa ideia, segundo Moltmann (1999, p. 101), tem privado a natureza de seu mistério divino e, sendo secularizada, acabou se tornando também dessacralizada. Para ele, hoje “[...] deveríamos redescobrir a imanência do Criador na sua criação”.

Percebe-se que uma nova concepção dessa realidade começa a estruturar-se e influir também na vivência religiosa, e não somente no campo teológico. Para Queiruga (1999, p. 107), “A nova compreensão quer um Deus vivo, mas não intervencionista; um Deus que vivifique a vida e esteja intimamente presente no mundo, mas que não interfira na liberdade e não rompa com o normal funcionamento das leis naturais”. Nessa nova compreen-

são da imanência e da transcendência, há um reconhecimento por parte da teologia queirugiana do valor e da contribuição da fenomenologia para o acesso à transcendência, ou seja, a via a-teia, como estamos discutindo e defendendo neste trabalho. Trata-se da consciência dos novos modos de acesso ao transcendente. Toma-se a fenomenologia enquanto “[...] busca de um novo contato com o real em todas as suas dimensões e atendendo a todas as vias de acesso a ele, não apenas a meramente cognitiva e menos ainda a do conhecimento empiricista e objetivante”, propõe Queiruga (2000, p. 257).

A razão para isso pode ser encontrada ou testemunhada pelo próprio Husserl. Ao tratar da “apropriação fenomenológica da empiria”, ele nos diz que “O inventário das motivações (modos de experiência) fenomenológicas é infinitamente mais rico do que permitem pensar os poucos e, às vezes, vagos títulos de percepção, retenção, rememoração ou expectativa” (HUSSERL, 1994, p. 101). Essa afirmação insere-se no contexto da reflexão husserliana que trata da “transcendência na imanência” na esfera da experiência fenomenológica. Em outras palavras, a via fenomenológica pode contribuir com essa nova compreensão da ideia de Deus na medida em que possibilita uma ampliação da experiência, além da concepção proveniente do objetivismo naturalista.

## **O CAMINHO DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL PARA FALAR DE DEUS**

Desde a antiguidade grega, a filosofia mostrou-se capaz de tratar de temas supremos, como o de Deus. Essa faculdade lhe advém do exercício de pensar o fundamento originário da certeza, que tomava a estrutura da vida como fio condutor da pergunta constitutiva em termos genéticos das efetuações ou realizações da subjetividade absoluta. A presença na reflexão desse fundamento originário possibilitava falar de Deus não como um ser oculto, mas como presente na existência humana. Com o desaparecimento, na reflexão, desse fundamento originário, dão-se a

separação entre filosofia e teologia e o estabelecimento de limites e conteúdos para a reflexão. Landgrebe (1963, p. 164) questiona este fato: “Há que se perguntar se realmente é certo que não se pode proferir nada mais a partir de um ponto de vista filosófico sobre o que se abre para a existência como Deus e acerca do modo como se abre”.

Vimos como foi formada a modernidade ocidental a partir da ideia de Deus construída metafisicamente. O edifício cultural erige um Deus *causa sui*, “causa primeira e originária”, garantidor da verdade do sujeito. Este, movido por sua capacidade entificante, vai se apoderando da realidade, objetivando o mundo, bem como os outros sujeitos, como podemos observar historicamente nos mais diversos campos e domínios. Ao mesmo tempo, no período mais recente, observam-se alguns fenômenos que explicitam o rompimento e o desmoronamento do edifício da metafísica tradicional. Com isso, a unidade entre ontologia e teologia, construída a partir de um ente supremo, padece de força que a leve a proferir algumas respostas a tantas críticas. É nesse contexto que inserimos a via da fenomenologia transcendental em busca de formas para expressar a ideia de Deus e sua consequência ética. As críticas não podem significar o fim de todas as possibilidades da razão. Concordamos que alguns aspectos da racionalidade caíram por terra, e talvez nem devessem permanecer. A tentativa é de pôr-se a caminho, não do pressuposto dado, mas da abertura e do campo de possibilidades que se apresentam com o “voltar às coisas mesmas”. A partir da via transcendental fenomenológica espera-se concluir pelas “provas” da existência ou não de Deus? Seria um equívoco metodológico pensar na direção de alguma prova. O recurso de voltar às coisas mesmas, princípio primeiro da fenomenologia, parece-nos ser o primeiro passo que permite sairmos do esquema metafísico-dedutivo. Por outro lado, Husserl reivindica sempre a total autonomia da reflexão filosófica em relação aos pressupostos teológicos da Revelação judaico-cristã. Pretende ele manter-se fiel à via a-teia, que mais à frente iremos abordar. A via para o Absoluto não procede dedutivamente de

“verdades” reveladas, mas deve partir das “coisas mesmas”.

Edith Stein, na obra *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino*, mostra os pontos de aproximação e de divergência entre as duas vias do filosofar. Tanto Husserl como Tomás de Aquino estão profundamente convencidos de que um logos age em tudo o que existe. A divergência entre eles se refere ao caráter de logos. Para Aquino, existe a verdade em sua totalidade e é a consciência divina que é revelada aos demais seres conforme seu modo de compreender. Por isso, Aquino distingue a razão natural da razão sobrenatural. Para Husserl, é a razão natural que avança progressivamente rumo à verdade, mas sem alcançá-la plenamente. Diz Stein (1997, p. 290): “Deus é a verdade. Quem pesquisa a verdade, pesquisa Deus, quer seja de modo consciente ou não”. Essa via é a da mística. Deus não é como um objeto que cai em nossa frente e cuja realidade se atinge imediatamente. É um caminho do sentir, do aproximar-se. É uma ascese, cujo centro vai deixando de ser o eu para estabelecer-se na experiência da contemplação. Esse é o lugar de chegada de uma fenomenologia mística como a de Stein. A filosofia cristã de Tomás de Aquino tem orientação teocêntrica, enquanto a fenomenologia husserliana é egocentrada. O caminho da filosofia cristã é a descoberta de que a verdade é Pessoa e não um processo filosófico infinito. Por esse motivo, Deus, em Husserl, não é a causa do mundo em termos de origem fundante e criativa, pessoal e transcendente.

Nos cursos feitos com F. Brentano, Husserl acabou absorvendo essa perspectiva metodológica para falar da ideia de Deus. Não se chega a ele mediante abstrações, como a ideia de totalidade plena, nem com conceitos gerais e generalizantes. O que nos permite falar de Deus, segundo Brentano, não é a lógica argumentativa nem são as ideias de fundamento.

A fenomenologia não serve para encontrar explicações e demonstrações a respeito da existência de Deus. Também para ela não há como falar da ideia de Deus como algo externo ao mundo, forma muito presente no dualismo moderno. Em mim não

existe uma espécie de “ideia inata de Deus”, como a marca de um artista em sua obra. Assim era o pensamento cartesiano. Hoje podemos tirar algumas consequências dessa forma de pensar, pois certos tipos de discursos teológicos, construídos nessa perspectiva, acabaram tornando-se meios fortes de instrumentalização, que culminaram na dominação de grupos humanos e raças diferentes. Até mesmo a investida do homem sobre a natureza teve influência dessa concepção de Deus. Então, a exigência de “voltar às coisas mesmas”, no que se refere ao tema Deus, pode nos ajudar no enfrentamento do edifício dos pré-conceitos metafísicos.

Muito próxima desse princípio está a relação que Husserl estabelece entre a transcendência e a imanência. Não conseguiremos avançar muito na pesquisa sobre a ideia de Deus se continuarmos presos ao dualismo metafísico de duas esferas de realidade: a transcendência e a imanência. O mundo real, fático, e a experiência que temos de mundo nos são dados primeiramente de forma passiva, como síntese passiva. É nessa esfera ou nesse nível que nos é dada a ideia de Deus, que pode ser comprovada ou não na forma ativa do ego. Pode-se perguntar a partir disso: se essa ideia de Deus é dada “passivamente” e assim formada, de onde ela originariamente provém? A resposta é buscada através de um processo que Husserl denomina de arqueológico. Não será através de uma intuição ou visão direta de Deus que se chega a sua origem. A análise rigorosa da facticidade (*Rückfrage zur Hylé*) permite a descoberta de um *télos* (HUSSERL, 2006, p. 133; 1988c, Hua XXVIII, p. 182) que se exprime na História. Encontramo-nos num nível em que a análise recai sobre a intencionalidade indireta e ali se observa que há um processo de “tender para”, que se projeta para além de si, produzindo originariamente um horizonte. Esse processo originário de “tender para” e produção de horizonte leva à pergunta pela fonte dessa mesma teleologia. Essa questão propicia, de imediato, a interposição da via teológica. Porém, não é essa a opção de Husserl. Não sendo essa a escolha, teríamos então apenas a via que nos conduziria ao vazio?

Na primeira *Meditação cartesiana*, Husserl mostra como a conclusão a que chegou Descartes, que “faz do ego uma *substantia cogitans* separada”, além de ter gerado equívocos, tornou-se “funesta”. Através da *epoché* fenomenológica atinge-se o “eu sou, *ego cogito*” que se distingue do eu da intuição natural e não é uma parte do mundo. Pela *epoché* atingimos o eu transcendental, e o mundo que ali existe “[...] encontra em mim mesmo todo o sentido e todo o valor existencial que tem para mim” (HUSSERL, 2001a, p. 43). Dessa forma, o ego transcendental não carece de um fundamento externo a si, nem de um ente divino, como referiu o próprio Descartes, para que o mundo objetivo tenha valor existencial. Assim como o ego não é uma parte do mundo, também o mundo com seus objetos “[...] não são partes reais do meu eu”. Não é possível encontrá-los em minha vida como “partes reais dessa vida”. Husserl (2001a, p. 44) chama esse modo de ser do mundo de “[...] transcendência de inerência irreal que pertence ao sentido próprio do mundo”. Em outros trechos de sua obra também podemos encontrar esse conceito como “transcendência imanente”, pois é um mundo estranho a mim e que, “[...] apesar da idealidade que caracteriza esse mundo como unidade sintética de um sistema infinito das minhas potencialidades, ele é ainda um elemento determinante da minha existência própria e concreta como ego” (HUSSERL, 2001a, p. 120). Quentin Lauer (1995, p. 154) procura caracterizar o conceito de transcendência imanente mostrando a possibilidade e a necessidade de obter uma transcendência sem deixar o terreno da própria imanência.

A imanência representada de modo objetivante pela formação cultural moderna adquire em Husserl um perfil mais positivo. A fenomenologia tem possibilidade de fazer avançar o caminho iniciado por Descartes e pode “[...] propor-se como tarefa explorar o campo infinito da experiência transcendental” (HUSSERL, 2001a, p. 49). Se em Descartes o recurso a um fundamento da verdade do conhecimento era indispensável, agora parece que a fenomenologia pode até estabelecer a *epoché* para esse campo metafísico. A transcendência de Deus também deve entrar na

via das reduções, restando apenas o “absoluto da consciência” (HUSSERL, 1986a, p. 133).

Mas, antes de avançarmos na exploração das possibilidades de redução em torno da ideia de Deus como fundamento, queremos que a reflexão se aprofunde na experiência do eu transcendental, pois outros egos se apresentam à minha frente. Como podemos apresentar a relação intencional intersubjetiva? Esse momento é um dos mais difíceis da pesquisa fenomenológica husserliana, e foi onde Descartes não conseguiu avançar o pórtico da experiência transcendental. Será através da “intersubjetividade transcendental” com uma “esfera intersubjetiva de vinculação”, acredita Husserl, que se constituirá de “maneira intersubjetiva o mundo objetivo”. Isso permitirá estabelecer uma esfera de um “nós transcendental”.

Esse percurso para se falar da ideia de Deus nos parece importante, pois, a partir do “voltar às coisas mesmas”, estamos conseguindo estabelecer como polo reflexivo a ideia do *ego cogito*, ou seja, da subjetividade, e avançamos para alcançar a esfera transcendental, incluindo a intersubjetividade transcendental. Esta pode ser a primeira indicação da via a-teia a Deus. Trabalhamos com uma reflexão filosófica que prescinde de todo contexto religioso, que não se refere a nenhuma dimensão teológica apoiada em Revelação divina (HUSSERL, Ms. A VII 9, 1933). Em função disso, teremos que construir outro caminho. Queremos aqui retomar alguns pontos que começamos a desenvolver em capítulos anteriores a respeito da motivação, relacionados agora com a questão de Deus. Dizíamos que a ideia de Deus deve ser buscada arqueologicamente a partir de sedimentações e sínteses passivas. A motivação também nos remete para processos de desvelamento de camadas já sedimentadas intencionalmente. É o suporte “obscuro” da ação dos indivíduos. Essa intencionalidade motivacional, que não é volitiva nem dóxica, pode ser intuída como horizonte originário (*Ur-Horizont*) que antecede a causalidade natural. Deus não pode ser considerado como causalidade lógica e linear. Deus se torna uma possibilidade motivada inten-

cionalmente. Tem nesse sedimento os contornos e a dinâmica de orientação para a constituição de uma teleologia. Deus não é um inventor ou um construtor do mundo no sentido da causalidade. É uma enteléquia imanente ao Universo. Deus é transcendente ao Universo, e é também uma ideia de motivação, de busca de perfeição. Husserl utiliza o verbo alemão *streben* (aspirar a) para caracterizar os vários perfis da motivação. Criticou Pfänder sobre a “cegueira do puro aspirar”. Conforme Bianchi (2003, p. 125),

Streben para Husserl não é o simples estar próximo às coisas, é a unidade de um binômio, a própria força do aspirar que se individua naquele movimento para uma determinada direção à qual corresponde um reaspirar, um recompor-se, de um no outro, em um ponto unitário como centro.

Isso nos permite entender o que Husserl quer afirmar quando escreve que não há um destino cego. Deus pode ser indicado como esse centro, este polo unitário ou a meta de todos os percursos. A motivação origina-se num horizonte de indeterminação e determinação, e reflete a própria dinâmica da constituição teleológica. O aspirar (*streben*) possui uma profunda unidade de produção e receptividade, de elementos conscientes e não conscientes, de liberdade e posição natural.

Há, assim, como pressuposta a necessidade de absolutizar a esfera da consciência, e isso significa que sair ou buscar algo fora de si é tarefa impossível. Ao mesmo tempo, aprisionar o ego em si mesmo é cair no equívoco sobre o qual alertou o próprio Descartes, que soluciona o impasse recorrendo à transcendência divina. Husserl, ao contrário, também busca uma “transcendência genuína e verdadeira”, e detém-se na “subjetividade pura”<sup>64</sup>, capaz

<sup>64</sup> Sobre o sentido de “puro”, queremos apresentar algumas considerações. Em *Ideias* encontramos vários termos compostos com esse adjetivo, como “consciência pura”, “vivências puras”, “correlatos puros”, “subjetividade pura”, etc. (Cf. HUSSERL, 1986a, p. 75). Observa-se que todas as expressões aqui citadas são, na obra de Husserl, grafadas com a utilização de aspas, o que, conforme já mostramos, indica que ele está dando um sentido diferente do usual àquela palavra. Para compreendê-la é preciso levar em consideração esse aspecto. Tomamos como

da experiência originária. Essa experiência será feita inicialmente através de um movimento dado pela empatia (*Einfühlung*), que permite atingir outra esfera originária, o encontro com os outros e outras experiências originárias. A intersubjetividade fica garantida, porque o outro também é um eu que transcende o mundo, a imanência e o próprio eu (HUSSERL, Hua. XIII, 1973b, p. 441-42).

Esse procedimento de recorrer à experiência originária da subjetividade transcendental para encontrar o outro tem trazido, para a pesquisa husserliana, um conjunto de muitas dificuldades. É preciso tentar uma “elucidação transcendental da experiência do outro”, propõe-se Husserl (2001a, p. 122). Partindo de uma “camada profunda” sob a forma de uma intencionalidade e através da análise genética, encontramos-nos diante de uma síntese passiva, em que é possível encontrar um determinado tipo de intencionalidade. Posso estabelecer uma espécie de ato, denominado de “percepção por analogia” ou simplesmente “apresentação”, que me torna copresente. Essa percepção por analogia somente é possível para a elucidação transcendental da experiência do outro se uma “[...] semelhança vincula dentro de minha esfera primordial esse outro corpo” (HUSSERL, 2001a, p. 124). Entre nós dois se estabelece uma espécie de “emparelhamento”, que na atitude natural apresenta a forma de dois polos opostos. Por outro lado,

---

referência o “eu puro”, conceito que foi várias vezes mal interpretado, e também na própria obra husserliana possui algumas diferenças. Interessa-nos a questão da qualificação de “puro”. Num primeiro nível, pode ser caracterizado o “eu puro” como uma estrutura da consciência. Eu, homem real, ponho em prática cogitações, “atos de consciências”. Então, posso identificar as várias vivências através da consciência. O “eu puro” é essa capacidade de identificar todas as vivências. Em *Investigações lógicas*, volume 2, Husserl trata do “eu puro” como essencial ao fato do “viver subjetivo” (Cf. HUSSERL, 2002a, p. 484). Na nota dessa página, os tradutores M.G. Morente e José Gaos explicam que o ter consciência ou ser consciente é a tradução da palavra alemã *Bewusstheit*. Assim, o termo “puro” aqui tem o sentido de ser consciente, dar-se conta de algo. Husserl utiliza-se da imagem de uma folha de papel ali adiante na escrivinha. Temos a percepção da folha e da folha percebida, que são imanentes, ou seja, situam-se na subjetividade. E também existe a folha que permanece sempre estranha. Puro é o ato de dar-se conta da folha ali presente.

sabemos que primeiramente a atitude transcendental exclui tudo o que é estranho a meu ego. Eis um paradoxo difícil de ser superado. Daí o recurso à experiência corporal. Esse ego não é uma vaga ideia, pois existe como corpo orgânico, com sensações em uma forma espaço-temporal. A redução transcendental me propiciou, entre outras coisas, a experiência de minha temporalidade imanente, constituindo meu ser com um fluxo de vivências de muitas possibilidades que me abrem para um passado e para um futuro. A própria estranheza do mundo como objetividade cede lugar a um mundo como fenômeno intencional. O mundo objetivo, na redução transcendental, torna-se uma espécie de “propriedade” minha, ganhando um sentido transcendental. Na medida em que o mundo estranho serve como referência que permite perceber-me como diferente, também me leva a descobrir que só existe se possui algum sentido atribuído por mim.

Essa atitude transcendental que adoto em relação ao mundo, também posso adotá-la em relação ao outro. Este é primeiramente “captado” como corpo orgânico. Na ordem de prioridade, a constituição do outro eu é mais necessária que a do mundo, pois daí podemos extrair conhecimentos válidos universalmente. Vale recordar que a existência de Deus, em Descartes, tinha por função a garantia do conhecimento verdadeiro. A intersubjetividade é a condição necessária da fenomenologia do conhecimento.

Husserl recupera aqui o conceito leibniziano de “mônada”, construindo uma monadologia. Essa referência torna-se muito importante na medida em que Husserl denominará Deus de “Mônada Suprema”, assim como o outro e eu também somos mônadas. A questão que podemos levantar em relação à ideia de Deus, apresentado como Mônada Suprema, é sobre a possibilidade de ser atingida através da empatia. Se for possível, trata-se da mesma empatia pela qual percebo o outro? Husserl não estaria se situando no contexto de um panteísmo?

A resposta a essas questões ainda deve ser buscada mediante a análise genética, na esfera passiva. Ali encontramos uma intencionalidade implícita, como já afirmamos antes. O exa-

me da genética da constituição, mesmo passiva, nos permite falar de transcendência; como Husserl se refere a dois tipos de transcendência, ali está identificada a ideia de Deus. Trata-se de uma “segunda transcendência”, a “verdadeira transcendência”. Através da intencionalidade implícita, a empatia também nessa esfera pode ser situada, uma vez que a subjetividade não somente constitui o mundo como também é constituída nele. Podemos também nos referir a uma intersubjetividade monadológica das consciências, que transita entre a gênese passiva e a gênese ativa. Segundo Ales Bello, em decorrência disso, a relação entre o eu, os outros e Deus pode ser interpretada como uma relação intermonádica. A relação permite estabelecer o limite de cada subjetividade e também a possibilidade de uma comunicação “espiritual”. Isso tudo, conforme Ales Bello (1985, p. 39-40), abre caminho para a possibilidade de uma “[...] Mônada Suprema que coordena todas as outras e que, respeitando os limites de cada uma, pode penetrar empaticamente nelas”. Essa comunicação entre as mônadas, denominada de comunicação empática, apresenta no mesmo nível os dois tipos de transcendência? Husserl (apud BELLO, 1985, p. 9) assim responde:

Se inscrevemos em Deus (como consciência que tudo compreende) a capacidade de penetrar na consciência dos outros, isso só é pensável na condição que o Ser de Deus compreenda em si cada um dos outros seres absolutos e que contenha a minha consciência, juntamente com a consciência do outro.

No pensamento de Leibniz, como já tratamos há pouco, as mônadas constituem verdadeiros “campos de força” ou “centros de atividade psíquica”, constituindo atos perceptivos e movimento para conteúdos sempre novos. Esse movimento monádico vai do simples perceber até o perceber consciente, chamado de “apercepção”<sup>65</sup>. Esta é apenas característica de

<sup>65</sup> O conceito de apercepção traz consigo algumas ambiguidades, variando um pouco de significado. De modo aproximativo, pode ser compreendido como

mônadas inteligentes, e até mesmo o homem pode em determinados momentos perceber sem aperceber.

Husserl recupera esse conceito para caracterizar o mundo humano não como de entes isolados, mas como uma comunidade de seres que coexistem, não sendo possível a independência entre eles. A constituição do próprio mundo será entendida na perspectiva intersubjetiva. O outro é copresente a mim, e apresenta-se para mim sob a forma de “apercepção”. O procedimento de percepção do outro se constitui de uma analogia. O outro, dirá Husserl, é meu *analogon*. O coexistir entre seres humanos, de acordo com o sentido de apercepção, é um movimento de “ter-o-outro-como-copresente”. A coexistência com o outro abre um campo de possibilidades para a experiência com outro num arco temporal e de campos perceptivos. Do outro possuo perceptivamente alguns perfis, mas pela apercepção “me dou conta” de outros tantos perfis copresentes. A relação intersubjetiva não se reduz a sua dimensão factual e presente.

O movimento de apercepção monádica permite-me perceber o outro como corpo orgânico cujas características se encontram em meu próprio corpo. Dá-se uma espécie de transferência por analogia do meu corpo para o corpo do outro. Essa assimilação não é de natureza intelectual nem psicológica. Afirma Husserl a situação de ser consciente de alguma coisa e também pode designar as atividades de concentração e assimilação. Está relacionado diretamente com a questão da percepção, considerada por Husserl “a verdade primordial do mundo”. Uma determinada coisa que se mostra à consciência nunca apresenta todos os seus perfis. Cada perfil remete a outros perfis ainda não preenchidos. Tenho consciência tanto dos perfis que se mostram como de minha impossibilidade de afirmar que ali esteja a totalidade dos perfis. Então “me dou conta” das possibilidades desses outros perfis em sua situação de copresentes. Esse modo de perceber tanto o que se apresenta frontalmente quanto o que se sugere como possibilidade copresente é denominado de apercepção. Podemos definir de modo mais objetivo dizendo que apercepção é “ter-como-copresente” que sobrevém a toda presentificação. A apercepção é muito importante para as atividades da consciência, pois lhe garante a experiência para além do objeto percebido. As apercepções abrem o âmbito das possibilidades da consciência, ou seja, os horizontes da consciência em sua dimensão temporal. Nesse conceito de apercepção, também ganha maior importância e significado o conceito de constituição. Constituir é, nessa linha de raciocínio, formar horizontes.

(2001a, p. 134):

O que se constitui em primeiro lugar sob a forma de comunidade e serve de fundamento a todas as outras comunidades intersubjetivas é o ser comum da natureza, aí incluído o do corpo e do eu psicofísico do outro, emparelhado com o meu próprio eu psicofísico.

Esse emparelhamento não se dá de modo mecânico e linear. A dificuldade desse processo está em emparelhar perfis que se dão, se presentificam, e perfis que são dados como possibilidades copresentes. O emparelhamento constitui-se de atividades de preenchimento significativo e de possibilidades de preenchimento. O outro que se apresenta “em carne e osso” diante de mim não é o outro em sua totalidade aqui presente. Há um campo copresente. “Se aquilo que pertence ao ser próprio do outro estivesse acessível para mim de maneira direta, isso seria apenas um momento do meu ser a mim, e, no final das contas, eu mesmo e ele mesmo, nós seríamos o mesmo”, nos alerta Husserl (2001a, p. 123). Há, no entanto, uma intencionalidade mediata que parte de uma camada mais profunda do “mundo primordial”, que é fundamental e nos permite trazer o outro aperceptivamente como uma coexistência. Isso é o que entende Husserl por percepção por analogia.

Esse processo de constituição do outro através dos mecanismos da empatia, da analogia e da relação monádica permite-nos pensar uma forma de relação entre o eu, os outros e Deus? Qual a delimitação da relação entre o mundo, o outro e Deus? Se, no entender de Husserl, a relação com Deus não é direta, como o é com o mundo e com o outro, parece-nos que ele se preserva de toda confusão panenteísta ou panteísta. Não podemos levar muito longe o paralelismo analógico ou o emparelhamento ou a empatia com o outro e estender esses procedimentos para a relação com Deus. Husserl (apud BELLO, 1985, p. 77) assegura que:

Deus não é simplesmente a totalidade das mônadas, mas é a entelêquia que se encontra na totalidade como ideia de um telos de desenvolvimento infinito, aquela da humanidade como razão absoluta, acordo comum que regula necessariamente o ser monádico e o regula segundo sua própria decisão livre.

Contudo, todo esse processo desenvolve-se de modo intersubjetivo. “Percebe-se aqui que a comunidade temporal das mônadas, mútua e reciprocamente unidas na sua própria constituição, é inseparável, pois está ligada à constituição de um mundo e de um tempo cósmicos” (HUSSERL, 2001a, p. 142).

O primeiro grau de comunidade das mônadas inicia-se por mim, “mônada primordial”, e pela mônada estranha constituída em mim. “Admitir que é em mim que os outros se constituem como outros é o único meio de compreender que possam ter para mim o sentido e o valor de existência, e de existências determinadas”, afirma Husserl (2001a, p. 142). Dessa forma, compreende-se que o acesso aos outros não se dá pela oposição a mim.

O sentido de uma comunidade de homens implica necessariamente a coexistência entre eles. Esse procedimento de assimilação intersubjetiva pode ir atingindo graus mais elevados de comunidade monádica, abrangendo “uma multiplicidade ilimitada de homens” distribuídos num espaço infinito. Chegamos assim a um grau mais elevado, formando uma comunidade ilimitada de mônadas, cujo “concreto transcendental” designa-se de intersubjetividade (HUSSERL, 2001a, p. 142-144).

A humanidade, dessa forma, não é uma somatória de indivíduos isolados que cuidam de interesses meramente particulares. Uma teleologia, conforme defende Husserl, exige necessariamente essa vida intersubjetiva; no mesmo sentido, o pensar ético tem como referência certamente minha subjetividade considerada como elemento constitutivo do outro. A superação de uma ética particularista que se constrói numa “vida de dispersão” e num viver cego na passividade e acomodação histórica dá-se numa fundamentação baseada nesse viver intersubjetivo das mônadas.

Deixar crescer esta força comunitária torna-se o imperativo categórico de cada pessoa em sua mais absoluta e radical responsabilidade (HUSSERL, Ms. F I 28, 203b). Esta abertura a uma vida ética intersubjetiva permite a Husserl pensar a universalidade. A crise da formação cultural ocidental europeia tem de ser analisada a partir da percepção de que essa formação carece de revigoração racional e ético. A barbárie da irracionalidade que batia à porta de cada nação por volta dos anos trinta do século passado torna-se a motivação central da reflexão ética de Husserl. A força teleológica que permitia a unidade intersubjetiva fora abandonada, e era preciso, naqueles tempos, tomar alguma posição. A reflexão sobre a História e a ética acaba abrindo campo para colocar a ideia de Deus. A justificação para um agir ético universal se sustenta na ideia de um Deus necessário para a superação da esfera dos interesses particulares de cada nação ou povo. Um mundo pensado a partir de um referencial teleológico conduz à ideia de Deus como “pertencendo ao sistema das mônadas, sob a forma de enteléquia de seu interno desenvolvimento com várias enteléquias relativas, tudo ordenado em direção para a ideia de Bem” (HUSSERL, Ms. A V 21, 122a).

## **A VIA A-TEIA DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL E SEUS DESDOBRAMENTOS FILOSÓFICOS**

O percurso da reflexão fenomenológica que seguiu a via das reduções tem seu ponto maior de conquista na descoberta da subjetividade transcendental. O caminho empreendido por Husserl distancia-se da preocupação com as faculdades e formas *a priori* de conhecer da filosofia transcendental kantiana para regredir à análise das operações e atos humanos que intencionam “as coisas mesmas”. O mundo das coisas, com sua corporalidade e espiritualidade, transcende o sujeito; porém, através das vivências (*Erlebnisse*), propicia a descoberta do significado essencial da fonte do conhecimento.

Em trechos anteriores deste trabalho, constatamos que Husserl

é muito zeloso da via a-teia. O salto para a teologia é sempre evitado ou adiado, e ele mesmo, em nosso entendimento, não o efetuou. O caminho caracteriza-se como histórico, a-teu e teleológico, de uma razão transcendental voltada para o mundo, e não para Deus. Mais que uma questão metafísica, a ideia de Deus guarda uma vinculação preferencial com a dimensão filosófica, sem deixar de possuir implicações metafísicas. A preocupação com Deus não é de cunho ontológico ou gnosiológico, mas se apresenta como questão teleológica e ética. Isso é o que queremos defender. Não se trata de um caminho que busca estabelecer princípios que funcionem depois como axiomas para as deduções metafísicas e teológicas, nos moldes da filosofia medieval da escolástica.

Outra ideia que já assinalamos diz respeito ao modo como a ideia de Deus na fenomenologia é situada. Se nos mantivermos apenas no plano da fenomenologia estática, o que poderíamos alcançar é uma descrição dessa ideia, que se apresenta como uma ideia metafísica. Poderíamos fazer o percurso das reduções, como o fez Descartes, mas os resultados para nossa pesquisa seriam pouco significativos. Então, foi necessário ampliar o horizonte da reflexão fenomenológica para os planos genético e generativo. A partir desses níveis fenomenológicos temos a possibilidade de “perceber” como a ideia de Deus é dada na forma passiva, e não na atitude ativa do ego. A ideia de Deus não é semelhante à ideia inata, clara e distinta, dos moldes cartesianos. Não há uma intuição ou visão direta de Deus. Esse pode ser o caminho da mística. As reduções realizadas no plano estático agora carecem de outro tipo de redução, que vai “escavando” as sedimentações e constituições e descobrindo outros níveis de intencionalidade. O percurso da reflexão fenomenológica que seguia a via das reduções adquire novas possibilidades com o alcance da subjetividade transcendental. O caminho empreendido por Husserl distancia-se da preocupação com as faculdades e formas *a priori* de conhecer da filosofia transcendental kantiana para regredir à análise das operações e atos humanos. Com essa preocupação de cunho

transcendental, Husserl vai tratar Deus como ideia (*Gott als Idee*). Como ideia não tem uma função heurística no conhecimento, mas teleológica enquanto realidade última e absoluta. A ideia de Deus afirma-se, assim, como possibilidade com “motivação” teleológica e ética.

Temos visto como o modo de proceder da formação cultural moderna ocidental provocou, através de conceitos objetivadores e abstratos, a crise diagnosticada por Husserl. O procedimento das reduções, inaugurado pela própria modernidade, auxilia-nos no empreendimento de suspensão de nossas estruturas cognitivas para atingir um estrato mais profundo, situado nas gêneses passivas. É a partir dessa esfera passiva, por exemplo, que se encontra uma solução para o problema da universalidade, pois estamos em estratificações originárias. As distinções objetivadoras que separam realidade espiritual de realidade material, dimensão corpórea de dimensão psíquica, subjetivo de objetivo, perdem sua razão de ser. Nesta esfera da passividade, Husserl vê certa intencionalidade passiva e, nela, elementos que possuem relação com o ego e elementos que permanecem sem nenhuma relação egológica. A intencionalidade é a marca das vivências e o que permite compreender as várias modalidades de constituição do mundo. Neste caminho genético, que analisa os procedimentos intencionais, podemos compreender o modo com que se constitui o *mundo-da-vida* com seus valores, suas crenças, seus significados.

Ales Bello procura mostrar como esse modo de compreender o mundo das coisas torna-se importante para apreender a experiência religiosa do sagrado. Trata-se de refletir sobre a corporalidade da experiência antes de sua caracterização egológica, antes dos filtros egológicos. Bello (1998, p. 107) denomina-a como “uma experiência descentrada com relação ao eu”. Em nosso entendimento, o próprio corpo é campo de uma variedade de sedimentações intencionais. Determinadas experiências religiosas são tomadas em seu momento impróprio. Assim, continua Bello (2002, p. 109), a “[...] experiência mística é caracterizada pela absoluta manifestação, pela absoluta iniciativa de Deus, que penetra no ser

humano transformando-o, dilatando os seus contornos, fazendo apreender diretamente e sem mediações a sua presença”. A análise que Ales Bello faz da mística tem elementos fenomenológicos, porém suas reflexões ultrapassam os limites dados pela via a-teia husserliana. Esse não é o percurso de Husserl, para quem ela caminha rapidamente em direção da Graça, pressupondo a ação de uma Graça Preveniente (*Gratia Praeveniens*), que nos envolve desde os movimentos desapercibidos, nas situações que formam nosso entorno ou nos sentimentos que vislumbramos, como uma presença que se esconde e se revela nesse mesmo esconder (*Deus absconditus et revelatus*). Essa maneira de proceder de Ales Bello possui elementos fortes da teologia mística, e não é o que Husserl se propõe a fazer.

Pensamos que Husserl anuncia a possibilidade sem lançar-se nela. No contexto de uma fenomenologia mística, defendida por Ales Bello, a relação experiencial tem necessidade de superar a distinção entre espírito e corpo. A lógica dicotômica apresenta uma divindade que vem de fora, do alto, de um espaço alheio ao corpo e nele se encarna. Uma lógica que procura colocar-se numa dimensão pré-categorial, em que a esfera hilética não se reduz a mero receptáculo do sagrado; vê, ao contrário, a divindade como presente, que permeia os vários momentos e dimensões da experiência humana. Deus, então, não se encarna, mas se manifesta. A epifania do divino já é suficiente para a experiência mística. Por isso, o místico escuta, e espera as solicitações do sagrado, aguarda suas manifestações e não tem necessidade de maiores explicações. Estas são possibilidades que a fenomenologia husserliana permite, mas não são as ideias de Husserl no contexto da via a-teia. Mostrando essa possibilidade, estamos defendendo que a via a-teia não é antiteológica; ao contrário, pode alimentar, em muitos aspectos, a própria reflexão teológica em seus vários aspectos.

O caminho para a fenomenologia transcendental exigiu que fizéssemos também a redução da ideia de Deus, “oposta polarmente à transcendência do mundo” (HUSSERL, 1986a, p. 133). A

transcendência de Deus também sofre o procedimento redutivo. Desse modo, a via transcendental da fenomenologia atinge o “absoluto da consciência”. Essa conquista permite a total autonomia da reflexão filosófica em relação às questões de fé e às posições teológicas contidas na tradição judaico-cristã. A ideia de Deus perde seu lugar como ponto fundante do Universo, e Deus mesmo não precisa criar o mundo. A via a-teia parece que nos deixa órfãos. Ao mesmo tempo sentimos que a ideia de Deus é uma necessidade para a reflexão filosófica e para a conduta ética.

A necessidade não decorre de uma justificativa da organização e harmonia do Universo nem de seu funcionamento. A via transcendental-constitutiva vai levar Husserl à descoberta de uma conclusão teleológica; é o que ele confessa em uma carta de 15 de julho de 1932 a *Przywara*. Portanto, a fenomenologia transcendental não tem como ponto de partida o universo religioso tradicional; é a própria filosofia fenomenológica que tem o mundo como seu correlato. Nesse contexto, a ideia de Deus, em Husserl, não será encontrada num ponto separado do mundo; mostra-se, antes, no processo histórico.

Um desdobramento dessa via requer da reflexão filosófica disposição para repensar a relação entre transcendência e imanência. A própria teologia afirma que se impõe como necessária uma inversão radical, pois Deus não precisa mais vir ao mundo, já que ele é a raiz do mundo, afirma Queiruga (2003, p. 30). A separação entre transcendência e imanência produziu uma humanidade cindida em duas esferas de realidade: a imanência do mundo e a transcendência absoluta de Deus. Isso não é o que pensa Husserl. Ele chega ao limiar de sustentar que a transcendência absoluta de Deus é um modo especial de imanência; embora não chegue a afirmar isso; pois, se assim o fizesse, estaria produzindo teologia. A razão, em Husserl, é a-teia. Entretanto, ele não defende a eliminação da teologia; aceita uma possível graça. Mas aí já não é filosofia. Alguns fenomenólogos, posteriormente, fizeram avançar suas reflexões para além dos limites da via a-teia husserliana. Desenvolveram um movimento conhecido como “virada teológi-

ca da fenomenologia”; podem ser citadas as reflexões, principalmente, de Jean-Luc Marion e Michel Henry<sup>66</sup>.

Para a fenomenologia transcendental, a percepção de certo objeto nos permite compreender que nele há determinações constitutivas oriundas da intencionalidade da consciência, que nos apresentam um determinado grau de preenchimento significativo. Por outro lado, também essa fenomenologia nos deixa entrever um horizonte de possíveis preenchimentos, ou seja, há uma espécie de dimensão transcendente do objeto. Isso é o que permite a Husserl afirmar que: “Todo o ser transcendente tem o seu modo imanente de doação, momento por momento” (apud BELLO, 1985, p. 64). Sob as denominações de “mundo corpóreo”, “corpo próprio” ou “realidade exterior” situa-se uma esfera de experiência originária que nos permite experienciar um mundo transcendente. Essa transcendência é caracterizada por Husserl como imprópria ou secundária. A verdadeira transcendência é alcançada através da empatia, que nos conduz para outra esfera originária, aos outros eus e às outras experiências originárias. Através dos outros eus, meu mundo ganha um novo sentido e transforma-se em um mundo transcendente intersubjetivo.

Como já dissemos, a transcendência divina é considerada, por Husserl (1973a, Hua I, p. 122), uma “segunda transcendência, a verdadeira e em sentido próprio” e está situada paralelamente na intersubjetividade monadológica e mostra-se através de uma penetração intuitiva na intencionalidade implícita. Para Husserl (2001a, p. 105), “Precisamos dar-nos conta do sentido da inten-

---

<sup>66</sup> Jean-Luc Marion percorre os caminhos da filosofia de Descartes, Husserl e Heidegger, ocupando-se da metafísica, da teologia racional e da fenomenologia. Destaca os temas referentes ao ser, à transcendência, ao divino e à relação entre ontologia e teologia. Entre suas obras, podem ser destacadas *L'idôle et la distance* e *Dieu sans l'être*. Michel Henry retoma o tema da encarnação na teologia cristã. Para ele, é significativa a expressão “E o verbo se fez carne”. Então se pergunta: o que é a carne para que seja posta na via da Revelação? A partir daí faz uma brilhante análise da condição de “encarnado”, tocando nos temas da corporalidade, da possibilidade, do erotismo, da Revelação e da salvação. Entre suas obras, podem ser destacadas *Filosofia e fenomenologia do corpo* e *A essência da manifestação*.

cionalidade explícita e implícita, em que, sob o pano de fundo composto pelo nosso eu transcendental, afirma-se e manifesta o alter ego”.

A revisão da relação entre imanência e transcendência permite-nos, como podemos ver, ressignificar a relação do eu com o mundo e, principalmente, a relação intersubjetiva entre eu e os outros, situados no mundo. O mundo deixa de ser objeto imanente apenas e torna-se “correlato da vida transcendental” (SAN MARTIN, 1997, p. 70). Se o mundo ganha maior sentido ao ser visado pela atitude fenomenológica em detrimento da atitude ordinária natural, que o considerava mero objeto da percepção externa, a vida transcendental nos permite recuperar a existência do outro enquanto outro ego originário. Somos ou formamos uma comunidade intermonádica intersubjetiva; e, com relação a essa comunidade, um dos temas que Husserl aborda em *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade* é o amor. A dimensão de transcendência ganha maior centralidade.

O amor ao próximo, afirma Husserl, não se constitui em uma ordem ou um mandamento de uma transcendência externa a nós, mas “[...] o ter cuidado de modo amoroso com o outro, com o seu ser e seu devir ético é uma disposição em direção ao outro, em direção aos grupos humanos, em direção à humanidade” (apud BELLO, 1985, p. 91). A construção de uma comunidade de amor implica um esforço para entrar em relação com os seres humanos, comunicar algo e comunicar-se a si mesmo, abrir-se aos outros. Escreve Husserl (1973c, Hua XIV, p. 167) nos anos trinta:

O amor cristão é, afinal de contas, somente amor. Por isso, está unido ao esforço (que é necessariamente motivado pelo amor) para transformar-se num âmbito superior possível em comunidade de amor, [...] a pesquisa significa entrar em relação com os seres humanos [...].

Aqui está indicada uma forma de comunicação. A pesquisa, seja ela qual for, tem uma dimensão fundamental que se estrutura

na relação entre os sujeitos sob a forma de comunicação amorosa. Também podemos deduzir, dessa posição de Husserl, que ele trata de duas formas ou tipos de amor.

A via cartesiana praticamente foi concluída no *cogito*. As coisas do mundo, bem como a existência dos outros *cogitos* lhes eram desconhecidas, estranhas, só possuindo valor enquanto eram imanentes à consciência. Fora dela expressavam sentido duvidoso. Husserl procura desenvolver a reflexão de modo mais positivo, e isso é alcançado mediante a redução transcendental. A transcendência relativa à intersubjetividade tem em Husserl um sentido mais profundo, pois não se trata apenas de uma relação entre sujeitos empíricos, mas entre subjetividades transcendentais. Temos possibilidade de, na relação com os outros egos, obter duas direções: uma empírica, em que sentimos e percebemos o outro a partir de nós mesmos, e outra relação que é a experiência transcendental, em que descobrimos os outros como absolutamente transcendentais, enquanto outros egos. O movimento que nos conduz aos outros, como já foi apresentando neste trabalho, é a empatia, conduzida na experiência analógica. Entre mim e os outros se dá um movimento de constituição recíproca e uma imediata compreensão a partir das estruturas de semelhança presentes em nós. Esse mesmo movimento empático dá-se na relação entre o ego, incluindo também os demais egos, e Deus. Conforme Ales Bello (1985, p. 39-40), a transcendência de Deus pode ser assim caracterizada:

A relação entre o eu, os outros e Deus pode ser interpretada como uma relação intermonádica, não no sentido especificamente metafísico como foi proposto por Leibniz, mas no sentido que a mônada serve bem para indicar de um lado a limitação de cada subjetividade singular, e de outro, a possibilidade de uma comunicação que se pode definir espiritual [...]. Isso abre a via para a possibilidade de uma suma mônada que coordene todas as outras.

Um caminho que nos leva a essa possibilidade é o trabalho

das reduções, que deve avançar até desembocar numa espécie de escavação arqueológica, superando as camadas que se construíram e foram sedimentadas ao longo da História. A fenomenologia se expressa no movimento genético, escavando e penetrando as várias esferas categoriais. Objetiva-se atingir a fonte última da consciência, e ali a análise debruça-se sobre a dimensão mais originária (*Ur-Form*). A redução nos permite atingir o mecanismo mais profundo da constituição (*Urstiftung*) da realidade. Esses dois conceitos (*Ur-Form* e *Ur-stiftung*) apresentam-se como horizonte passivo da primeira formação de um significado e de sua experiência. Segundo Husserl, nesse espaço pré-categorial e originário encontramos uma teleologia, que é conexas à consciência enquanto fluxo temporal. Essa teleologia nos mostra um movimento de propensão para um fim, de desenvolvimento e aperfeiçoamento contínuos e infinitos. Para nosso trabalho, esse momento propiciado pela redução é central. Strasser (1979, p. 324), que faz algumas interpretações do pensamento husserliano na perspectiva teológica, afirma que “Husserl não hesita em identificar o *télos* com a ideia de Deus”. Mas poderíamos perguntar: como se dá essa identificação e o que significa?

Para respondermos a essas questões, necessitamos retomar alguns elementos já abordados. É através da análise rigorosa, de caráter genético, da realidade que Husserl identifica um movimento inato de propensão para algo. Essa constatação permite compreender tanto a matéria viva como a própria História, dotadas desse “motor” que faz projetar para além de si mesmo uma contínua produção de novos horizontes. Não se trata de colocar Deus como causa final nos moldes da tradição metafísica da Idade Média. O princípio teleológico, em Husserl, substitui as explicações finalísticas causais. É comum proceder ao salto para a teologia, como faz Strasser e outros filósofos, identificando o *télos* como Deus. Suas reflexões encaminham-se na direção de encontrar Deus como um ser absoluto. Husserl (1988c, Hua XXVIII, p. 226), ao contrário, é fiel à via a-teia, e vai na direção da ideia de Deus como autodesenvolvimento. A dificuldade está na compre-

ensão da teleologia originária, que se refere à consciência absoluta. Contrapõe-se ao crer enquanto via, e não enquanto posição ou ponto de partida antiteológico. Husserl (Ms. EIII 14, p. 31) mesmo reconhece este risco, quando afirma que: “A ideia de Deus e a ideia da teleologia do mundo como princípio de uma totalidade de ser atingem uma problematização”. A relação entre a ideia de Deus e o princípio teleológico pode configurar soluções tanto de cunho teísta como panteísta. Deus pode ser o fim último do desenvolvimento e pode também estar situado como um finalismo imanente da própria evolução cosmológica. Não nos parece ser nenhuma dessas duas soluções o caminho trilhado por Husserl. Por outro lado, um Deus transcendente independente da intencionalidade da consciência não seria possível no contexto da fenomenologia husserliana, configurada como via a-teia.

A questão da ideia de Deus no contexto da subjetividade transcendental como pode ser pensada? Sendo constituinte a subjetividade, não restaria alternativa senão considerar Deus como constituído por essa mesma subjetividade. Mas em que sentido a transcendência de Deus é “segunda, verdadeira e própria”? Como responder a essas questões sem entrar no plano teológico? Um Deus que se funda é uma hipótese teológica, porém não compatível com a via a-teia transcendental. Não sendo assim, teremos que considerar a afirmação de Husserl (1974, Hua XVII, p. 258) – “o *a priori* subjetivo é o que antecede o ser de Deus e do mundo [...]” – como a alternativa mais plausível. Deus é o que é a partir das operações da consciência. Contudo, logo a seguir Husserl (1974, Hua XVII, p. 258) completa a frase dizendo que: “Aqui as operações da consciência não significarão naturalmente que eu invente ou crie esta transcendência suprema”. Todas essas dificuldades para deixar clara a ideia de Deus a partir da via a-teia husserliana nos mostram o grau de inquietude tanto do filósofo como da pessoa Husserl. Do ponto de vista da fé, seria mais lógico e mais fácil dar o salto teológico. Mas do ponto de vista filosófico o salto teológico daria por resolvidas todas estas questões? Talvez a frase de Heidegger (1978, p. 38) – “O que se investiga propria-

mente em nossa questão é uma loucura para a fé” – mostre a que grau pode atingir uma reflexão filosófica a respeito de temas como este que estamos desenvolvendo. Em nossa avaliação, o pensamento de Husserl não atinge esse ponto crucial de investigação. A via a-teia tem o sentido de manter-se na inquietude, na interrogação constante, na insegurança do pensamento livre.

Considerando que nossa pesquisa sustenta-se em *Die Krisis*, vamos retomar alguns trechos já adiantados por nós para ver como essas questões ali se apresentam e como são respondidas. Logo no parágrafo 3º, que trata da “fundação da autonomia da humanidade”, Husserl pergunta sobre o que o homem da antiguidade grega considerava essencial. Sua compreensão é de que era “a forma filosófica da existência”. E em que consiste essa forma filosófica? Trata-se da capacidade do homem de “[...] dar a si mesmo e a toda a sua vida regras fundadas sobre a pura razão”. Esse também era o ideal que o mundo moderno se propunha para si mesmo: a autonomia do homem a partir da livre razão. Husserl completa essa caracterização: “Deve ser posta em ação uma consideração racional do mundo”, ou seja, a via a-teia. À razão cabe ainda considerar o mundo “livre dos vínculos do mito e da tradição em geral”. O mundo e o homem devem ser considerados e conhecidos de modo autônomo, com “absoluta independência dos prejuízos”. Seria esse o conhecimento a-teu de que fala Husserl? Sua inquietude não se resolve eliminando a teologia ou sendo antiteológico. O conhecimento do mundo e do homem tem por meta “[...] alcançar no próprio mundo a razão e a teleologia que lhe está escondida e o seu mais alto princípio: Deus” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 5). A via a-teia, assim descrita, dá a entender que o conhecimento encaminha-se para uma realidade que não se reduz a seu aspecto mundano-natural, mas estende-se também a seu outro polo transcendente, que é Deus. A redução dessa via não exclui nenhum dos polos.

Logo em seguida, e no mesmo parágrafo de *Die Krisis*, Husserl (1954, Hua VI, p. 6) afirma que: “A filosofia não torna livre apenas o filósofo, mas todo homem que seja formado por ela”.

Isso significa que o conhecimento do homem e do mundo a partir da via a-teia busca o entendimento da teleologia e de seu princípio, em vista da liberdade do homem enquanto filósofo e dos homens educados nessa via. A via a-teia constitui-se em vida ética. O conhecimento da ideia de Deus e da teleologia leva a “[...] replasmar eticamente não apenas a si mesmo, mas ao mundo inteiro circundante, a existência política e social da humanidade sob a base da razão livre, e de uma filosofia universal” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 6).

A ciência positivista reduziu as possibilidades da razão filosófica. Muitos temas e problemas que se apresentaram sempre como “últimos e supremos” foram deixados de lado. Muitos deles eram temas que, implícita ou implicitamente, situavam-se na esfera da razão, campo da verdadeira e autêntica avaliação e da ação ética. Também o “[...] problema de Deus contém evidentemente o problema da razão absoluta enquanto fonte teleológica de qualquer razão no mundo e do sentido do mundo” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 7). Há assim uma relação entre a ideia de Deus, a razão, a fonte teleológica e o sentido do mundo. Nesse contexto, a ideia de sentido é muito mais um movimento de constituição que de representação do tólos. A via a-teia evita o caminho mais estreito das posturas dogmáticas e teológicas, e também o reducionismo cientificista já analisado por nós. A ideia de Deus está diretamente relacionada ao problema da razão absoluta, ou, nas palavras do próprio Husserl (1954, Hua VI, p. 10), “[...] a fé em uma razão absoluta que dê sentido ao mundo, a fé no sentido da história, no sentido da humanidade, na sua liberdade enquanto possibilidade ativa do homem conferir um sentido racional à sua existência humana individual e geral”.

Em *Die Krisis*, está cada vez mais presente a eliminação da possibilidade de criar uma transcendência suprema; mas fica revigorada a ideia de uma estrutura da transcendência divina em termos teleológicos. O mundo é afirmado como uma “unidade sistemática racional” e, no horizonte desse racionalismo,

“o homem transforma verdadeiramente a imagem de Deus”. O processo de matematização do homem e da própria filosofia de modo correlativo transformou idealisticamente tanto a ideia de si mesmo como a ideia de Deus (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 67).

Além disso, nessa questão o recurso ao conceito operatório de infinito, muito utilizado desde a publicação de *Investigações lógicas*, ganha novos contornos, agora em *Die Krisis*. De que forma se apresenta o problema de como estabelecer os nexos entre Deus, teleologia e dimensão infinita da ideia? Sendo o conceito de infinito caracterizado como operatório, ele só possui sentido em função de algum conceito temático autônomo. Contudo, ele se torna importante em nosso caso, pois sinaliza para uma perspectiva positiva tanto em sua dimensão axiológica quanto teleológica. Valor e fim são estruturados no modo infinito, rompendo a imediatez moderna instituída pela ação pragmática e utilitária. Husserl mostra, por exemplo, que a dimensão ética mais originária no homem é “a direção universal do eu para o bem” (apud BELLO, 1985, p. 42-43).

Analisando os contornos da “crise das ciências europeias”, Husserl indica que aquela concepção de ideia teleológica infinita que emergiu na Grécia antiga é imanente à própria história europeia. A ideia de razão que a filosofia nascente elaborou, ao mesmo tempo em que se torna guia, dá, enquanto ideia que se quer infinita, limite ao finito. Assim, já em seu nascimento, a ideia de infinito estrutura um movimento de sentido, um horizonte de ser. Ao mesmo tempo, a sua realização é tarefa histórica do homem; estamos diante de uma ética da responsabilidade enraizada no *mundo-da-vida*. A reflexão acerca da noção de *télos* infinito, exigência da própria razão, permite a Husserl tratar a História como espaço de sentido infinito, como teleologia, e lhe possibilita remeter o próprio homem a uma responsabilidade indefinida de atribuição de sentido a sua própria existência.

Esse *télos* infinito que caracteriza a humanidade europeia

não só está situado num infinito<sup>67</sup> como também é um polo que catalisa um movimento de unidade dos vários povos, culturas e indivíduos singulares. Os âmbitos particulares finitos unificam-se neste polo infinito. Na origem, percebe-se que a ideia de razão (infinita) manifesta-se no homem finito. Também Emmanuel Lévinas (1961, p. 24-25) trabalha com a ideia de infinito, acrescentando que dessa ideia emerge a própria concepção de transcendência. A ideia de infinito nos permite entrever um modo de superação da imanência, uma saliência que rompe os limites do finito. Através da “[...] teleologia estabelece-se o nexo entre a subjetividade e a objetividade. A subjetividade transcendental, como universalidade de uma estrutura intersubjetiva, permite individuar na teleologia a *Ur-Form*, a forma originária como forma de todas as formas” (BELLO, 1985, p. 42).

Essa teleologia que garante esses nexos é denominada de teleologia originária, “referência absoluta de perfeição” (STRASSER, 1979, p. 324), força que motiva os homens para a realização de fins morais. Avaliando o comportamento do homem antigo, baseado em regras da pura razão, Husserl (1954, Hua VI, p. 5) mostra que esse homem atinge “uma consciência universal do mundo e do homem” e apresenta-se como meta racional-histórica, como vimos há pouco quando relacionávamos razão, teleologia e Deus como princípio. A justificação última dos fins morais então é o próprio Deus, e a teleologia é, desse modo, a via que nos conduz a Ele. Esta é a tese que estamos demonstrando. Deus não é

<sup>67</sup> A ideia filosófica de infinito é uma ideia teleológica segundo a qual a gênese e a estrutura se constituem em horizontes que se implicam mutuamente. Para a fenomenologia, a ideia de infinito, quer como progresso ao infinito, quer como progresso indefinido, tem a função de impedir o enclausuramento da filosofia. Além disso, o problema da potencialidade e da atualidade do infinito se resolve na História, mesmo não tendo a mesma característica da atualidade do finito. A dimensão generativa da fenomenologia permite à reflexão sobre os âmbitos relativos ao infinito atingir a positividade axiológica e teleológica. Também, podemos inferir uma relação entre esse conceito e a ideia de Deus como infinito, que possibilita a abertura para as dimensões da liberdade e da responsabilidade ética, e não dos deveres e da obediência. Uma ideia finita de Deus seria inconcebível nesse sentido.

princípio entendido como ponto inicial, fundante, semelhante a um “ser criador”. É princípio enquanto ideia “explicativa”, força motivadora e causa do desenvolvimento da História e da constituição ética da humanidade. Mas Deus não é causa do mundo. É uma “enteléquia hilética” imanente ao mundo. Deus é enteléquia do mundo, não o “inventor”. É transcendente em relação ao mundo, porém sua transcendência é distinta das demais transcendências. Conforme afirmamos em outra parte deste trabalho, a relação entre *télos* e Deus, em Husserl, não consiste, em nosso entendimento, na constituição de um sentido. Se levarmos em conta a questão da gênese e da generatividade de sentido, vamos perceber que o *télos* da História é o reconhecimento de direção, e não de antecipação previsível do fim.

Torna-se, muitas vezes, difícil a compreensão do que Husserl realmente caracteriza como Deus. Sua preocupação nunca foi escrever um tratado de teologia natural nem fazer uma fenomenologia da religião. Parece-nos que, se nos mantivermos presos às estruturas categoriais presentes nas diversas religiões a respeito de Deus, não conseguiremos avançar muito nessa tarefa. Segundo Enzo Paci (1972, p. 202), Deus, em Husserl, não indica uma realidade em si mesma, mas uma “ideia limite”, “uma verdade final”, que não é ser e nem é conquistável. “É o sentido do mundo e do ser, mas não é ser [...] É o princípio e o ponto imaginário de chegada da intencionalidade em que o mundo vai além de si mesmo”. Para Paci, o ser divino das religiões tradicionais passa a dar lugar para a “ideia e a vida da verdade” (*God ultimately turns out to be the idea and the life of truth*). Isso é o que ele entende da concepção husserliana. O sentido do mundo é a verdade final que habita a vida intencional. “Desde que a verdade como direção de sentido pleno de ser não pode ser possuída, a intencionalidade é o infinito e o fim não é alcançável” (PACI, 1972, p. 203). O sentido da verdade não pode ser completamente preenchido e, conseqüentemente, nem alcançável plenamente.

Por isso, todo esse movimento teleológico ganha os contor-

nos de imortalidade. É o que se pode compreender da afirmação husserliana de que “[...] somente o espírito é imortal”. Afirma Paci (1972, p. 203): “Espírito é a infinitude do movimento pelo qual o mundo transcende a si mesmo em direção de seu sentido de verdade, em direção do ideal intencional de cientificidade”. Essa compreensão a respeito da ideia de Deus, em Husserl (Ms. III 14, p. 366), pode ser confirmada com o que ele mesmo indica: “A ideia de um polo absoluto é o Logos absoluto, a verdade absoluta em sentido pleno e total, como o *unum, verum, bonum*, diante do qual cada ser finito, na sua própria unidade, junto do mesmo movimento de ‘tender-a’, é imediato”. A enteléquia divina na forma de ideia de verdade em si anima e promove o desenvolvimento teleológico da humanidade. A ideia de Deus permite a constituição de uma ética enquanto movimento intencional rumo ao Bem. De acordo com Strasser (1979, p. 328): “É possível interpretar a ideia de Deus em Husserl como realidade absoluta e última, telos que é Deus mesmo, que não pode pertencer nem à subjetividade transcendental e nem ao horizonte mundano”.

O ego transcendental tem a possibilidade de pensar a ideia de Deus, possui uma abertura que permite essa realização. A própria teleologia conduz à ideia de uma relação inteligente e motivada com o mundo. Deus, então, não seria o próprio *télos*, mas o sujeito da teleologia e da motivação. Porém, esse sujeito deve ser pensado como ideia que sustenta a própria teleologia. Na motivação que acompanha a teleologia, abre-se o caminho a-teu para Deus. Esta “ideia limite” ou “verdade final” enquanto direção de sentido, que se entende como constituição, e não como representação, propicia toda a motivação que conduz a intencionalidade e faz com que o mundo vá além de si mesmo. É nesse sentido que Husserl trata do mundo não como um destino cego, mas inteligentemente motivado. Por esse motivo, trata-se de uma “enteléquia hilética”.

## **A VIA A-TEIA E A PERSPECTIVA JUDAICO-CRISTÃ**

Nas últimas décadas do século XX, ocorreram movimentos teológicos poucas vezes vistos na História, como é o caso do surgimento de diversas teologias, como a da libertação, a feminista, a ecológica, a política, a dialética, entre outras. Elas produziram vários resultados, como mudanças na concepção e na imagem de Deus. Os atributos tradicionais não mais satisfazem as reflexões teológicas. Em função disso, ao se estabelecer um confronto entre a perspectiva husserliana e a judaico-cristã, pode-se incorrer em risco de simplificação e incompletude. Por esse motivo, mencionamos neste trabalho apenas algumas concepções atuais ou interpretações teológicas que mais se abrem para o diálogo interdisciplinar e mais podem estar próximas do pensamento de Husserl. Sabemos, inclusive, que alguns dos pesquisadores que nos trazem essas concepções, muitas vezes, tiveram acesso ao pensamento fenomenológico não somente husserliano, mas também de outros filósofos. Karl Rahner (1971, p. 410-427) afirma que houve uma espécie de enclausuramento de concepções teológicas por parte das instituições até meados do século XX, mas hoje essas concepções “[...] não podem ser defendidas pelo teólogo dogmático, pois se converteram em algo inadequado” RAHNER, 1971, p. 415). O mesmo ocorre com concepções da filosofia neotomista, que serviam de base para a teologia. Dessa forma, consciente da complexidade da questão, temos o propósito de fornecer apenas alguns pontos referenciais que sirvam à reflexão e possam apresentar-se como espaços de confronto com a filosofia husserliana. O teólogo espanhol Andrés T. Queiruga segue a mesma linha de raciocínio de Rahner. Para ele: “Os conceitos teológicos mais correntes pertencem por princípio àquele mesmo mundo que a cultura atual há tempo tenta superar, porque o sente como algo obsoleto e não mais verdadeiramente significativo” (QUEIRUGA, 1999, p. 23).

O primeiro foco problemático a ser enfrentado é o dualismo

sagrado/profano ou as esferas e áreas de interesse referentes a Deus e as referentes ao homem. A ideia de Deus que se desenvolve a partir desse dualismo produziu uma cultura em que Deus, além de estar distante, acaba tornando-se, por força dos mecanismos objetivadores das instituições e das relações religiosas, “inimigo da vida humana”, pois impede a autonomia desta e ameaça sua realização (QUEIRUGA, 1999, p. 36).

O conceito teológico de criação, muito presente na tradição judaico-cristã e na de outras religiões, também é de extrema importância para nossa reflexão. Na fenomenologia husserliana, ele é radicalmente abandonado como ideia fundante. Husserl (1954, Hua VI, p. 5) não se refere a algum fato tópico que aconteceu no início dos tempos, uma espécie de emergência do nada. Deus para ele não é a causa do mundo, mas enteléquia hilética. Não é um construtor, mas o mais alto princípio do mundo em sua dimensão racional e teleológica.

Essa conceituação de Deus como “enteléquia hilética” torna-se mais rica quando se leva em consideração outros elementos da análise husserliana sobre a dimensão hilética do mundo. Vamos inserir aqui uma pequena análise dessa dimensão, por ser importante no estudo do significado da experiência do sagrado em culturas como a judaica, ainda não marcada pelo logos egocentrado, ou pelo pensamento argumentativo. Em *Ideias II*, ele assim descreve o homem: “A consciência interna de um homem é, de certa maneira, ligada ao seu corpo vivo através de sua base hilética” (HUSSERL, Hua. III-2, 1988a, p. 547). Em *Ideias I*, as análises procuram relacionar *noema* e *noesis* no contexto da vivência intencional. Interessa-nos aqui, principalmente, as questões referentes à hilética, para que possamos abordar a ideia de Deus como “enteléquia hilética” em sua constituição histórica. Essas análises sobre a questão dos noemas são importantes também para o estudo da fenomenologia da religião no estudo do sagrado; isso não podemos fazer aqui, dadas as limitações metodológicas do trabalho.

A vivência tem relação com a sensibilidade, que, em sentido

estrito, tem relação apenas com os conteúdos provenientes dos sentidos. Porém, Husserl mostra que há um sentido mais amplo da sensibilidade, que compreende os sentimentos sensíveis e os impulsos. Para isso, ele utiliza a expressão “dados materiais ou hiléticos”. A *noesis* diz respeito ao aspecto intencional, denominado espiritual. A relação entre a *noesis* e a hilética nos mostra que na subjetividade há uma abertura para o mundo externo e também que a *hylé* é condição para a *noesis*, a base não intencional da intencionalidade. Edith Stein dá o exemplo de um bloco de granito. O primeiro movimento da sensibilidade, executado através dos sentidos, fornece-nos, por exemplo, os seguintes dados a respeito do bloco de granito: seu caráter duro, sua cor escura, seu odor, seu silêncio, etc. Mas, num segundo movimento, é possível nele perceber algo mais: a imperturbabilidade, a estabilidade, a segura confiabilidade. O mundo externo não se compõe de coisas físicas, como as descritas pela perspectiva naturalista ou empiricista. O mundo externo apresenta-se como presença animada não objetivada. A objetivação é o fruto de um processo que inclui as idealizações científicas e filosóficas. As “coisas” do mundo externo possuem uma função atrativa e se abrem para a afetividade e para a significação.

O procedimento arqueológico de escavação permite à reflexão husserliana regredir a essa dimensão hilética. O movimento hilético é não-egológico, pois se constitui de modo independente do eu; contudo, os dados hiléticos desempenham função atrativa para o ego, ressoando em vários aspectos do corpo-vivo, da psique e do espírito. Husserl falava de um aspecto hilético da vivência para os vários tipos materiais. Assim, este mundo torna-se a base para a ação humana, para a valorização, para a cultura, etc. No *Manuscrito K III 2*, Husserl (p. 54a) afirma que: “Deus fala em nós, Deus fala na evidência da decisão que de toda mundanidade finita conduz à modalidade infinita”. Esse falar não tem caráter pessoal nem se prende a uma determinada instituição que se autodenomina porta-voz de um ser absoluto. A ideia de Deus vai constituindo a História a partir das bases mais elementares do

mundo. Por isso, não pode ser instrumentalizada por uma pessoa em particular nem se identificar com uma vontade singular. A ideia de Deus apresenta-se como “meta de todos os percursos”.

A reflexão husserliana chega até esse ponto. Poderíamos, a partir dessa abertura, refletir sobre o sentido do fazer teologia a partir dessa ideia. Se Deus não é o percurso, não temos como não fazer teologia na perspectiva plural e intersubjetiva. O risco de apropriação instrumentalizadora da ideia de Deus é o que mais tem estado presente na tradição religiosa de cada povo. Entendemos que Queiruga procura fazer teologia com muito cuidado, pois é quem, em nosso entendimento, mais se aproxima desta concepção. Para alguns autores, a ideia de criação só pode ser considerada a partir da perspectiva bíblica, pois pressupõe o conceito de Revelação. Queiruga (1999, p. 40), contudo, procura pensar a criação como experiência existencial num mundo contingente. “A ideia de criação tem sua raiz na experiência do caráter contingente do mundo”. É diante da experiência do contingente que o homem é chamado a ser e existir; o espanto e o assombro diante da realidade chamam o homem à transcendência, ao horizonte infinito das possibilidades. A criação torna-se uma dimensão ontológica da realidade, pois é “[...] algo que felizmente sempre permanece vivo, uma linha sutil mas profunda, que percorre a história da humanidade, tanto a religiosa como a filosófica” (QUEIRUGA, 1999, p. 43).

Husserl (1973a, Hua I, p. 610) evita utilizar o conceito de princípio criativo; porém, mesmo permanecendo na orientação egocêntrica como ponto de partida filosófico, remete a História a Deus, que é “[...] enteléquia imanente, como ideia de um telos de uma evolução infinita, próprio de uma humanidade regulada por uma Razão absoluta que governa necessariamente o ser monádico”.

O mesmo ocorre com o conceito de Revelação. Em princípio, parece ser exclusivamente restrito à experiência de fé, e sem nenhuma possibilidade de relação com o pensamento filosófico. Essa visão estruturou-se a partir de uma concepção fundamenta-

lista da Revelação, fazendo crer que Deus “ditava” suas ordens, seus mandamentos, e alguns homens ditos inspirados iam fazendo anotações objetivas, construindo, assim, o que viria a tornar-se um grande conjunto de livros, a Bíblia, denominada Sagrada Escritura. Hoje, é convicção geral que as leis bíblicas nasceram da experiência histórica de um povo, com seus problemas bem precisos, com muitas influências e com uma evolução histórica cambiante e, até, atormentada (QUEIRUGA, 2001, p. 40). Essa concepção positiva da experiência da Revelação garante ao homem a experiência da liberdade, e não a da submissão. Ela se torna muito importante em nossa tese quando afirmamos a ideia de Deus como constituinte da vida ética. A modernidade avançou com o desenvolvimento do princípio da autonomia ética e moral. Na visão husserliana torna-se difícil pensar, no campo moral ou ético, uma teonomia. Como? Em que sentido Deus pode ser considerado critério para a norma moral ou o agir ético?

Ao contrário da experiência fundamentalista, é possível falar de modo muito mais rico e significativo de Deus a partir da história concreta de um povo que vive o presente em diálogo permanente com o horizonte do passado, constituindo a existência presente. O profeta não é nenhum vidente ou mago que transcreve as leis de Deus, mas alguém comprometido existencialmente com a vida de um povo e que se torna uma espécie de “funcionário” (termo que Husserl emprega para a atividade do filósofo) do mesmo povo. Paul Ricoeur (1996, p. 103) faz uma constatação ainda mais incisiva:

Os filósofos conseguiram apropriar-se da *essência do profetismo* na medida em que essa essência lhes parecia transbordar por todos os lados o destino limitado do povo judeu, seu culto, seu ritualismo, seu patriotismo religioso, em resumo, sua pretensão a um destino excepcional entre todos os povos.

Karl Rahner (1980, p. 48) entende que é preciso haver uma mudança radical na relação ou na ideia da relação entre Deus e

o mundo. Deus não precisa romper nenhum vínculo da realidade concreta sob forma milagrosa para revelar-se. “A Revelação consiste em aperceber-se do Deus que, como origem fundante, está ‘já dentro’, habitando nosso ser e procurando manifestar-se em nós”. Para esse teólogo, é urgente e necessário, sob forma de uma aposta decisiva, “uma nova concepção de Revelação”. A experiência da Revelação, sob uma nova perspectiva, pode tornar-se renovadora e fecundante.

Esse novo conceito de Revelação permite uma teologia positiva e pluralista, pois ela está presente como realidade efetiva “em todas as religiões”, inclusive no “conhecimento filosófico que, verdadeiramente, descobre a Deus” (RAHNER; WEGER, 1980, p. 49). Para atingir tal compreensão, é de fundamental importância o alargamento do conceito de razão, pois: “A Revelação mostra-se como o desvelamento do que o ser humano é em sua essência mais radical, como indivíduo e como comunidade” (RAHNER; WEGER, 1980, p. 50).

Nessa mesma linha de raciocínio, é significativa a obra *História humana, Revelação de Deus*, de E. Schillebeeckx (1994, p. 127). A Revelação de Deus não constitui um evento externo ao mundo nem uma história particular de um povo. Se se pensa que a salvação vem de fora, esse teólogo sentencia que “fora do mundo não há salvação”, pois: “Deus é presença sempre atual que sustenta, promove e habita a sua criatura”.

## **A CONSTITUIÇÃO ÉTICA DA HUMANIDADE A PARTIR DA IDEIA DE DEUS**

No capítulo anterior, ao tratarmos da relação entre a teleologia histórica e Deus, afirmávamos que a ideia de Deus como *télos* infinito é justificação da vida ética. Vimos, em momentos anteriores, que a preocupação de Husserl, ao referir a questão de Deus, tem caráter teleológico e ético, e não gnosiológico ou ontológico. Por outro lado, metodologicamente, há necessidade de tratar o

assunto dentro dos limites da via a-teia. A questão que se coloca neste momento é como constituir uma ética a partir da ideia de Deus. Enquanto enteléquia, promove e motiva o desenvolvimento histórico da humanidade. Isso não reduziria o arco da liberdade humana, tão defendida pela cultura moderna? Já indicamos a problemática referente a uma moral constituída a partir de Deus, pois parece ir em sentido contrário ao princípio da autonomia do ser humano, conquista maior da modernidade ocidental. A ideia mais comum é a de um Deus que prescreve, que dita normas ou que estabelece o dever-ser. As normas morais situam-se numa heteronomia não compatível com o ideal de liberdade e autonomia do homem moderno. Daí a luta da modernidade para restabelecer uma racionalidade ética a partir da autonomia do sujeito.

Com isso não queremos dizer que a modernidade tenha constituído uma época “sem Deus” ou, simplesmente, ateia. As posturas radicalmente atéistas não nos parecem numerosas. O que essa formação cultural tende sempre a rejeitar é a concepção de um Deus dóxico-metafísico de estilo medieval. Assim, por exemplo, o problema de Deus em Kant pode ser compreendido. Ele rejeita a possibilidade de um conhecimento da “coisa em si”, pois o absoluto é incognoscível. Porém, no comportamento prático e ético a ideia de Deus pode ser referida como um postulado da razão prática. A concretização do dever tem como meta a virtude, que é o bem supremo; mas ainda não é completo. Isso será conseguido quando se agregar à virtude a felicidade. Mas a felicidade não gera virtude, nem a virtude por si só gera a felicidade; há necessidade de justificar a busca da virtude para ser digno da felicidade. Esse salto só é possível mediante a inclusão do postulado da existência de um Deus que garanta valor ao mérito da virtude em outro mundo e da felicidade que não se realiza neste mundo. Essa é a visão kantiana, segundo a qual a existência de Deus justifica-se eticamente. A moral moderna é, em grande parte, fundada na perspectiva teísta, semelhante a esta.

A ideia de Deus sofreu, nos tempos modernos, várias transformações. Com o desaparecimento de uma reflexão que reme-

tia ao fundamento originário da vida, como já dissemos, instituições religiosas foram produzindo a imagem de um Deus que pedia e exigia, que julgava e condenava. O impulso originário que motivava o homem para a abertura transcendente perde-se na busca de interpretar esse mesmo impulso com os meios conceituais de um entendimento abstrato. Então, cria-se a ideia de um Deus externo ao mundo, que, por mais distante que pudesse estar, poderia tornar-se uma ameaça muito maior à autonomia do sujeito que a ideia de um “Deus que fala em nós, Deus que fala na evidência da decisão que, de toda mundanidade finita, conduz à modalidade infinita” (HUSSERL, Ms. K III 2, p. 54a). Essa motivação é que nos força a repensar a questão ética do homem. Se a origem de uma determinada norma viesse de algo externo ao homem, que é a forma mais frequentemente apresentada pelas religiões e instituições religiosas a seus fiéis, esse conteúdo assim veiculado somente deveria atingir as pessoas pertencentes àquele determinado grupo religioso. A alguém que não estivesse ligado a nenhuma dessas instituições não caberia o dever-ser de nenhuma dessas normas éticas. Ele é livre, e não precisa obedecer a nenhum mandamento exterior, e sua autonomia não estaria ameaçada. O problema moral ou ético, sob essa perspectiva, não deveria atingir o homem ateu. Contudo, podemos nos perguntar sobre o que pode ser permitido ou proibido a um crente e a um ateu em relação à moral. Os dois estariam sujeitos aos mesmos ditames éticos? Husserl (1973a, Hua I, p. 174) afirma que: “Em cada alma humana se encontra – essa é a fé – uma vocação ao bem, um germe para cultivar individualmente[...]”, porém, “[...] a vontade em direção ao Bem é um raio da vontade divina” (HUSSERL, Ms. B II 2, p. 27b).

A mônada é motivada por valores e tende à realização e cumprimento deles, bem como a realização de uma forma originária (*Ur-Form*), que é orientada a uma direção e é teleologia. Husserl apresenta uma ideia de mundo que não resiste à irracionalidade do destino cego. Assim ele escreve em um *Manuscrito* (Ms.A V 21, 20a):

O mundo deve ser belo e bom, deve ser um mundo universalmente teleológico. A atividade humana deve ser guiada por Deus e também livre e responsável. A atividade livre e seus erros pecaminosos e toda irracionalidade teleológica devem ser meios da teleologia universal e todas as coisas devem ser sustentadas numa função teleológica, de modo que a vida humana no mundo seja possível como vida vigorosa.

Nesse contexto de motivação e realização de valores, Husserl insere a ideia de “vontade de Deus” ou simplesmente “vontade divina”. Trata-se de uma ideia de perfeição, como presença que se faz copresente (HUSSERL, 1973a, Hua I, p. 139). Klaus Held (1966, p. 182) interpreta assim essa vontade de Deus: “Ele age assim na interioridade da minha subjetividade”.

Sendo assim, temos que concluir com Queiruga (1999, p. 201) que: “A exigência moral não nasce do fato de ser crente ou ateu, mas da condição simplesmente humana de querer ser pessoa autêntica e cabal”. A autonomia do sujeito não fica ameaçada com a presença da ideia de Deus; sua liberdade não consiste em livrar-se de Deus, mas encarar-se a si mesmo. Não se trata de sermos fiéis a uma obrigação externa, tampouco se afirma que a existência de Deus ameaça nossa liberdade. Segundo Tillich (1987, p. 116): “A autonomia e a heteronomia enraízam-se na teonomia, e cada uma delas se extravia quando se rompe sua unidade teônoma”. Em Husserl (Ms. E III 14m, p. 366), a ideia de Deus permite a constituição de uma unidade histórica, pois em cada ser finito há um movimento de tender-a, uma intencionalidade. Tillich (1987, p. 116) aprofunda ainda mais esse conceito de autonomia, afirmando que: “A teonomia não significa a aceitação de uma lei divina imposta à razão por uma alta autoridade. Significa a razão autônoma unida à sua própria profundidade”.

A existência da ideia de Deus não se mostra como obstáculo para a realização do sujeito nem é uma ameaça a sua autonomia. Porém, como conciliar essa perspectiva com a chamada “vontade de Deus”? Husserl procura mostrar-se fiel ao princípio da unidade e ao princípio da implicação ou esquemas de implicação. Na

questão da vontade, há que explicitar as esferas da vontade divina e da vontade singular de cada homem. Para ele, na expressão da razão prática da vontade singular torna-se manifesta a vontade divina, a enteléquia. Essa vontade apresenta-se como motivação e vocação para o Bem (HUSSERL, 1973a, Hua I, p. 174). Esse esquema que implica a vontade humana com a vontade divina (sem que elas se identifiquem) o leva a afirmar que: “Deus fala em nós, Deus fala na evidência da decisão que de toda mundanidade finita conduz à modalidade infinita” (HUSSERL, Ms. K III 2, p. 540), como já citamos. Nesse mesmo texto, Husserl (Ms. K III 2, p. 106) afirma que o percurso do eu copresente (*Mit-Ich*) conduz a Deus, assim como as demais vias dos egos “[...] conduzem ao mesmo polo que é Deus, que não é um ponto separado das vias que paralelamente afluem em uma indescritível compenetração”. Em *Die Krisis*, a vontade ética define-se a partir do *télos*, e a vontade constitui-se em “ser uma humanidade fundada sob a razão filosófica” e baseada na “experiência da presença da ideia de um ser perfeito supramundano e supra-humano” (STRASSER, 1979, p. 326).

A modernidade reduziu o alcance da vontade humana, direcionando-a para as dimensões mais imediatas da existência material e das exigências psicológicas individualistas. Husserl (Ms.E III 1, p. 379) trata da vontade metafísica de ser que persegue a constituição ética de uma “vontade de vida, vontade dirigida ao infinito, à eternidade”. Essa concepção parece aproximar-se da perspectiva fichteana, que fazia coincidir a vontade moral com o próprio divino.

A vontade ética de cada pessoa singular rompe com os estreitos limites de sua singularidade empírica. A vontade individual é remetida ao ideal da absoluta perfeição e participa da realização do *télos* divino. Como sabemos que é a existência do outro ego que garante a objetividade do eu, podemos afirmar, com Husserl, que a intersubjetividade constitui-se em pressuposto não só da vontade divina como do próprio ser divino. Esse aspecto pode parecer paradoxal em relação a certas concepções teológicas, pois

faz Deus depender da relação intersubjetiva.

A vontade de Deus assim caracterizada reflete-se em cada vontade singular das mônadas. Cada uma delas aspira em termos motivacionais a realização de uma perfeição absoluta, que, por seu lado, requer a presença de uma vontade absoluta. Todo esse movimento teleológico configura um horizonte volitivo que se determina como vontade intersubjetiva. A partir do contexto de *Die Krisis*, esse horizonte volitivo, apoiando-se no princípio teleológico da História, remete a reflexão para a necessidade de decisões éticas e morais na situação histórica da humanidade. As análises estáticas e genéticas permitiram descrever e regredir às operações mais originárias da subjetividade humana. Agora, os reclamos da História exigem análises de outro nível fenomenológico, o generativo. A ética torna-se compromisso ético-político em direção a uma humanidade livre e racional. As análises anteriores ganham ainda maior importância na medida em que o horizonte temporal abre-se para o futuro, que nos compromete como homens racionais e livres no presente.

O percurso que Husserl fez foi iniciado com a análise da consciência intencional, seguida do estudo do ego transcendental. As reflexões éticas de Husserl nessas etapas nos parecem refletir em grande parte as disposições monádicas em relação ao mundo e aos outros. Nota-se uma grande influência do estilo de pensar ético fichteano. O terceiro momento desse percurso é marcado pela tendência de Husserl em unir a filosofia transcendental com a História, abrindo o caminho para uma nova ética. O polo monádico da ética das fases anteriores é deslocado para a generatividade do *Lebenswelt*.

## CAPÍTULO VII



## A CONSTITUIÇÃO DE UMA ÉTICA TELEOLÓGICA

No capítulo anterior procuramos mostrar como a ideia de Deus, quando constituída a partir da via a-teia, implica os nexos éticos. Caso optássemos pela linha metafísica, poderíamos fazer, a partir dessa ideia de Deus, deduções para a construção de reflexões éticas, princípios normativos, etc. Mas o percurso que estamos desenvolvendo vai além. Ele nos possibilita atingir problemas relativos à constituição do mundo, do outro e da própria História. Como nossa preocupação não se prende à fundamentação teológica, gnosiológica ou à dimensão da fé, a ideia que aqui desenvolvemos a respeito de Deus é posta diante do desafio da constituição desses três elementos (o mundo, o outro e a História); portanto, exige que se ponha em relação ao homem em sua constituição ética. Assim, estamos defendendo que a ideia de Deus possibilita a constituição de uma ética teleológica.

A via a-teia se pauta por uma reflexão que permite a inserção da ideia de Deus como ponto absoluto do movimento histórico, como ideia que sustenta a própria teleologia histórica enquanto “ideia-limite” ou “verdade final”. De modo diferente da perspectiva finalística, a ideia de Deus, agora constituída como “verdade final”, expressa uma direção de sentido; não é uma representação, mas uma constituição de caráter motivador, ou, como diz o próprio Husserl, uma “entelêquia hilética”.

Uma ética teleológica, tomada como movimento constitutivo, prescinde de algum fato tópico ocorrido no início dos tempos (ideia de criação) ou no final dos tempos (escatologia). Perguntávamos antes: como constituir uma ética a partir da ideia de Deus nessa perspectiva? Essa questão deve ser respondida por nós na medida das possibilidades da via a-teia para a constituição de uma ética teleológica. Deus representa a ideia-limite e a ideia final dos processos históricos e práticos da humanidade. Porém,

como constituir uma ética que não se identifique com a ética teológica de cunho transcendental sem ser a negação de Deus e sem ter um cunho finalista?

Queremos responder a essas questões tomando como base as reflexões que Husserl desenvolveu em *Die Krisis*. O princípio teleológico é retomado nessa obra tendo por função motivadora a mediação entre o mundo empírico da História e o agir moral. Quando o homem se pergunta pelo sentido, também põe para si a questão do agir. Sentido e ação compõem uma unidade integrada da estrutura do “dever-ser”. O *télos* não é algo separado na História ou da História, uma espécie de ponto final distante de todos nós. Ele se concretiza na história presente e chama a humanidade a uma responsabilidade ética. Nesse aspecto, ele tem uma dimensão motivacional. A verdade e a racionalidade possuem funções não apenas epistemológicas ou gnosiológicas, mas fundamentalmente axiológicas. Elas se inserem no acontecer da História e da teleologia histórica. A História não é um puro determinismo fechado ou um caos impenetrável. Ela se abre para um horizonte de infinitude em que é possível falar de Deus e de uma ética aberta, e não fechada no tempo.

Do ponto de vista metodológico, queremos responder às questões acima referidas recorrendo ao conceito de constituição<sup>68</sup> que já abordamos parcialmente em capítulo anterior deste trabalho. Estamos fazendo dele agora uma base de função epistemológica (SAN MARTIN, 1987, p. 70). Entendemos que constituir não significa criar, produzir ou construir; não é um engendrar, mas um processo intencional de gênese e estruturação do mundo em seus diversos níveis de relações temporais. Por esse motivo, a análise fenomenológica constitutiva não pode reduzir-se a sua dimensão descritivo-estática, mas avançar para as dimensões genética e generativa. Assim, por exemplo, quando nos referimos à genética da

---

<sup>68</sup> Em relação a esse conceito, além da obra de A. Steinbock, sugerimos: LAUER, Quentin. *Phenomenology and the crisis of philosophy*. New York: Harper, 1910; SOKOLOWSKI, Robert. *Edmund Husserl and the phenomenological tradition*. Washington: Catholic University Press, 1988; SOKOLOWSKI, Robert. *Husserl's concept of constitution*. The Hague: Nijhoff, 1970.

constituição ética, estamos propondo-nos a análise das sedimentações intencionais e intersubjetivas. O processo de análise dessa constituição requer o exame da gênese ativa e passiva do ego, da subjetividade e da intersubjetividade. Trata-se de uma análise que põe em relevo as funções noéticas, as sínteses passivas e as motivações.

Husserl (Ms. BI 33, p. 7) afirma que: “A constituição de um objeto é um título que indica o sistema de experiências vividas (*Erlebnisse*) pela subjetividade”. A constituição remete-nos às sedimentações de sentido, organizadas sob a forma de “sistemas de experiências vividas”, como sínteses passivas e ativas. Steinbock (1995, p. 72) afirma que a análise constitutiva da historicidade e generatividade dos mundos, da constituição em seus diversos níveis, deve ser integrada “[...] numa causa constitutiva de nexu intersubjetivo uma vez que toca o coração de uma comunidade ética”. Nesse sentido é que estamos inserindo nossa reflexão como “constituição de uma ética teleológica”. Não está em foco uma análise estática, mas liga-se a uma ontologia genético-constitutiva e generativa. Trata-se de identificar as formas como as coisas, o mundo, os outros e a História são formados em torno de mim. Partindo da presença atual, com suas operações, busco de modo arqueológico sua gênese. Não se trata de um processo de objetivação ou de busca de algum mecanismo causal, mas de formações subjetivas sedimentadas e motivadas intencionalmente. Uma ética teleológica se constitui na medida em que percorremos esse processo motivacional de condutas e práticas.

## ÉTICA E A IDEIA DE HOMEM

Husserl procurou sempre evitar o caminho que faz da antropologia o ponto de partida; porém, suas reflexões, principalmente nas questões éticas, encaminham-se para uma perspectiva de homem que rompe com modelos advindos da modernidade. A ideia cartesiana de dualismo entre *res extensa* e *res cogitans* e de um cogito *isolado* ou apenas em companhia da ideia inata de

Deus impressa na alma configurou um determinado modelo de ética. Geralmente, os referenciais éticos da modernidade estão na linha da perspectiva cartesiana. Pressupostos essencialistas a respeito do homem desconsideraram as dimensões ecológicas, por exemplo, e o referencial do indivíduo deixou de lado as perspectivas da uma sociedade, de uma comunidade, etc. O indivíduo vem quase sempre em primeiro plano. Por isso, queremos agora traçar os principais perfis da concepção de homem apresentada por Husserl, que são considerados por nós importantes na constituição de uma ética teleológica. Também precisamos levar em consideração o contexto da reflexão antropológica no mundo ocidental.

Husserl concede um grande mérito ao trabalho de Descartes, inclusive à sua visão de homem. A descoberta do *cogito* significa a tomada do “eu” como primeira pessoa para fundamentar o filosofar. Esse mérito cabe a Descartes. A dimensão pessoal fica em situação obscura na tradição filosófica. Aristóteles, por exemplo, trata do mundo como uma entidade vivente em terceira pessoa. O interesse focalizado na filosofia antiga é aquilo que existe por si mesmo, e nada é tematizado, nem mesmo a questão do espírito, como algo preso ou ligado a uma situação pessoal, egológica. Poderíamos retrucar dizendo que a filosofia de Santo Agostinho tematiza o eu. De certa forma, isso é verdade. Porém, o procedimento agostiniano está situado no contexto do pensamento teológico. Quem parte da primeira pessoa como fundamento originário do filosofar é Descartes. Esse é o grande mérito que nele reconheceu Husserl. Isso é muito importante para nossa reflexão sobre a ética. Não é a mesma coisa pensar em terceira pessoa ou em primeira. Do mesmo modo podemos nos referir ao homem. Em terceira pessoa pode ser dito “animal racional”, “animal político”. Como primeira pessoa é que objetivamos pensar o homem para servir de base à reflexão ética.

Descartes considera que a filosofia só pode ser entendida como absolutamente fundada na medida em que tenha um fundamento cognoscitivo imediato e apodítico, que em sua evidên-

cia exclua tudo o que possa representar dúvida. O recurso à “*epoché* cartesiana” de modo radical e utilizando inclusive recursos cépticos permite alcançar o *ego cogito*. Porém, Descartes, em seu afã de fundar o objetivismo e as ciências exatas, acabou não interrogando de modo sistemático o ego atingido pela “*epoché*”. Husserl (1954, Hua VI, p. 84) afirma que, com esse procedimento, Descartes

[...] não se abriu àquela poderosa problemática que é dada na tentativa de navegar sistematicamente do mundo enquanto fenômeno ao “ego”, para descobrir quais são as operações imanentes e realmente localizáveis do ego que têm conferido um sentido de ser ao mundo.

O retorno da reflexão cartesiana ao mundo objetivo culmina na configuração da “*res extensa*” de natureza matemática, totalmente impessoal. O homem também é integrado nesse mundo de seres objetivos, pois é *res cogitans* e *res extensa*. Entre o mundo da objetividade e o mundo da subjetividade se estabelece uma cisão, um dualismo que teve grandes consequências na formação cultural europeia ocidental, especialmente na construção da ética. O antropocentrismo não foi suficiente para superar as graves consequências desse dualismo. Tal fenômeno acabou por impedir qualquer relação entre os dois mundos, dificultando nossa compreensão humana de seres corporais e com corporalidade, que permite tanto nossa inserção no mundo como nossas relações intersubjetivas. Com o dualismo produz-se uma ética abstrata, com um sujeito isolado, incapaz de relacionar-se, de enraizar-se na História, no convívio social e no mundo. Afirma Husserl (1954, Hua VI, p. 81):

De fato, assombrado [Descartes] diante desse ego descoberto pela *epoché*, ele se pergunta de qual ego se trata, se, por exemplo, o ego do homem, do homem sensivelmente intuitivo da vida comum. Depois exclui o corpo próprio (*Leib*) – enquanto como o mundo sensível em geral se submete à *epoché* –; e o ego vem

assim a ser determinado por Descartes como *mens sive animus sive intellectus*.

A partir dessa postura crítica em relação a Descartes, Husserl<sup>69</sup> procura pensar o homem com os recursos alcançados pela subjetividade transcendental. O ponto de partida é o mesmo de Descartes, o ego. Contudo, a subjetividade se torna presente através da “encarnação”, da corporalização. A subjetividade encarnada se torna condição do viver humano comunitariamente. Graças a ela a “[...] vida pessoal é um viver em comunidade, como eu e nós, dentro de um horizonte comunitário” (HUSSERL, 1996, p. 59). Uma ética social se constrói através das experiências vivenciais que se fundam nessa subjetividade encarnada. É através dos corpos vividos que nos constituímos socialmente.

O mundo não é um conjunto ou um agregado de entes, indivíduos ou elementos, mas um contexto ou um entorno que pertence a nossa própria estrutura. Uma antropologia fenomenológica exige rever a tão discutida relação sujeito-objeto que foi se construindo a partir do dualismo cartesiano. Em Husserl, essa relação não se dá entre dois polos abstratos e separados da realidade. San Martin (1997, p. 20) afirma que: “A relação intencional sujeito-objeto não é nada mais que a fórmula, portanto, de caráter estritamente formal, para designar as relações existentes entre os polos de uma atitude personalista”. Estamos diante de uma unidade concreta, de um sujeito concreto, da “pessoa e seu entorno”. Afirma San Martin (1997, p. 18) que: “A pessoa é *Mittelpunkt* de um *Umwelt*”. Husserl ressalta que, com a epoché, nem o mundo nem os outros desaparecem, mesmo que tudo se reduza ao ego transcendental. Esclarece San Martin (1987, p. 160): “Todo não-eu está incluído no ego, porém apenas como unidade intencional de valor, ainda que como transcendência seja não-eu”. A relação

---

<sup>69</sup> Husserl refere-se aos momentos constitutivos do homem, e não a uma composição ou mesmo partição. Um momento é expresso pelo *Leib*, que se distingue de *Körper*; outro é *Seele*; e o por fim é *Geist*. Em português podemos chamar esses três momentos de “corpo vivido”(Leib), “corpo material”(Körper), “atividade psíquica”(Seele) e “atividade espiritual”(Geist).

com o outro também é entendida nessa unidade intencional de valor<sup>70</sup>. Porém, o outro ego também inclui a mim como unidade intencional. “Essa interioridade de ser-uns-para-outros como um-ser-uns-nos-outros intencional é o fato originário ‘metafísico’, é um uns-nos-outros do absoluto”, conclui San Martin (1987, p. 160).

Nesse ponto a antropologia husserliana avança para a dimensão metafísica, porém com grandes consequências éticas. O ego que se constitui enquanto ego transcendental é absoluto, é origem fundante, porém não pode ser o que é sem os outros egos. Torna-se necessária a constituição simultânea de uma comunidade transcendental de egos; portanto, sou um *Mit-Ich*<sup>71</sup>. Sou um “eu-com”. A experiência ética que supera o *cogito* é essa coexistência transcendental. O ser humano define-se como um ser-com os outros, *Mit-Sein*.

A reflexão husserliana toca assim num dos pontos nevrálgicos da constituição ética do homem moderno. A partir do *cogito* cartesiano fundamenta-se uma ética que visa dar sustentação ao indivíduo e lhe conferir um caráter absoluto. Era preciso romper com a heteronomia construída pela cristandade religiosa e teocêntrica da Idade Média. Na modernidade, o indivíduo atinge, com o racionalismo kantiano, a independência para constituir suas próprias normas morais. O imperativo categórico será a expressão mais forte dessa tendência do indivíduo de tornar-se absoluto. Mas a crítica de Husserl tenta recuperar tanto a força egológica quanto o caráter absoluto do indivíduo. Como isso é possível? Ser absoluto no modo transcendental não significa ser um *solus ipse*. Não tem nenhum sentido falar em ego transcendental como um

<sup>70</sup> Neste ponto precisamos avançar, em nossa análise, para o nível generativo, que será abordado mais à frente. Trata-se da total irredutibilidade do ego e do *alter*. Este não poderá constitutivamente ser incluído no ego. E, do ponto de vista ético, a unidade intencional tem apenas valor formal. Uma síntese superior ou fundação do outro a partir do ego absoluto tem apenas sentido formal, abstrato.

<sup>71</sup> Conforme informações de San Martin (1987, p. 102), a categoria *Mit-Sein* foi posteriormente utilizada por Heidegger em *Sein und Zeit*. Essa informação está publicada no volume XIV da Col. Husserliana, p. 308.

ego isolado. Também não tem sentido falar de um ego absoluto. Este constitui uma idealização moderna. No modo transcendental de pensar, nem a natureza, por exemplo, pode ser tratada como algo voltado de forma absoluta para si. Afirma Husserl (apud SAN MARTIN, 1987, p. 162): “Nenhum absoluto pode escapar da coexistência universal”.

Esse procedimento da reflexão husserliana é fundamental para nosso trabalho. A existência de Deus como absoluto implica necessariamente a coexistência dele com o mundo e com os homens. O absoluto em Deus não pode ser sua separação do mundo. O dualismo moderno produziu efeitos e equívocos desafiadores para a ética cristã, pois ele deixou o homem isolado no mundo. Também é preciso esclarecer que a imagem absolutista de Deus não só foi produzida historicamente como também foi uma reação que mostra as origens dos tempos modernos. A contraface dessa reação é o movimento para a reafirmação do indivíduo e de sua liberdade. Para H. Blumenberg (apud KASPER, 1990, p. 19), “O nascimento da idade moderna [constitui-se] como ato de autoafirmação humana frente a uma transcendência prepotente, escravizadora do homem e também frente a estruturas eclesiais reacionárias e repressivas”.

Se havia necessidade de reagir à ideia absolutista de Deus como garantidor da ordem no mundo, o que gerou inclusive atitudes ateístas, como já analisamos em capítulo anterior, por outro lado, o extremo oposto, sua eliminação, não resolve nosso problema. O mistério do homem não está separado do mistério de Deus, ou do infinito. O debate a respeito da questão de Deus não se reduz ao âmbito teológico, nem cabe à teologia resolver todos os problemas que são postos sobre isso. “O debate sobre Deus é também um debate sobre o homem e, como tal, um problema eminentemente prático, que possui inclusive uma dimensão política, uma vez que concerne aos homens em todas as suas dimensões”, afirma W. Kasper (1990, p. 25).

Husserl procura mostrar que a constituição ética do homem toma configurações diferentes. A única norma ou exigência ex-

terior é que nada poderá ser constituído de modo transcendental sem a coexistência. Deus, homens e mundo, de modos diferentes, estão implicados intencionalmente, teleologicamente. A natureza idealizada por Galileu também só poderá ser pensada a partir de um entorno humano e com outros corpos humanos.

A recuperação da dimensão transcendental<sup>72</sup> permite ampliar os horizontes de compreensão do homem e também de Deus. Para a teologia significa poder tratar dos mais diversos temas, como o ateísmo, a partir de seu sentido no interior da própria teologia. Todos os fenômenos de ordem religiosa podem ser tratados como possibilidades internas, e não como algo estranho a ser extirpado. Frente a um processo de desumanização, que trata o homem como fato ou parte do mundo ordinário, a vida transcendental dá uma nova conotação ética e teológica. O mundo não é um absoluto, mas um correlato da vida transcendental. É a subjetividade transcendental que constitui o mundo.

Então, a característica antropológica que nos conduz a uma ética teleológica é a dimensão transcendental do ego, que é um *Mit-Ich*. A teleologia ética é antes de qualquer outra coisa um movimento intersubjetivo. O ego situa-se num mundo de coletividades que somente se concretiza na presença de outros egos, da cultura e sua multiplicidade de significados. A subjetividade sempre é social e temporal, intersubjetivamente constituída. É a partir do horizonte social e temporal de corpos e mundo que se constitui a subjetividade e a ética correspondente.

A tendência mais comum de alguém que toma como primeira obra de Husserl para leitura *Die Krisis* é pensar que ali será vista tão somente uma descrição ampla e pormenorizada das crises do mundo contemporâneo, sem possibilidade de saída e superação. O que se poderia esperar, afinal, de um filósofo alemão de origem judaica e que viveu na primeira metade do século XX, perfi-

<sup>72</sup> Um dos teólogos que tem executado a tarefa reflexiva a partir da perspectiva transcendental é K. Rahner. Ele tanto desenvolve uma teologia de cunho transcendental a partir da antropologia como trata da antropologia como lugar teológico fundamental. Para ele, todo homem orienta sua vida a partir de uma necessidade transcendental para um absoluto.

odo marcado por guerras mundiais, regimes totalitários e campos de concentração? Na verdade, a questão ética focalizada por ele nesse período, e especialmente em *Die Krisis*, apoia-se numa antropologia racional muito otimista. Tanto a pessoa singular como a comunidade é capaz de projetar uma renovação ética da cultura singular, e a filosofia tem nisso uma grande responsabilidade.

## **O PROBLEMA ÉTICO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO**

Na formação cultural do mundo moderno, a questão ética não somente perde espaço de valorização na vida cotidiana como também é deslocada para a esfera do indivíduo. A revolução científica iniciada na época de Galileu Galilei alterou a concepção de homem em relação a seu lugar no cosmo e em relação aos outros. O homem moderno constrói sua vida afastando-se cada vez mais da perspectiva de ver a natureza e o cosmo como provas da existência de Deus. Em Husserl, ao contrário, Deus não é provado nem requer provas, mas é uma realidade evidente. Por outro lado, a formação moderna apresenta o mundo da natureza e o mundo social como espaços bastante fechados à construção do agir moral. Nessas duas perspectivas modernas não germina nenhuma matriz para a ordem das ações humanas, a não ser de cunho utilitarista. Essa via completa-se com a filosofia cartesiana. É a partir do *ego cogito* que se formará o critério ético fundamental. Este se sustenta objetivamente e universalmente com a presença da ideia de Deus impressa na alma humana, semelhante à marca do artista em sua obra.

Desde os primeiros momentos da modernidade nota-se um grande interesse, tanto da filosofia como das ciências, em estudar as várias dimensões do homem ou da natureza humana. Descartes, por exemplo, escreveu *As paixões da alma* e *Tratado do homem*. A ética cartesiana consistia basicamente num processo de “reforma de si mesmo”, do indivíduo, submetendo a vontade à razão. Esta é a força que guia todo homem. O estudo das paixões e da vontade visa alcançar a liberdade através de sua submissão

à lógica do intelecto. Outros pensadores também seguiram essa linha de reflexão. Nicolas Malebranche escreveu o *Tratado da natureza e da graça* e o *Tratado de moral*. Baruch de Espinosa ficou mais conhecido na História com a obra *Ethica*, em que retoma o estudo das paixões e condiciona a progressão da vida moral ao progresso do conhecimento. Gotfried W. Leibniz tornou-se muito conhecido pela obra *Monadologia*, que objetiva refutar a perspectiva mecanicista e recuperar um maior significado para o finalismo. Husserl retomará posteriormente o conceito de mônadas. Thomas Hobbes também escreve tratados sobre a natureza humana, como *De homine*. David Hume provavelmente foi quem mais se deteve nesse tema. Escreveu *Tratado sobre a natureza humana*, considerada sua obra-prima. Para ele, o estudo da natureza humana é mais importante que o de outros temas, pois tudo acaba dependendo, de algum modo, da natureza do homem.

Porém, devemos ressaltar que todo esse incentivo ao estudo do homem não produziu a emancipação que era esperada. A liberdade em relação ao domínio eclesiástico e religioso da cristandade vai sendo substituída por um aprisionamento do homem como objeto de estudo do método experimental, o que faz com que se percam as dimensões relacionais e espirituais. A natureza humana será então tratada como instinto, emoção e sentimento. Esse processo culmina com o objetivismo naturalista, que será um dos pontos primeiros das críticas husserlianas.

Os estudos sobre a ética que se desenvolveram nesse período e que tomaram como referência os resultados das “pesquisas empíricas” têm características dedutivas e apriorísticas. Era fundamental estabelecer alguma verdade axiomática para daí deduzir o “dever-ser”. A ética do “como viver” é substituída pela ética do “que devo fazer”. A ordem deontológica, por outro lado, não nasce de uma autoridade externa ao homem, mas de si mesmo. Por isso, as éticas modernas evoluem sempre na direção da garantia da absoluta autonomia do homem. O sujeito ético moderno procura em geral prescindir das ideias das religiões ou das doutrinas teológicas. O sujeito ético é um “ser racional”. O iluminismo leva

esse preceito ao mais alto grau. Immanuel Kant é a expressão mais contundente desse pensar ético. O dever moral, para ele, consiste num agir absolutamente racional. O imperativo categórico é a fórmula que, de modo explícito, recusa qualquer heteronomia e fins, mesmo que sejam pragmáticos.

Na mesma linha do pensamento kantiano, há alguns autores contemporâneos que procuram reformular a deontologia ética. Assim, objetivando corrigir os equívocos do relativismo e sem a preocupação de definir um bem substancial, a deontologia que se expressa em J. Habermas procura estabelecer uma correlação entre o dever e o direito. Em *Ética do discurso*, ele estabelece a “ação comunicativa” como conceito teórico central da ética. Alguns autores consideram esse momento como lugar em que se dá a virada hermenêutico-linguística. O formalismo kantiano será enfrentado com o recurso ao *mun-do-da-vida*, herança husserliana; o *Lebenswelt* é o lugar da práxis social linguística. A instância subjetiva individual da ética kantiana é substituída, por Habermas, pela instância sociolinguística. Esse autor busca interligar a razão moral e a razão social, pois a ação de um indivíduo não é com um sujeito, mas com todos os que são atingidos e afetados por ela, pelas normas. O sujeito kantiano é substituído pela comunidade dialógica em ação. A exigência de uma fundamentação transcendental absoluta circunscreve-se no procedimento dos sujeitos do agir no contexto do *mun-do-da-vida*. O formalismo kantiano, em Habermas, é atenuado pelo lugar em que os sujeitos se movem, o *mun-do-da-vida*. O discurso do ser racional não é suficiente para fundamentar a norma ética. O princípio dialógico interfere na racionalidade e a remete para uma experiência comunicacional. O imperativo categórico kantiano deixa de ser expressão de uma razão prática para atingir uma razão intersubjetiva e dialógica. Em vez de o indivíduo impor a todos a máxima que considera universal, o ego a submete aos outros para verificar seu grau de universalidade e avaliar se pode constituir-se em norma.

## OS DESAFIOS DE UMA ÉTICA SOCIAL

O ponto de partida para Husserl nessa questão é o reconhecimento do que caracteriza uma coletividade. Com certeza, “[...] não é um mero conjunto de indivíduos [...]”, “[...] nem um conjunto de vidas individuais [...]”<sup>73</sup>, esclarece imediatamente. O ego é um ego pessoal e caracteriza-se geneticamente (origem) como um eu que supera a atitude autofundante e constitui-se comunitariamente. Essa dimensão só é possível em virtude das motivações que lhe garantem o espaço da liberdade e que também o remetem para as relações intersubjetivas. No *Manuscrito E III 2/39*, Husserl afirma que a fenomenologia “[...] põe em desenvolvimento uma nova humanidade em liberdade prática [...] que vive no espírito e na verdade”.

Ao observarmos o desenvolvimento das vidas individuais e das próprias posições de sucesso alcançadas pelos indivíduos, podemos perceber uma espécie de “unidade de vida”. Esse substrato comum a todos os indivíduos apresenta-se como motivação, como um chamado interior e, ao mesmo tempo, como uma continuidade de processos espirituais que se tornam presentes sob a forma de uma teleologia racional. Segundo Husserl (2002d, p. 52-53):

Sobre os mundos circundantes subjetivos dos indivíduos transcorre um mundo circundante coletivo que se funda neles; e o que nos sucessos que podem ser considerados sucessos dos indivíduos, como algo próprio, constitui-se num sucesso global fundado nos próprios sujeitos particulares.

Há assim uma relação de interdependência essencial entre os sujeitos individuais e a subjetividade coletiva. Podemos encontrar várias camadas interdependentes de subjetividades coletivas.

<sup>73</sup> HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2002d. p. 52. Esses cinco ensaios estão na Col. Husserliana, vol. XXVII, p. 3-94. E foram traduzidos por Agustín Serrano de Haro.

Resta ainda perguntar pela possibilidade de pensar uma humanidade que abarque as mais diversas subjetividades coletivas. Para os dias atuais, essa questão tem muito sentido, pois parece que o destino pluralista não permite mais estabelecer nenhum ponto de contato entre as várias comunidades. O particular e o plural seriam polos de uma mesma moeda, ou seja, da constituição de uma humanidade de vida ética.

A dimensão da motivação que permite a unidade de vida de uma determinada comunidade não elimina outros planos motivacionais. Não se propõe a eliminação do caráter particular da motivação psicológica ou moral nem o fim de qualquer dimensão universal da motivação. A subjetividade coletiva global, que abarca todas as outras, não permite o aniquilamento dessas camadas mais particulares. A coletividade não pressupõe o desaparecimento do sujeito individual. A subjetividade coletiva, que se estabelece a partir das pessoas livres no sentido pleno, “[...] pode apresentar níveis distintos”, pode ter consciência e, também como coletividade, pode ter “[...] uma autoconsciência em sentido genuíno: pode valorar a si mesma e ter uma vontade dirigida sobre si mesma, uma vontade de autoconfigurar-se”, sustenta Husserl (2002d, p.53). Então, podemos atingir aqui um limite ideal da construção social: coletividade ética.

Há no desenvolvimento da vida ética social, segundo Husserl, diversos níveis. O primeiro constitui-se de uma “comunidade que vive passivamente” e não tem quase nenhuma ação em prol da constituição de si mesma como uma “comunidade pessoal”. Tem valor positivo, mas carece de uma motivação mais profunda. Essa comunidade ainda não se pôs sob a exigência de um “imperativo categórico social”; é apenas uma comunidade de vida. Porém, nessa comunidade alguns indivíduos podem despertar para olhar além de si mesmos e começam a descobrir que formam uma comunidade de homens de bem. Vão reunindo outros homens em torno da formação ética e moral e desencadeiam assim um movimento de cunho espiritual. Dessa forma, constitui-se uma comunidade pessoal, de inter-relações, de convivência. Essa comu-

nidade vai crescendo e nela – e não apenas em algumas pessoas – começa a desenvolver-se um perfil intencional mais intenso.

Chegamos então à constituição de uma “comunidade eticamente pessoal”. Nessa fase, a filosofia que foi se desenvolvendo na comunidade permitiu “[...] que esta alcançasse a forma de uma coletividade ético-pessoal, de uma coletividade que conscientemente configurou-se de acordo com a ideia ética e que pode empreender o caminho para um desenvolvimento mais elevado”, assegura a reflexão husserliana (2002d, p. 55). O estabelecimento desse nível mais elevado da constituição ética não ocorre espontaneamente, mas exige um trabalho de formação ética. Nesse processo atua a influência da educação e instrução e da formação moral e desencadeia-se um movimento espiritual que influencia direta e indiretamente as pessoas. Husserl compara essa ação de cunho espiritual ao princípio de Christian Huyghens (1629-1695)<sup>74</sup> que trata da propagação da luz. De grande valia é o crescimento gradual e contínuo da reflexão e do conhecimento do mundo. A motivação que guia o conhecimento do mundo e da reflexão deve estar situada na função ética.

No trabalho científico de cada físico, cada matemático, etc., há um vínculo que une as vontades individuais numa unidade de querer servir a uma ciência que é patrimônio comum da humanidade. Pode-se desenvolver uma consciência mais elevada do fim coletivo, do bem comum. E assim podemos atingir uma vontade coletiva universal, transformando-nos em “funcionários livres”. Constitui-se uma “forma axiológica superior de uma humanidade autenticamente humana”, sustenta Husserl (2002d, p. 59). A filosofia ergue-se, então, como sabedoria do mundo sob a forma de ciência universal e estrita, conquistando o reconhecimento geral e levando a coletividade a deixar-se guiar por ela também em

---

<sup>74</sup> Segundo Huyghens, a propagação da luz segue o modelo ondulatório. Para isso, exige-se um meio de propagação que permeia o Universo; a transmissão de uma onda que se propaga em um meio intermediário se assemelha a uma colisão de bolas que transmitem sucessivamente o movimento. Newton defende o modelo corpuscular, que exige a presença de pequenos corpúsculos emitidos pelos corpos luminosos.

sentido técnico-prático. No entender de Husserl (2002d, p. 61): “A técnica que se trata aqui é a técnica ética, a técnica de autor-realização da humanidade autêntica”.

A normatividade ética permeia todas as esferas da estrutura social. “Todas as formas possíveis de organização, entre elas as estatais, devem ser investigadas na perspectiva de sua significação ética”, é o que estabelece Husserl (2002d, p. 63) como critério normativo. Sabemos que a constituição ética de alguma estrutura social ou política dá-se de modo processual e progressivo. Por isso, são muito importantes a luta e a persistência para o progresso moral, para a elevação moral da humanidade. Desaparece a ideia de uma cultura fundada em si mesma, de uma comunidade isolada e ergue-se a “[...] ideia última de uma humanidade ética universal, ideia de um povo universal verdadeiramente humano”, continua Husserl (2002d, p. 64). Essa ideia insere-se no contexto de uma teleologia ética e permite estabelecer o domínio da universalidade da esfera ética. O limite dessa abertura teleológica alcança a dimensão religiosa. Deus então emerge não como um princípio ordenador ou uma norma ética fundante, mas como enteléquia, vontade que permite a fé, a esperança. Se assim desenvolvermos o pensamento ético husserliano, poderemos perceber que ele se circunscreve ao domínio da vida humana. Os últimos escritos, porém, diferentemente do que faz a ontologia tradicional, encaminham-se para um pensar metafísico ou até mesmo o exige.

## **A CONSTITUIÇÃO DE UMA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE**

Como já anunciamos anteriormente, as preocupações éticas em Husserl podem ser agrupadas em três fases. Na primeira, temos uma focalização mais objetivista, visando cercar o avanço das perspectivas cepticista, psicologista e relativista. Na segunda fase, dá-se a transição para uma ética mais subjetiva. É o período pós-guerra. Nesse contexto é que se coloca a questão de uma ética da responsabilidade. A terceira fase será abordada a partir

do contexto de *Die Krisis*.

O mundo moderno tomou o indivíduo como referência ética absoluta e, conseqüentemente, colocou a dimensão da responsabilidade apenas sobre o sujeito isolado. A constituição da ética moderna se fundamenta no dever do indivíduo. Por isso, temos hoje grande dificuldade de passar de uma ética individual para uma ética social. A dissociação entre a autorresponsabilidade do homem individual e seu papel como pessoa, como cidadão e membro de uma humanidade levou, muitas vezes, a um descrédito em relação às possibilidades de uma renovação das várias comunidades<sup>75</sup> e da própria humanidade. Imaginou-se que toda a estrutura das organizações sociais, apoiada numa ética individual, chamando para a responsabilidade o indivíduo ético como membro da sociedade, por si só resolveria todos os problemas da convivência humana. O sujeito moderno individual, através das obrigações ou do dever-ser, poderia, segundo essa visão, constituir uma humanidade ética.

---

<sup>75</sup> Husserl vê na História quatro possibilidades de associação humana. Uma possibilidade é a configuração de uma massa humana levada por reações comuns, desejos e impulsos que podem conduzir a sociedade a estruturar-se politicamente sob a forma de regimes totalitários com predomínio da agressividade e da insegurança. A sociedade pode também se configurar como comunidade, que é uma associação baseada na consciência, na escolha racional e apoiada em motivações de ordem moral e ética. Assim temos a família, as comunidades populares, as organizações baseadas em amizades e na vontade dos sujeitos. Predomina nessa forma de associação o sentido da responsabilidade recíproca. Outra possibilidade é a de uma comunidade étnica. Para Husserl, descendente de judeu, a discussão dessa forma de associação não era muito propícia naquele momento. Podemos incluir neste grupo a estrutura de uma comunidade religiosa ou profissional. O conjunto dessas associações, ligadas intersubjetivamente, constitui a sociedade, que, por sua vez, não é uma somatória das comunidades. Por fim, a última associação é o próprio Estado. Este tem sido marcado, na história moderna, como uma organização que se apoia na estrutura impessoal das relações. Para Husserl, no Estado também podemos estabelecer conexões intersubjetivas apoiadas numa ordem motivacional, voluntária e racional. O fator que permite a interligação entre todos os conjuntos é a dimensão teleológica (Cf. SCHUHMANN, Karl. *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg: Karl Alber, 1988. Há uma tradução em espanhol com o título *La teoría husserliana del Estado*, da editora Almagesto, de Buenos Aires).

Mas as experiências históricas, principalmente as do século XX, mostraram a fragilidade desse modelo de organização e construção ética. Husserl (1988b, Hua XXVII, p. 122) entrevê que nesse contexto “toda ciência, arte e tudo o que podia ser considerado como bem espiritual absoluto converte-se em objeto da apologética nacionalista, do mercado e da mercadoria nacionalista, e em instrumentos de poder”. Essa situação de predomínio nacionalista, em que as argumentações apologéticas substituem qualquer princípio ético mais elevado que a humanidade conseguiu elaborar, reforça cada vez mais a descrença nas possibilidades do sujeito como responsável pela transformação da cultura. A experiência histórica advinda da guerra, com toda a carga de “retórica bélica”, leva Husserl a fazer uma crítica mais incisiva e explícita à modernidade.

Contudo, sua crítica também inclui a dimensão construtiva. Vai em busca da própria cultura ocidental, em que pretende encontrar os espaços de confiança, de esperança normativa e de otimismo que sempre alimentam a reflexão filosófica. A barbárie não é o fim da História. O perigo está no desânimo e no cansaço generalizado. O desafio é, para Husserl, a renovação ético-social e ético-individual da coletividade e dos indivíduos. A crítica à responsabilidade ética individual não invalida o papel dos sujeitos singulares. Mas como estabelecer a ligação entre as duas esferas sobre as quais pesa a responsabilidade ética? A guerra é “[...] o pecado mais universal e profundo da humanidade em toda a sua história”, define Guilherme Hoyos Vasquez (HUSSERL, 2002d, p. VIII) ao prefaciar “*Renovação do homem e da cultura*” de Husserl. Isso exige de modo urgente “[...] uma arte da educação universal da humanidade que esteja sustentada pelos mais altos ideais éticos”, propõe Husserl.

Olhando uma proposta assim formulada sinteticamente, podemos considerá-la mais uma utopia. Vamos então analisar com maior detalhamento o caminho reflexivo empreendido por Husserl, tentando relacionar a responsabilidade ético-individual com a responsabilidade ético-social. Para esse fim, tomaremos como

referência fundamental os artigos que Husserl apresentou entre 1922 e 1924 para a revista japonesa *The Kaizo*. Esses artigos serviram para vários cursos sobre ética ministrados por Husserl. São importantes porque representam uma fase de transição do pensamento husserliano de uma dimensão mais objetivista para um sentido mais subjetivo. Nesse momento, a subjetividade é tematizada como responsabilidade, ou seja: “Trata-se de reconstruir um sentido de sujeito capaz de assumir sua responsabilidade nos processos de transformação da cultura”, afirma Vasquez (HUSSERL, 2002d, p. XIV). A renovação da cultura passa obrigatoriamente pela renovação moral. Assim expressa Husserl (2002d, p. 1):

A guerra que desde 1914 tem assolado a cultura europeia e desde 1918 está limitada a preferir, em lugar dos meios militares de coação, esses outros *mais finos* das torturas espirituais e as penúrias econômicas moralmente degradantes, pôs a descoberto a íntima falta de verdade, o seu sentido desta cultura.

Nesse contexto, não há como separar uma ética social de uma ética individual. A renovação do homem individual, a educação dirigida aos sujeitos singulares, pressupõe a renovação da humanidade que está presente na coletividade. Nesse sentido, a ética é superior à moral. Esta é dependente da ética, que deve ser concebida “[...] como ciência que integra a vida ativa de uma subjetividade racional na perspectiva da razão que a regula unitariamente de modo integral”, define Husserl (2002d, p. 21).

Mas a questão que precisamos responder é: como uma ética individual pressupõe necessariamente uma ética coletiva, social e cultural? Como se dá a relação entre a dimensão individual e a dimensão coletiva? O caminho que estamos percorrendo inicia-se pelo esclarecimento do problema fundamental de uma ética individual.

Husserl parte de um ponto que ele considera essencial do ser humano enquanto ser pessoal e livre. Trata-se da capacidade de autoconsciência ou autoexame pessoal, que inclui os atos pes-

soais de autoconhecimento, autoavaliação e autodeterminação prática. O conceito de pessoa abrange um grau de complexidade muito mais amplo que o conceito de indivíduo e refere-se às dimensões da corporalidade (*Leiblich*), da psique (*Seelich*) e do espírito (*Geistlich*). Assim, todo homem traz em si mesmo a capacidade crítica para julgar os próprios atos como valiosos ou carentes de valor. Tanto é capaz de valorar seus atos, seus motivos e fins, como também é capaz de julgá-los como algo possível ou não. Vive aberto à realidade que se lhe apresenta, como também se julga responsável por suas decisões pessoais. Até mesmo seu caráter prático com suas peculiaridades pode ser objeto de avaliação.

Todas essas características podem ser consideradas como “atos especificamente pessoais”, próprias de um sujeito livre e que age a partir de seu eu. Também possui a capacidade de frear os aspectos relativos às tendências, crenças, elementos instintivos, etc. Se, enquanto um ser passivo, o homem pode ser movido por esses fatores, enquanto ser livre e pessoal é sujeito de sua vontade. Ao mesmo tempo, busca empenhar sua ação para a consecução de valores positivos. Nisso reside a tendência da ação humana para o Bem no que se refere a si mesmo. E são essas motivações e empenho para o Bem que trazem satisfações, decepções, ilusões, etc. Na verdade, “o sujeito vive em luta por uma vida plena de valor; e para isso se assegura diante das desvalorizações, decadências, esvaziamentos de valor e decepções que podem advir. Vive em luta por uma vida de crescente densidade axiológica”, conclui Husserl (2002d, p. 26).

O homem pode, num grau inferior, permanecer preso às mais diversas situações, mas também pode encaminhar-se para um empenho livre de sua vida em prol de fins valiosos. Pode também atingir o ápice, que é a forma suprema de valor do homem ético. Nesse grau, ele empenha sua vida em prol de uma meta geral e a ela se submete; dá-se então uma abertura infinita ao futuro e uma exigência que regula seu comportamento a partir da própria vontade livre. Assim, por exemplo, alguns adotam como

meta os bens do poder, outros a fama, e outros o amor ao próximo. Husserl (2002d, p. 29) destaca entre as metas a preferência incondicional “[...] por uma vocação de vida em sentido genuíno e superior ao da profissão”. Nesse caso, a referência dá-se a um determinado “[...] gênero de valores que são objeto de amor puro”, continua o mesmo autor. Trata-se da vocação artística do verdadeiro artista, da vocação científica e filosófica. Esse tipo de homem é considerado ético, pois exerce uma vida profissional-vocacional muito valiosa.

Podemos aqui nos perguntar: em que consiste uma “forma de vida ética” assim exemplificada? Por que esses tipos de homens podem ser considerados homens éticos? Geralmente, somos inclinados a considerar ético algo relativo à moral, a valores morais ou conduta política. Para Husserl, essa é apenas uma parte da ética. Quando nos referimos ao homem ético ou à vida ética queremos indicar uma dimensão superiora e última. Todas as condutas morais são valiosas somente na medida em que se ordenam de acordo com a forma de vida ética, com a “norma e o limite de seu direito último”, conclui Husserl (2002d, p. 30). Para ele (2002d, p. 45), “uma vida ética que mereça tal nome em sentido verdadeiro não pode surgir ou crescer a partir de si mesma, semelhante ao modo de passividade orgânica. Tampouco pode ser inculcada ou induzida a partir de fora”.

A perspectiva ética da modernidade que partia do indivíduo e tinha nele mesmo sua mais alta validação normativa é muito criticada por Husserl. O indivíduo pode desenvolver qualidades morais, valores, etc., mas a conformação com o ideal de vida ética não pode ser alcançada pelo indivíduo isolado. Suas possibilidades são muito pequenas. Isso não significa que ele esteja isento de qualquer responsabilidade. O indivíduo não pode desaparecer. Ele possui uma “[...] ideia-meta absoluta que ele mesmo conhece” (HUSSERL, 2002d, p. 39), e para esse fim deve guiar sua vida, autoeducar-se não em vista de si mesmo, mas em relação a essa ideia. Seu empenho ético “[...] é a obra que se realiza no infinito e tem por artífice ele próprio” (HUSSERL, 2002d, p. 39). A

normatividade ética não procede do indivíduo que a pratica nem de uma autoridade institucional externa, pois “Vida ética é toda vida que se governa a si mesma conforme a exigência categórica da ideia-meta de natureza ética”, esclarece Husserl (2002d, p. 41). A perfeição não acontece como execução de atos morais valiosos, mas como “[...] ideia-meta que guia de maneira coerente o desenvolvimento”, completa o mesmo autor (2002d, p. 40).

Num plano individual, cada pessoa pode orientar sua vida de modo ético e também estabelecer imperativos que são particulares. O mesmo pode ocorrer numa dimensão particular de cada nação. Porém, o desafio aparece na passagem para a constituição de uma vida ética formalmente idêntica para todos os homens.

Para alcançar essa dimensão, Husserl recorre ao conceito de motivação. As decepções e crises motivam as pessoas tanto a uma autocrítica como a um movimento que visa à Verdade. Porém, uma motivação que se apoia exclusivamente na consideração de valores individuais tomados em si mesmos como forma para a realização e a satisfação individual resulta em equívoco. A realização duradoura da pessoa não reside nas satisfações individuais. A motivação necessária deve ultrapassar a esfera dessas satisfações particulares, que são extremamente passageiras.

Estaria então a motivação do homem na orientação de sua vida ao infinito e à contemplação das possibilidades de viver e atuar futuros? Fora de si, numa infinitude assim aberta, o homem provavelmente encontrará decepções e descontentamento em seu interior, pois, dessa maneira, sua ação não alcança tais objetivos utópicos. Somente quando “a consciência da responsabilidade ou consciência moral” apresentar-se nas situações individuais que o homem conhece será possível o reconhecimento das possibilidades para a ação; as realizações motivadas podem dar-se plenamente. A motivação deve situar-se nos limites do possível e do compreensível, conforme “[...] uma vida vivida com perfeita consciência moral, como uma vida que seu sujeito seja capaz de justificar diante de si em todo momento e por completo [...]”; na verdade, a motivação sustenta-se e perdura a partir de uma “vida

que traga satisfação pura e duradoura”, conclui Husserl (2002d, p. 34) logo a seguir.

Mas ainda permanece como questão a dimensão do possível e do compreensível na motivação. Em que consistem esses elementos? Podemos dizer que são elementos que podem ser situados como “possibilidade prática” e consistem no trabalho de renovação da vida inteira segundo um esquema verdadeiramente racional. No início, é um pouco obscura a motivação; porém, seguindo o objetivo de “[...] introduzir verdade, racionalidade e retidão na própria vida ativa [...]”, o sujeito põe-se como “dever absoluto” fazer o melhor possível. A ampliação desse movimento entre outros sujeitos permite a configuração da “forma de vida da humanidade autêntica”. A autenticidade é conquistada na medida em que tanto a vida da pessoa como suas ações vão sendo submetidas a juízos da razão. A racionalidade humana é, antes de tudo, uma racionalidade prática, ativa. Os limites, então, vão se ampliando para esferas ideais até atingir a perfeição com “um ideal absoluto”.

A pessoa tem presente esse ideal absoluto de perfeição teórica, axiológica e também prática. Que ideal é esse? É o “[...] ideal de pessoa como sujeito de todas as faculdades pessoais que se deixam potenciar no sentido da razão absoluta”, responde Husserl (2002d, p. 35). Essa razão transcende os limites da finitude. Porém, o homem, com seu ideal relativo de fazer o melhor possível e viver segundo a melhor consciência moral, traz em si mesmo a ideia da infinitude. O limite absoluto de todas as aspirações humanas e que está presente de modo imanente no próprio homem “é a ideia de Deus”. Husserl (2002d, p. 35) então conclui que: “A ideia mesma de Deus é o ‘eu autêntico e verdadeiro’, que – como terá que mostrar – todo homem ético traz em si mesmo, que aspira infinitamente e ama infinitamente e que sabe que sempre está infinitamente diante”.

Essa afirmação de Husserl torna-se uma das referências mais importantes de nossa pesquisa, pois deixa de forma explícita e clara a ideia de uma relação intrínseca entre a ideia de Deus per-

corrida pela via a-teia e a constituição ética da humanidade. Essa via que tem direção ascendente também se mostra na via descendente. As relações entre os dois movimentos são importantes em nossa perspectiva para estabelecer um equilíbrio entre a ação decorrente do próprio indivíduo responsável e a ideia constituinte de um absoluto a que todo homem ético aspira.

Na dimensão do indivíduo, Husserl dá ênfase ao papel que desempenha a pessoa ética, que é sujeito de um mundo circundante. Ganha importância metodológica a via do *Lebenswelt*, pois é um mundo comunitário, que faz da pessoa um entrelaçado de relações. Por outro lado, a história concreta mostra-nos os limites da ação ética do indivíduo. As guerras mostraram concretamente como foi relativamente fácil para alguns governantes impor a seus cidadãos a corrida bélica. É um destino irreversível? Os dias atuais têm demonstrado que essa questão não está muito clara. O desaparecimento da força subjetiva não significou o preenchimento dessa lacuna por uma subjetividade racional, por uma “comunidade espiritual” ou por “relações de comunhão”.

## **AS MOTIVAÇÕES ÉTICAS DE *DIE KRISIS***

As preocupações que aparecem nas críticas ao psicologismo e ao naturalismo positivista traziam como expressão mais visível características epistemológicas e gnosiológicas. Porém, também estavam subjacentes as questões relativas ao cepticismo e ao relativismo. Tais problemas afloram com toda intensidade na fase de *Die Krisis*; agora podemos assegurar que a “crise das ciências europeias” expressa tanto uma indagação teórico-gnosiológica quanto uma indagação político-social. O fato ético dessa crise está no mesmo patamar do fato cultural. Não é sem sentido a expressão com a qual Husserl alcunha os filósofos – “funcionários da humanidade” –, atribuindo-lhes uma função não apenas epistemológica, mas fundamentalmente ética. Pode parecer um tanto quanto exagerada essa afirmação; contudo, apoiamo-nos no contexto histórico da década de trinta do século XX. A pri-

meira metade desse século mostrou à humanidade que o avanço científico e tecnológico está profundamente marcado pelo domínio político. A neutralidade axiológica nas ciências requer maior aprofundamento e cuidado nas relações com as instâncias de poder político.

Um dos problemas éticos que mais motivação trouxe para a reflexão filosófica desse período foi o avanço do relativismo. Este acaba mostrando um alto grau de presença de princípios antagônicos entre si, não compatíveis com os ideais da racionalidade. Há esferas da vida social não só antagônicas como também irreconciliáveis. Logo nos primeiros parágrafos de *Die Krisis*, Husserl (1954, Hua VI, p. 4) sustenta que as ciências acabaram excluindo de sua análise os problemas mais desafiadores para o homem atual, ou seja, “[...] os problemas do sentido ou do não sentido da existência humana em sua complexidade”. A questão não diz respeito apenas à descrição e apresentação dos perfis do problema, mas antes à necessidade de uma solução racionalmente fundada. Diz respeito ainda a um mundo circundante humano e extra-humano.

Para responder ao relativismo em todas as suas manifestações, o filosofar coloca-se outro problema: a fundamentação. Husserl nos adverte que esta não se relaciona a um olhar para a dimensão exterior dos fatos, ou para a sucessão causal exterior. Trata-se de uma fundamentação originária (*Urstiftung*), em que são elucidados os objetivos de várias gerações, incluindo a generatividade das gerações vindouras e também de nossos antecessores espirituais. Em relação à ética contemporânea, esse caminho exige a superação do reducionismo moderno antropocêntrico. Requer também, ao mesmo tempo, superar o reducionismo individualista, ascendendo a um pensar em que a ética circunscreve-se na “vida pessoal”, e não mais na esfera isolada do ego cartesiano. Vida pessoal é “[...] um viver em comunidade como eu e nós, dentro de um horizonte comunitário”, define Husserl (1996, p. 59). A vida ética não é uma vida individual de um *cogito* que cria sua própria norma de conduta, mas uma vida criadora de cultura.

E isso só é possível historicamente fazer acontecer mediante um agir comunitário ou intersubjetivo. Em períodos em que a crise ética torna-se a questão mais aguda da vida da humanidade, surgem de vários âmbitos (social, religioso, político) curandeiros e gurus que prometem uma ação curativa para as enfermidades históricas. É nesses períodos que se torna necessário um pensamento que contribua na formulação de critérios a partir de princípios racionais. O que motiva Husserl nesse empreendimento filosófico é a ameaça representada pelo aparecimento de uma espécie de “ocaso da Europa”, provocado pela onda de irracionalismo que aparenta ser portador da salvação e redenção dos povos. Como exemplo basta que olhemos alguns discursos proferidos por governos dos regimes totalitários de direita e de esquerda nas décadas de vinte e trinta. Para Husserl, é possível, com o afastamento do sentido racional da vida, afundar-se “na hostilidade ao espírito e na barbárie”.

A motivação, como já foi dito, não consiste na descrição dessa ameaça irracionalista, mas na constituição de uma saída para essa crise ética: a constituição “[...] de uma nova interioridade de vida e de uma nova espiritualidade, como garantia de um futuro humano grande e duradouro” (HUSSERL, 1996, p. 85). Outra motivação para a reflexão ética desse período é a tradição racional moderna. Essa racionalidade representou um grande avanço na autocompreensão do homem. Ela não é nem prejudicial nem subalterna. Originariamente a racionalidade grega representou a possibilidade de constituir e dirigir de modo seguro o desenvolvimento da humanidade. Porém, a racionalidade dos tempos modernos também se desviou e tornou-se “uma aberração do racionalismo”. Husserl (1996, p. 74) afirma que o “[...] período do iluminismo (*Aufklärung*) foi uma aberração”. Não se trata de corrigir as conquistas iluministas. Estas constituem um desvio. Kant ainda mantém sua filosofia numa obscuridade em que se destaca a “[...] dificuldade de compreender que coisa seja de fato a subjetividade transcendental, como se produzem a sua função e as suas operações e como pode tornar compreensíveis as ciências

objetivas” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 116).

A crise da racionalidade de matriz iluminista foi objeto de reflexão de muitos autores<sup>76</sup> no século XX, e algumas obras são grandes referências dessa reflexão. Max Horkheimer remete a um “eclipse da razão”. W. Adorno escreve “Dialética do Iluminismo” e J. Habermas “Técnica e ciência como ideologia”. Para os teóricos da Escola de Frankfurt, há uma estreita ligação entre o ideário iluminista, o iluminismo e a técnica moderna. Os fatos históricos que servem a suas análises são as guerras mundiais do século XX com a utilização de uma tecnologia nunca antes vista na História. A visão que domina a racionalidade moderna liga ciência, técnica e capitalismo industrial.

Em *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer fazem uma crítica à sociedade moderna. Os iluministas projetaram um mundo desencantado, para libertar o homem dos mitos e das superstições, e guiado pelo conhecimento dos fatos e exercendo seu domínio sobre a natureza. Porém, o conhecimento passa a ser entendido pelos iluministas como capacidade de fabricar as coisas. A técnica torna-se expressão desse domínio do homem sobre as coisas, sobre a natureza e sobre o próprio homem. Marcuse identifica a técnica com a dominação<sup>77</sup>. Habermas também compartilha com os demais componentes da Escola de Frankfurt, pondo em suspeição o caráter libertador da racionalidade ilustrada. Defende ele a razão comunicativa, no *Lebenswelt*, contra a colonização da razão instrumental.

Também devemos registrar nesse contexto da crítica filosófica à técnica moderna o trabalho de Martin Heidegger. Para ele, a técnica representa o “esquecimento do Ser” e é fruto da metafísica ocidental, que está de modo bem específico expressa na ciên-

---

<sup>76</sup> Cf. DANIELOU, Jean. *A crise atual da inteligência*. São Paulo: Paulinas, 1970; KUJAWSKI, Gilberto de Melo. *A crise do século XX*. São Paulo: Ática, 1988; GOULDNER, Alvin. *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973; BUARQUE, Cristovam. *O colapso da modernidade Brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

<sup>77</sup> É nas obras *One-Dimensional Man* e *Eros e Civilização*, principalmente, que Marcuse desenvolve essa tese.

cia moderna. Esta tem como função principal o falar e o pensar objetivantes. Assim ele se expressa: a concepção técnico-científica é uma “posição que submete todo pensar e todo falar, também o pensar e o falar da filosofia, à constructibilidade de um sistema lógico-técnico de sinais, isto é, fixar todo pensar e todo falar como instrumento da ciência” (HEIDEGGER, 2000, p. 67); incorre-se em erro pensar que só possui valor de verdade o que pode ser medido, calculado e provado objetivamente. Ele não critica a técnica como meio, pois a raiz mais profunda da modernidade é técnica; esta, no seu aperfeiçoamento mais acurado, acaba esquecendo o essencial. O desocultamento propiciado pela técnica e tão venerado pela racionalidade ilustrada acaba deixando algo no escuro, pois o ser subtrai-se no mesmo processo que o desoculta tecnicamente. A técnica põe-nos na ilusão de poder dominar o que está à mão, “[...] pois o caminho até o que está próximo é para nós, seres humanos, o mais longo e o mais árduo” (HEIDEGGER, 2000, p. 16). Assim, o essencial para o homem não é a dominação da natureza que interpela o homem, mas “[...] como o homem deve representar a natureza a partir da intenção de dominá-la” (HEIDEGGER, 2001, 154).

Seguindo a reflexão heideggeriana, Loparic (2003, p. 29) mostra que existe uma grande diferença entre pensar “uma ética de responsabilidade no mundo da técnica” e os “problemas da ética do mundo da técnica”. O segundo modelo ético, o mais presente nas discussões éticas contemporâneas, é um “meio termo”, pois não rompe com o predomínio metafísico que garante à técnica “[...] o poder sobre o desocultamento do ser [...] que escraviza o homem e ameaça a sua essência”. Não rompe a tendência fatalista de representar tudo de modo objetivante, como objeto de controle, de comando e de manipulação.

As críticas de Husserl também são dirigidas ao significado da razão instrumental de matriz iluminista. Na década de trinta, ele podia sentir bem de perto o avanço das posições autoritárias e irracionais. A crítica às ciências é, na verdade, uma crítica à cultura e à humanidade ocidental. A exclusão da ação da subjetividade e

das dimensões axiológicas e o reducionismo naturalista por parte da elite técnico-científica e o afastamento das grandes interrogações históricas, religiosas e metafísicas do homem contemporâneo têm consequências imediatas nos planos social e político. A dimensão ética da vida humana é posta em segundo plano.

Cabe ainda perguntar em que pontos a ilustração pode ser criticada pela fenomenologia. O horizonte no qual o iluminismo move-se nos séculos XVII e XVIII é o da Europa, e a partir de uma ideia de Europa. O processo de secularização que se desenvolve no mundo moderno projeta superar toda a perspectiva da cristandade universalista medieval. O renascimento artístico e cultural, como fato intermediário, fez a Europa acreditar em novos horizontes utópicos a partir das idealizações que se configuravam naquele momento. O pensamento ilustrado representa a máxima projeção da vocação universalista da racionalidade europeia. Pode-se até afirmar que a secularização desemboca em uma nova “catolicidade”, a da razão. Esse movimento universalista traz dentro de si uma contradição: internamente a Europa vê desaparecer o que se poderia chamar de identidade nacional; isso foi muito debatido por Jean-Jacques Rousseau. As guerras internas afastaram os horizontes utópicos defendidos pelos iluministas. Assim, desenvolvem-se as idealizações, que são, de fato, construções de caráter teórico para contrapor às crises concretas sob as quais viviam as pessoas. Essas idealizações, tão criticadas por Husserl, são semelhantes às construídas pela chamada “revolução científica”. Todas elas se constituem em um afastamento do *mundo-da-vida*, dos interesses e crenças que envolvem as pessoas. Serviam, no entanto, para uma espécie de “fuga”, ou alienação, de sua realidade e, ao mesmo tempo, para a construção de uma imagem da Europa como uma unidade espacial superiora às demais do resto do mundo.

O recurso utilizado foi a “Enciclopédia”. Não foi apenas a compilação de todo o saber herdado da tradição. Sua principal função era converter-se em guia ilustrado não só da Europa, mas do mundo todo. Possuía uma vocação pedagógica, pois era pre-

ciso formar um homem novo, um novo cidadão. Era preciso mudar a maneira de pensar e agir das pessoas. Tinha como projeto construir a chamada “bela totalidade”, pois consistia em elaborar um sistema geral de conhecimentos que mostrasse às gerações futuras o caminho já percorrido e o que deveria ser continuado.

O iluminismo constitui-se assim num projeto ético de caráter intelectual. De acordo com essa concepção, na medida em que as gerações vão sendo instruídas, mais homens virtuosos e felizes surgirão no seio da humanidade. De um grupo de intelectuais e estudiosos chamados de “enciclopedistas” nascia o projeto de uma humanidade melhor, mais livre. Essa é uma das maiores idealizações da ilustração.

Pode-se perceber que tanto a liberdade como a felicidade, a fraternidade ou a igualdade, eram basicamente idealizações, abstrações. As microssociedades formadas pelos leitores da enciclopédia eram grupos de privilegiados, que ainda adotavam várias formas de favoritismo arbitrário e práticas corruptas. Essas idealizações davam ainda mais força à ideia de que o indivíduo é isolado do mundo e dos outros. Os espaços de ação ou vida ética eram dominados por forças arbitrárias e autoritárias, afastadas do mundo concreto e circundante. A aposta na formação de uma sociedade mais racional ficou comprometida desde o início. Em relação ao indivíduo, a concepção ilustrada naturaliza o homem e sua cultura através da imagem do “bom selvagem”.

A ideia de tradição, de matriz iluminista, consistia em algo que deveria ser superado. Diferentemente dessa concepção, no contexto da fenomenologia constitutiva, a tradição apresenta-se como constituição generativa. Isso implica considerar a pessoa como membro de uma humanidade e entender a constituição de sentido como uma coconstituição. A apropriação que se dá a partir da tradição torna-se generativamente uma reconstituição de sentido de uma sedimentação da tradição. Steinbock (1995, p. 196) afirma que: “Apropriação (*Ubernahme*) e assimilação (*Aufnehmen*) são caminhos em que o ser individual participa na constituição de um mundo familiar”.

Por fim, cabe ainda ressaltar o papel concedido pelos iluministas à filosofia e aos filósofos. A exclusão da religião como agente social, além de desqualificá-la, confina-a na sacristia. A razão ilustrada torna-se messiânica e militante. Cabe ao magistrado cuidar da justiça, mas compete ao filósofo ensiná-lo, para que saiba distinguir o justo do injusto. Ao rei cabe o governo, mas o filósofo deve ensiná-lo a respeito dos limites da autoridade. A verdade habita o espaço do magistério filosófico, tornando-se a instância garantidora da heteronomia. A filosofia acaba se submetendo às forças do poder político. Em vez de uma racionalidade mais livre e crítica, temos uma racionalidade simplificadora, pois atua no contexto da atitude natural, e legitimadora de forças irracionais e autoritárias.

No contexto da fenomenologia constitutiva, a filosofia e o trabalho filosófico baseiam-se na ideia de normatividade enquanto função motivacional. Ao filósofo não compete ser guia de ninguém, como pensavam os iluministas. O filósofo atua no sentido da constituição motivacional tanto do indivíduo como das práticas coletivas. A normatividade decorre da experiência desenvolvida intersubjetiva e teleologicamente. Enfim, normatividade é tudo o que se insere no processo constitutivo ou na experiência constitutiva.

A grande motivação filosófica expressa em *Die Krisis*, no que diz respeito à vida ética, consiste na superação do modelo de uma vida ética individualista de um sujeito cindido. Husserl (1954, Hua VI, p. 224) sugere uma vida que se constitui a partir de um sujeito de liberdade, livre para autodeterminar-se, e não um feixe de inclinações instintivas; um sujeito pessoa, unitário, que se constitui inersubjetivamente em suas relações empíricas e espirituais e que ultrapassa a esfera de uma natureza através da dimensão axiológica e da espiritual. Uma ética que pretende superar a visão moderna e ilustrada tem de enfrentar o dualismo entre a idealização científica da natureza e a natureza experienciada do mundo da vida.

Foi do contexto da filosofia grega que surgiu o ideal da cons-

tuição de ideias normativas com validade incondicional, ideal que determina todas as esferas da ação humana. Por isso, o filósofo deveria fazer de sua profissão uma vocação e um chamado. A referência à Grécia deve-se à consideração de ser ela o espaço onde emergiu algo novo, onde se iniciou o processo de constituição daquilo que Husserl denomina “fundação originária” (*Urstiftung*). É a partir dessa fundação que se foi constituindo a formação cultural ocidental. Esse caminho foi percorrido mediante os recursos da fenomenologia estática e genética. Mas os últimos escritos de Husserl percorrem mais um caminho, o da análise generativa.

A reflexão ética ainda tem pela frente alguns problemas, como a visão antropocêntrica que dá origem a diversos modelos centristas e exclusivistas, a idealização científica da natureza em suas características objetivas e universais e a natureza experienciada do *mundo-da-vida*. Para responder a essas questões, Husserl não perde de vista o ponto de partida para a autocompreensão histórica. É preciso retomar a ideia filosófica que surgiu com Tales de Mileto foi constituindo a ciência grega e depois a cultura ocidental e que se caracteriza pelo desenvolvimento sistemático de um interesse teórico livre das contingências da vida e pelo interesse pela verdade (HUSSERL, Hua VII, 1956, p. 203). Ele define o ser humano como “ser essencialmente em grupos humanos unidos generativamente e socialmente” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 13). A Grécia é considerada o lugar onde se desenvolveu o pensamento a respeito de um traço essencial a todo ser humano: a universalidade da razão humana. Essa ideia foi importante para o nascimento da própria ciência moderna. Mas como constituir uma ética de caráter universal a partir dessa perspectiva? Em nosso entendimento, aqui reside o divisor de águas em que nasce o relativismo ético. Não vendo possibilidade de responder a essa questão, a razão filosófica sai em busca de outras alternativas.

## O LEBENSWELT E A CONSTITUIÇÃO DA VIDA ÉTICA

A constituição de uma ética depara-se, desde o início, com o problema do princípio de validade universal. Em Descartes, Deus constitui-se esse princípio garantidor de uma ética universalista. Já Kant institui o imperativo categórico formado pelo indivíduo racional. Onde Husserl busca o solo originário que garante a universalidade ética? Tomando como referência *Die Krisis*, podemos constatar que esse solo é o que foi esquecido e abandonado pela ciência e pela filosofia modernas. A crise ética por que passa a humanidade reside na oclusão do *Lebenswelt*, no afastamento da ciência em relação ao *mundo-da-vida*. A superação implica a retomada aproximativa das estruturas de fundo que são comuns neste mundo. O *Lebenswelt* pode ser caracterizado como uma dimensão unitária e um autêntico substrato comum a todos os povos e em todos os tempos. A partir dele os princípios éticos individuais e dos grupos acabam se harmonizando em formas relacionais, constituindo uma sociedade e uma humanidade ética. O *mundo-da-vida* tem no campo ético a função de possibilitar a superação das esferas individuais, bem como dos tempos vividos particularmente.

As reflexões de Husserl sobre o conceito de *mundo-da-vida* foram posteriormente incorporadas no trabalho de J. Habermas (1990, p. 86), que reconhece o mérito husserliano na exploração desse solo “imediatamente familiar e inquestionavelmente certo”, “[...] campo do saber implícito, do elemento pré-predicativo e pré-categorial, do fundamento do sentido esquecido da prática vital diária e da experiência do mundo”. De modo semelhante ao de Husserl, Habermas percebe que também o agir comunicativo está enraizado no solo originário do *Lebenswelt*. Assim se expressa e reconhece o valor epistemológico desse conceito: “Eu me aproprio do conteúdo material dessas pesquisas, estribando-me na ideia de que também o agir comunicativo está embutido num mundo da vida, responsável pela absorção dos riscos e pela proteção da retaguarda de um consenso de fundo” (HABERMAS,

1990, p. 86). Para esse autor, as esferas individuais apoiam-se, enquanto agir comunicativo, num horizonte de “convicções comuns e indubitáveis”; há uma espécie de “[...] rocha profunda, ampla e irremovível de modelos consentidos de interpretação, de lealdades e práticas”.

Esse caminho exige da reflexão filosófica uma nova *epoché*, pois a tematização do *Lebenswelt* pode incorrer na ingenuidade da atitude natural. Podemos nos envolver com os objetos de nossos interesses mundanos, fugindo assim da necessidade de mantermos nossa atenção no modo de aparecer desses mesmos objetos.

A *epoché* da atitude natural, que consiste em dirigir-se ao *mundo-da-vida*, tem um movimento voluntário em direção aos atos do operar intencional. O que nos deve interessar no *mundo-da-vida* é o tecido da vida de consciência com suas operações, suas sínteses, que nos apresentam o mundo como correlato dos atos de consciência. Não são os objetos do mundo cotidiano, mas a correlação que se dá entre eles e a consciência. A *epoché* permite superar a visão particular das formas culturais e alcançar a unicidade do mundo, que é base para uma ética social mais universal. A ideia de unicidade do mundo não é algo já efetivo, mas uma possibilidade sempre aberta. Portanto, contrastes, diferenças, resistências, etc. não são por si mesmos algo insuperável. A universalidade ética a partir do *mundo-da-vida* constitui-se em possibilidade aberta a todos os homens de todos os tempos.

A universalidade ética só é possível porque há uma universalidade infinita enquanto possibilidade da razão. A História é formada a partir dessa universalidade infinita. Não é um aglomerado de fatos cegos e sem relação entre si. Por esse motivo é que na história concreta torna-se essencial a presença de uma ética teleológica. O problema da universalidade, que foi abordado pela tradição filosófica ocidental de maneira geralmente metafísica, tem agora a possibilidade de ser explorado de modo concreto, pois o mundo-da-vida é concreto e cotidiano. Temos possibilidade de constituir uma ética a partir de uma unidade mínima que

se refere à racionalidade, o que torna possível, do ponto de vista ético, uma justiça estruturada concretamente como solidariedade e como liberdade.

O retorno ao *mundo-da-vida* não significa a retomada de um caminho que foi desviado. Não é a correção de rumos. O que está em jogo é a própria origem desse caminho, é o fundamento. Para isso, não traz nenhum resultado propor-nos como tarefa discutir a ordem lógico-dedutiva que marca a ciência, esquecendo os outros aspectos. O valor do *mundo-da-vida* enquanto fundamento das ciências e da ética exige que se proceda a partir de uma “cientificidade peculiar”, que não é de ordem lógico-objetiva, mas “é a mais elevada na ordem dos valores” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 127).

A volta ao *mundo-da-vida* não passa primeiramente pelos dados da sensibilidade que caracteriza a intuição sensível imediata. “O real primeiro é a intuição meramente subjetivo-relativa da vida pré-científica no mundo”, afirma Husserl (1954, Hua VI, p. 130). A tarefa mais importante que compete ao homem da ciência é penetrar cientificamente no *mundo-da-vida*, valorizando o “direito originário dessa evidência” (*Urrecht*), completa a seguir. Não há nenhuma contraposição ou tensão em ser cientista e experienciar o *mundo-da-vida*, pois nenhum homem é apenas homem de ciências. Vivemos a maior parte de nossas vidas neste mundo subjetivo-relativo. Podemos perguntar-nos: por que “subjetivo-relativo”? A ideia de ciência objetiva acabou considerando essa qualidade como um defeito ou erro metodológico. Retornar ao *mundo-da-vida*, subjetivo-relativo, significa encontrarmos a nós mesmos nos interesses cotidianos, nos interesses instintivos, representativos e volitivos, e nos interesses por fins, por finalidades, que são todos eles interesses humanos.

Disso resulta que tomar o *mundo-da-vida* como fundamento da vida ética implica obrigatoriamente levar a sério essa realidade. Significa encontrar as normas e os princípios da conduta ética a partir dessa experiência originária.

A dimensão concreta do *Lebenswelt* permite-nos outras pos-

sibilidades. E, se tomarmos o caminho hermenêutico do sentido e da finalidade, teremos que recuperar a dimensão do horizonte. Este nos ajuda a ampliar a perspectiva do olhar, libertando os fatos de seu imediatismo particular. A experiência ética, em sintonia com a atitude de compreender em perspectiva, em perfis, propicia-nos ir além de uma norma particular. Toda ação ética é situada num horizonte de determinação e indeterminação. A estrutura da vida ética que se apoia no *Lebenswelt* constitui-se como estrutura experiencial horizontal. Uma determinada ação ou valor particular remete à experiência singular e, sobretudo, à experiência global. A vida ética é constituída num sistema de relações espaciais e temporais, formando vários contextos de sentido. Não há uma exclusão do universal em benefício do particular ou vice-versa. A perspectiva de horizonte na experiência ética permite a configuração de uma ética teleológica.

Cada experiência ética particular insere-se num horizonte de tempo anterior e posterior. Nenhum comportamento ético se esgota no aqui e agora: o passado e o futuro estão implicados no comportamento atual. O horizonte ético torna-se assim o vestibulo da experiência presente; não somente pode servir de base avaliativa como também possibilita que certas ações ditas éticas alcancem a perspectiva para posteriores determinações. Ações da experiência presente não possuem fins em si mesmas. Uma ética que esteja presa ao normativismo ou ao positivismo perde grande parte das possibilidades de compreensão e de constituição de uma humanidade ética. Perde assim seu espaço de significado ontológico. O horizonte em que se situa a filosofia na tradição ocidental tem condições de levar à autocompreensão da humanidade a partir dessa visão de horizonte ético. Isso é o que nos permite afirmar a fenomenologia husserliana. A formação da cultura ocidental ganha novos contornos significativos. As ações práticas podem, dessa forma, produzir concretizações que recuperem a vitalidade.

Partindo de uma análise generativa, Husserl examina a questão da universalidade em relação aos problemas éticos e tam-

bém em relação à religião. Para ele, o desenvolvimento de uma unidade superior ou a formação de uma síntese que unifique os diversos mundos em termos práticos e éticos não é possível. E isso se deve a motivos de ordem generativa. A ideia de um mundo unitário só tem sentido em termos de objetividade científica. Os diversos mundos só podem ser considerados como unidade superior a partir de uma generalidade abstrata universal, que é puramente formal<sup>78</sup>.

Steinbock retoma essa questão e amplia as análises fenomenológicas de nível generativo. Vamos seguir um pouco o percurso que esse autor desenvolve. Ele parte da existência concreta de dois tipos de mundo: o familiar (*Heimwelt*) e o estranho (*Fremdwelt*). Do ponto de vista ético, há uma “fundamental irreduzibilidade” na estrutura desses dois mundos. E o motivo não é de ordem genética, mas generativa. Para ele, é preciso compreender adequadamente as referências que Husserl faz do mundo. Quando descreve estaticamente o mundo, toma-o como um substrato ou totalidade em que o diferente ou estranho e o familiar são considerados como interpretações ou perspectivas. O mundo é apresentado como objeto tematizado e funciona como polo idêntico (HUSSERL, 1973d, Hua XV, pp. 210, 217 e 437). Também o mundo pode ser considerado geneticamente. Nesse caso, temos um mundo que vai evoluindo, expandindo-se, atingindo graus superiores e transformando o mundo estranho em mundo familiar. Em *Die Krisis* (1954, Hua VI, p. 318s), encontramos esse modo de considerar o mundo, em que se toma a ideia de verdade intuída na Grécia, mostrando como ela se desenvolve e se expande até formar a cultura ocidental, que é a base da razão científica moderna.

Em termos generativos, o mundo familiar e o mundo estranho são normativamente diferentes, pois possuem suas próprias densidades generativas com sua tradição. Steinbock (1995, p. 237) assim resume a posição de Husserl (1973d, Hua XV, p. 233-234): “Como alargar e até onde eu posso me apropriar no entendimen-

---

<sup>78</sup> HUSSERL, *Manuscrito A VII 9*, (November 6, 1933).

to (*im Nachverstehen*) de sua validade experiencial, isto é, como posso conduzir o progresso para uma síntese do mundo estranho com o que é meu”? A experiência intersubjetiva a partir da ideia de englobar Estado, Nação, Cidade, Comunidade é inadequada para pensar a questão em termos éticos. Representa apenas um esforço para tematizar um horizonte de mundo, mas concretamente tem pouca eficácia. A ideia de universalidade ética pode ser intuída em apenas alguns pontos ou intervalos. A própria constituição de nosso mundo familiar não se apresenta como uma esfera sólida com uma normalidade abstrata e homogênea. Steinbock (1995, p. 239) afirma que:

A coconstituição do mundo familiar é o processo de transformação para tornar-se normal; mas a própria anormalidade é também constitutiva desse processo. O movimento que vem da imaturidade para a maturidade requer seu próprio tipo de transgressão dentro dos limites do próprio mundo familiar.

Desse modo, a constituição generativa da vida ética implica considerar o mundo familiar como uma heterogeneidade. Não é uma esfera compacta, uniforme, autocentrada. Do ponto de vista generativo, temos que considerar a vida ética inserida em mundos culturais diferentes com estruturas entrelaçadas. Steinbock (1995, p. 247) pergunta: “Em que sentido o mundo familiar e o mundo estranho são eticamente irreduzíveis? A realização de um único mundo é um imperativo ético”? E sugere (1995, p. 247):

A maior força generativa como consciência ética foi chamada para renovar, não para destruir. Ao atender a um chamado para a construção de um único mundo ético, nós não estamos renovando generativamente, mas negando esse mesmo mundo, e transformando-o em um (agora) mundo nosso e antiético. Isso seria objetificar o estranho, tornar o estranho acessível, reificar a força generativa [...]. Isso não significa que nós não podemos nos tornar responsáveis pelo estranho generativamente sendo responsáveis por nós mesmos, mas significa que nós não podemos eticamente assumir a sua responsabilidade. [...]. O fundamental é

que a assimetria axiológica do mundo familiar e mundo estranho é expressa numa impossibilidade ética de assumir a responsabilidade do outro.

A constituição ética toma um sentido diferente daquele desenvolvido pela modernidade. A estrutura constitutiva do mundo familiar e do mundo estranho somente pode ser pensada em termos fundacionais se estabelecço como normativo a cogeneratividade. Nenhum dos dois mundos pode ser considerado absoluto e independente, mas ambos devem ser vistos como mundos de relações mútuas ou coconstitutivas.

## A CRISE DA CULTURA COMO CRISE ÉTICA

A via para analisar a crise não deve ser um estudo restrito aos problemas epistemológicos ou metodológicos da ciência natural, mas “sobre a crise da nossa cultura e o seu papel através das ciências”, afirma Husserl (1954, Hua VI, p. 3). O estudo da crise da cultura também pode proporcionar bons resultados para uma crítica das ciências em seu aspecto de cientificidade. Porém, não é esse o percurso para nosso trabalho. Nosso intento é o estudo da crise da cultura tendo em vista a dimensão ética da humanidade. Em foco está a vida ética no conjunto dessa cultura. Enquanto índices da crise, as ciências situam-se numa posição enigmática e obscura, que revela um mundo também enigmático e estranho ao homem. O fundo sobre o qual se apresentam esses perfis enigmáticos da realidade é o enigma da subjetividade. O problema ético não se apresenta de modo radical como uma crise do caráter de normatividade ou relatividade da ação humana. O fundamento onde teremos que buscar a solução da crise é o sujeito, a subjetividade. O ideal de uma humanidade que se constituía numa vontade racional autônoma torna-se obscuro e enigmático. Ao mesmo tempo, o avanço científico e tecnológico que resultou na chamada *prosperity* não trouxe consigo a conseqüente solução dos problemas cuja superação é decisiva para a consolidação de

uma humanidade autêntica, uma humanidade ética.

Essa subjetividade que se tornou enigmática tem uma grande responsabilidade: frente aos problemas e ao mundo circundante deve livremente fazer suas escolhas, deve garantir de modo concreto a liberdade que permite ao homem plasmar a si mesmo e ao mundo que o circunda; deve assumir a vida ética de responsabilidade radical, contribuir com a formação ética dos homens. Trata-se de uma vida que encontre sentido no devir histórico; a História não é uma cadeia de saltos ilusórios suportados incessantemente ou mesmo de desilusões para amar. Husserl recupera o sentido do amor ético. Trataremos desse tópico mais à frente, neste mesmo capítulo.

As idealizações que se produziram a partir do início dos tempos modernos culminam com o fenômeno científico do positivismo. Junto desse movimento transformam-se todos os processos de objetivação e idealização filosófica e científica. A construção da vida ética a partir daí produz uma inversão tanto da filosofia como da visão de mundo, e leva à formação de uma humanidade que vive cega na passividade, pois a subjetividade tornou-se um momento enigmático da vida interior. Assim, formaram-se os chamados “valores objetivos”, considerados valiosos em si mesmos e absolutos éticos. Husserl (1954, Hua VI, p. 5) afirma que uma das consequências é que “As interrogações especificamente humanas são expurgadas do reino da ciência”. E, assim, pode-se perguntar se é legítimo uma ciência que exclui o ponto central dessa constituição pretender ser guia e movimento de plasmação para toda a humanidade.

A antiguidade grega, que está na base da cultura europeia ocidental, mostrou concretamente como o homem pode construir uma vida ética a partir de sua capacidade de produzir livremente regras fundadas na “razão pura”. Indicou que “[...] a primeira coisa é a teorese filosófica”, ou seja, a vida ética é constituída primeiramente como uma vida reflexiva. Não será pelo viver imerso numa tradição sem discutir as questões mais significativas do homem, sem uma crítica universal e também sem uma autocrítica

que se consegue erguer uma vida em que o conviver torna-se a base para replasmar tanto a si mesmo como todo o mundo circundante de modo ético. A vida reflexiva nos retira da vida de dispersão e de isolamento e nos insere numa existência política e social da humanidade.

Os atos de valoração que visam às verdadeiras e boas ações inscrevem-se na ação racional e são fundados na razão prática. A vida reflexiva que se origina na antiguidade é uma verdadeira “[...] força de propulsão que emana da fé em uma filosofia universal”. Porém, essa fé, essa crença nos ideais infinitos da razão “vacila”. A própria filosofia tornou-se céptica em relação a suas próprias possibilidades. Dessa forma, a orientação ética dos grupos sociais, das nações, perde sua base de apoio e torna-se campo aberto para toda forma de vida irracional e de barbárie. A crença na capacidade da humanidade de autodeterminação e autodireção não só perdeu sua força propulsiva como se transformou no seu oposto, no ceticismo. Para Husserl (1954, Hua VI, p. 10), o ideal de uma autêntica filosofia universal “[...] conhece uma íntima dissolução”. O descrédito em relação à razão e à vida reflexiva retira do homem aquilo que permite conferir sentido aos seres, às coisas, aos valores, aos fins, e remove a base que permite ao homem de modo seguro criar referências normativas para a ação moral. A crise que paira sobre a humanidade ocidental ameaça a constituição de uma vida ética, pois desautoriza e lança ao descrédito a razão absoluta. Atinge irreversivelmente a possibilidade de o homem conferir “um sentido racional a sua existência humana individual” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 10). Essa perda de fé, esse ceticismo oclusivo, faz com que o homem “[...] perca a fé em si mesmo, no verdadeiro ser que ele é propriamente”; perde a fé na “[...] evidência do eu sou, um verdadeiro ser que ele tem e pode ter desde que, lutando por sua verdade, lute para tornar verdadeiro a si mesmo” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 11).

Husserl chega a afirmar em outro texto que a verdadeira vida ética consiste numa “vida sem remorsos”. Desse modo, a história da filosofia a partir de seu interior “[...] assume cada vez mais o

caráter de uma luta pela existência” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 11). Podemos também inferir que a história da filosofia constitui-se em uma luta ética que parte de suas tarefas imediatas do cotidiano, apoia-se numa fé ingênua na razão e alcança os grandes desafios históricos universais. Esse movimento, que se constitui numa verdadeira luta, completa-se numa vida reflexiva e numa luta pela própria “autocompreensão”, tanto na esfera singular como universal da humanidade. “Nós homens do presente, transformados através desse desenvolvimento, estamos de frente ao grave perigo de sucumbir no dilúvio cético e de deixar escapar a nossa verdade” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 12).

Essa verdade não é algo que acontece espontaneamente. O momento atual é marcado pela luta entre uma humanidade já desmoronada e uma humanidade a ser constituída sobre um terreno de uma nova vida ética. Trata-se, antes, de uma batalha de cunho espiritual em que estão em jogo as lutas e disputas entre as filosofias. O ceticismo ético ameaça, como uma espécie de “não-filosofia”, a constituição de um sentido da humanidade, a autocompreensão e autoformação. Porém, isso não se consegue de modo isolado.

A humanidade (*Menschentum*) em geral é por essência um ser homens entre organismos humanos (*Menschheiten*) conexos socialmente e gerativamente, e se o homem é um ser racional (*animal rationale*) o é na medida em que toda a sua humanidade seja uma humanidade racional (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 13).

## A QUESTÃO DO AMOR ÉTICO

Em *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade II* (Hua XIV), Husserl aborda a questão do amor em sentido geral e do amor ético. O amor pessoal é definido como uma “disposição duradoura”, “um hábito prático também duradouro”. O amor não é algo que existe em si; é uma realidade encarnada no que chamamos “pessoa”, e caracteriza-se como um movimento, não um

ato momentâneo. A “disposição” indica um tender contínuo que caracteriza todas as dimensões da pessoa. Husserl denomina esse movimento de “corporeidade vivente espiritualizada”.

O amor consiste numa grande experiência de prazer que a individualidade pessoal do amor proporciona. O tender para uma alegria cada vez maior se completa com o “contato pessoal”, e comunhão de vida cada vez maior, de modo que nossas vidas acolham-se mutuamente. O meu tender, em comunhão, para o outro e dele para mim faz sentir-me como se eu vivesse nele e ele em mim. Conclui Husserl (1985c, p. 87):

Contudo, precisamos prestar atenção ao modo e à intimidade dessa comunhão, pois dependem da amplitude da segurança recíproca do eu e do tu, da amplitude especificamente da comunhão de intenções e do tender para outras metas. Nem toda comunidade implica reciprocidade e nem cada comunidade recíproca é comunidade de amor.

No contexto do pensamento ético, a questão do amor apresenta-se como parte do movimento teleológico de cada homem, de cada comunidade e da humanidade. A vida ética não se estrutura a partir de uma perspectiva formal, como acredita Kant, mas da ideia de progresso moral. Aproxima-se aí da filosofia fichteana. Então, a ideia de amor como um tender para o outro acaba permitindo um nexos entre a dimensão moral e a religiosa. Afirma Husserl (1985c, p. 44) que: “A ordem moral é um mundo espiritual no qual cada vontade independente encontra-se em conexão, em harmonia”.

Na experiência de amor, as vidas dos sujeitos envolvidos se encontram em conexão, em harmonia, produzindo uma “comunhão de intentos”, um “tender de ambos”, “comunhão de informações e comunicações”, de modo que: “Cada tender de um conflui com o tender do outro” (HUSSERL, 1985c, p. 88). Podemos falar que se estabelece uma espécie de teleologia amorosa entre as pessoas, em que cada movimento, cada ato de um sujeito

não se estabelece num mundo isolado ou fechado em si, mas é acolhido pelo amor do outro. O outro “[...] é acolhido inteiramente na esfera da intencionalidade do tender daquele que ama” (HUSSERL, 1985c, p. 88).

Pode-se perguntar se esse tipo de amor não seria um caso-limite ou um conceito em sentido absoluto. Neste contexto, Husserl acrescenta em sua reflexão outro elemento que não o exclusivamente provindo da filosofia grega. Retoma os elementos mais altos de uma ética cristã. O tipo de amor em sentido absoluto nos mostra a imagem de alguém que assume sobre si o pecado do outro; e Husserl (1985c, p. 89) confirma que: “Estamos pensando naturalmente no infinito amor de Cristo por todos os homens”. Porém, se apenas Cristo tivesse a possibilidade de amar dessa forma, seus ensinamentos seriam contraditórios. Se a possibilidade de amar de modo absoluto não me for oferecida, de que valem todos os esforços do viver cristão? Husserl (1985c, p. 89), então, lembra-nos que o amor de Cristo é, de fato, um caso-limite, mas também o amor humano em geral não se opõe nem está distante da possibilidade de “[...] ser um verdadeiro cristão”. Nesse aspecto, vamos encontrar o amor ético. Amar o inimigo não é amar o mal que ele carrega consigo, assim como o amor de Cristo pelos homens não é amor pelos pecados. Em todo homem existe “uma vocação para o bem”. No processo de escavação do que vem a ser a pessoa humana, Husserl (1985c, p. 90) afirma que: “Em cada um se encontra um eu ideal, o verdadeiro eu da pessoa que se realiza somente no comportamento bom”.

Tanto a dimensão teleológica quanto a intencionalidade irão marcar a constituição desse eu ideal que se dirige para o Bem. “Cada homem ativo (ativo em sentido ético) põe intencionalmente em si mesmo o seu eu ideal como tarefa infinita”, reafirma Husserl (1985c, p. 90) de modo incisivo. Eticamente não é possível afirmarmos que o homem seja um “lobo para o próprio homem”, como Hobbes nos ensinou. Então, Husserl (1985c, p. 90) descreve o desenvolvimento do movimento amoroso da seguinte forma:

[...] amor como aquele que ama verdadeiramente (isto é, eticamente) e vivo intencionalmente em comunhão [com o outro] e vivo na alma que está despertando, no sujeito ético do outro que está germinando, desenvolvendo-se e transformando-se; ou vivo no sujeito plenamente ativo, que luta e combate e se desenvolve plenamente em sentido ético.

O amor apresenta-se como um ponto de conexão, de coconstituição de uma comunidade, uma sociedade que se constitui eticamente. O ego não pode ser isolado e absoluto, mas um polo que se constitui generativamente com o outro.

## **ÉTICA E NATUREZA**

Os tempos modernos são construídos através de muitas idealizações, que em relação à natureza e ao homem foram fundamentais para a elaboração desta formação cultural que conhecemos hoje no mundo ocidental. Galileu, ao adotar como pressupostos metodológicos do procedimento científico as “sensatas experiências” e as “demonstrações necessárias”, delimitou o campo do que virá a ser o experimento científico. Assim ele (apud REALE; ANTISERI, 1990b, p. 286) se expressa:

O experimento é a interrogação metódica da natureza, que pressupõe e requer uma linguagem na qual formular as perguntas e um vocabulário que nos permite ler e interpretar as respostas. Devemos falar à natureza e receber suas respostas em curvas, círculos, triângulos, ou seja, em linguagem matemática ou, mais precisamente, geométrica.

Essa idealização matemática da natureza se completa com a idealização da ciência, que não mais se subordina às posições religiosas ou da subjetividade. Trata-se de uma ciência autônoma em relação a todos os vínculos humanos e da própria tradição; em sua visão, a tradição era apresentada como autoritarismo que sufocava o livre caminho do saber científico. A credibilidade que

se deveria dar à ciência reside no fato de ser ela uma descrição verdadeira e objetiva da realidade, porque se ocupa apenas das qualidades objetivas dos corpos, e não das subjetivas, como odor, cor, sabor, etc. A descrição científica da realidade é o conhecimento a partir dessas qualidades, porque o livro da natureza não está escrito com caracteres subjetivos ou religiosos, mas em linguagem matemática. Galileu (apud REALE; ANTISERI, 1990b, p. 281) assim escreve:

A filosofia está escrita neste imenso livro que continuamente está aberto diante de nossos olhos, mas que não se pode entender se primeiro não se aprende a entender sua língua e conhecer os caracteres em que está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática e seus caracteres são círculos, triângulos e outras figuras geométricas, meios sem os quais é impossível entender humanamente suas palavras: sem tais meios, vagamos inutilmente por escuro labirinto.

É em torno dessas idealizações que Husserl tece sua crítica às ciências. São as consequências éticas dessa formação cultural que suas críticas focalizam, e não as questões de cunho técnico ou epistemológico. Ele se pergunta pelo sentido de uma idealização que produz uma imagem determinista e mecanicista do Universo e pergunta pela ausência das dimensões subjetivas nos procedimentos científicos.

No mesmo século XVII, as idealizações galileanas são completadas com as de Isaac Newton. Ao construir as “regras do raciocínio filosófico”, afirma que: “A natureza ama a simplicidade e não superabunda em causas supérfluas”. A natureza que em Galileu é matematicamente descrita, agora é revestida pelos postulados ontológicos da “simplicidade” e da “uniformidade”. Escreve ele (apud REALE; ANTISERI, 1990b, p. 297):

Como nós só conhecemos as qualidades dos corpos através dos experimentos, devemos considerar universais todas aquelas qua-

lidades que universalmente revelam-se concordantes nos experimentos e que não podem ser diminuídas nem retiradas. Certamente, não devemos abandonar a evidência dos experimentos por amor aos sonhos e às vãs fantasias de nossa especulação, mas também não devemos abandonar a analogia da natureza, que é simples e conforme consigo mesma.

Sendo simples e uniforme, o Universo assemelha-se a uma grande máquina mecânica, cujos mecanismos de funcionamento podem ser detectados pela observação e pelo experimento. A mecânica torna-se o instrumento de leitura e interpretação da linguagem do Universo. As leis do movimento nos explicam o Universo em si mesmo. Deus só aparece como o grande criador dessa fantástica máquina.

Depois, Descartes consolidou uma determinada visão de mundo. Avançou muito com a grande conquista da subjetividade, do *cogito*, mas, como diz Husserl, não ultrapassou o pórtico da transcendentalidade. Porém, no que se refere à natureza, sua concepção não difere muito das idealizações de Galileu e Newton. O mundo é uma grande máquina, composta de *res extensa*. “Não há mais que uma mesma matéria em todo o universo”. Contraposta à *res extensa* está a *res cogitans*. Porém, a afirmação do *cogito* carece da alteridade para constituir o conhecimento universal e verdadeiro. Descartes encontra essa garantia na ideia inata de Deus. Até mesmo as verdades matemáticas dele dependem. Deus torna-se também a garantia da existência do mundo, pois, tanto com a faculdade imaginativa como com a sensorial, consigo, segundo Descartes, atestar a existência do mundo corpóreo. Não me engano nisso, porque Deus, ao me criar com essas faculdades, não me deixa duvidar de sua certeza. Nem tudo o que aparece diante dos sentidos pode ser assim considerado; é preciso retomar os critérios da clareza e da distinção. Com eles só posso atribuir a qualidade da extensão ao mundo material, ou seja, todos os aspectos relativos à *res cogitans* são duvidosos em relação ao mundo material. Assim, as qualidades (subjetivas) como som, cor, sabor e peso são secundárias e não se apresentam

de modo claro e distinto.

Husserl sempre esteve preocupado com essas idealizações que configuraram a formação cultural moderna ocidental. Pergunta pelo sentido delas e suas consequências. Para isso, recorre à experiência sensível, pois é um aspecto a que todos nós alcançamos em relação ao mundo. Pergunta ele: que experiência temos da natureza na vida cotidiana? Como um conjunto de relações matemáticas ou como um mundo que é dado de modo subjetivo e relativo? Seriam, então, dois mundos contrapostos? Mundo da ciência e mundo experienciado? O mundo pensado por Galileu é idealizado como algo óbvio e objetivo. É a ideia de um conhecimento matemático da natureza que motiva Galileu com o pressuposto da obviedade da natureza. O mundo, sendo apresentado como algo óbvio, torna-se algo simplificado, dotado de relações simples e geométricas. Afirma Husserl (1965, p. 54) que:

No mundo circundante intuitivo, na consideração abstrata das formas espaciotemporais, nós experimentamos antes de tudo “corpos” – não os corpos geométricos ideais, mas aqueles corpos que realmente nós experimentamos, provindos daquele conteúdo que é o real conteúdo da experiência.

Nossa dificuldade com relação à compreensão desse mecanismo está no fato de que estamos tão habituados a não distinguir “teoria *a priori* e empiria” que também não estabelecemos a devida distinção entre o espaço e a figura espacial de que fala a geometria. Hoje, com o advento da virtualidade, mais se amplia essa dificuldade.

Se nos aproximarmos do mundo circundante pré-científico intuitivo, encontraremos uma prática metódica de mensuração que, fundamentada, a princípio, em interesse prático, transforma-se progressivamente, até, finalmente, ser incorporada pelo interesse puramente teórico. Esse procedimento que tem suas raízes no mundo concreto da vida prepara o advento da geometria univer-

sal e seu mundo de puras formas-limite. Galileu deparou-se com essa geometria já desenvolvida, que estava em condições de propiciar a ele próprio uma orientação para seu pensar científico. Era possível naquele momento estabelecer uma relação entre empiria e as ideias-limite da matemática. A tradição também lhe colocava à disposição a arte de mensurar.

Porém, ele se descuidou de examinar o modo como se produzem originariamente as operações idealizantes. Descuidou-se de aproximar-se do mundo sensível pré-geométrico e de suas práticas universais. Não se aprofundou nos problemas da origem da evidência matemática apodítica. Estava ali a necessidade de ocupar-se com o problema da origem do conhecimento. Galileu não imaginava que isso fosse transformar-se em problema fundamental. O procedimento por ele adotado pode ser caracterizado como bastante ingênuo, pois imaginava que assim estaria superada também a relatividade da apreensão subjetiva, que é essencial no mundo empírico-intuitivo. Praticando esse método de idealização, atinge-se uma verdade idêntica, e não relativa, um ser em si. O mundo dos corpos torna-se uma mera abstração, pois as formas empíricas são dadas primeiramente na intuição empírica sensível. Mas o ser dos corpos sensíveis apreendidos pela intuição é ligado à mutabilidade, ao movimento, formando eventos corpóreos. O mundo dos corpos que forma um conjunto de eventos constitui “momentos da intuição sensível do cotidiano”, amplia Husserl (1965, p. 59) criticamente.

Essa crítica é empreendida mediante a adoção do movimento de regredir ao mundo vivido pelo sujeito, anterior às idealizações científicas e filosóficas dos tempos modernos. Ao retornarmos a esse mundo, estamos nos aproximando daquele vivido através de experiências originárias, e não dos experimentos científicos. Estamos nos aproximando do mundo percebido intuitivamente, e não do mundo deduzido de axiomas matemáticos e metafísicos. Husserl praticamente eleva o *Lebenswelt* como uma contracategoria para enfrentar as idealizações científicas do mundo moderno, tanto em relação ao mundo da natureza como ao homem.

O *mundo-da-vida* constitui-se a partir das experiências vividas intersubjetivamente.

Habermas (1990, p. 88) afirma que Husserl, ao introduzir o conceito de *mundo-da-vida* no contexto da crítica da racionalidade moderna, resgata “o fundamento reprimido do sentido”. Trata-se de um “[...] conceito oposto às idealizações que formam o campo de objetos das ciências naturais”. Acrescenta ainda que reconhece a importância do enfrentamento husserliano em relação às “idealizações de medir, da suposição da causalidade e da matematização e contra uma tendência à tecnicização”. Todas essas idealizações serviram de base para a constituição da cultura ocidental. Qualquer reflexão ética a respeito das relações do homem com a natureza e com os outros homens requer uma retomada desse mundo, que é anterior às referidas idealizações. Para Habermas (1990, p. 99),

[...] o conceito mundo da vida, explicitado dessa maneira, não fornece apenas uma resposta à questão clássica: como é possível a ordem social? [mas] através da ideia do entrecruzamento dos componentes do mundo da vida [a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade] é possível responder também a outra questão da teoria clássica da sociedade, ou seja, ao problema da relação entre indivíduo e sociedade.

O *mundo-da-vida* vivido intersubjetivamente requer que seja apresentado a um sujeito encarnado. No dizer de Merleau-Ponty (2000, p. 122): “Eu organizo com o meu corpo uma compreensão do mundo e a relação com o meu corpo não é a de um Eu puro, que teria sucessivamente dois objetos, o meu corpo e a coisa, mas habito o meu corpo e por ele habito as coisas”.

Um ponto da reflexão husserliana que se torna central em termos metodológicos e condição de validade da própria fenomenologia é o acesso tanto ao *Lebenswelt* como à existência dos outros egos e à própria natureza. Porém, o caminho passa necessariamente pela corporeidade. O corpo próprio é o “[...] lugar de

intercâmbio (*Umschlagstelle*), de passagem, de estranhamento e de intimidade”, afirma Josgrillberg (CASTRO, 2003, p. 89). O ego da redução transcendental só poderá reconhecer-se como tal enquanto eu encarnado, enlaçado no corpo próprio. Sem a presença do corpo, todas as ideias caem no fosso abstrato e na fantasia, pois é através dele que posso experienciar concretamente os fenômenos que surgem à consciência. De acordo com Josgrillberg, “o corpo se constitui no contraponto constitutivo da consciência transcendental” (CASTRO, 2003, p. 91). Desde a atitude natural até a atitude fenomenológica, a corporeidade se constitui neste espaço metodológico fundamental. O corpo é “polo de individualização e de constituição do eu” (CASTRO, 2003, p. 93), afirma o mesmo autor.

A crítica husserliana às idealizações da ciência moderna não teria nenhuma validade caso partisse de pressupostos mentais que também são idealizações. A recuperação da face corporal do eu nos mostra que o corpo é lugar originário e último das “remissões e constituições”, “sedimentações” e da “memória pré-reflexiva e de sínteses passivas”. Josgrillberg (CASTRO, 2003, p. 94) enfatiza que: “A constituição de mundo e do próprio eu tem no corpo um lugar obrigatório de trânsito. Do mesmo modo a constituição dos elos inter-humanos da vida e da sociedade só é possível através do corpo como lugar originário de constituição”.

Assim, podemos perceber que a dimensão de corpo que se constitui no início dos tempos modernos como *ob-jectum* (aquilo que é lançado diante de) e como “uma coisa extensa” inteiramente e verdadeiramente distinta da “coisa que pensa”, que sou eu, não só representou uma idealização equivocada da natureza como também contribuiu para o recrudescimento do imperialismo metafísico que serve de fundamento à ciência galileana. Esse imperialismo mostra-se, de modo muito concreto, na atividade de medir e quantificar as coisas. Segundo Heidegger (2001, p. 125): “O medir só é possível quando a coisa [*Ding*] é pensada como objeto, representada em sua objetividade [*Gegenständlichkeit*]”. Assim, através da atividade de mensurar e quantificar, o homem

moderno imagina apreender o ser das coisas. A mesa define-se pelas medidas, e não pelo que significa enquanto fenômeno. A atividade da mensuração assim idealizada tem papel decisivo nas ciências naturais. A objetividade, tão defendida nas ciências naturais, considera as coisas não como algo que se mostra a partir de si mesmo, mas como “[...] o que se contrapõe a mim como sujeito pensante” (HEIDEGGER, 2001, p. 126).

As idealizações criticadas por Husserl consistem no conjunto metodológico que modifica a experiência da presença do ente. Este é experienciado não a partir de si mesmo, mas a partir de sua representação. Quando Husserl reintroduz a corporeidade como acesso ao mundo das coisas e do outro, visa à reconstrução metodológica da experiência da presença do ente, que só poderá acontecer a partir de si mesmo através da mediação corporal, desse lugar originário de constituição.

O mundo em relação com meu corpo constitui “um momento da unidade carnal”. Uma ética que prescindia dessa unidade perde o solo de sua pré-significação. Eu me torno presente e o mundo só se faz presente mediante a corporeidade que nos une. Meu corpo, ao contrário do que expressa a idealização moderna, que o entendia como *res extensa*, mensurável e quantificável, torna-se sujeito, pois sente as coisas, pode tocá-las, pode cheirá-las. Merleau-Ponty (2000, p. 123) entende “[...] que a coisa faz parte de meu corpo”, pois entre a coisa e meu corpo estabelece-se uma espécie de copresença; aparece como algo com capacidade de sentir ou como “uma coisa que sente”.

Como a Terra para Descartes era um corpo entre tantos corpos, para Husserl ela é “o solo de nossa experiência”, é a “matriz em que se engendram os objetos” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 127). A Terra torna-se algo significativo, vivo, portador de inúmeras possibilidades, e não apenas um planeta, um objeto imóvel ou móvel mecanicamente. “É um tipo de ser que contém todas as possibilidades ulteriores e lhes serve de berço. Nosso conhecimento apagou tudo isso, a Terra como *Offenheit*, como abertura, com horizontes que são apenas horizontes”, conclui Merleau-

Ponty (2000, p. 127). A Terra é o solo originário (*Urboden*) de uma mesma humanidade e de mesmos seres. Ela não se divide e nem se desdobra, apenas amplia-se como o horizonte infinito. É da Terra que nasce nossa história. As idealizações científicas nos afastaram também desse solo originário. A Terra fez-se planeta entre planetas.

A natureza não é essa coisa da qual o pensamento científico trata como um livro com caracteres matemáticos. É aquilo com o qual posso estabelecer uma relação muito original e originária, portanto, fundadora. “É a esfera de todos os objetos que podem ser apresentáveis originariamente e que, pelo fato de que são apresentáveis originariamente a um determinado sujeito, o são também a todos os outros” (HUSSERL, 1977, Hua III-1, p. 230). A partir da Terra posso constituir uma ética com horizontes comunitários e universais. “É a natureza material espaço-temporal [...], o único mundo para todo o mundo” (HUSSERL, Hua III-2, 1988a, p. 227). Não são as idealizações e os conceitos a primeira universalidade, mas a sensação, a percepção em carne e osso. Husserl (Hua IV, 1952, p. 151) rompe com o dualismo cartesiano, afirmando que: “O corpo e a alma constituem-se numa relação recíproca entre ambos, de uma só vez, como um só ser com duas faces”.

O homem não pode prescindir do encontro tanto com o outro como com o mundo e consigo mesmo. E, nesse encontro, algo é experienciado, vivido, sentido. A unidade que constitui o homem é complexa, porém podemos identificar esferas essenciais, como a atividade do corpo próprio (*Leib*), a materialidade do corpo (*Körper*), a atividade psíquica (*Seele*) e a dimensão espiritual (*Geist*). Não há nenhum procedimento metodológico capaz de mensurar essas esferas, pois elas compõem uma unidade indissolúvel e entrelaçam-se sob novas formas não lineares.

As idealizações da natureza provindas das ciências naturais são de cunho muito particular, pois atingem os homens que praticam essas ciências ou possuem condições para compreendê-las. São as ciências naturais uma forma cultural, mas não se referem à

universalidade da humanidade. Tematizar tanto a unidade quanto a universalidade a partir das ciências naturais é inverter o sentido da natureza. A temporalidade da natureza cientificamente exata não nos garante a unidade da temporalidade desta vida, pois, para a ciência natural, há apenas um tempo idêntico de uma natureza idêntica. Na verdade, o que ocorre de fato é a existência de uma temporalidade que se constitui a partir de um tempo relativo e subjetivo.

Nosso percurso reflexivo encaminha-se, do ponto de vista ético, para a constituição de ideias normativas da humanidade e da cultura. Cabe descobrir o sentido inerente da História, a teleologia do desenvolvimento histórico e as ideias universais para a direção de uma nova humanidade. Esse é o pano de fundo desta reflexão ética. O projeto encaminha-se para a descoberta de ideias de um mundo verdadeiro e infinito, solo de nossas experiências originárias, correlato da ideia de uma ciência do mundo que não perca a dimensão originária e transcendental, a ideia de uma vida pessoal, verdadeira e uma autêntica comunidade. O objetivo ético fundamental para a fenomenologia é a constituição de uma autêntica humanidade e de suas ideias éticas inerentes.

## **A ÉTICA TELEOLÓGICA**

Logo no parágrafo 3º de *Die Krisis*, encontramos a estruturação do princípio teleológico como garantia para a “[...] fundação da autonomia da humanidade europeia”. Na antiguidade o homem procurou, de modo livre e independente dos mitos e das tradições, estruturar sua vida com regras fundadas na razão e estabelecer uma consideração racional do mundo. Esse homem agia no nível da racionalidade, o que lhe permitia alcançar no próprio mundo e na própria história a razão e a teleologia que se escondem e também “o seu mais alto princípio: Deus” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 5). Nem o princípio teleológico nem o próprio Deus são alcançados mediante uma comunicação reveladora ou um oráculo misterioso que deveria ser interpretado. É através da

filosofia que se conquista a liberdade; tanto o filósofo como aqueles que são educados pela filosofia podem atingir o espaço do agir livre.

No mundo grego, a filosofia assim concebida como teoria torna livres os homens e torna-se o pressuposto para a prática e contribui para dar forma à existência ética particular, assim como à existência política e social da humanidade. A razão filosófica torna-se base para todos os campos do saber, dos atos verdadeiros e autênticos de valores, da ação ética. Esclarece Husserl (1954, Hua VI, p. 7): “A razão é assim um tema sobre o qual se reúnem as ideias e os ideais absolutamente, eternamente, supratemporalmente, incondicionalmente”. Essa estrutura permite ainda avançar para campos que no decorrer da História foram separados. A filosofia escolástica tem uma grande responsabilidade em relação a este problema: temas metafísicos e, principalmente, o tema de Deus. Como o mundo era apresentado de modo separado de Deus, a reflexão filosófica acabou, durante os tempos modernos e especialmente na época do positivismo, deixando de lado ou mesmo eliminando temas metafísicos como esse. O movimento de trivialização dessas questões durante a escolástica chega ao seu final mais radical no positivismo cientificista.

A partir da filosofia grega é possível incluir também os temas metafísicos no horizonte da reflexão racional livre. Husserl (1954, Hua VI, p. 7) afirma: “O problema de Deus contém evidentemente o problema da razão ‘absoluta’ enquanto fonte teleológica de qualquer razão no mundo, do sentido do mundo”. Novamente percebe-se que, para Husserl, a constituição de uma ética teleológica não está dissociada do “problema de Deus”, caso nós tenhamos como espaço de reflexão a razão filosófica mais ampla e independente. Husserl denomina essa razão de “absoluta”. Não é demais repetir o que já foi dito a respeito do conceito de absoluto na fenomenologia husserliana. Esse conceito é inserido no campo da dimensão transcendental, portanto implica sempre a “coexistência com o mundo e com os outros homens”. Não está, pois, inserido num espaço separado como uma espécie de “ser para si”.

A “razão absoluta” é a razão autônoma e livre, e não a razão isolada, arbitrária e fechada em si mesma. É essa razão que tem condições de fazer avançar a reflexão ética para além do indivíduo e dos fins pragmáticos, os grandes referenciais éticos da modernidade. Ela possui condições de ampliar os horizontes da História para além dos fatos e permite compreender a crise das ciências como uma crise antropológica e ética. Para isso, precisamos romper a “crosta dos fatos históricos exteriores” em busca do “sentido último”, indagando e buscando a “teleologia escondida” (HUSSLERL, 1954, Hua VI, p. 16-17). A nova tarefa que se nos apresenta leva a perguntar pela “[...] possibilidade prática da filosofia: de uma filosofia que se atualiza através da ação”. A filosofia tem assim por tarefa fundamental a constituição da vida ética em seu desenvolver prático. Por esse motivo, ela é “tarefa” (*Aufgabe*).

A constituição de uma ética teleológica não é uma tarefa imediata ou algo que alcançaremos com passos iniciais. É histórica e, como dissemos, requer romper a crosta exterior dos fatos históricos. Não se trata de olhar para o passado como um tempo ultrapassado e menos desenvolvido, como fizera o positivismo cientificista. O processo de escavação arqueológica que a fenomenologia procede em relação ao tempo passado permite-nos descobrir a teleologia inata. Trata-se do logos ocidental. A constituição ética da humanidade atual não está nem acima e nem abaixo da humanidade que nos antecedeu ou da que nos sucederá. Então, Husserl (1954, Hua VI, p. 71) explicita no parágrafo 15 o método de considerar a História para que a ética possa ser válida universalmente. O objetivo é “[...] tornar compreensível a teleologia escondida no devir histórico da filosofia, em particular daquela moderna [...]. Procuramos, por isso, compreender a unidade que está presente em todas as finalidades historicamente definidas”.

O devir histórico da filosofia é o campo ou o horizonte para o qual se volta nosso olhar, pois no conjunto geral da tradição filosófica a dimensão teleológica garante uma “unidade de propósitos” e uma “orientação” que perpassa todos os esforços e escolas

particulares e lança-se “[...] para a forma final da filosofia transcendental – para a fenomenologia” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 71). O método que deve guiar a investigação a respeito da teleologia é a própria fenomenologia. Husserl, no entanto, também reconhece a colaboração de outro campo do saber nessa tarefa, o da psicologia. Alerta, contudo, que antes ela deverá retirar de si mesma o “sentido naturalístico moderno”. A forma final (*Endform*) está composta pela fenomenologia transcendental e pela psicologia. Por uma questão de delimitação metodológica, neste trabalho estamos focalizando apenas a via fenomenológica.

Temos como forma final a filosofia transcendental (fenomenologia) e a psicologia. A origem desse devir histórico está situada, enquanto “fundação originária” (*Urstiftung*), na Grécia antiga. “Esta constitui um início teleológico (*teleologische Anfang*)”. Há assim uma delimitação metodológica em termos de espaço e tempo. Nesse percurso histórico está sedimentado um conjunto de fins que perpassa a cadeia de gerações sucessivas. Por isso, a crítica filosófica tem um espaço para penetrar no passado, pois está permanentemente se reatualizando. O passado assim constituído através da perspectiva teleológica garante o movimento intersubjetivo, e sua crítica é de uma espécie muito particular. Trata-se “[...] na realidade de uma profundíssima autoconsideração que tende a uma compreensão disso que se é enquanto seres históricos” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 73).

A constituição ética da humanidade não se produz de modo evolutivo ou linear. Uma ética teleológica assim considerada pelo método da fenomenologia transcendental pode dirigir-se aos inícios da filosofia; enquanto “[...] tarefa infinita estará unida ao horizonte de realização apodítica” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 73).

O último parágrafo, que é o 73, do texto principal de *Die Krisis*, sob a forma de conclusão, trata da “filosofia como reflexão da humanidade sobre si mesma e como realização da razão”. Nessa direção, mantemos a atenção metodológica inicial de proceder a uma espécie de escavação a fim de não olharmos para a história da filosofia apenas em sua aparência exterior, erudição histórica,

que como tal não difere de outras formas culturais. Do ponto de vista ético, tal critério metodológico torna-se muito importante. A investigação sobre uma ética teleológica requer romper as crostas culturais que acabaram produzindo os mais diversos tipos éticos. Por exemplo: ética cristã, ética protestante, ética muçulmana, ética empresarial, etc. Esses são aspectos externos sob forma cultural que se apoiam numa dimensão interior mais profunda. A tendência de confundir os aspectos exteriores, culturais, com a dimensão mais profunda é uma possibilidade sempre presente à humanidade. A ética teleológica também pode incorrer nesse risco. Daí nossa atenção redobrada.

A ética teleológica fundada a partir da fenomenologia transcendental, além de nos ajudar a evitar o risco acima indicado, nos remete para “[...] a mais profunda e universal autoconsciência do ego que filosofa” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 275). Estamos diante do “solo originário” (*Urboden*) e do “método originário” (*Urmethode*) do filosofar. Não somente isso: atingimos o mais elevado grau do pensar, em que a razão não mais se fragmenta, na realidade, em “razão teórica”, “razão prática”, “razão estética” e outros tipos de racionalidade. Essas distinções são dimensões exteriores. Também a ética teleológica inclui o dever-ser. A razão é uma unidade com vários perfis, e não várias partes.

O ego, enquanto “depositário da razão absoluta”, implica necessariamente os outros egos como “possíveis cofilósofos”. A ética constitui-se num movimento do ego com os outros egos. A teleologia estrutura-se definitivamente com a descoberta da “intersubjetividade absoluta”. A autoconsciência, antes de ser uma espécie de autoconhecimento relativo apenas ao indivíduo, é um chamado ou uma vocação para constituir-se como ser responsável em uma vida na apoditicidade, numa humanidade que se concebe como racional e livre e que tende a um “telos apodítico”. Cada ação e cada projeto egológico é perpassado pela teleologia, e a implicação com os outros egos nos remete à autoconsciência como “[...] luta de gerações inteiras de filósofos, como portadores desse desenvolvimento espiritual”. A constituição de

uma ética teleológica significa assim a configuração de uma ética da responsabilidade que nos toma como indivíduos singulares e também como membros de uma comunidade, da humanidade. O tender para o fim nos remete ao mesmo tempo para as dimensões iniciais.

Vimos, a partir da fenomenologia generativa, a necessidade de adotarmos alguns cuidados em relação à constituição de uma ética teleológica. Entre eles, destacamos a questão da irreduzibilidade do outro, do estranho e diferente e o erro que seria formar uma síntese a partir de meu mundo familiar englobando o mundo estranho. Por outro lado, é de ressaltar o valor do caráter coconstitutivo do mundo estranho. Do ponto de vista prático, histórico, uma ética teleológica tem possibilidades para além dos mundos familiares e particulares, sem o risco de uma síntese englobante? A partir de uma fenomenologia genética, é possível pensarmos em alguns princípios (formais) que possam servir de *télos* para a diversidade de culturas e graus de desenvolvimento cultural. Essa parece ser a possibilidade.

O princípio de uma racionalidade alimentada pela reflexão e processos educativos pode constituir bases cada vez mais racionais para a convivência e coexistência solidárias. A irracionalidade e o relativismo não são o ponto de chegada de todos os processos. A partir dessa base racional, pode-se pensar em outro princípio constitutivo como *télos* que atua como mediação entre o agir moral e a História. Trata-se de uma solidariedade muito mais abrangente que aquela que se diz presente em épocas de calamidades. É uma solidariedade posta como *télos* mediador entre a ação constitutiva que está além do tempo presente, que se realiza sem negar ou rejeitar o que cada grupo e tradição cultural já conseguiram historicamente e que se abre para o futuro. Daí emergem elementos motivadores que nutrem o sentimento da corresponsabilidade.

Assim, podemos intersubjetivamente construir princípios que sejam válidos universalmente e que funcionem como *télos* da práxis histórica, que possam mediar as diversas situações concretas e

particulares e história universal. Hans Jonas, que também estudou com Husserl, elevou o princípio da responsabilidade como chave ética para uma civilização tecnológica. Para ele, é possível partir desse princípio e estabelecer o dever de cada pessoa em relação às gerações presentes e às futuras e em relação à natureza.

## **AS RELIGIÕES E A CONSTITUIÇÃO ÉTICA DA HUMANIDADE**

O interesse de Husserl pelo fenômeno da religião se insere no contexto da preocupação com a história da humanidade e de suas formações culturais. No *Manuscrito A VII 5 – In der Welt leben –*, ele distingue tanto uma história latente e obscura como uma história manifesta. Em função disso, exige-se na pesquisa uma escavação genética que permita compreender as formações culturais. Essa preocupação amplia-se nos *Manuscrito A VII 9 e E III 7*, em que ele trata da dimensão religiosa na constituição espiritual da humanidade. Através do procedimento arqueológico (escavação), temos a possibilidade de regredir às últimas estruturas do *mundo-da-vida*. Nesse campo, a religião pode ser vista como característica fundamental dos povos em seu comportamento prático. A religiosidade que se verifica em todas as culturas está, segundo Husserl, unida indissolivelmente à dimensão da eticidade de cada povo, cada comunidade. Em um dos ensaios de *Renovação do homem e da cultura*, ele apresenta o estado da cultura religiosa como um dos tipos formais da cultura presentes na história da humanidade, ao lado da cultura científica.

Hoje temos algumas dificuldades oriundas de preconceitos positivistas para tratar da relação entre religião e filosofia. Husserl reconhece que na formação da cultura ocidental foi determinante o encontro entre a filosofia grega e a tradição judaico-cristã. Seguindo a compreensão de Ângela A. Bello (1998, p. 137), esse encontro, principalmente em seus inícios, caracterizou-se por uma abertura que “[...] trata da tensão para o absoluto, sempre ameaçada pela troca entre o mesmo absoluto e os objetos mais próximos, tanto aqueles ligados à natureza como também aquele

constituído pelo sujeito humano, os quais, portanto, podem ser absolutizados”.

Em nosso modo de compreender esse processo, da possibilidade de construir absolutismos, absolutizações e dogmatismos nasce a urgente e necessária luta pela constituição de uma humanidade ética; portanto, aberta para o absoluto e o infinito, mas sempre livre e responsável. O surgimento da atividade religiosa representa para Husserl uma libertação dos mitos, não enquanto expressão da dimensão ontológica do homem, mas de suas normas absolutizadoras de origem divina. Essa normatividade mítica exclui a possibilidade da liberdade, que é, no contexto da religião, a faculdade de exercer a crítica da própria verdade religiosa e de seu direito. A mesma ressalva é feita à teologia, quando, com suas elaborações metódicas, conduz a determinações dogmáticas, que estancam o processo de desenvolvimento da consciência normativa da pessoa.

A via a-teia que Husserl percorre não exclui o papel e o significado das religiões na história da humanidade. Em *A crise da humanidade europeia e a filosofia* faz uma breve referência à relação entre a filosofia e as religiões. Uma das possibilidades da atitude filosófica é rejeitar os valores tradicionais. No caso da religião, Husserl considera uma relação muito singular. Para ele, as religiões politeístas podem ser deixadas de lado, bem como seus componentes sagrados que fazem parte do mundo circundante. Destaque tem a noção de Deus nas religiões, pois “[...] implica que sua qualidade de ser e de valor seja experimentada pelo homem como vínculo interior absoluto” (HUSSERL, 2002d, p. 72). Esse absoluto confunde-se com o absoluto da idealidade filosófica. Então, “Deus é logicizado e inclusive torna-se portador do logos absoluto” (HUSSERL, 2002d, p. 73). As experiências anteriores à emergência da filosofia ainda não refletem questões gnosiológico-críticas.

Husserl (2002d, p. 73) confessa que está “[...] inclinado a ver o lógico já no fato de que a religião apoia-se teologicamente na evidência da fé como uma maneira singular e profunda de funda-

mentação do verdadeiro ser”. Essa indicação é muito significativa, porém não vamos dar continuidade à reflexão nessa perspectiva metafísica, pois nosso foco é a constituição ética. O conceito de fé, é preciso esclarecer, significa em Husserl uma atitude de adesão do homem numa perspectiva de motivação racional. No *Manuscrito A VIII 9* (p. 19), escreve que: “A exigência religiosa universalmente humana é, pois, nada mais que a exigência daquela ética religiosa absolutamente universal, a ética pela qual a humanidade transcende todos os povos, terrestres ou marcianos: em virtude da unicidade de Deus”.

Husserl procura nas religiões antigas ainda não tão evoluídas aspectos que são importantes para a constituição ética. Na chamada “religião natural”, primeiro nível da cultura religiosa, ele encontra a presença da “norma”, tanto em relação ao indivíduo como ao grupo. As normas nessa sociedade podem atingir o nível consciente de vigência absoluta como imperativos do tipo “eu devo” ou “não me é permitido”. São imperativos já com forma de “absolutamente incondicional”, pois expressam a vontade divina. Não podemos aqui identificar essa postura como atitude mítica. A religião representa um estágio mais evoluído da cultura mítica, devido aos fatores que ressaltamos há pouco. As normas aqui não possuem o mesmo significado.

Husserl (2002d, p. 66) defende a ideia de que “o desenvolvimento da consciência normativa e o desenvolvimento da religião dão-se de modo unido, ligados, interdependentes”. Em um grau mais desenvolvido podemos encontrar verdadeiros estados teocráticos. A religião não só regula a vida de culto, a organização eclesial, lugares ou templos religiosos, etc.; também pode gerar uma teologia. Ela não é uma parte separada da cultura, mas “[...] a norma que dá forma à cultura inteira e à vida em seu conjunto”; então, “[...] vida sujeita à norma e vida religiosa coincidem” (HUSSERL, 2002d, p. 69). O desenvolvimento geral da cultura e a vida coletiva vão sendo ligados por uma ideia-meta unitária propiciada pelo estágio religioso. Tal ideia configura-se objetivamente na consciência coletiva, superando as esferas individuais

e estabelecendo-se sobre os fins particulares. Trata-se, segundo Husserl (2002d, p. 69), de uma enteléquia. “Tal ideia-meta é a de uma regulação universal e absoluta de toda a cultura sobre o sistema de normas absolutas que derivam da revelação divina”. Para ele, é sob uma “norma unitária”, viva na própria consciência coletiva, objetivada como cultura e em processo de desenvolvimento histórico que se estabelece todo o conjunto das atividades coletivas, todas as vigências teóricas e práticas. “Tal norma chama-se religião”, conclui Husserl (2002d, p. 69).

O cristianismo, entre todas as religiões, é o que tem maior destaque no pensamento husserliano, em vista da constituição ética. A razão dessa referência especial não decorre de conteúdos teológicos nem da filiação do cristianismo ao judaísmo. Com Jesus desencadeia-se uma crise na religião vinculada à tradição; a crise torna-se mais explícita com as ligações estreitas no seio do judaísmo que prendiam a salvação na esfera nacionalista. Em Jesus e sua experiência religiosa ocorre “[...] um novo tipo de religião: religião que aspirava a constituir-se não a partir de uma tradição irracional, mas sim a partir das fontes (racionais em certo sentido) da experiência religiosa originária” (HUSSERL, 2002d, p. 73). Para que isso fosse possível, foi necessária uma “intuição unitária” que se apresenta como “unidade de uma experiência religiosa originária” e como “referência a Deus vivida originariamente”. O que significa isso? A experiência religiosa propiciada pela presença de Jesus nos permite conceber a relação com Deus de modo originário, ou seja, “[...] não é interpelado como algo de fora, como um Deus externo que está diante dele”. Em Jesus dá-se a interpelação que se constitui em experiência originária “[...] contemplando a Deus a partir do interior de si mesmo, e se reconhecendo originariamente uno com Ele; é mediador que anuncia o ser de Deus em virtude de um conteúdo de ser de Deus que nele mesmo está depositado”, explicita Husserl (2002d, p. 72). Esse é o modo originário da experiência religiosa que se torna possível com o cristianismo. Temos ali “[...] uma reconstrução da religião com força valorativa e normas intuídas originariamente”,

completa. Esse modo originário não brota de códigos normativos de esferas externas à pessoa livre.

O cristão tem em Jesus a possibilidade de constituir uma nova relação religiosa com Deus. Diante d'Ele a relação é de um posicionar-se livre e em união com Deus e, a partir daí, buscar o acesso ao Reino. A experiência religiosa cristã apresenta uma nova concepção ética no mundo da cultura. A salvação não se destina apenas a uma raça ou uma nação, mas a todos os que quiserem livremente aceitar vivenciar essa experiência. Torna-se uma "intuição normativa originária", que atinge primeiramente o indivíduo e seu agir pessoal e depois as estruturas sociais. Esse movimento constitui um tipo de comunidade que se separa do resto da vida cultural e cresce constituindo "[...] um reino de vida autenticamente pessoal e interpessoal em oposição a todo o resto da vida social e política", ressalta Husserl (2002d, p. 74). Na medida em que o cristianismo indica como sentido de vida a valorização do esforço pessoal e coletivo para superar os aspectos negativos, o Mal, no dia-a-dia e garante a cada pessoa uma conexão entre a vida terrena e a vida pós-morte, ele se torna uma grande força ética, e a meta de constituir um reino torna-se um esforço permanente para a busca do Bem, para a construção da Paz e da Concórdia, para uma convivência solidária e intersubjetiva. Bello (1998, p. 184) afirma que: "Se não se constrói no mundo não se pode alcançar a salvação após a morte. É nesse ponto que aparece a importância da ética" do cristianismo.

A experiência religiosa cristã permite a construção de uma nova cosmovisão, uma ética que se mostra como "[...] impulso de uma enteléquia que governa a evolução da cultura da humanidade. Produz um sistema de convicções normativas que se fundamentam na fé livre, na fé racional, em lugar de ser a partir da tradição cega [...]", que busca motivações religiosas em "intuições originárias" e, finalmente, nas tomadas de decisão a partir de posturas livres intuitivas e racionais, sintetiza Husserl (2002d, p. 74).

Na História podemos observar alguns aspectos significativos

do desenvolvimento dessas ideias. Na Idade Média, por exemplo, constrói-se culturalmente o encontro da racionalidade intuitiva da fé que provinha das primeiras comunidades cristãs com a racionalidade da filosofia, o encontro da liberdade cristã com a liberdade filosófica. Nesse momento nasce a teologia cristã, que não é apenas fruto da liberdade cristã; ao utilizar os métodos e os fins da filosofia, a reflexão teológica é também fruto da liberdade teórica proveniente da filosofia. Esse encontro propiciou a construção de uma teologia que assume ser meta de um conhecimento teórico universal do mundo, bem como estrutura de normas práticas com que o homem ordenava sua vida cotidiana. A teologia torna-se campo propício para o desenvolvimento de normas éticas. Foi possível constituir uma unidade da racionalidade religiosa.

Mas esse quadro não permaneceu duradouro. Logo começaram a surgir os processos de dogmatização, de absolutização teológica, que levaram à frenagem da liberdade de interpretação racional e de uma práxis decorrente da mesma liberdade. Esses processos afastaram as pessoas de suas fontes intuitivas originárias. A humanidade europeia, que se formava a partir da ideia de razão livre e que objetivava desenvolver a vida coletiva a partir de fins (ideia-meta), encontrou no dogmatismo uma barreira para sua evolução. Surgem as mais diversas formas de tensão entre “fé e ciência”, e com isso a Idade Média “[...] perde seu ímpeto e deixa de ser a força impulsionadora essencial do desenvolvimento cultural”, conclui Husserl (2002d, p. 79). Com isso, acrescenta esse mesmo autor, a cultura medieval de cunho religioso-eclesial “[...] fica eclipsada e torna-se um mero ramo da cultura geral”.

A Reforma Protestante dos tempos modernos tentou, no início, reconstituir a experiência religiosa unitária para reconduzir a ação coletiva à vida ética; porém, mostrou-se incapaz. As várias formas de institucionalização da experiência religiosa abriram o caminho de sua própria estagnação, como ocorrera com a dogmatização na Idade Média. A Reforma, enquanto movimento social e cultural-religioso, não conseguiu recuperar a originária

cosmovisão ética do cristianismo dos primeiros tempos. As mudanças ocorreram em vários âmbitos. Na Idade Média, a classe sacerdotal substituiu os filósofos do mundo grego. Ao mesmo tempo, a ideia de uma cultura que se constituía em componente da consciência geral a partir da razão livre é substituída pelo princípio fundamental de todas as normas, a *Civitas Dei*. São os sacerdotes que irão induzir a uma normatividade de modo absoluto e imperialista. A *Civitas Dei* será a ideia-meta que orientará a ação humana e tornar-se-á instância prática no seio da cultura. Durante a Reforma, esse contexto começa a ser substituído pelo advento da interferência do poder político sobre a experiência religiosa, da fragmentação que se produz na organização das várias instituições religiosas e, principalmente, pelo aparecimento de uma nova ideia-meta, que marcará a modernidade: um sistema econômico que absorverá os desejos, as intuições, as motivações de toda ordem.

Uma das ideias que marcam os tempos modernos é a de liberdade religiosa ou a retomada da intuição originária da experiência cristã, a fonte originária da fé. Como podemos estabelecer uma compatibilidade no contexto da vida moderna? A Reforma pretendeu elevar a fé ao patamar de referência e autoridade última da normatividade. Mas aí também encontra uma contradição em relação à filosofia. A liberdade racional não somente é independente da fé como também lhe serve de crítica livre. A normatividade ética decorrente da religião encontra na filosofia uma fonte de conhecimento como crítica livre que pode propor normas à própria fé religiosa. A liberdade da razão ética pode garantir o espaço da crítica e dos limites da própria razão religiosa. Não se trata de escolher entre a razão religiosa e a razão ética, mas de garantir a autonomia da razão antes da obrigação de assumir os conteúdos da fé e submeter-se à autoridade da Igreja. A crítica livre precede qualquer outro domínio quando se busca constituir uma humanidade ética guiada pela ideia-meta da racionalidade filosófica. Na avaliação de Husserl, a modernidade se equivoca em duas perspectivas: quando substituiu a filosofia pela ciência no

campo do conhecimento, construindo uma ordenação científica do mundo, e quando aprisiona a fé, impedindo-a de recuperar a perspectiva ética da experiência religiosa originária que foi inaugurada pelo cristianismo.

Por fim, caberia ainda estabelecer uma última questão, à qual Husserl quase não se dedicou: qual a possibilidade de uma ética cristã no contexto da fenomenologia? Também podemos inserir a perspectiva teleológica? Em que condições (institucionais e históricas) podemos tratar dessas possibilidades? É possível uma ética cristã em termos de universalidade? Em nosso modo de entender, essas questões indicam, antes de mais nada, a necessidade de ampliar o raio reflexivo da fenomenologia e garantir o que já se tem conquistado. Há muitas dimensões da vida humana e da própria natureza que ainda não foram objeto da análise fenomenológica. Outras pesquisas ainda precisam ser elaboradas a partir desse momento. Entendemos que o pensamento husserliano, assim como está presente na via a-teia, também aqui na questão de uma ética cristã deveria manter-se aberto para essa possibilidade. Uma ética cristã não deveria constituir-se inicialmente de uma ética teológica, mas também não estaria em oposição à teologia ou à fé; deveria estar aberta, sem renunciar ao que lhe diz respeito exclusivamente. Pois “[...] não é das Filosofias [ou da Teologia] que deve partir o impulso da investigação, mas, sim, das coisas e dos problemas” (HUSSERL, 1965, p. 72).



## CONCLUSÃO



Neste momento, nosso trabalho é colocado diante da necessidade de um procedimento metodológico que não vise encerrar a questão. Como já dissemos, a própria fenomenologia apresenta-se como um movimento inconcluso. Apesar disso, é preciso estabelecer este ponto para avaliar o percurso feito, mostrando alguns perfis da pesquisa que podemos considerar importantes, e apontar novos desafios decorrentes desta experiência. Nosso objetivo foi percorrer a via a-teia para Deus e a constituição de uma ética teleológica, mantendo-nos nos limites e nas possibilidades da fenomenologia transcendental.

Percorrer essa via sem o apoio e a sustentação do discurso teológico ou sem o amparo da fé deu-nos uma sensação de insegurança, traduzida sob a forma de inquietude filosófica. Heidegger (1978, p. 38) dizia que a fé que “[...] não se expuser à possibilidade da descrença não será uma fé, mas uma comodidade e um ajuste consigo mesmo, a ater-se sempre à doutrina, como a uma tradição qualquer”. Por outro lado, tivemos a possibilidade de trilhar um caminho reflexivo em companhia da liberdade. A escolha da via a-teia não objetivou a adoção de uma posição antiteológica ou reação aos modos de experiências religiosas, mas o exame do caminho que se relaciona a uma lógica do desenvolvimento da humanidade. Em razão disso, a independência em relação às considerações teológicas conduziu-nos também às inquietações religiosas. E a fenomenologia transcendental tem possibilitado uma “consideração racional do mundo” e a “[...] abertura a seu mais alto princípio – Deus” (HUSSERL, 1954, Hua VI, p. 6).

Os vários níveis em que a fenomenologia se apresenta – estática, genética e generativa – além de nos mostrarem a necessidade de uma reconsideração das metodologias que se adotam nas pesquisas, também nos fazem concluir que há vários modos que se entrelaçam e também modos de aproximação reflexiva aos assuntos ou temas. A via a-teia também aqui faz-nos ver a importância de uma reflexão não prisioneira de dogmas ou disci-

plinas institucionais. Husserl diz que se torna essencial à “pesquisa” filosófica que seja livre dos “vínculos do mito e da tradição”, como já referenciamos em outros momentos. Essas são algumas considerações mais gerais, feitas sob forma de avaliação conclusiva. Outras considerações mais específicas, contudo, podem e precisam ser feitas.

Entre os aspectos introdutórios à fenomenologia husserliana, podemos destacar algumas conquistas para a reflexão filosófica em geral e, em particular, para a tese que defendemos. No contexto histórico em que Husserl viveu, ele fez do labor filosófico uma atividade vocacionada, uma atividade motivada eticamente. Nesse sentido, já em suas primeiras produções, e não apenas nas obras da fase de publicação de *Die Krisis*, podemos encontrar um horizonte mais amplo, motivações éticas ou temas relativos a valores, sentimentos, juízos, vontade, sujeito e corporeidade. O filosofar a partir da fenomenologia torna-se uma atividade em que cada um se assume como sujeito da própria vida em termos de autorresponsabilidade, mas também se assume de modo prático como responsável pela existência dos outros. Isso permite a Husserl (Ms. A22, 31.11.1931) definir a filosofia “[...] como uma reflexão universal da humanidade a respeito da possibilidade de constituir a sua existência em absoluta liberdade”. Isso nos levou, nesse trabalho, à necessidade de conduzir a reflexão fenomenológica para a análise constitutiva, fazendo superar as possibilidades dadas pelo nível estático-descritivo. Esse fato nasceu do próprio estudo de *Die Krisis*. Sem a análise constitutiva, pouco poderíamos progredir no exame do processo histórico e social. A reflexão fenomenológica se desdobra em seus três níveis: estático, genético e generativo; transitando entre eles, foi possível o exame das várias e diferentes dimensões da experiência.

As interrogações a respeito do mundo levaram a reflexão fenomenológica à aproximação com o *mundo-da-vida*, espaço e possibilidade de nossas experiências. Constitutivamente, a relação intencional eu-mundo não se restringe a uma estrutura binomial e linear. A intencionalidade insere-se nesse movimento constitu-

tivo, nesse conjunto de operações em que os objetos se apresentam e recebem suas determinações. A intencionalidade estruturase nessa correlatividade e avança para indicar a própria dinâmica histórica da subjetividade em seu permanente desdobrar-se constitutivo. Por isso, a constituição ética da humanidade deixa de ser um refletir abstrato para se apresentar como “criação”. A fenomenologia husserliana apresenta, assim, as possibilidades da análise constitutiva que possui inicialmente um movimento regressivo de interrogações sobre os sedimentos e sua história e conclui-se no sentido de produção e “criação” (dimensão generativa). A atitude fenomenológica requerida pelo programa de “retorno às coisas mesmas” não se caracteriza segundo os moldes cartesianos, em que um ego reduzido alcançaria a capacidade para olhar de maneira clara e distinta. O ego é transcendental, mas se vê como um ego que se insere num processo de constituição intersubjetiva e histórica. Os problemas genéticos relativos ao ego em seu ser próprio e primordial foram o foco fundamental das reflexões fenomenológicas. Há, no entanto, um conjunto de problemas que pertencem a uma escala superior. Que problemas são esses?

Percorrendo os níveis estático e genético, os problemas refletidos pela fenomenologia “[...] nos conduziram àqueles da tradição filosófica”, assegura Husserl (2001a, p. 155). Mas, também, ele reconhece, ao final da quinta *Meditação cartesiana* (2001a, p. 155): “Com certeza ainda não chegamos aos problemas de origem (*generativen Probleme*), designados acima, aos do nascimento, da morte e da ligação pela geração na natureza animal (*Generationszusammenhang der Animalität*)”. Em sua avaliação, esses problemas pertencem a uma escala superior e exigem uma investigação mais laboriosa das esferas inferiores. Os problemas que começam a ser mostrados pela reflexão husserliana da fase de *Die Krisis* constituem-se em problemas generativos que se referem aos espaços históricos, geológicos e intersubjetivos.

Com isso, queremos dizer que o percurso que fizemos, mostrando as várias facetas da reflexão fenomenológica, foi importante e necessário para nosso trabalho; serviram para abrir alguns ho-

rizontes e também nos mostraram sua insuficiência para alcançar a constituição de uma ética teleológica. As reflexões generativas ampliaram as possibilidades da fenomenologia constitutiva, mostrando o caráter coconstitutivo do mundo histórico. No penúltimo parágrafo da quinta *Meditação cartesiana*, Husserl faz essa avaliação. As análises estática e genética que se referiam a temas como intencionalidade, redução, *epoché*, consciência interna do tempo, atitude transcendental, etc. foram muito valiosas e deram uma grande contribuição ao desenvolvimento científico; era essa a tarefa inicial da fenomenologia, ou seja, “[...] dar à ciência forma nova e superior”. Porém, Husserl reconhece os limites dessa tarefa: há problemas que estão numa escala superior. Nisso concordamos com a avaliação crítica que faz Merleau-Ponty (1994, p. 20). Não sendo a fenomenologia nem doutrina nem sistema, ela se revela ao final como um movimento inconcluso; e isso se deve a seu próprio propósito de revelar os mistérios do mundo e da razão. É nesse sentido que tomamos as avaliações que Husserl faz em relação à formação moderna. As ciências são tomadas como índices que nos reenviam para os processos de constituição histórica nos quais nós vivemos. O objetivo das avaliações não é de cunho explicativo; elas visam, antes, à autocompreensão do homem ocidental no contexto da formação moderna.

A avaliação que Husserl faz a respeito da formação cultural moderna toma como fio condutor uma ideia de racionalidade (*télos*) que se originou na Grécia antiga. A modernidade é apresentada como um caminho que vai se afastando dessa via e até perdendo aquele *télos*. As análises desenvolvidas a partir da fenomenologia estática e da fenomenologia genética, à primeira vista, dão-nos a impressão de sustentabilidade a essa tese. Porém, se tomarmos a dimensão generativa, teremos dificuldade de fazer um tipo de transposição a partir de uma ideia de racionalidade universal. Essa ideia pode ser posta como princípio formal. O que geneticamente é possível afirmar, isto é, um ponto universal, generativamente a transposição esbarra no caráter irreduzível entre o mundo familiar e o mundo estranho. Em outras palavras, torna-se

difícil pensar uma racionalidade universal do ponto de vista prático e ético, pois os diferentes mundos não podem constituir-se numa síntese em torno de uma unidade superior.

Mesmo que seja possível pensar essa unidade superior de modo sintético a partir da teleologia e da objetividade científica, nas esferas prática e ética, incluindo-se também a esfera religiosa, não podemos adotar senão uma generalidade formal. Em termos de uma constituição ética, a dificuldade está no estabelecimento de uma razão generativa, pois os mundos e os contextos tornam-se cada vez mais complexos e mais diferentes. Assim, mesmo considerando a definição ampliada da formação cultural denominada de “humanidade europeia”, do ponto de vista da generatividade torna-se difícil sustentar uma unidade ou síntese superior que vá se expandindo e se desenvolvendo. O outro, o estranho, o diferente culturalmente é coconstitutivo desta mesma “humanidade”. Todas as ações históricas concretas, ao longo da história dessa mesma “humanidade”, sofreram a presença irreduzível dos vários “diferentes”. No entanto, concordamos com a identificação que estabelece Husserl entre a ideia de uma síntese formal e a ideia de racionalidade filosófica ou científica.

Em relação ao tema específico de nosso trabalho – a via a-teia para Deus e a constituição de uma ética teleológica –, podemos estabelecer os seguintes pontos sob a forma de aproximações conclusivas e também interrogativas. Tivemos a possibilidade de percorrer com Husserl essa via, prescindindo da tradição teológica judaico-cristã. Foi preciso aderir a uma consideração racional do mundo, independente dos pré-juízos teológicos, mas inserindo um conhecimento do mundo que alcançasse seu mais alto princípio, que é a ideia de Deus. Esse movimento exigiu de nossa reflexão um cuidado permanente para que garantíssemos a autonomia reflexiva em relação à teologia e à experiência de fé. Porém, essa autonomia não significou uma separação do mundo; ao contrário, a via fenomenológica conduziu-nos para a inserção da ideia de Deus numa lógica da humanidade em seu desenvolvimento histórico e ético. A distinção entre a pesquisa científica

e a dimensão da fé foi nosso propósito manter até o final deste trabalho.

Essa lógica do desenvolvimento histórico motivou-nos a encontrar meios de inserir em nossa reflexão a ideia de Deus. A escolha da obra *Die Krisis* permitiu-nos descobrir o percurso crítico adotado e desenvolvido por Husserl. O caminho foi determinado a partir do contexto da formação histórica do mundo moderno, e os recursos são os da fenomenologia transcendental. Nesse momento, buscamos determinar a retomada do sentido da racionalidade moderna, avaliando as dimensões da crise que atinge essa mesma formação. O índice para a análise foi a crise das ciências europeias. O caminho husserliano não sai da trilha iniciada por Descartes. Por outro lado, não se conjuga com a racionalidade técnico-científica. Partir da trilha cartesiana, para Husserl, significou a retomada da subjetividade, superando seus limites e não adotando a perspectiva da ideia de um Deus garantidor da verdade do conhecimento ou da imagem de ideia inata.

As idealizações da racionalidade técnico-científica levaram à oclusão do *mundo-da-vida* e, conseqüentemente, à crise da experiência de vida, da experiência da cultura, e a perda da sabedoria que guiava o homem desde a Grécia antiga. As idealizações levaram ao enfraquecimento daquele *télos*. A adoção da racionalidade técnico-científica como guia está na contraface histórica expressa pelo avanço do ceticismo e relativismo e pela onda de barbárie e irracionalidade que atingiram o mundo histórico-social no contexto do século XX. A fenomenologia transcendental insere-se nesse contexto como uma “ideia ética”. É este o ideal da “filosofia como ciência do rigor”: satisfazer às necessidades teóricas e possibilitar uma vida ética e de uma experiência religiosa em termos de abertura, e não de adesão ou explicitação da fé.

A partir disso, as exigências para a reflexão são grandes. A construção ética da formação cultural moderna se apoiou basicamente na ideia do ego cartesiano, que tem seu contraponto na ideia inata de Deus. Husserl busca resolver esse desafio através do papel exercido pelo ego transcendental. Neste aspecto, po-

demos dizer que Husserl deixa presente a dificuldade para recuperar o outro como o estranho que nos interpela e nos dirige a palavra, interroga-nos a partir do lugar do estranho, e não do mesmo ou familiar. Apesar disso, reconhecemos o esforço para recolocar o ego em abertura para a esfera da alteridade. Nas *Meditações cartesianas*, essa preocupação é bem clara. A tentação da atitude solipsista parece acompanhar permanentemente a reflexão husserliana. Por isso, ele recorre aos procedimentos e às possibilidades da empatia, da analogia e emparelhamento. Mesmo assim, percebemos que a presença do outro como estranho vem em segundo plano.

Em *Die Krisis*, Husserl busca alternativa para a fenomenologia transcendental. Trata-se da via de acesso a essa filosofia através da reconsideração do *Lebenswelt*. A redução não deixa um ego abstrato sem nenhuma vinculação com o mundo. Ao contrário, a redução torna-se um procedimento que permite a recuperação de um mundo anterior às determinações científicas. As várias sedimentações que constituem o *mundo-da-vida* conduzem a um horizonte temporal e espacial, que determina a possibilidade histórica e a experiência intersubjetiva. A via a-teia teve que percorrer um movimento genético através das várias sedimentações e sínteses passivas presentes nesse *mundo-da-vida*. Encontramos, através do processo de escavação arqueológica, a ideia de Deus sedimentada intencionalmente. Trata-se de uma ideia como horizonte originário, e não como causalidade do mundo.

A ideia de Deus assim intuída mostra-se como possibilidade intencionalmente motivada. É uma enteléquia imanente ao Universo e é caracterizada por Husserl como uma segunda transcendência ou verdadeira transcendência. Porém, não se identifica com a ideia judaico-cristã de um Deus pessoa. Nessa perspectiva, a ideia de Deus também é apresentada como a Suma Mônada, que mantém uma relação empática no conjunto geral das mônadas. Esse conceito possibilitou à reflexão husserliana a descoberta da existência de um mundo humano sob a forma de coexistências. A ideia de Deus parece configurar-se como uma enteléquia

que motiva a totalidade das mônadas. Sua função ética não é normativa no sentido do dever-ser, mas normativa enquanto motivação intencional. A ideia de Deus é constituidora da vida ética; não é causa, mas enteléquia que se apresenta como ideia de *télos* de desenvolvimento infinito. A justificativa para um agir ético se sustenta na ideia de Deus. Exemplificando, podemos afirmar que a justificativa da vida ética em Israel antigo não decorre da entrega das Tábuas da Lei, mas é anterior ao próprio Decálogo. Não querendo fazer um trabalho exegético, e tomando como referência a fenomenologia husserliana, podemos dizer que o Decálogo decorre dessa intencionalidade motivacional já presente e em permanente processo constitutivo no interior da cultura judaica e oriental. A ideia de Deus, antes de ser base ontológica ou gnosiológica, e também antes de ser uma ideia teológica, apresenta-se como questão teleológica e ética. Esse modo de aparecer da ideia de Deus, através da via a-teia, traz algumas consequências e interrogações. Caberia, por exemplo, perguntar se a ideia de Deus mostrada e demonstrada pela teologia satisfaz a esse nexo de vinculação ética anterior a qualquer determinação dogmática ou jurídica. Ao mesmo tempo, também caberia perguntar pela relação entre a transgressão de códigos e doutrinas e o nexo mais profundo com o plano ético. Aqui está um dos aspectos daqueles problemas de ordem superior de que falava Husserl. Por outro lado, a ideia de Deus assim apresentada não está na dimensão da clareza e da distinção requeridas pela via cartesiana. A ideia de Deus situa-se originariamente na forma passiva, e não na atitude ativa do ego. Em vez da luz clara da razão, a ideia de Deus se encontra na dimensão profunda do mistério do mundo, do mistério da vida.

As análises estática e genética possibilitaram essas “descobertas”. Mas ainda nos resta investigar as possibilidades da constituição generativa. O movimento constitutivo pode referir-se às operações em que os objetos se tornam representações, ou seja, recebem suas determinações. Esse é o primeiro passo da constituição. No contexto de nosso trabalho, trata-se do momento em

que a ideia de Deus se torna representável, dita, determinada, nominada. Porém, a constituição também se apresenta conexas à intencionalidade, que não se restringe à mera intenção significativa. A constituição então indica a própria dinâmica histórica da subjetividade em seu infinito desenvolvimento. Torna-se operação efetiva do mundo humano, torna-se “criação” ou “construção”. Nesse sentido, o movimento constitutivo é generativo. A ideia de Deus a partir dessa perspectiva possibilitou-nos garantir que ela é constitutiva da vida ética. É criadora da vida ética, mas não a partir da norma ou do dogma. É constituidora da vida ética enquanto necessidade teleológica da História e do mundo.

Conforme o entendimento presente em nosso trabalho, uma ética teleológica não visa a uma síntese englobante de nível superior, porque isso implicaria sua autodestruição. O *télos* é a ideia da razão que se constitui historicamente e que dá um sentido à História. Uma síntese globalizante tem uma estrutura não racional, pois implica um sentido único e uniformizante. Para Husserl, o movimento nazista, por exemplo, configurava essa síntese, e ele chama a esse fato histórico de “onda de barbárie e irracionalidade”. A constituição ético-teleológica visa reafirmar as possibilidades concretas da razão na história dos povos. Então, *télos* não é um fim distante a ser alcançado e separado do presente e do passado. O aspirar, em termos éticos, é tender, é práxis, é vontade, é “fé ativa”, é presença existencial.

Uma via que Husserl apresenta para a constituição desse *ethos* vivencial é o retorno ao *Lebenswelt*, ao mundo anterior às determinações científicas, que se dá subjetivamente. Uma ética que recupera as estruturas fundamentais desse mundo possui as condições necessárias à constituição de modo universal, pois, apesar dos modos concretos de vida e de formas culturais de cada grupo humano, suas estruturas são comuns e podem constituir-se como uma possível base para uma ética social de caráter mais universal. A partir da universalidade da razão, expressa concretamente no *mundo-da-vida*, torna-se possível pensar a unidade do mundo enquanto unidade da Verdade. A História não é um amontoado de

fatos isolados nem uma universalidade abstrata sob a forma dada pelas idealizações científicas.

A partir do *mundo-da-vida* temos a possibilidade de concretizar no presente experiências e conhecimentos já adquiridos e sedimentados passivamente, dar continuidade ao sentido que está sendo reassimilado criativamente e projetar para as gerações futuras valores que alimentem permanentemente as relações intersubjetivas. Nesse sentido, temos condições plausíveis de reafirmar concretamente o projeto de progresso histórico, motivado intencional e intersubjetivamente pela teleologia histórica. Essa possibilidade põe-se como abertura para todos os povos. A crise da formação moderna foi afirmada como uma crise cultural e ética, que tem sua origem no afastamento do *mundo-da-vida* por parte dessa mesma racionalidade. Representações e idealizações científicas, inclusive éticas, tornaram-se abstrações e têm a pretensão de nos dar uma norma de conduta e uma compreensão da realidade. Por isso, um caminho constitutivo em relação à ética é a instauração de uma nova racionalidade, ou melhor, a recuperação da teleologia histórica, que permite a autocompreensão da humanidade. Isso é feito mediante a integração do *Lebenswelt* ao plano histórico e ético. O *mundo-da-vida*, enquanto horizonte universal de nossas experiências, em que se realizam as efetuações da consciência, possibilita a superação de modo coconstitutivo das particularidades. Não se trata de construção de uma homogeneidade ética em que desaparecem as diferenças através da objetivação do *Lebenswelt*. Esse é sempre um risco. O *mundo-da-vida* é o solo universal em que estão imbricadas as diversas experiências singulares.

Restam-nos algumas considerações em relação à constituição ética no contexto de uma estrutura assimétrica e irreduzível do mundo familiar e do mundo estranho. O desafio ético é pensar numa cogeneratividade na formação de uma unidade de mundo que não elimine o estranho nem anule o familiar. Como constituir uma “humanidade ética” levando em conta essa cogeneratividade? Esse parece ser o grande desafio ético dos tempos atuais,

dos tempos de globalização, a qual tende a integrar homogeneizando, sem respeitar a assimetria e a irredutibilidade entre os diversos contextos humanos e culturais. Mais que considerações conclusivas, estas são preocupações em vista da abertura de pequenas trilhas diante dos prementes desafios éticos atuais e das consequências futuras.

No percurso reflexivo que construímos, foi possível destacar algumas atitudes éticas compatíveis com esses desafios. Trata-se da adoção de modos de comportamento que permitam transitar entre a dimensão apropriativa e a dimensão transgressiva. O encontro entre mundos diferentes traz inevitavelmente o movimento de apropriação dos elementos do modo de vida do mundo estranho e a transgressão dos limites de cada um desses mundos. Temos como um dos desafios recuperar as possibilidades de constituição ética a partir de um comportamento crítico e responsável. São esses dois modos que elevamos como fundamentais nesse encontro de apropriação e transgressão.

Em termos críticos, sabemos que os encontros entre mundos diferentes não são realizados de modo harmonioso. A unidade cogenerativa não se dá através da eliminação do conflito. Qualquer comportamento que objetive imediatamente a anulação dos conflitos para constituir uma “unidade ética”, na verdade, apenas ofusca ou dissimula o problema da unidade e o da dominação. Essa análise nos ajuda hoje a pensar na questão da construção da paz e na política internacional adotada pelos “gestores” da paz mundial. Tem-se como regra predominante nessa política hegemônica construir a paz mediante a eliminação das diferenças e a imposição de padrões de comportamento que anulam os procedimentos críticos e inibem qualquer dimensão de corresponsabilidade.

Como proceder, do ponto de vista ético, a um comportamento crítico? Conforme Steinbock (1995, p. 255), a constituição ética tem a necessidade de alcançar o nível da responsabilidade, pois “o mundo familiar constitutivamente responsável está ligado ao problema da crítica de um mundo familiar no horizonte do

mundo estranho". A crítica insere-se no processo de apropriação. Isso é feito primeiramente no aprofundamento crítico do próprio mundo familiar. Em seguida, sendo feito de modo cada vez mais intenso e profundo, o comportamento crítico conduz o encontro com o mundo estranho a manter as possibilidades apropriativas sem que se caia em práticas de violência, as quais impossibilitariam a constituição de uma unidade. O movimento transitivo entre a apropriação que acontece no encontro e a constituição de uma unidade ética ou o incurso no regime da violência tem como parâmetros avaliativos o modo de comportamento crítico e responsável. O encontro instala um regime de violência entre mundos diferentes se estiverem ausentes modos de comportamentos críticos e responsáveis. Crítica e responsabilidade são, do ponto de vista generativo, os modos fundamentais de comportamento de uma ética teleológica.

Em Husserl, a crítica é desenvolvida e instigada na relação com o outro. Por isso, "[...] o modo correlativo do comportamento responsável em que a motivação para a crítica do próprio mundo consiste em ser responsável em relação ao estranho", afirma Steinbock (1995, p. 255). Estamos diante do desafio da constituição ética a partir de um comportamento intersubjetivamente responsável, e não do isolamento do indivíduo no mundo. Para a constituição de uma humanidade ética em torno da paz, por exemplo, temos como possibilidade imediata a coparticipação de cada um na construção de uma unidade do mundo próprio e do mundo estranho, através das próprias diferenças generativas. Uma humanidade ética não se constitui mediante a instituição de uma síntese superior, mas através da coparticipação generativa e criação da unidade "[...] que responde para o estranho a partir da perspectiva do próprio" (STEINBOCK, 1995, p. 256).

Esse processo de constituição ética tem possibilidades concretas de se efetivar se estiver permanentemente sintonizado com a crítica do próprio mundo e a responsabilidade pelo mundo do estranho. Tais proposições éticas para os dias atuais podem ser sintonizadas com os graves problemas decorrentes de choques

culturais, políticos e religiosos. Estamos vivendo uma época de rompimento dos mundos culturais fechados, da ausência de encontro entre religiões históricas e do advento de novos movimentos de cunho ético-religioso. Os contatos são inevitáveis, os riscos de dominação ampliam-se. As possibilidades de aumentarem as práticas irracionais, cegas ao problema do sentido do mundo, não podem ser desprezadas. A via a-teia para Deus, acreditamos, oferece possibilidades concretas para a constituição de uma humanidade ética, enquanto pensamento embasado por uma racionalidade mais aberta e ampliada.



## REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. *Sur la philosophie*. Paris: Galimard, 1994.
- ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. A2, 983a. São Paulo:Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Madrid: Gredos,1998.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. II. Coleção Os Pensadores.
- ARRUDA, José Maria. Leibniz e a existência de Deus. In: OLIVEIRA, Mandredo; ALMEIDA, Custório (Orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis:Vozes, 2002.
- BALTHASAR, H. V. von. *El problema de Dios em el hombre actual*. Madrid: Guadarrama, 1966.
- BECH, Josep Maria. *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona:Edicions de la Universitat de Barcelona, 2001.
- BOSIO, Franco. *La filosofia, Dio, l'uomo e il mondo nell'età della tecnica secondo il pensiero di Martin Heidegger*. Bari:Edizioni Levante, 1977.

BIANCHI, Irene Ángela. Immer wieder actualidad perenne de la ética fenomenológico-husserliana. In: PEÑARANDA, Ma. Luz Pintos; LÓPEZ, José Luis (Eds.). *Fenomenología y ciencias humanas*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1998. p. 601-611.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia della vonlontà: desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*. Milão: Franco Angeli, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ética husserliana: studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*. Milão: Franco Angeli, 1999.

BELLO, Angela Ales. *Fenomenologia dell'essere umano: lineamenti di una filosofia al femminile*. Roma: Città Nuova, 1992. Tradução em português: *A fenomenologia do ser humano*. Bauru: Edusc, 2000.

\_\_\_\_\_. *Culture e religioni: una lettura fenomenologica*. Roma: Città Nuova, 1997. Tradução para o português: Antonio Angonese. Bauru: Edusc, 1998. Tradução em português: *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru:Edusc, 1998.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia e ciências humanas*. Bauru: Edusc, 2004.

\_\_\_\_\_. *Husserl: sul problema di Dio*. Roma: Edizioni Studium, 1985.

\_\_\_\_\_. *Edmund Husserl e la storia*. Collana Nuovi Quaderni, Parma, n. 5, 1972.

\_\_\_\_\_. *Husserl e le scienze*. Roma: La Goliardica, 1980.

\_\_\_\_\_. *L'oggettività como pregiudizio: analisi di inediti husserli-*

*ni sulla scienza*. Roma: La Goliardica, 1982.

\_\_\_\_\_. *Teologia e teleologia nella fenomenologia di Husserl*. Vita Sociale, Pistoia, n. 2, 1969.

\_\_\_\_\_. *L'uomo e Dio nella fenomenologia di Husserl*. Sapienza, Napole, n. 3-4, 1969.

\_\_\_\_\_. Fenomenologia e il sacro. *Incontri Culturali*, Roma, n. 14, 1972.

\_\_\_\_\_. Teleology as 'the form of all forms' and the inexhaustibility of research. *Analecta Husserliana*, Reidel, Dordrecht, v. XI, 1981.

\_\_\_\_\_. La teologia in un inedito husserliano. *Aquinas*, Roma, n. 2, 1982.

\_\_\_\_\_. L'ética nelle analisi fenomenologiche di Edmund Husserl. *Fenomenologia e società*, Milão, ano XIV, n. 1, p. 21-44, 1991.

\_\_\_\_\_. Le lezioni di Husserl sull'ética e sulla teoria del valore. *Gionale critico della filosofia italiana*, Firenze, n. 1, v. LXX, p. 109-129, 1991.

\_\_\_\_\_. L'incarnazione come rivelazione nella prospettiva Della fenomenologia Della religione. In: OLIVETTI, M. M. *Incarnation*. Padova: Biblioteca dell'Archivio di Filosofia – Cedam, 1999.

BICUDO, Maria Aparecida V. *Fenomenologia: confrontos e avanços*. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. *Tempo, tempo vivido e história*. Bauru: Edusc, 2003.

BIEMEL, Walter; MARION, Jean-Luc; PLANTY-BONJOUR, Guy. *Phénoménologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

BLUMENBERG, H. *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt, 1974.

BONILLA, Alcira B. *Mundo de la vida: mundo de la historia*. Buenos Aires: Biblos, 1987.

BRENTANO, Franz. *Religion und Philosophie*. Bern: A. Francke, 1954.

\_\_\_\_\_. *Vom Dasein Gottes*. Hamburgo: F. Meiner Verlag, 1982.

\_\_\_\_\_. *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Berna: A. Francke, 1952.

CAPALBO, Creusa. Husserl: da gênese passiva e ativa à redução. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVERIA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenologia Hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia & Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1983.

CARR, David. *The paradox of subjectivity: the self in the transcendental tradition*. New York: Oxford UP, 2001.

\_\_\_\_\_. *Phenomenology and the problem of history: a study of*

*Husserl's transcendental philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

CARROLL, John. *Humanism: the rebirth and wreck of western culture*. Londres:Fontana, 1993.

CASALLA, Mario Carlos. *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre: un ensayo sobre Martin Heidegger*. Buenos Aires: Castañeda,1977.

CASTRO, Dagmar Silva Pinto de et al. (Orgs). *Corpo e existência*. São Bernardo do Campo: Umesp/Fenpec, 2003.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Phénoménologie et théologie*. Paris: Criterion, 1992.

CRUZ, A. *História de la filosofia contemporânea*. Pamplona: Eunsa, 1987.

DARTIGUES, André. *O que é fenomenologia*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DE MOURA, Carlos Aleberto Ribeiro. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1989.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972. Tradução em português: *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

DUPUY, Maurice. *A filosofia alemã*. Lisboa: Edições 70, 1987.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ESTRADA, Juan Antonio. *Deus nas tradições filosóficas*. São Paulo: Paulus, 2003a. v. I (Aporia e problema da teologia natural).

\_\_\_\_\_. *Deus nas tradições filosóficas*. São Paulo: Paulus, 2003b. v. II (Da morte de Deus à crise do sujeito).

FABRO, Cornélio. Gênesis histórica del ateísmo contemporâneo. In: FACULTAD TEOLOGICA DE LA UNIVERSAD PONTIFICIA SALESIANA DE ROMA. *El ateísmo contemporâneo: el ateísmo en la filosofía contemporânea, corrientes y pensadores*. Madrid: Cristiandad, 1972. v. II.

FERRER, Urbano. Del yo puro a la persona en la fenomenología. In: PEÑARANDA, Maria Luz Pintos; LÓPEZ, José Luis González. *Fenomenología y ciencias humanas*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1998.

FERRY, L. Habermas: *L'etique de la communication*. Paris: Puf, 1987.

FINK, Eugen; HUSSERL, Edmund. *Sixth Cartesian Meditation: the idea of a transcendental theory of method*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Problemas actuales de la Phénoménologie*. Bruxela: H. L.

van Breda, 1952.

FORGHIERI, Yolanda C. (Org.). *Fenomenologia e psicologia*. São Paulo: Cortez&Autores Associados, 1984.

FRANK, Manfred. *Was ist neotukturalismus?* Frankfurt: A. M., 1984.

FUKS, Betty B. *Freud e a judeidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986.

\_\_\_\_\_. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GÉRARD, Vincent. *La crisis: Husserl*. Paris: Ellipses, 1999.

GIBELLINI, Rosino; PENZO, Giorgio (Orgs). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GOGARTEN, Friedrich. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart, 1953

\_\_\_\_\_. *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt, 1974.

GÓMEZ-HERAS, José Maria García. *El apriori del mundo de la vida: fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona:Anthropos, 1989.

\_\_\_\_\_. *Ética y hermenéutica: ensayo sobre la construcción mo-*

*ral del "mundo de la vida" cotidiana.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

\_\_\_\_\_. *Historia y razón.* Madrid: Técnos, 1985.

GOTO, Tommy Akira. *A fenomenologia no pensamento filosófico e teológico de Paul Tillich.* Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: UESP/Ciências da Religião, 2002.

GRUNFELD, Frederik. *Profetas malditos.* Barcelona: Planeta, 1980.

GUERROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons.* Paris: Aubier, 1968. t. I.

HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze.* Frankfurt am Main, 1988. Tradução em português: *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como ideologia.* Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciencias filosóficas em compêndio (1830).* São Paulo: Loyola, 1995. v. I: A ciência da lógica.

HEIDEGGER, Martin. *Meu caminho para a fenomenologia.* São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo.* Parte I. Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. São Paulo/Petrópolis: Edusc/Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche I*. Pfulling: G. Neske, 1961.

\_\_\_\_\_. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

HENRY, Michael. *Fenomenología de la vida*. Madrid: Columna Edicions, 1991.

\_\_\_\_\_. *Incarnazione: una filosofia della carne*. Torino: Centro Studi Filosofico-Religiosi, 2001.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1989. Coleção Os Pensadores.

HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. La ética fenomenológica y la intersubjetividad. In: GUILLÉN, Germán Vargas; QUIJANO, Antonio Zirión(Eds.). *Fenomenología en América Latina*. Memorias del 1er. Coloquio Latinoamericano de Fenomenología (Puebla, Pue., Méx., 1999). Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2000. n. 3, p. 129-46. Série Filosófica.

HOUSSET, Emmanuel. *Husserl et l'énigme du monde*. Paris: Editions du Seuil, 2002.

\_\_\_\_\_. *Persone et sujet selon Husserl*. Paris: Press Universitaires de France, 1997.

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana I). Edição de S. Strasser. The Hage, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. Tradução em português de Frank de Oliveira. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana III-1). Edição de Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977. Tradução em espanhol: *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofía fenomenológica*. Mexico: Programas Educativos S/A, 1986a. Tradução em português de Márcio Suzuki: *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana III-2). Edição de Karl Schugmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1988a.

\_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana IV). Edições de Martly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.

\_\_\_\_\_. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI). Edições de Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1954. Tradução em inglês: *The crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: an introduction to Phenomenological Philosophy*. Tradução de David Car. Evanston: Northwestern University Press, 1970a. Tradução em italiano: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenológica*. Prefácio de Enzo Paci e tradução de Enrico Fillipini. Milão: Alberto Mondadori Editore, 1961.

\_\_\_\_\_. *Erste Philosophie* (1923/4) (Husserliana VII). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. Edição de Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.

\_\_\_\_\_. *Erste Philosophie* (1923/4) (Husserliana VIII). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Edição de Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959.

\_\_\_\_\_. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten* (1918-1926) (Husserliana XI). Edição Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.

\_\_\_\_\_. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Husserliana XIII). Edição de Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973b.

\_\_\_\_\_. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Husserliana XIV). Edição de Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973c.

\_\_\_\_\_. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Husserliana XV). Edição de Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973d.

\_\_\_\_\_. *Formale und transzendente Logik* (Husserliana XVII). Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Edição de Paul Jansen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.

\_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen* (Husserliana XVIII). Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Edição de Elmar Holstein. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975.

\_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen* (Husserliana XIX). Zweiter Teil.

Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei banden. Edição de Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984. Tradução em espanhol: *Investigaciones Lógicas*. Tomo II. Trad. de Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Alianza, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen*. Ergänzungsband (Husserliana XX-1). Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). Editado por Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002b. Tradução em espanhol: *Investigaciones Lógicas*. Tomo I. Trad. de Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Alianza, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen (Husserliana XXIII). Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Edição de Eduard Marbach. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980a.

\_\_\_\_\_. *Aufsätze und Vorträge*. 1911-1921 (Husserliana XXV). Mit ergänzenden Texten. Edição de Thomas Nenon e Hans Rainer Sepp. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986b.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über Bedeutungslehre*. Sommersemester 1908 (Husserliana XXVI). Edição de Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1987.

\_\_\_\_\_. *Aufsätze und Vorträge*. 1922-1937 (Husserliana XXVII). Edição de T. Nenon H. R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988b.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914 (Husserliana XXVIII). Edição de Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988c.

\_\_\_\_\_. *Briefwechsel*. Edição de Karl Schuhmann. The Hague/Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.

\_\_\_\_\_. *A filosofia como ciência de rigor*. Trad. Albin Beau. Prefácio de Joaquim de Carvalho. Coimbra: Atlântida, 1965.

\_\_\_\_\_. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986c.

\_\_\_\_\_. *Conferências de Paris*. Trad. António Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *A crise da humanidade europeia e a filosofia: introdução e tradução de Urbano Zilles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad., apes. e notas de Agustín Serrano de Haro. Madrid:Trotta, 2002c.

\_\_\_\_\_. *Problemas fundamentales de la fenomenologia*. Madrid: Alianza, 1994.

\_\_\_\_\_. *Immanenza e trascendenza*. In: BELLO, Angela Ales. Husserl: sul problema di Dio. Roma: Studium, 1985a.

\_\_\_\_\_. *La monadologia*. In: BELLO, Angela Ales. *Husserl: sul problema di Dio*. Roma: Studium, 1985b.

\_\_\_\_\_. *L'esperienza originaria e la teleologia*. In: BELLO, Angela Ales. *Husserl: sul problema di Dio*. Roma: Studium, 1985c.

\_\_\_\_\_. *La sicologia em la crisis de la ciência europea*. Conferencias de Praga noviembre de 1935. Tradução sem publicação de

Ghillermo Hoyos Várquez. In: HUSERL, Edmund. *Die Krisis der euopäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband Texte aus de Nachlass 1934-1937*. Edição de Reinhold N. Smid. Husserliana XXIX. Dordrecht/Boston/London, 1993. p. 101-139.

\_\_\_\_\_. *Renovación del hombre y de la cultura*. Trad. de Agustín Serrano de Haro e Introd. de Guillermo Hoyos Vasquez. Barcelona; México: Anthropos; Universidad Autônoma Metropolitana, 2002d.

\_\_\_\_\_. *Experiência y juicio: investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. Jas Reuter. México: Universidad Nacional Autônoma de México, 1980b.

\_\_\_\_\_. *Static and genetic phenomenological method*. Trad. Anthony J. Steinbock. Husserl Studies, Netherlands, v. XXXI, p. 135-142, 1998a.

\_\_\_\_\_. *The phenomenology of modaci individuality and the phenomenology of the general possibilities and compossibilities of lived-experiences: static and genetic phenomenology*. Trad. Anthony J. Steinbock. Husserl Studies, Netherlands, v. XXXI, p. 143-152, 1998b.

IRIBARNE, Julia V. La cuestión de Dios y la fenomenología contemporánea. In: GIUSTI, Miguel. *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Peru, 2000. P. 324-330.

\_\_\_\_\_. *La inter subjetividad en Husserl: bosquejo de una teoría*. Buenos Aires: Carlos Lohé, 1987.

JOHNSON, Paul. *História dos judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. O último Husserl e a linguagem. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVERIA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenologia Hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. Husserl: as investigações lógicas, o projeto transcendental e a ontologia. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVERIA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenologia Hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_. Ser e Deus: como Deus é recebido por revelação, em nossa experiência? In: *Paul Tillich – trinta anos: Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, n. 10, p. 55-73, jul. 1995.

\_\_\_\_\_. O método fenomenológico e as ciências humanas. In: CASTRO, Dagmar Silva Pinto de et al. *Fenomenologia e análise do existir*. São Bernardo do Campo: Umesp, 2000.

\_\_\_\_\_. As analíticas fenomenológicas e o diálogo com as ciências. In: CASTRO, Dagmar Silva Pinto de et al. *Existência e saúde*. São Bernardo do Campo: Umesp, 2002.

JOSGRILBERG, Rui de Souza et al. *Fenomenologia e análise do existir*. São Bernardo do Campo: Umesp/Sobraphe, 2000.

JÜNGEL, Eberhard. *Dios como mistério del mundo*. Salamanca: Sigueme, 1984.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 3. ed. Lisboa: Fundação

Calouste Gulbentian, 1994.

\_\_\_\_\_. *Critica della ragion pratica*. Roma: Laterza, 1974.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Fofense Universitária, 1995.

KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sigueme, 1990.

KELKEL, Arion L. SCHÉRER, René. *Husserl*. Lisboa: Edições 70, 1982.

KERN, Iso. *Husserl und Kant. Eine untersuchung ober Husserls Verh-itnis zu Kant und zum neukantismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

LANDGREBE, Ludwig. *El camino de la fenomenologia: el problema de uma experiênciã originaria*. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia e storia*. Bolonha: Il Mulino, 1972.

\_\_\_\_\_. *Husserls Abschied vom Cartesianismus en Philosophische Rundschau*. Philosophische Rundschau 9, v. 2, 1962.

1962. "Husserls Abschied vom Cartesianismus." Philosophische Rundschau 9 (2-3): 133-177.

\_\_\_\_\_. *Phenomenology als transcendental Theory of History*. In: Husserl: Expositions and Appraisals. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.

\_\_\_\_\_. Meditatio über Husserls Wort 'Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins. In: LANDGREBE, L. *Faktizität und Individuation*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.

\_\_\_\_\_. *Faktizität und Individuation*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.

LANDGREBE, Ludwig. The problem of teleology and corporeality in phenomenology and marxism. In: WALDENFELS, Bernhard; BROEKMAN, Jan M.; PAZANIN, Ante. *Phenomenology and marxism*. Londo; Boston: Routledge; Kegan Paul, 1984.

LAUER, Quentin. *Phénoménologie de Husserl: Éssai sur la gènesede l'intentionnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Vo. I. In: "Os Pensadores". São Paulo: Nova Cultural, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. *Totality and infinity: an essay on exteriority*. Pittsburgh: DuquesneUniversity Press, 1969.

\_\_\_\_\_. *Totalité et Infini*. La Haye: Nijhoff, 1961.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores.

LOSURDO, Domenico. *La Comunità, la morte, l'occidente*. Torino: Bollati Boringhieri, 1991.

LUCHI, José Pedro. *A superação da filosofia da consciência em J. Habermas: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999.

LUKÁCS, G. *Ontologia do ser social: os princípios fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

\_\_\_\_\_. Trabalho e teleologia. *Revista Novos Rumos*, São Paulo, ano 4, n. 123, p. 17-23, s.d.

LYOTARD, J. F. *O que é fenomenologia*. Rio de Janeiro: Difel/Saber Atual, 1967.

LUFT, Sebastian. Review Essay: Two themes of Husserl's Phenomenology Revisited: Responsibility and Intersubjectivity. *Husserl Studies*, Netherlands, 1999. v. 32, p. 89-99, 1999.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco G. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. São Paulo: Psy, 1995.

\_\_\_\_\_. *De máquinas e seres vivos -autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago: Editora Universitária, 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: MartinsFontes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Ciências do homem e fenomenologia*. São Paulo: Sarai-va, 1973.

\_\_\_\_\_. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MOLTMANN, Jürgen. *Scienza e sapienza: scienza e teologia in dialogo*. Brescia: Queriniana, 2003.

\_\_\_\_\_. *Dio nel progetto del mondo moderno: contributi per una rilevanza pubblica della teologia*. Brescia: Queriniana, 1999.

\_\_\_\_\_. *Prospettive della teologia*. Brescia: Queriniana, 1973.

\_\_\_\_\_. *Que es teologia hoy?* Salamanca: Sigueme, 1992.

MONOD, Jacques. *El azar y la necesidad*. Barcelona: Tusquets, 1981.

MONTERO, Fernando. *Mundo y vida em la fenomenologia de Husserl*. València: Universitat de Valencia, 1994.

\_\_\_\_\_. *Retorno a la fenomenología*. Barcelona: Anthropos, 1987.

MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Subjetividade e história: três estudos sobre a fenomenologia husserliana*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp; Nova Stella, 1989.

MOURÃO, Alexandre Fredique. *Subjetividade e história: três estudos sobre a fenomenologia husserliana*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969.

MURALT, André de. *L'idée de la phénoménologie: l'exemplarisme husserlien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958. Tradução em inglês: *The idea of phenomenology: Husserlian exemplarism*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

\_\_\_\_\_. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

OLIVERIA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

ORTEGA Y GASSET. *Sobre a razão histórica*. Madrid: Revista de Occidente; Alianza, 1979.

PACI, Enzo. *Il problema della monadologia da Leibniz a Husserl*. Milano: Unicopli, 1978.

\_\_\_\_\_. *The function of the sciences and the meaning of man*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.

PANNENBERG, Wolfahrt. *Metafísica e idea de Dios*. Madrid: Caparrós, 1999.

\_\_\_\_\_. *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. Milão: Bompiani, 1990.

\_\_\_\_\_. *Husserl e il cristianesimo*. Aut Aut. Milão, n. 14, v. 1. 1974.

QUEIRUGA, Andres Torres. *La constitucion moderna de la razon religiosa: prolegômenos a una filosofia de la religion*. Navarra: Verbo Divino, 1992.

\_\_\_\_\_. *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: Verbo Divino, 2000.

\_\_\_\_\_. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_. *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.

\_\_\_\_\_. *Recuperar a criação: por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Do terror de Isaac ao Abba de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2001.

RAHNER, Karl. Libertad de la teologia y ortodoxia eclesial. *Concilium*, Petrópolis, n. 66, p. 410-427, 1971.

RAHNER, Karl; WEGER, H. *Qué debemos creer todavía? Propuestas para una nueva generación*. Santander: Sal Terrae, 1980.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1990. v. I.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1990b. v. II.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1991. v. III.

REINER, Hans. *Sinn und Recht der phänomenologischen Methode: Husserl*. In: *Phaenomenologica* 4. Haia: Martinus Nijhoff, 1965.

RICOEUR, Paul. *Da metafísica à moral*. São Paulo: Instituto Piaget, 1998.

RICOEUR, Paul. *Husserl: na analysis of this philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Key to Husserl's ideas*. New York: Fordham University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Husserl et le sens de l'histoire*. *Revist de Metaphisik et Moral*, n. 54, p. 280-316, 1949.

\_\_\_\_\_. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Dall texto all'azione*. Milão:Jaca Book, 1989.

ROSENFELD, Denis L. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

SANABRIA TAPIA, José Rubén. Sobre García Gómez-Heras, José Maria. Ética y Hermenêutica. Ensayo sobre la construcción del 'mundo de la vida' cotidiana. Reseña. *Revista de Filosofia*, México, v. XXXIV, n. 100, p. 163-169, enero/abr. 2001.

SAN MARTIN, Javier. *La fenomenologia de Husserl como utopia de la razón*. Barcelona:Antropos, 1987.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia y antropologia*. Buenos Aires: Almagesto, 1997.

\_\_\_\_\_. *Sobre el concepto de mundo de la vida*. Madrid: Uned,1993.

\_\_\_\_\_. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: Uned, 1986.

SANTOS, José Henrique. *Do empirismo à fenomenologia: a crítica antipsicologista de Husserl e a ideia da lógica pura*. Braga: Cruz, 1973.

SCHILELEBEECKX, Edward. *Dios: futuro del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1971.

\_\_\_\_\_. *Perché la politica non è tutto: parlare di Dio in un mondo minacciato*. Brescia: Queriniana, 1987.

\_\_\_\_\_. *Umanità: la storia di Dio*. Brescia: Queriniana, 1992. Biblioteca di teologia contemporanea.

\_\_\_\_\_. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969.

\_\_\_\_\_. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt: M. Frank, 1977.

SCHUHMAN, Karl. *La teoria husserliana del estado*. Buenos Aires: Almagesto, 1988.

\_\_\_\_\_. *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg: Karl Alber, 1988.

\_\_\_\_\_. *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*. The Hage/Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1977.

SOKOLOWSKI, Robert. Moral thinking. In: SOKOLOWSKI, Robert (Ed.). *Edmund Husserl and the phenomenological tradition: essays in pheonomenology*. Washington: The CatholicUniversity of America Press, 1988.

SCHÜTZ, A.; LUCKMANN, T. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 1977.

\_\_\_\_\_. *The structures of the life-word*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

SIMPSON, G. *This view of life*. New York: Harcourt, Brace and World, 1964.

SNOW, Charles Percy. *As duas culturas e uma segunda leitura*. São Paulo:Edusp, 1995.

SOKOLOWSKI, Robert. *The formation of Husserl's concept of constituion*. The Hague: M. Nijhoff, 1964.

SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Orgs). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

STEIN, Edith. *Estrelas amarellas*. 2. ed. Madrid: Espiritualidad, 1992.

\_\_\_\_\_. *Cartas a Roman Ingarden*. Madrid: Espiritualidad, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sobre el problema de la empatia*. Madrid: Trotta, 2004.

\_\_\_\_\_. *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino*. Tradução em inglês: *Husserl's Pheno-*

*menology and the Philosophie of St. Thomas Aquinas*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

SPIEGELBERG, H. *The phenomenological movement*. In: *Phaenomenologica* 5. Haia: Martinus Nijhoff, 1965.

STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade: lições sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis:Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

\_\_\_\_\_. Mundo da vida: problema epistemológico ou questão histórica. *Veritas – Revista de Filosofia* (PUCRS), Porto Alegre, v. 42, n. 1, p. 5-13, mar. 1997.

STEINBOCK, Anthony J. *Home and Beyond: generative Phenomenology after Husserl*. Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Husserl's static and genetic phenomenology: translator's introduction to two essays. *Husserl Studies*, Dordrecht, v. XXXI, p. 127-137, 1998.

STRASSER, S. History. Teleology and God in the Philosophy of Husserl. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa. *The teleologies in Husserlian Phenomenology*. Hanover: Kluwer, 1979. v. IX. Coleção *Analecta Husserliana*.

\_\_\_\_\_. Telology and God in the Philosophy of Edmund Husserl. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa. *The teleologies in Husserlian Phenomenology*. Hanover: Kluwer, 1979. v. IX. Coleção *Analecta Husserliana*.

TASSI, Saverio Mauro. Nietzsche teólogo: “Dio” como ápice instantáneo de la voluntad de potencia. *Dialegethai: Revista Telemática de Filosofía*, año 7, 2005.

THINES, Georges. *Fenomenología y ciencia de la conducta*. Madrid: Piramide, 1977.

TILLICH, Paul. *Teología Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la religión*. Buenos Aires: Megápolis, 1973.

TRACY, D. A volta de Deus na teologia contemporânea. *Concilium*, n. 256, p. 49-61; p. 54-55, 1994; 1996.

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA. *Fenomenología y ciencias Humanas: I Congresso*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1998

Van Der LEEW, G. *Fenomenología della religione*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

VÁSQUEZ, G. Hoyos. *Intentionalität als Verantwortung. Geschichts-teleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. La Haya: Geminis, 1976.

\_\_\_\_\_. *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias (Kant, Husserl, Habermas)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986.

WALTON, Roberto J. Niveles y dimensiones en la explicitación husserliana del horizonte histórico. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVERIA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenología Hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre:

EDIPUCRS, 2001.

WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida: introducion a la fenomenologia*. Barcelona; Buenos Aires: Paidós Iberica, 1996.

\_\_\_\_\_. *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt: Northwestern University Press, 1985.

WALTON, Roberto. *Husserl: mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires:Almagesto, 1993.

\_\_\_\_\_. Niveles y dimensiones en la explicitacion husserliana del horizonte historico. SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVERIA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenologia Hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_. World-experience, World-representation, and the world as an idea. *Husserl Studies*, Dordrecht,n. 14, v. 1, p. 41-59, 1997.

\_\_\_\_\_. Función y significado de la intencionalidad de horizonte.In: PEÑARANDA, Maria Luz Pintos; LÓPEZ, José Luis González. *Fenomenología y ciencias humanas*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1998.

\_\_\_\_\_. La subjetividad como respuesta y centramiento: multiplicidad y unidad en las figuras del yo. In: CASTRO, Dagmar Silva Pinto de et al. *Existência e saúde*. São Bernardo do Campo: Umesp, 2002.

\_\_\_\_\_. Fenomenalidad, si-mismo, Dios. *Escritos de Filosofia*, Buenos Aires,n. 29-30, p. 273-296, 1996.

WELTER, R. *Der Begriff der Lebenswelt*. Munich, 1986.

XIRAU, Joaquim. *La filosofía de Husserl: una introducción a la fenomenología*. Buenos Aires: Losada, 1941.

ZAHAVI, Dan. The Three Concepts of Consciousness. *Logische Untersuchungen. Husserl Studies*, Netherlands, v. 18, p. 51-64, 2002.

ZILLES, Urbano. Os conceitos husserliano de “Lebenswelt” e teleologia. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVERIA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenologia Hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_. Deus na experiência transcendental. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003.



