

# FENOMENOLOGIA E DIREITO



HUSSERL

*Volume 7, Número 2  
Outubro 2014/Março 2015*

---

CADERNOS DA ESCOLA DA MAGISTRATURA REGIONAL FEDERAL  
DA 2ª REGIÃO - EMARF



**CADERNOS  
DA ESCOLA DA  
MAGISTRATURA REGIONAL  
FEDERAL DA 2ª REGIÃO  
EMARF**

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

[www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/](http://www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/)

---





# **FENOMENOLOGIA E DIREITO**

Tribunal Regional Federal da 2ª Região



Homenagem à Campanha  
de Combate ao Câncer de Mama

Volume 7, Número 2  
Out.2014/Mar.2015

---

Esta revista não pode ser reproduzida total ou parcialmente sem autorização

Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região : fenomenologia e direito / Escola da Magistratura Regional Federal, Tribunal Regional Federal da 2ª Região. – Vol. 7, n. 2 (out.2014/mar.2015). – Rio de Janeiro : TRF 2. Região, 2008 - v. ; 23cm

Semestral

Disponível em: <[www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/](http://www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/)>

ISSN 1982-8977

1. Direito. 2. Filosofia. 3. Filosofia Jurídica. I. Escola da Magistratura Regional Federal (2. Região)

CDU: 340.12

---

## **Diretoria da EMARF**

### **Diretor-Geral**

Desembargador Federal Guilherme Calmon Nogueira da Gama

### **Diretor de Publicações**

Desembargador Federal Luiz Antonio Soares

### **Diretor de Cursos e Pesquisas**

Desembargador Federal Aluisio Gonçalves de Castro Mendes

### **Diretor de Intercâmbio e Difusão**

Desembargador Federal Augusto Guilherme Diefenthaeler

### **Diretor de Estágio**

Desembargador Federal Marcus Abraham

## **EQUIPE DA EMARF**

Jaderson Correa dos Passos - Assessor Executivo

### **Rio de Janeiro**

Carlos José dos Santos Delgado

Carlos Roberto de Assis Lopes

Clarice de Souza Biancovilli Mantoano

Diana Cordeiro Franco

Edith Alinda Balderrama Pinto

Leila Andrade de Souza

Liana Mara Xavier de Assis

Luciana de Mello Leitão

Maria Suely Nunes do Nascimento

Marta Geovana de Oliveira

Pedro Mailto de Figueredo Lima

Thereza Helena Perbeils Marchon

### **Espírito Santo**

Jaqueline Guioti Dalvi

Livia Peres Rangel

Soraya Bassini Chamun

---



---

## **Expediente**

### **Conselho Editorial**

Aquiles Côrtes Guimarães - *Presidente*

João Otávio de Noronha

Alberto Nogueira

André Ricardo Cruz Fontes

Augusto Guilherme Diefenthaler

Aylton Barbieri Durão

Emanuel Carneiro Leão

Fernanda Duarte Lopes Lucas da Silva

Fernando Augusto da Rocha Rodrigues

Guilherme Calmon Nogueira da Gama

Jorge Luis Fortes da Câmara

José Antonio Lisbôa Neiva

José Ferreira Neves Neto

Luiz Antonio Soares

Marcus Vinicius Machado

Ricardos Almagro Vitoriano Cunha

Américo Augusto Nogueira Vieira

### **Comissão editorial**

Aquiles Côrtes Guimarães

Adriana Santos Imbrosio

Eduardo Galvão Andréa Ferreira

Getúlio Nascimento Braga Júnior

Marcia de Mendonça Machado Iglesias do Couto

Maria Lucia Gyrão

Nathalie Barbosa de la Cadena

### **Editado por**

Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região - EMARF

### **Projeto Gráfico e Editoração Eletrônica**

Leila Andrade de Souza

### **Foto da Capa**

Edmund Husserl

### **Impressão**

Tribunal Regional Federal da 2ª Região - SED/CPGRAF

### **Tiragem**

800 exemplares

---





---

## **Tribunal Regional Federal da 2ª Região**

### **Presidente:**

Desembargador Federal SERGIO SCHWAITZER

### **Vice-Presidente:**

Desembargador Federal POUL ERIK DYRLUND

### **Corregedor-Geral:**

Desembargadora Federal SALETE MACCALÓZ

### **Membros:**

Desembargador Federal PAULO ESPIRITO SANTO

Desembargadora Federal VERA LÚCIA LIMA

Desembargador Federal ANTONIO IVAN ATHIÉ

Desembargador Federal ANDRÉ FONTES

Desembargador Federal REIS FRIEDE

Desembargador Federal ABEL GOMES

Desembargador Federal LUIZ ANTONIO SOARES

Desembargador Federal MESSOD AZULAY NETO

Desembargadora Federal LANA REGUEIRA

Desembargador Federal GUILHERME COUTO

Desembargador Federal GUILHERME CALMON

Desembargador Federal JOSÉ ANTONIO NEIVA

Desembargador Federal JOSÉ FERREIRA NEVES NETO

Desembargadora Federal NIZETE LOBATO RODRIGUES CARMO

Desembargador Federal LUIZ PAULO DA SILVA ARAÚJO FILHO

Desembargador Federal ALUISIO GONÇALVES DE CASTRO MENDES

Desembargador Federal GUILHERME DIEFENTHAELER

Desembargador Federal MARCUS ABRAHAM

Desembargador Federal MARCELO PEREIRA DA SILVA

Desembargador Federal RICARDO PERLINGEIRO

Desembargadora Federal CLAUDIA MARIA PEREIRA BASTOS NEIVA

Desembargadora Federal LETÍCIA DE SANTIS MELLO

Desembargadora Federal SIMONE SCHREIBER

---



---

## SUMÁRIO

---

APRESENTAÇÃO .....	13
CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTAL E A INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA NA FENOMENOLOGIA DO DIREITO .....	15
<i>André R. C. Fontes</i>	
PORQUE RE-LER O DIREITO À LUZ DA FENOMENOLOGIAV .....	21
<i>Marcia de M.M.I.do Couto</i>	
REFLEXÃO ACERCA DOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA ÉTICA HUSSELIANA .....	37
<i>Wellington Trotta</i>	
A FENOMENOLOGIA E A BUSCA DE SENTIDO.....	67
<i>Getúlio Nascimento Braga Júnior</i>	
EDITH STEIN – ASPECTOS DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO.....	89
<i>Maria Lucia Sales Gyrão</i>	
O CONCEITO DE PESSOA A PARTIR DA FENOMENOLOGIA HUSSELIANA .....	103
<i>Kalline Carvalho Gonçalves Eler</i>	



---

# APRESENTAÇÃO

---

Os artigos publicados neste número dos Cadernos de Fenomenologia e Direito indicam uma perspectiva de entrelaçamento entre a reflexão filosófica e a intencionalidade fenomenológica que vimos desenvolvendo ao longo das atividades manifestas nesta Revista.

Os temas ensaiados nos textos mostram que o discurso filosófico e, notadamente, o fenomenológico está presente em todas as preocupações com os objetos de que tratam. Daí serem sempre bem-vindos.

O Conselho Editorial



---

*CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTAL  
E A INTENCIONALIDADE DA  
CONSCIÊNCIA NA FENOMENOLOGIA  
DO DIREITO*

---

*André R. C. Fontes\**

A noção de consciência na Filosofia emerge nas obras contemporâneas e sofre limites internos em cada autor, segundo o entendimento, as justificações e o contraste com as demais concepções filosóficas, sejam porque foram tomadas em confronto, seja pelas articulações dos argumentos expendidos.

Um variado e complexo entrelaçamento de concepções da consciência consolidou o assunto como um dos temas centrais no tratamento filosófico dos problemas e sua relação com o estado da Filosofia. O mais elementar processo de cognição leva a crer, e assim ainda se conduzem os filósofos, que a consciência é um tema secundário se comparado com a realidade externa ao sujeito

---

\* Desembargador no Tribunal Regional Federal da 2ª Região (Rio de Janeiro e Espírito Santo), Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.



cognoscente. Segundo essa concepção, a realidade não somente é tomada como primária à consciência, como a pressuporia.

Se tomássemos como ponto de partida de uma apreciação uma eventual posição entre as concepções realistas e aquelas idealistas, constataremos que tanto no realismo, em sua compreensão de que a coisa independe do sujeito, como no idealismo, no qual a coisa resulta da ideia formulada pelo sujeito, a existência de uma realidade é sempre externa àquela que se pretende chegar. E o conhecimento do mundo exterior conduziria a vacilar entre uma coisa além de lá (da coisa para o sujeito) ou além de cá (do sujeito que pensa a coisa).

Em ambas as concepções, o realismo, com seu destaque para a coisa, e o idealismo, no qual o ato de pensar determinaria a coisa, a consciência é um ato do indivíduo humano, que se apresenta no interior da mais vasta dimensão de totalidade do que é real, e que se pode explicar, naturalisticamente. De um modo ou de outro, tanto nas concepções realistas como idealistas, a consciência toma a realidade natural objetiva ou pensada, de modo que permaneceria como uma coisa entre coisas, que vem para a consciência (realismo) ou que se origina dela (idealismo).

A Fenomenologia parte de um aspecto idealístico para sustentar que a consciência capta, como um centro puro de referência, aquilo que é intencionalmente conhecido, mas parte de uma concepção aparentemente realista de que um objeto referido na intencionalidade do conhecimento possa ter uma existência.

O caráter transcendental da consciência ao captar o objeto dado não tem outra finalidade, senão a de ser um dado para o sujeito. Esse dado à consciência do sujeito indica que isso que é dado, como se fosse a coisa, sequer necessita existir. O caráter transcendental da consciência torna dispensável que o dado que oferece a visão

original sequer exista. É por isso que se concebe e se compreende a figura do unicórnio, mesmo nunca tendo existido, ou a de se descrever juridicamente o casamento, mesmo não sendo casado e capturado pela experiência sensível os aspectos determinantes da união conjugal.

A consciência é uma unidade em si e nenhuma relação tem com a natureza, seja no espaço, seja no tempo, ou mesmo nas mais elementares manifestações psicológicas de uma pessoa. A consciência não é uma consequência de estados emocionais da mente ou dos pensamentos, porque não é um simples juízo concreto das coisas, mas o conteúdo dos juízos, que nos permita atingir, por sua vez, o conteúdo ideal universal, mesmo que não exista aquilo que se pretende conhecer.

O mais importante fator de conhecimento de uma coisa não é a própria coisa. Ela pode não existir e, portanto, tornaria impossível compreender algo somente a partir de sua existência. Dragões, segundo a ciência, não existem, mas isso não impediu que da Europa à Ásia povos de diferentes origens formulassem, e sem se conhecer, apologia à figura mitológica do Dragão, ao ponto de estar ainda hoje nas bandeiras oficiais do País de Gales (no extremo oeste da Europa) e do Butão (encravado nas montanhas do Himalaia, na Ásia).

Esses povos não precisaram reconhecer a Fenomenologia para admitir que seres inexistentes pudessem merecer algum tipo de atenção. É que a consciência é transcendental para conhecer, e isso não significa que apenas o que se vê, o que é sensível e experimental possa ser captado. Tratados inteiros de Direito Civil foram elaborados sem que o autor pudesse experimentar cada anomalia tratada no texto da obra. Um estudante de Direito estuda a família sem ainda ter formado uma, como genitor, a despeito de integrar a sua original. Mas, o Direito de Família é, ordinariamente, estudado por um acadêmico que não é casado, mas que é questionado e avaliado, como condição para se graduar, a respeito de algo que não vivenciou.

A Fenomenologia não toma o método empírico para se entender algo. Aliás, a Fenomenologia não considera também o método dedutivo ou mesmo o indutivo. Para mostrar o que é dado e esclarecer esse dado, a Fenomenologia serve-se de uma forma própria e em bases seguras, desprovidas de todas as pressuposições, de todos os preconceitos e conhecimentos prévios para usar a intuição.

A suprema fonte legítima de todas as afirmações é a visão da consciência doadora originária ao avançar para a compreensão de todas as coisas. E essas coisas são, de forma simples, o dado, ou seja, aquilo que vemos ante nossa consciência. Esse dado chama-se fenômeno, no sentido de que aparece diante da consciência. Não se deve entender que algo desconhecido se encontre por detrás desse fenômeno, que, existente ou não, está aí, e existe como um dado. Assim, temos o unicórnio, o dragão e o centauro. Todos muito bem compreendidos, sem nunca terem existido.

A intuição de que se vale a Fenomenologia não considera a relação empírica imediata e direta entre o sujeito pensante e o objeto, mas a intuição eidética, ou seja, aquela que captura a essência dos fenômenos, por meio de um processamento gradual, que progride de etapa em etapa mediante a intuição intelectual da essência, sem considerar preconceitos ou mesmo juízos culturais. É dessa maneira que a figura mitológica do dragão venceu continentes e se tornou conhecida até mesmo pelos povos da América pré-colombiana do Norte (México) e do Sul (Peru).

A Fenomenologia não se completa, entretanto, somente com a consciência transcendental e com a intuição das essências. Ela está a depender de outra concepção apriorística: a intencionalidade.

A noção fenomenológica de intencionalidade foi recuperada dos estudos contemporâneos de Brentano a partir da visão finalística aristotélica, tal como se desenvolveu na Idade Média, mas com a originalidade de negar o psicologismo. A atitude geral de pensar é

concebida pelas vertentes psicologizantes da Filosofia ao considerar que é (o pensar) o resultado dos mecanismos e das reações da psique humana, na sua evolução e no seu esforço de sobreviver e dominar o mundo.

A negação do psicologismo resulta das relações intencionais (eidéticas) de pensar sob a forma de essência (e não existência) das coisas e da independência das reações subjetivas e emotivas que põem à prova nas considerações de tais vínculos.

Ao fenomenólogo não interessam as opiniões alheias, pois se quer conhecer algo pela primeira vez, terá, certamente, que investir na própria coisa estudada. A coisa é posta em evidência, ou seja, “entre parênteses”, e sofre todo tipo de eliminação daquilo que não integre a sua própria essência. É o ato de eliminar a individualidade e a existência, assim como todas as ciências que predeterminariam o que está para se conhecer e buscar a essência pura do dado, pondo-se de lado todas as outras formas de informação.

Essa é a maneira que poderia o estudioso do Direito entender que algo possa ser conhecido sem que de outros conhecimentos possa o estudioso se servir e compreender o que pretende. Haveria, então, de se indagar se uma concepção de direitos dos animais seria possível se fosse tomada a perspectiva tradicional, histórica e antropológica do homem como o único titular de direitos, ou a ideia de que o nascituro ainda não é pessoa, mas é um ser pleno de direitos.

Este texto não pretende ser mais do que uma simples imagem de uma operação fenomeológica, mas expõe a maneira pela qual se alerta para o que é principal e raiz dos problemas: a essência! E a essência dos objetos e suas conexões essenciais, e não os fatos contingentes, que o jurista buscará de forma puramente descritiva. É na ausência total de preconceitos ou conhecimentos prévios que o jurista poderá, mediante a intuição intelectual, investigar a essência e, portanto, os dados que quer conhecer.



---

# *PORQUE RE-LER O DIREITO À LUZ DA FENOMENOLOGIA<sup>1</sup>*

---

*Marcia de M.M.I.do Couto<sup>2</sup>*

Com este artigo, entendo termos chegado ao fim de uma experiência única, a de partilhar minha trajetória de vida funcional, para, expondo-a, poder vê-la sob o olhar do outro, dos que se valem do poder do Estado, o poder do juiz de dizer o direito.

Gostaria de obter dos leitores um *feed-back*, uma crítica dos que acompanharam estes artigos.

A pesquisa, voltada a uma tentativa de dizer o direito de forma eficaz, levou-me a transbordá-la para pensar um direito mais adequado e, com isto, buscar um método capaz de satisfazer as exigências de aplicadores do direito e jurisdicionados.

Ao volver às suas raízes, concluí estar o cerne da questão na ausência de sentidos. Foi perdida no tempo a crença de que os

---

<sup>1</sup> Texto extraído da Tese defendida em 2011, junto ao IFCS-PPGF, da UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ, sob o título DIREITO DE ESSÊNCIAS: uma releitura dos atos jurisdicionais à luz da Fenomenologia, sob a orientação do professor doutor AQUILES CÔRTEZ GUIMARÃES e co-orientação do professor doutor FERNANDO AUGUSTO DA ROCHA RODRIGUES.

<sup>2</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ e Juíza Titular aposentada, lotada no Tribunal Regional do Trabalho da 12ª Região (Santa Catarina).

presentantes do Estado deveriam contribuir para a formação de uma cultura estribada em valores superiores e, em consequência, a respeitabilidade destes poderes junto ao povo.

Justifico este pensar por trazer todo ser humano consigo o sentido de justiça. Contudo, conhecer, em sentido lato, nada mais é que um ato, um agir direcionado, um *eu penso* que, no acreditar, passo a passo constrói crenças definitivas.

O que pensa o homem ao julgar? O julgar ou o crer são dotados de conteúdos que podem ser, ou não ser, desta, ou daquela forma, que podem se repetir, tornando-se crença modalizável, deslocar-se para um tornar possível, negar ou confirmar. Este julgar pode assumir a forma prática de um esforço judicativo que se dirige a uma verdade, a da certeza certa. Diante da dúvida imposta a um juízo de certeza, sobrepõem-se motivos judicativos, que, baseados em fundamentos absolutamente certos, passam a compor sua própria fundamentação. Convencido de que a posição a adotar tem que ser esta, por advir de uma imposição da própria tradição, este juízo é transmitido e passa a valer tanto para o indivíduo singular, quanto para a coletividade, se faz crença e se transforma em direito.

Do que pensa, o homem comum trouxe à colação o *modo como* este direito é estruturado. Por corrompida a racionalidade, resta restrita sua interpretação, a qual, marcada pelo objetivismo, torna o direito sem sentido, mecanizando-o.

Justifico este posicionamento para apontar serem o objetivismo e o tecnicismo, em nossos dias, responsáveis pela ineficácia e pela frustração geral quando se trata de direito.

Ao gestar mais que simples soluções para os problemas da ineficácia e para a crise que envolve o Poder Judiciário no Brasil, enveredei pela filosofia no intuito de encontrar o fundamento dos

fundamentos em direito e um filosofar que se alinhasse às minhas expectativas de imprimir à *práxis* outro tipo de diretriz racional. Segui a trajetória do pensamento na linha do tempo para, através dos diversos modos de filosofar, encontrar um filosofar e um método que me permitissem re-ler e oxigenar, como expressão de conhecer os sentidos deste direito. Encontrei, na fenomenologia husserliana, sustentáculo capaz de tornar a proposta viável.

Ao conhecer este filosofar, percebi ser possível ao juiz vocacionado autodeterminar-se, do ponto de vista prático, a reaver a crença perdida. Ao vê-lo capaz de contribuir para a renovação não apenas do direito, mas servir de força propulsora para um devir social mais próximo do pleno, revi conceitos e passei a melhor compreender a postura dos positivistas da contemporaneidade, em especial Ronald Dworkin quando toma o direito como *construção judicial*, lastreada em princípios e precedentes. Comungamos o mesmo anseio, significar o *direito*. Dele divirjo, apenas, no que atribuo à função jurisdicional o poder-dever de *constituir* o direito *in casu* a partir das leis lógicas fenomenológicas, pensar justificado ao longo de nossa trajetória nos artigos precedentes.

Ao estabelecer pontos de congruência entre direito positivado e direito natural; entre direito formal e material; ao melhor analisar a diferença entre as funções legislativa e judiciária de Estado, vi-me capaz de trazer à tona outra apercepção: o *modo como* o direito é constituído enquanto positivação, teoria, e ciência, e o *modo como* é constituído pelo juiz.

Concluí ser preciso retomar as conexões essenciais entre racionalidade, vida e direito, por equivaler quedar frente à inacessibilidade do ideal ético, ou admitir seja o problema insolúvel, negar à razão a possibilidade de traçar diretrizes ao agir humano.



Afirmo: é preciso fazer pela essência do homem o que foi feito pela matemática pela natureza, estruturá-lo a partir da racionalidade prática, e sugiro: basta imprimir à norma clareza intelectual, justificar racionalmente o conhecimento de modo a torná-lo um bem comum enraizado, por fruto de pensamentos sóbrios. Faz-se necessário fazer ver as conexões entre atos e motivações, entre o valor e querer retamente, explicitar o que seja agir racional ou irracionalmente. É preciso re-ler a ciência do direito. Proponho seja a primeira pedra lançada através de decisões judiciais.

Não me foge requerer tal empreita um esforço extraordinário, pois implica em afastar a sofística política, que serve à construção da cultura voltada a uma sociedade marcada pela objetividade. Exige vocação; empenho e parcialidade cultivada, com a conotação de formação específica. Reclama conhecer a própria construção do direito, desde a sua razão de existir, exige refazer sua trajetória desde a origem, obriga a volta ao mundo da vida.

Ao estabelecer a distinção entre os termos *constituição confirmatória* e *constituição iluminatória*, atribui, ao primeiro, *constituição por confirmação*, conotação de simples normar, dirigir-se aos fatos da existência, regrando-os, e, ao segundo, *constituição por iluminação*, qualidade de fonte doadora de sentidos do direito posto, que, expressão de um direito vivo, se mostra a partir das essências de seus institutos e de suas conexões, para trazer a lume fundamentos e diretrizes para a ação.

Este perceber remeteu-me à Alegoria da Caverna de Platão (República, livro VII), por materializar metaforicamente a tarefa do juiz fenomenólogo. Este juiz, agente da razão, desvela o direito posto, trazendo-lhe sentido e clareza. Para ele, fundamentar significa trazer nitidez à essência do fato e da norma; tornar perceptível a razão última do decidir, do próprio *ser* do instituto, além de apontar

o método para realizá-lo. Corresponde a julgar por fundamentos, a alinhar-se a uma visão de ciência alargada do direito.

Demonstrei possível operar o direito a partir de um outro foco. Sabê-lo fruto de um sentimento natural, de apercepções naturais, que advêm do valor da pessoa, da dignidade humana, foi o ponto de partida. Frisei necessário àquele que opera o direito ter presente que esta dignidade, constituída em nível de consciência, sustenta o mundo das relações entre o homem singular e a comunidade e dá forma à liberdade e responsabilidade.

Assim, elegi dentre os fundamentos, como fundamento primeiro em direito, a consciência da dignidade humana, reflexo do valor da pessoa, e por ele pautei tanto a constituição do direito *in casu* como a constituição da ciência e da norma. Fi-lo por entender que toda a humanidade encontra-se submetida a um sistema de valores, que, autênticos, absolutos e atemporais, servem-lhe de imperativo categórico. Precisei justificar o escalonamento estabelecido pelas diversas sociedades e percebi que, circunscrita a segmentos, esta humanidade dá origem às sociedades e a Estados soberanos e vê esta estrutura valorativa fundamental desdobrar-se. Isto me permitiu defender viessem os valores, a seu tempo, e para cada sociedade, a se estabelecer em escalas, conforme seu desenvolvimento e cultura.

Ao atribuir ao direito, referendado pelo mundo da vida, qualidade de construção humana intencionada para a cristalização de regras impostas ao homem pelo simples estar no mundo, pude entendê-lo correspondente ao direito originário, "natural". Regras, estas, a dar sopro de vida ao direito positivado, que, feito norma, estribado em leis ideais do pensamento, apenas o materializa. Com isto, posso defender ser a positivação do direito instrumental, correspondendo à descrição de conceitos que têm embutidos valores, hierarquizados segundo a vontade de um povo, em dado momento.

Ao refazer na prática toda a trajetória do direito desde a sua positivação até a sua efetivação à luz do método fenomenológico husserliano, iluminado pela ética material proposta por Scheler, busquei a diferença. Procurei demonstrar o que subjaz no direito que pode ser exposto pelo método fenomenológico.

Caminhei da crença ao direito posto, comprovando servir aquela de base à positivação da norma. Demonstrei que, suspensas crenças, delas é extraído o valor que lhes deu causa. Remontei a estrutura do direito positivado no Brasil, no qual o legislador constituinte traça as bases permanentes da organização do Estado e o legislador ordinário, frente a fatos recorrentes, cria a norma, lastreado em valores pré-estabelecidos pela sociedade.

Situei estes valores em dois níveis e tomei por referentes a lógica e a ética material de valores para sustentar a hipótese. Marquei diferenças que aqui recrudesço. Tomei a norma fundamental por depositária dos valores fundamentais de um povo e, portanto, expressão do fundamento dos fundamentos, seiva de todo o direito. Estabeleci a diferença entre valores universais e princípios, que, feitos norma, no sistema constitucional rígido como o reconhecido no Brasil, são estabelecidos em graus. Tratei-os dentro das modulações que dão origem à legislação ordinária, para esclarecer que esta, lastreada em valores hierarquizáveis, de segunda ordem, é a própria razão de ser da estrutura piramidal que orienta há séculos a construção do direito. E concluí que, limitada à condição de parte mecânica da engrenagem, a estrutura legislativa não avança da criação, da constituição confirmatória, para a constituição iluminadora.

Retomei a ciência enquanto fruto da racionalidade. Território dos estudiosos, daqueles que são dotados de formação específica, dentro de um contexto técnico-natural, penso ser a ciência a libertar o homem do jugo de ações instintivas e vagas. Capaz de desmistificar

e tornar possível a fundamentação da idéia de homem, estabelece pares conceituais *a priori* como: homem singular, comunidade; liberdade, responsabilidade. Acentuei que a natureza, como um todo, comporta mais que as ciências da natureza e que alcança as ciências do espírito. E, mais, que, como na matemática da natureza, que soube desenvolver nas suas disciplinas apriorísticas conceitos próprios, como espaço, tempo, movimento e forças motrizes e, assim, se impor, é preciso estabelecer diretrizes seguras para as ciências do espírito.

Ao adotar a lógica fenomenológica como diretriz para todas as ciências, aponte para a dificuldade de divisar o caminho que conduz às leis lógicas. Constatei que ainda não foi constituída uma ciência apriorística paralela, neste caso específico, uma ciência realmente pura do direito, que, fundada em leis lógicas fenomenológicas, em matrizes do pensamento, forneça mais que conceitos puros, para traçar o próprio *logos* do método, uma ciência racionalmente explicativa. Uma ciência que logicamente seja capaz de sintetizar *eus* singulares, dotados de realidade espiritual própria, com *sujeitos em relação*, para enfeixar um mundo de relações que congresse realidades através de modos sociais de consciência. Defendo, assim, a possibilidade de re-leitura da ciência pura do direito e a constituição de uma teoria pura e prática do direito à luz da fenomenologia e de uma ética material de valores, que dêem conta do que restou demonstrado nesta pesquisa.

Pugno por isto e o justifico a partir da própria fecundidade deste campo. Abrangente, a ciência do direito exige uma teoria pura e uma teoria prática que abriguem um direito formal, facilmente condutível pelas leis gerais do pensamento, e um direito material, operado a partir de essências de valores, instância última no campo da ação. Aqui entra em jogo um tipo diferenciado de racionalidade. Trata-se de um ajuizar normativo vinculado à própria essência normativa da humanidade. Será esta essência a ditar as regras da prática factual

segundo normas de convivência, a estabelecer estratos de cada ramo do direito, segundo suas próprias peculiaridades. Isto envolve uma ética material constituída a partir de leis puras de valores. Só assim, entendo, terá passagem uma teoria geral do direito que dite as formas de constituição confirmatória e constituição iluminadora de cada um de seus ramos.

Entretanto, esta distinção leva a outra. Explicita diferenças e semelhanças entre o filosofar dos positivistas e dos fenomenólogos em direito. Concluí: frutos de uma mesma raiz, a lógica, o positivismo jurídico, limita-se ao uso das leis formais, das leis puras do pensamento, as quais, por conterem proposições e juízos, servem para fundamentá-lo. Não o descartei, limitei seu uso ao que há de construído, ao descrito, àquilo que não admite reflexão, por apriórico. Acrescento: a fenomenologia, o que faz é permitir-se transbordar esses limites para enriquecer o conteúdo técnico-formal com outras leis puras, igualmente rígidas, as que regem as ciências do espírito. Trabalha com a constituição iluminadora.

Há, contudo, neste novo pensar, uma dificuldade a superar, a metodológica. Foi Husserl a expor o método para um proceder semelhante ao que norteia a análise das ciências exatas, quando se ultrapassa este umbral e se adentra ao campo das ciências do espírito. Foi ele a acentuar que a investigação pura da essência parte da abstração, inclusive quando a análise tem por objeto matéria relacionada às ciências do espírito.

A passagem para que se chegue pelo mesmo procedimento à essência das necessidades do espírito e da razão, portanto, foi aberta por Husserl, que, até por formação, partiu de explicações matemáticas, o que facilita o entendimento. Através dela, o *iter* procedimental das leis de essência foi demonstrado.

Ao advertir que a espinha dorsal que sustenta a generalidade formal, em sentido próprio, é a mesma, seja a ciência exata ou

do espírito, o que fez, a meu ver, foi dar maior abrangência a seu método. E como justificativa relevo que a investigação pura da essência parte da abstração, inclusive quando a análise tem por objeto matéria relacionada às ciências do espírito.

Desmistificada a exclusividade do uso da abstração de conceitos puros, da investigação pura de essências, para o que Husserl chama de estruturas genérico-formais, restou provado que isto é feito naturalmente, faltando ao cultor das ciências do espírito consciência e método.

Assim, elegi o método fenomenológico husserliano como base para a re-leitura do direito enquanto ciência, além de admiti-lo necessário à criação de uma teoria pura e prática para esta disciplina. Ao escolher esta versão do método fenomenológico, dissocie-me dos conceitos de *idéia* e de *a priori* trazidos por Platão e enfatizados por Kant, dentre outros.

Segui sua linha de raciocínio e tomei por parâmetro a matemática, para com ela traçar, em direito, paralelo com a análise formal.

Ao tomar por função deste método instrumentar o estudioso das ciências do espírito, ao trazê-lo para o direito pude verificar que exercitar o pensamento apriorístico demanda habilidade. Exige deduzir na fantasia efetividades possíveis, que, idênticas, mostrar-se-ão identificáveis de modo concordante, em qualquer circunstância. Só isto permitirá que, mesmo adotadas direções diversas de variações arbitrárias, se chegue a um resultado compatível com outras posições. Este proceder se põe acima de contingências, leva à intuição geral de essência das idéias, traduz a pura lei de essências, leva à intuição geral de essência das idéias, essências puras ou leis de essência de cada instituto jurídico. Com isto quis provar que, se tal procedimento leva o matemático à teoria pura da matemática, da mesma forma levará o cultor do direito à teoria pura dos valores. No entanto, repiso, para que

as formas e leis de essência alcancem as ciências do espírito é preciso: abstrair a verdadeira essência da humanidade autêntica; conhecer o que lhe é necessário *a priori* e defini-lo conceitualmente. Variáveis livres que, equiparáveis às grandezas no ideal aritmético, conferem certeza a estas ciências do espírito, embora as comunidades guardem especificidades empíricas.

A partir disto, concluí estar toda norma em direito fundada em valores puros. Eleito como princípio primeiro do pensamento jurídico a dignidade humana, desdobrei-o em liberdade e responsabilidade. Demonstrei que, como sustentáculo da Lei Maior, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, as leis puras do espírito, os valores puros, atemporais e universais são transmitidos às leis ordinárias em forma de princípios. Seu escalonamento se dá à conta das especificidades empíricas. Desdobrados em outros valores, passam a ser escalonados, variando a hierarquização conforme as necessidades de cada ramo do direito, de cada fase processual. Assim, adaptam-se ao tempo e ao espaço. Sob este estofado, elegi princípios que entendi darem forma à atividade jurisdicional, tais como: *submissão do Estado à ordem jurídica; autoridade pública; igualdade dos particulares perante o Estado e publicidade* dentre outros. Ao destacar os princípios que regem a prova oral, a exemplo, *da imediação, da necessidade, da unidade, da igualdade de oportunidades, da legalidade, da adequação, da lealdade ou probidade da prova*, fi-lo por constituir-se a coleta deste modelo de prova, o momento processual próprio para o contato mais direto do juiz com o mundo da vida.

Traçadas as diretrizes para um direito lido fenomenologicamente, foquei a atenção na re-leitura dos atos jurisdicionais à luz da fenomenologia, meu marco teórico. Dentre eles, destaquei seu modo mais significativo de personificação, aplicar o direito *in casu*, que, como expressão da interioridade da consciência do *serjuiz*, exercício

do poder-dever de Estado, está a exigir mais que racionalização dos fatos e uma fundamentação lastreada em teorias explicativas.

Dizer o direito à luz da fenomenologia requer investigue este juiz, a partir de uma ética material de valores, a essência do fato e da norma; direcione a *práxis* da própria razão; faça dos valores puros a linha mestra de suas ações. Só assim, penso, irá cumprir sua missão última, interferir na própria cultura e, assim, oxigenar o direito. Para isto, é preciso ir ao encontro de verdades sóbrias e objetivas, revigorar a fundamentação pela análise científica das possibilidades puras dos institutos, em essência. É preciso ter claro que só isto vai lhe conferir a abrangência requerida pelo ideal de renovação.

Procurei estender a investigação ao exame dos atos processuais culminantes: coleta da prova oral; análise prefacial e análise de fundo. Trouxe-lhes exemplos.

Quis demonstrar que a efetividade fática, seja ela qual for, traz em seu bojo uma possibilidade pura. Exemplo disto é o próprio ato de julgar. O fato, deixado variar na fantasia, transborda seus limites para alcançá-la. Este fato, ao permitir aflore o que tem, ele mesmo, de concordante com o que toda e qualquer experiência possível guarda enquanto experiência apriorística, revela sua representatividade ou objetividade com um sentido idêntico concordante. Vista *a priori*, a norma expressa a essência de um fato da vida, compreensível e evidente enquanto possibilidade. Preenchido, ou não, o fato trazido a julgamento ali é tornado verdade, ou inverdade, por preenchido, ou não, pela norma posta, que iluminada pelo juiz, se faz direito *in casu*.

Tratei inclusive da análise formal. Evidenciei sua necessidade, aclarei sua sujeição à mesma ética material dos valores que fundamenta o direito material e assinaléi seu papel de instrumento na dicção do bom direito, já que do que há de formal, não apenas em direito, mas em qualquer disciplina, são extraídos os conceitos *a priori*.



Subordinada a métodos racionais, esta análise é de suma importância, pois, lastreada em princípios *a priori*, tende para a racionalização e garante a segurança jurídica, na medida em que serve de garante aos princípios da igualdade e da submissão do juiz à lei.

Fui à análise de mérito, ao *modo como* fazê-la. Esclareci que simples desdobramento do método de investigação de essências, embora orientado pelo mesmo modo matemático de pensar, é dirigido a outro tipo de *a priori*. Seu campo de variação na fantasia tem dois enfoques simultâneos, mostra-se ato complexo. Varia da forma vazia para os conceitos contidos em cada instituto, para nele encontrar o fundamento último, e varia o vivido, para transportá-lo da experiência singular para a geral de modo a preenchê-la. Nos dois momentos, suspende o juiz quaisquer juízos, quaisquer crenças sobre a efetividade real. Estas realidades provisoriamente lhe servem apenas como indicativos, são vistas como meras possibilidades gerais, que, reduzidas pela concordância a padrões gerais, tornam-se reconhecíveis por leis puras do pensamento ou dos valores.

De todo o exposto, pude abstrair que toda e qualquer efetividade guarda relação com as leis de essência, ou seja, que, ampla, atinge todos os ramos do direito, todas as fases processuais. Dotadas de conteúdo racional, todas as efetividades encontram-se jungidas a suas essências. Vinculada a uma ciência de essências, a ciência do direito, permite sua prática um conhecimento teórico, exato, cuja efetividade remete a dizer o bom direito.

Interpretar em direito é, pois, estabelecer conexões de essências, é ligar o fundamento do fato ao fundamento da norma, corresponde a submeter o próprio pensamento puro da fantasia à autonormação. Longe de se fazer expressão de vontade ou sentimentalidades, implica em método, exige o mesmo rigor matemático, e neste sentido não envolve determinada insalubridade

ou uma isonomia específica, mas a insalubridade ou isonomia representáveis em geral, admissíveis de forma concordante, um ideal possível. O que o juiz produz *in casu* equivale ao conceito puro, à *idéia*, que faz referência não a um caso em si, mas ao que dele espera a humanidade.

Ter re-lido o direito à luz da fenomenologia, com amparo na ética material de valores, permite-me agora uma conexão com o trabalho de Dworkin, para centrar minha atenção em sua proposta de ver o direito como integridade, de modo a verificar a viabilidade e atualidade do meu próprio projeto. Sua teoria, disposta para além do simples positivismo ou realismo jurídicos, assume como interlocutores convencionalistas e pragmatistas. Seu marco distintivo é o caráter interpretativo atribuído aos conceitos. Não vê possível uma leitura meramente semântica em direito.

Assim, concluo, partimos de um mesmo ponto, a necessidade de renovação: temos um único objetivo, uma re-leitura do direito, porém, seguimos métodos diversos.

Ao longo de sua obra, Dworkin evolui. Parte da questão do peso dado à palavra *direito*, questão meramente semântica trazida em “O modelo de regras I”, 1967; toma H. L. A. Hart como interlocutor e o debate é aberto. O tema é: em que consiste o direito, se um conjunto de regras ou regras aliadas a princípios. Nesta fase, o ponto central da discussão é ser indispensável ao reconhecimento de uma regra como geradora de direitos e obrigações a existência, ou não, de uma regra de reconhecimento, inafastável para o positivismo. Em resumo: enquanto para Hart os casos difíceis seriam resolvidos pelo magistrado para além do direito, Dworkin sustenta não haver regras para além do direito, mas, sim, princípios a ele integrados.

Isto não constitui um problema para o juiz fenomenólogo voltado para a essencialidade dos fatos e da norma, para os seus

sentidos, que vêm nos princípios sua razão fundante. A par disto, expressos, feitos norma no modelo constitucional adotado pelo Brasil, estes princípios são parte do sistema jurídico vigente.

Em sua segunda fase, dirige o autor sua crítica ao positivismo jurídico de modo diverso. Foca-a no que entende equivocada a compreensão dos positivistas do que seja a estrutura de alguns conceitos, em especial, o conceito de direito. Dirige sua atenção aos “fundamentos”, e a este termo atribui conotação de significado. Parte de critérios capazes de justificar a dicção do direito.

Este é o ponto da real dissonância. O termo *justificar* parece-me exato a este modo de pensar, na medida em que foge à certeza exigida pela essencialidade. Comparar a difícil tarefa de dizer o direito a estruturas frasais parece-me um *minus*. Constituir, repiso, vai além de construir. À certeza, basta se aplique ao objeto o recurso dêitico da referência ao *isso*. O preenchimento, a meu ver, neste caso se dá por aproximação. A discussão se resume ao campo empírico, atrela o sentido da palavra direito a simples distribuição de direitos e obrigações a casos concretos, a um verificar se o direito *in casu* corresponde a regras postas no ordenamento jurídico positivado, ou não. É preciso ir mais longe, retirar as amarras da semântica, que alcança não apenas o positivismo, mas o jusnaturalismo e o realismo jurídico. Falta também ao convencionalismo e ao pragmatismo desbordar o território semântico.

Impõe-se diante da crise buscar uma nova diretriz.

Dworkin o sinaliza. Volta-se para a interpretação criativa, embora lastreada em precedentes e princípios. Aproxima a interpretação artística daquela feita sobre as práticas sociais e, ao tratar especificamente do direito, fá-lo a partir de sua própria história. Subdivide o ato de interpretar em três níveis, o pré-interpretativo, o interpretativo e o

pós-interpretativo, de forma a trazer ao tradicional *modo como fazê-lo* com maior eficácia. O que traz sua teoria de inovador é conferir ao intérprete absoluta liberdade, e possibilitar altere, amplie, restrinja ou mesmo elimine determinado valor. Tal procedimento, transposto para o direito, embasa a teoria de que uma compreensão mais próxima do ideal seria a interpretativa. Sobre esta base, edifica a teoria chamada de direito como integridade, que encerra a pretensão de conferir ao conceito de direito mero caráter construtivo.

De uma teoria prática do direito à luz da fenomenologia se está a exigir mais. Requer compreensão do que seja um preenchimento derivado do conhecimento das essências do fato e da norma. Exige sejam as decisões fundamentadas a partir de uma ética material de valores. Tem por âncora uma ciência e uma teoria puras, as quais são expressões de uma vida comunitária autenticamente humana. Dizer o direito sob este enfoque implica em valer-se de normas ideais absolutas de modo a expor as condições de possibilidade nelas embutidas e, assim, despertar no homem singular, o jurisdicionado, a melhor prática, movido não por inclinações, mas pela consciência advinda da auto-reflexão.

Concluo, afirmando possível a constituição de um direito capaz de despertar a consciência de que, pautada em imperativos categóricos, esta lei, esta norma posta, iluminada pelo juiz, é expressão de uma norma incondicionada de valor voltada para um ideal universal de dignidade que, desdobrado em liberdade e responsabilidade, há que ser escrito a muitas mãos.

Deixo aos leitores a tarefa de aprimorar estes primeiros passos em busca de um direito mais real, voltado à sua essencialidade.



---

# *REFLEXÃO ACERCA DOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA ÉTICA HUSSERLIANA*

---

*Wellington Trotta - Doutor em Filosofia pelo IFCS-UFRJ. Professor  
de Filosofia na UNESA*

## **INTRODUÇÃO**

Este trabalho tem por fim analisar o sistema ético husserliano, em geral, e os ensaios *Renovação*, em particular, tendo como preocupação central o significado de ética como ciência da vida ativa. Dessa forma, o texto ficou dividido em três tópicos e uma conclusão.

O tópico primeiro denomina-se *Demarcação da ética husserliana: relação entre o teórico e o prático*, que se concentra na ideia de apresentar o conceito nuclear de ética e a visão demarcatória da escola husserliana e suas influências. *A ética com seu intento de renovação do homem individual ao comunal* é o título do segundo tópico, em que foi analisada a ética como instância crítica das relações intersubjetivas, assim como construção teórica que pensa

---

<sup>1</sup> Este artigo, modificado e ampliado, foi publicado em partes no periódico [www.revistalogoseveritas@inf.br](http://www.revistalogoseveritas@inf.br).

a necessidade do espírito de renovação para salvar a Europa do pessimismo que tomou conta dessa cultura diante dos escombros da Guerra de 1918. Observa-se que, nesse tópico, foram examinados os ensaios de Husserl publicados na revista *Kaizo*. *Ética como ciência da vida ativa* é o título do terceiro tópico, em que se estudou o sentido de ética como ciência universal do espírito e guia de uma renovação à vida comunitária. Na conclusão, fez-se pequena reflexão a partir do problema *Vida ética como fim do logos*.

Registra-se aqui o profundo agradecimento ao ilustre pensador Prof. Aquiles Cortes Guimarães por ter emprestado o seu precioso nome a este artigo, resultado do Relatório Pós-Doutoral. Ressalta-se que os erros nele existentes não devem ser atribuídos ao insigne mestre, que ciosamente emprega meticuloso cuidado aos trabalhos que por suas mãos passam.

## **I - DEMARCAÇÃO DA ÉTICA HUSSERLIANA: RELAÇÃO ENTRE O TEORÉTICO E O PRÁTICO**

No pensamento ético de Husserl, existem especificidades que tornam complexa a tarefa de descrever os elementos que compõem o seu sistema prático. Isso pelo fato de que, no vasto universo de sua obra, ao longo de sua produtiva vivência reflexiva, esteve em constante elaboração. Husserl sempre retificava seu pensamento. Porém, encontra-se algo essencial em sua teorização ética, o que faz de sua escola um importante sistema de considerações nesse *campus*, qual seja: a busca de uma fundamentação teórica para que a ética possa se tornar não só uma disciplina técnica de natureza prática, mas um sistema rigoroso que forneça conhecimentos para o bom juízo das ações; além de tomar a alteridade como princípio (HUSSERL, 2001, p. 143-144). Isso está bem claro em sua obra *Lineamenti di ética formale* de 1908-1914; na *Introduzione all'etica 1920-1924*; nos seus cinco ensaios denominados Renovação, escritos

entre 1923 a 1924 para a revista japonesa *The Kaizo*; na Conferência de Viena em 1935, intitulada *A crise da humanidade europeia e a filosofia*; e em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de 1936. É importante observar, ainda, que os textos éticos de 1908-1914 e 1920-1924 só foram publicados a partir dos anos de 1980. Os trabalhos publicados em vida, por Husserl, contêm análises sérias e profundas, embora não estudem os elementos constitutivos do mundo da ciência ética (SEPP, 1995, p. 19).

A ética husserliana é constituída por um princípio relevante, o *a priori*, de inspiração kantiana. Esse elemento é fulcral à medida que se toma a incondicionalidade como instância formuladora de fundamento. Assim, sendo a consciência o centro doador de sentidos, e sendo capaz de perceber os significados dos objetos quanto ao agir humano, também é capaz de apreender a natureza correta das ações. Logo, a ética husserliana está marcada pelo incondicional, posto pelo seu imperativo categórico, que consiste no seguinte mandamento: "*faça em todo o momento o melhor possível entre o alcançável*" (HUSSLERL, 2009, p. 156).

Diferentemente de Kant, que subordina o agir aos ditames do imperativo categórico, sendo o dever elemento central da lei racional que regula as ações longe das inclinações sensíveis, Husserl toma a ideia segundo a qual as ações humanas devem se pautar pelo princípio de que o indivíduo deve *agir da melhor forma possível*. Nesse caso, a ética husserliana filia-se à ética do dever, guardando uma peculiaridade que a distingue da kantiana, isto é, a sua concepção de imperativo que, longe de ser formal e idealisticamente forjado pelas éticas estoica e cristã-luterana, tem uma formulação política: "*faça em todo o momento o melhor possível*" nas relações intersubjetivas. Logo, o imperativo husserliano não é abstrato e volta-se para uma comunidade de indivíduos associados por laços culturais. Assim, Husserl, como filósofo da totalidade e da unicidade, é herdeiro das filosofias de



Aristóteles e Kant. Ressalta-se, porém, que é a Kant que Husserl dirige-se como crítica e assimilação, pois, ao examinar as *aporias* da ética, aprofunda sua axial preocupação: a rigorosidade científica.

A pesquisa sobre a ética e seus elementos constitutivos também apresenta os mesmos problemas de toda ciência, inclusive os da matemática, por exemplo. Se se deseja que um determinado saber se torne científico, é preciso ter a noção de que ele *é uma unidade objetiva fechada*, ou seja, um domínio de elementos próprios que forjam a necessidade de buscar a verdade, o desvelamento dos seus significados. Em Husserl, a ética pensada como disciplina técnica do agir é um reino de elementos específicos que não prescinde, tal qual a lógica, de *investigação orientada segundo unidades objetivas*. A ética, portanto, tem dupla acepção: tanto é uma ciência técnica do agir, quanto uma ciência teórica que dispõe de um conjunto de princípios pelos quais analisa as técnicas, o motivo, a necessidade e a relevância do agir.

O grande objetivo de Husserl, além de outros como teórico da ciência, é descobrir um conjunto de conceitos que torne a lógica uma *mathesis universalis* com o propósito de unificar todas as ciências. Essa preocupação baseia-se na ideia de que não é possível pensar ou fazer ciência orientada pelas infiltrações advindas do relativismo, ceticismo, psicologismo etc. Husserl acredita na unidade da ciência, e, para tal, é preciso reconhecer na lógica o papel de criar condições teóricas para este fim. Conforme Husserl, tanto a lógica como a ética tiveram, historicamente, a mesma proposta originária, isto é, tratar também de problemas práticos: a lógica como razão judicante do pensar, e a ética como razão normativa do agir humano. Esta se volta para as relações humanas, aquela para o pensamento humano.

Segundo Husserl, Aristóteles, como fundador da lógica, teve o mérito de elaborá-la com o propósito de forjar as bases metodológicas do conhecimento científico (Idem, p. 26). Sendo assim, a lógica

tem sua origem, como a ética, no campo da atividade prática, isto é, na organização do pensamento voltado para as metodologias científicas no trato da verdade e na elaboração reflexiva do agir, no que se refere ao campo das relações humanas. Mas, contrário a Aristóteles e próximo de Sócrates (EE, 1216b), Husserl afirma, *mutatis mutandis*, que o conteúdo teorético é elucidativo na elaboração de juízos éticos, pois o “*acesso à palavra, a vontade necessita dos atos lógicos, e o resultado é um juízo de dever, que é precisamente um julgamento e não uma vontade. Logo, a razão lógica deve, por assim dizer, lançar seu olhar também sobre o âmbito prático, emprestando a este o olho do intelecto*” (Idem, p. 81).

Husserl, no seu livro *Lineamenti di ética formale* de 1914, após a obra *Investigações lógicas*, elabora um conjunto de formulações sobre o mundo do agir, guardando o mesmo problema entre a relação lógica e ética. Nesse percurso das especulações éticas husserlianas, sobressai-se uma reflexão sobre a situação da ética no concerto da filosofia, e o seu objeto pode lhe oferecer o *status* de ciência. Essa preocupação husserliana justifica-se em virtude de tentar superar o ceticismo e as suas variáveis, tais como empirismo, relativismo etc. Se a verdade, na esfera do pensamento, torna-se um objeto da lógica, a ética, por sua vez, constitui-se como ciência rigorosa a partir do seu objeto *natureza do agir*, que proporciona um diálogo com outros ramos da filosofia. Nesse contexto, Husserl, com o propósito de estabelecer as condições de cientificidade da ética, toma da lógica os seus pressupostos científicos e os empresta. O projeto de transformar a ética em uma ciência rigorosa consiste em afastar as opiniões que tanto a prejudicam, solapando o objetivo de oferecer, a ela, o *status* de ciência que exige análises rigorosas quanto aos seus problemas. A preocupação husserliana, advinda do seu ensaio *Filosofia como ciência de rigor*, está bem próxima desse problema, visto que o filósofo deseja banir das “investigações éticas” as opiniões.

Com o intuito de ratificar e ampliar seu entendimento assentado no início de suas lições de 1914, Husserl esclarece que a ética também tem, por fim, elaborar uma teoria dos valores e, para isso, deve fundar um conjunto de princípios que lhe dê a mesma condição oferecida à teoria do conhecimento, isto é, à teoria dos valores, o que quer dizer, fenomenologicamente, examinar a partir do fundamento que propõe à consciência como doadora de sentidos, nesse caso, uma crítica aos valores constituídos. Outrossim, a teoria dos valores propugnada por Husserl firma-se como crítica ao entorno humano, crítica esta cuja saída é lançar mão da *epoché* com o escopo de suspender as bases do existente. Assume Husserl a ideia de que a ética deve ser uma crítica aos valores à medida que os analise.

Valendo-se da observação de José Santos quanto ao significado da fenomenologia e à aplicação a sua demarcação ética, pode-se dizer que ela mesma não visa à *“demonstração ou à prova; não pretende axiomatizar nem hierarquizar conceitos de forma dedutiva ou indutiva. Seu objeto é mais modesto: trata-se de evidenciar”* (1973, p. 255). Isso significa dizer que é *“tornar patente e manifesto o que, na reflexão natural, assumimos de modo inconsciente e anônimo”* (Ibidem). Logo, a ética, como ciência judicante-normativa, ao fundamentar a teoria dos valores do ponto de vista rigoroso, deve ser um sistema estrutural que possibilite uma análise racional dos valores postos pelo sujeito no que tange o mundo moral que, ao contrário do mundo natural, não pode ser explicado e muito menos interpretado ao modo das ciências fáticas do espírito, mas descrito pela evidência intuitiva.

Consoante às lições de 1914, as da *Introduzione all'ética de 1924*, que, apesar do impacto da Guerra de 1914-1918, ainda guarda a mesma preocupação quanto à relação entre lógica e ética, ao que destaca o *eu* como centro. Sem entrar no mérito quanto à mudança

de posição que Husserl adota entre o texto de 1914 e o outro de 1924, sobretudo no que diz respeito ao *eu*, em que a ética científica não pode ser somente pensada como lógica do sentimento, porque nela há os problemas relacionados aos valores e aos atos práticos e axiológicos, a lógica formal ou pura, também pode ter o seu correlato no mundo quotidiano, que seria a ética formal ou pura. Assim, como a lógica normatiza o pensamento na busca da verdade, a ética, como disciplina teórica sobre o agir, almeja um critério universal de julgamento sobre as ações com o propósito de oferecer princípios universais *a priori* sobre a conduta moral (HUSSERL, 2009a, p. 3). Ela é teórica e prática ao mesmo tempo, nisso nota-se a influência kantiana com sua relação *puro-prático*. Para Fabri (2012, p. 31), o caráter incondicional da ética husserliana caracteriza-se por ter o *a priori* como condição necessária à superação dos sistemas relativistas como ceticismo, biologismo, empirismo etc., sem esquecer o mundo sensível das relações humanas, ou seja, as situações motivacionais.

Na ótica husserliana, a ética, como ciência judicante-normativa, tem como preocupação guiar para o justo e definir o seu significado sem prescrever, no entanto, um guia de condutas, propensão esta que não mais seria filosofia, ética ou qualquer outro elemento racional, e iria de encontro à autonomia, ideia fundante do agir. A condição de disciplina técnica, no entanto, não faz da ética uma ciência sem conteúdo, pois se nela existe a incumbência de nortear o agir, devendo se valer de elementos teóricos, por isso ela pertence ao mundo prático-teorético. Logo, nos ensaios da *Renovação e Crise da humanidade europeia e a filosofia*, Husserl crítica a ética de corte individual – kantiana -, pois, ao *voltar às coisas mesmas*, restaura a reflexão aristotélica sobre o mundo comunitário. A partir dos anos do pó-guerra, o pensamento ético husserliano volta-se ao espírito de renovação individual e coletiva do homem, em que a ética, ciência filosófica, ocupa-se com o quotidiano da vida ativa.

Antes de iniciar o tópico seguinte, julga-se necessário recapitular o pensamento ético de Husserl ao longo de sua atividade como filósofo, para depois desenvolver o problema da ética como ciência da vida ativa. Segundo Hoyos Vásquez, o pensamento ético do nosso filósofo percorreu três etapas, todas elas especificamente marcadas por preocupações distintas, e, ao mesmo tempo, ligadas entre si através de elementos teóricos que surgem como decorrência do processo reflexivo sobre o agir. Para Vásquez, a primeira etapa, compreendida entre os anos de 1908-1920, é configurada pela preocupação em refutar as formulações do ceticismo, relativismo etc., defendendo uma ética de matiz objetivista, ainda influenciada pelos resultados das *Investigações lógicas*. Nisso, Husserl despende um grande esforço teórico com a finalidade de demonstrar os problemas éticos e, conseqüentemente, axiológicos, pensados como juízos objetivos. Aqui a ética é influenciada pela lógica, no que reside a lógica orientar o pensamento científico, e consubstanciando a ética, objetivamente, no pensamento moral. Pode-se dizer que, assim como a intuição apreende as verdades científicas, ela seria também capaz de perceber as verdades do universo moral (VÁSQUEZ, 2002, p. IX).

A terceira fase, marcada pela publicação da obra *Crise das ciências europeias e a filosofia transcendental* em 1936, tem como objeto de preocupação o mundo da vida – *Lebenswelt* - que remete à reflexão fenomenológica das vivências para estabelecer o conteúdo cognitivo dos juízos que compreendem o compromisso valorativo do sujeito em determinadas situações e motivações no processo de renovação do homem (Idem, p. XII). O mundo da vida, como lugar originário, percebe Husserl, foi esquecido por conta das criações ideais, soterrando a dimensão contundente do espírito que intui valores mais altos. Nisso colaborou a ideia de ciência de fatos, cuja orientação positivista retira de si o sentido da vida.

A segunda fase, que toca a presente pesquisa, tem como investigação o problema do homem no mundo, como pessoa, político; enfim, o homem em suas múltiplas dimensões. Esse período compreende os anos de 1920, que estão materializados nos textos publicados na revista *The Kaizo* entre 1923 a 1924. Vale lembrar que, segundo Vásquez, Husserl preocupa-se com a responsabilidade que o homem tem de repensar os rumos da cultura europeia que, historicamente impregnada do espírito racional fornecido pela filosofia e a ciência, ainda não resolveu o conflito oriundo das relações intersubjetivas. Nisso Husserl retoma o *ethos* racional dessa cultura como centro da vida ativa. A guerra e seus horrores, acentua Vásquez, retrata a miséria moral, religiosa e filosófica dessa humanidade (Idem, p. VII-XII).

*Renovação* é um conjunto de ensaios husserlianos que sintetiza a preocupação de uma época, voltado à reflexão ética e crítica à cultura. *Renovação* é programa político que apela à educação racional, instruída pela filosofia, e a uma ética pessoal-comunitária. Trata-se de um programa pedagógico que não ignora o sentimento de humanidade necessário à reforma social do homem. Por isso, Husserl tona-se, como Aristóteles, um reformador social.

## **II - A ÉTICA COM SEU INTENTO DE RENOVAÇÃO DO HOMEM INDIVIDUAL AO COMUNAL**

O impacto da Primeira Guerra Mundial foi devastador para a Europa. Nunca se assistiu tamanho nível de destruição e aniquilamento de milhões de vidas. Essa guerra trouxe uma novidade aterrorizante: ela deixou os campos de batalha e passou a ter, como elemento estratégico, a destruição de cidades através de bombardeios aéreos. O destroçamento das cidades consistia na baixa autoestima

das populações atônitas, sem alternativas de fuga, por conta do debelamento moral de suas defesas. Esse momento da vida europeia trouxe, para Husserl, experiências dolorosas, tanto do ponto de vista afetivo com a morte de seu filho e discípulo, como no campo político. Neste, o filósofo afirma que, em substituição à guerra e às “coações militares”, se preferiu “*os ‘meios mais refinados’ das torturas da alma e das misérias econômicas moralmente depravantes, pôs descoberto a íntima inverdade, a ausência de sentido desta cultura*” (HUSSERL, 2006, p. 19). A partir desta constatação, Husserl, ao longo dos seus ensaios, alerta para a necessidade de renovação individual e coletiva face à “*sofística política, tão fatidicamente dominante no nosso tempo, que serve da argumentação ético-social apenas como cobertura para os fins egoístas*” (Idem, p.21). Renovação:

*É o grito de chamada geral no nosso doloroso presente, e é o no domínio de conjunto da cultura europeia. [...] Ser um membro importante de uma tal humanidade, colaborar numa tal cultura, contribuir para os seus valores exaltantes, é a ventura de todos aqueles que são excelentes, a qual os eleva acima das suas preocupações e infortúnios individuais (Idem, p. 19).*

Husserl proclama por uma renovação em todos os departamentos da vida europeia, recorrendo, mais uma vez, ao sentido profundo de racionalidade no esforço de dar conta dos imensos problemas que o filósofo julga serem de uma ética social da realidade, que, por conta disso ainda está cega para as soluções reais. A reflexão de Husserl não se esquece de atinar para os motivos da catástrofe de 1914-18: os interesses econômicos puramente nacionais de suas classes dirigentes. A ética husserliana assume a crítica como reflexão do “entorno” político como determinante social.

O contexto em que Husserl vive é decisivo e requer uma viragem que vislumbre novas tomadas de posição, sempre de olho no passado e com vistas mais altas ao futuro. Nesse ambiente

de pós-guerra, a renovação proposta por Husserl inspira-se na advertência paulina ao clamar por renovação a partir do evangelho de Cristo, especialmente na Epístola de Colossenses 3: 9-10, em que São Paulo aconselha rechaçar toda mentira porque nisso consistiria o propósito de conversão (renovação) para o homem novo. Nesse caso, renovação é conversão, e essa renovação é individual e coletiva. Husserl, ao preocupar-se com o destino da cultura europeia, percebe que o caminho desse desafio deve palmilhar as esferas individual e coletiva concomitantemente. Husserl apropria-se do plano racional-científico como método para analisar e aventar alternativas poderosas à nova humanidade. Porém, as condições da ordem racional para o propósito cujo homem possa ser o centro convergente dos interesses políticos têm problemas ligados aos que as ciências particulares puseram na ordem do dia. Husserl entende que a ética, ciência total do espírito, é capaz de fazer no mundo dos homens aquilo que a matemática fez no universo natural: *“quem negará, além disso, a possibilidade de um progresso ético continuado sob a direção do ideal de razão?”* (Idem, p. 20).

A renovação pela qual Husserl propugna toma, por necessidade, o basilar apodítico que a ciência ética representa, ciência válida por sua condição de invariabilidade fora da esfera naturalística e próxima do que é intuído pela consciência. O filósofo compreende que *“para uma efetiva racionalização do empírico exige-se (aqui inteiramente como no caso da natureza) precisamente um regresso às leis de essência que dão a medida, por conseguinte, um regresso ao específico do espírito”* [isto é] *“o mundo das interioridades”* (Idem, p. 25).

Um problema que se apresenta para essa ciência universal do espírito, ética como ciência filosófica, são as implicações histórico-quotidianas, em que os indivíduos desagregados e fechados em seus “eus” entorpecem a intropia (Idem, p. 24). Aqui Husserl entra em um



terreno muito difícil de apresentar considerações precisas. O reino do espírito está por demais saturado dos componentes culturais que organizam os grupos humanos. Nesse âmbito, o aspecto racional está muito longe de sobrepor-se ao par necessidade-interesse. Nele os “eus” movem-se acomodados pelas circunstâncias do que se pode oferecer no momento do deleite das expectativas. Por outro lado, os grupos humanos desenvolvem-se, também, a partir do que ficou posto no processo histórico como valor; e em que circunstâncias um bem foi dimensionado, e como ele influencia e organiza as tarefas da vida no concerto social. A valoração de um bem intuído nem sempre se dá pela racionalidade, visto que pode se perder no devir das relações sociais datadas. O bem a que se dirige, por exemplo, não se obedece ao que está disposto na esfera das idealizações. Na dimensão matemática, por conseguinte, o posto efetiva-se pela precisão dos resultados esperados, por isso, em uma convenção matemática, não se discute o fulcro do problema, mas como o problema deve ser apresentado para que todos se determinem através dele. Os algarismos são convenionados a partir da ideia de número, universalmente percebido.

A solução que Kant apresenta, relacionando o puro ao prático, sendo este determinado por aquele, cuja razão pura determinaria os processos da razão prática, tendo a razão por legisladora tanto do conhecimento científico como da lei moral que ordenaria o agir, teve impacto considerável nas formulações éticas husserlianas (KANT, 1973, p. 216). Ambos, Kant e Husserl, concebem, porém, de formas distintas, que há um *a priori* capaz de fazer com que os indivíduos possam ordenar suas ações, um pelo puro dever do agir conforme a razão, e o outro pela intuição do fluxo da consciência doadora de sentidos, respectivamente.

Desse modo, Husserl não só parte da ordem das razões, segundo modelo cartesiano que o influencia, como também é impactado pela ordem das coisas e de suas exigências a serem decifradas. Nisso reside a contribuição singular husserliana: olhar o

real e tirar dele toda a descrição possível; criticando-o e, ao mesmo tempo, propondo alternativas racionais. Assim, a ideia de imperativo em Husserl, ao contrário de Kant, tem o aspecto otimista porque crê na possibilidade política com o outro.<sup>2</sup> Nesse caso, as reflexões éticas husserlianas não estão adstritas à experiência empírica de determinado grupo de indivíduos, mas aos sentimentos existentes por conta de como os homens pensam e, a partir disso, como se organizam para os fins da existência que estabeleceram para si. Porquanto refletir sobre esse problema é o fim do pensamento ético husserliano. Isso, contudo, não significa afirmar que o pensamento husserliano opera fora do mundo ou em uma ordem puramente ideal, assim como na esfera matemática. É que Husserl, inspirado no modelo cartesiano, ao mesmo tempo em que o critica ao elaborar a fenomenologia, compreende que uma evidência está na ordem da intuição, visto que só através dela é possível descrever como os objetos são. Nesse particular, Husserl está seguro de ter apreendido o centro do problema ético da humanidade europeia.

Husserl assegura-se de que, na essência da condição humana, estão delineadas, na consciência, formas motivadoras racionais enquanto *a priori*, constituindo o intercâmbio entre judicante e normativo, teórico e prático. Essas motivações que delineiam o *a priori* não são tão particulares que impeçam a conexão da intuição com o intuído. Por mais que os indivíduos sejam marcados, culturalmente, as motivações delineadoras consistem no *a priori* como precisão. No contexto da dimensão humana, não existe a separação entre juízos teóricos de um lado, e os práticos do outro. O que há, de fato, é uma imbricação dos juízos e um centro de

---

<sup>2</sup> O pensamento ético-político kantiano, a despeito de sua beleza lógico-moral, nasce para gerenciar um problema que Hobbes e Maquiavel puseram contra o aristotelismo: para Maquiavel, o homem é sórdido e, para aquele, é egoísta; enquanto, segundo Aristóteles, é racional-comunitário. Kant optou por tomar a ética estoica e refazê-la a partir da influência cristã. Contudo, ele guarda levemente o pessimismo hobbesiano por meio do seu liberalismo. Husserl, nisso consiste a leitura deste trabalho, otimista, toma a renovação como premissa comunitária da vida pessoal. Nela, ele vê a única alternativa do indivíduo. Nesse caso, a comunidade é uma intuição: a priori.

conjunturas motivacionais que dirigem a existência e implicam na sua relação. De outra maneira, essa racionalização são fluxos da consciência em que os juízos práticos apropriam-se dos teóricos como capacitação para o julgamento do agir.

Isso significa que as racionalidades comunicam-se porque fazem parte da estrutura da consciência como núcleo essencial do homem. Nela, os influxos para o *agir* são conectados para os influxos do julgar como ação necessária do ser racional, pois, sendo a consciência intencionalidade, o teórico em si não se justificaria, o que consistiria em um desperdício na ordem da natureza, no esforço intelectual sem finalidade prática, *ente formal, que deixa muito abaixo de si todas as fatualidades* (Idem, p. 26), viabilizando a ciência da essência do homem. Essa ciência da essência do homem necessita, em primeiro lugar, saber que tipo de homem é esse que o espírito de renovação pretende e, a partir dela, erigir uma nova humanidade europeia. Dessa forma, a antropologia filosófica husserliana retoma do conceito aristotélico de homem a ideia de racional e, por conta disso, necessariamente, político (Idem, p. 27). Consequentemente o pensamento ético husserliano torna-se otimista por acreditar que a alma da renovação (conversão ética) poderá restituir os esforços dos antepassados e construir uma humanidade europeia boa, verdadeira e autêntica. Mas, para isso, é preciso, objetivamente, superar as fantasias da utopia e submeter-se ao rigor científico (Idem, p. 26).

Mas a obra da ciência e seu sistema de rigor na transformação da cultura europeia, à medida que transforma o ser individual e, por conseguinte, o ser comunitário, estará incompleta caso não apele para a mesma ciência como obra de educação (Idem, p. 28). Porque a ciência, sendo um sistema de rigor, aproveitando-se da natureza racional do homem que a criou, deve voltar-se para ele e o educa na perspectiva de novas e poderosas metas. Para isso, essa educação não

deve olvidar que o espírito da ciência é apriorístico das formas da lei de essência. O que significa isso? Essa ciência não é uma ciência de fatos, como os fatos empíricos enquanto objetos das ciências fáticas, as que, diante dos olhos, operam com benefícios para a humanidade. Todavia, é preciso salientar que essas ciências não podem mais solucionar a própria causa de sua des-essencialização. Por isso urge uma ciência racional dominada pelo espírito de renovação da cultura, o que implica na mudança de valores. Essa ciência é a que tem por objeto as essências não mensuradas pelas ferramentas construídas nos moldes das ciências positivadas, mas submetidas à intuição que, apoditicamente, evidencia o significado imediato na consciência, longe das construções do *eu* preso às contingências.

Esse projeto ético de uma ciência voltada para o essencial do humano deve, portanto, em sua racionalidade, voltar-se para uma "*ação social e política, bem como uma técnica política racional*" (Idem, p. 22). Essa política, segundo Husserl, deve submeter-se, para alcançar a racionalidade apontada, às finalidades da ética como conteúdo político-social. Nesse aspecto, ao que parece, a compreensão do fenômeno político assemelha-se ao modo aristotélico de apreender o mundo político pela redutibilidade ao domínio ético.

### III – ÉTICA COMO CIÊNCIA DA VIDA ATIVA

Para Husserl, a renovação do homem singular e da humanidade como comunidade, é o problema supremo da ética. A vida ética deve pautar-se sob uma existência voltada para a renovação integral daqueles que sobreviveram à guerra e agora procuram seus destroços. No primeiro artigo de a *Renovação*, Husserl indaga sobre a ciência essencial que responderia pelos problemas emergentes do homem e da humanidade. O filósofo, no terceiro ensaio, pondera

que, “a *‘Ética pura’* é a ciência da essência e das formas possíveis de uma tal vida, na generalidade pura (apriorística)” (Idem, p. 39). A ética pura não pode ser confundida com a moral. Esta é uma parte da ética que regula o comportamento voltado para o bom (nesse caso, é o plano dos costumes, o que é bom nas relações sociais). Por sua vez, a ética pura deve ser tomada como ciência da vida ativa, de uma subjetividade racional, regulando a vida no seu conjunto. Nesse contexto, ética e ciência da razão prática são termos equivalentes, assim como ética social e ética comunal, esta como aprofundamento daquela, pois, ainda que social é individual, o primeiro momento do despertar para os fins da cultura, isto é, a *identidade das realizações enquanto sínteses de perspectivas identificáveis* (Idem, p. 40).

Entretanto, para se falar de uma ética comunal é preciso retomar o parágrafo anterior e pensar em um conceito de cultura que torne os indivíduos, dentro de contextos valorativos, amalgamados pelos laços integrativos à medida que se tornem solidários e responsáveis entre si. Esse conceito de cultura é nuclear porque estabelece o fundamento da antropologia cultural husserliana. Nele, o filósofo apresenta um original e profundo caráter associativo da vida. Ela só é cultural por conta da sua comunalidade, logo só o é porque humana e, necessariamente, racional. A vida espiritual, que o conceito husserliano de cultura oferece, é o sentido de comunidade, o espaço onde há o sentimento de comum a todos. Husserl acredita que o espírito de comunidade é o fundamento para uma vida política, no que desvela os liames dos laços integrativos, integradores do sentimento de igualdade; no que implica a retomada do olhar de responsabilidade que um tem pelo outro no seio comunitário.

Do conceito de cultura husserliano, que forja as bases de sua antropologia filosófica ao apresentar a ideia de homem, surge o conceito de ‘comunidade’ quando afirma que a “*comunidade é uma*

*subjetividade pessoal, uma subjetividade pluricéfala, assim dizer, mas conectada. As suas pessoas singulares são os seus membros, funcionalmente entrelaçados uns com os outros através dos atos sociais*" (Ibidem). Esse conceito de comunidade aglutina os indivíduos em suas diferenças, fazendo, de cada um, totalidade pessoal. Essa totalidade é a humanidade pensada como "*homem em ponto grande*" (HUSSERL, 2006, p. 41), tomada ético-comunitariamente. Assim, uma humanidade só pode ser compreendida como unidade de homens se nela habitar o espírito de unidade de propósitos. Agora se entende a finalidade da ética husserliana nesse período: uma vontade de renovação em que os indivíduos atuem como "*funcionários da vontade comunitária*" (Ibidem).

Nesse ponto o próprio Husserl exige que se faça uma reflexão quanto ao problema ético-comunal para pensar o significado de homem como ser pessoal e livre. Primeiro, o filósofo assevera que faz parte da natureza humana a "*autoconsciência no sentido pleno de autoexame*" (Ibidem), a autoavaliação, a autodeterminação prática etc. Adiante, afirma que o homem tem a peculiaridade de agir a partir de si e a "*capacidade de 'obstar' aos efeitos do seu fazer passivo [...] realizar as ponderações correspondentes e de chegar a uma decisão voluntária somente com base no conhecimento*" (HUSSERL, 2006, p.42). Enfim, o homem é essencialmente racional e livre, pois valora e *desvalora* singularmente no processo de sua relação social, sem esquecer que ele é um contínuo esforço na consecução de que "*se avalie segundo normas da razão e se transforme do ponto de vista da razão prática*" (Idem, p. 45).

A forma da vida ética como espírito de renovação é a única absolutamente valiosa. Ela representa a síntese do homem autêntico, no qual se incluem os filósofos, artistas, cientistas etc. A forma de vida ética compreende diretamente o homem autêntico, identificado

na integralidade dos tipos mais elevados de autenticidade. Esta autenticidade desponta como racionalidade enquanto um “enamoramamento lúcido” pelas formas de vida, não é autorregulável em si, mas regulada pelas formas de vida ética a partir de uma espiritualidade superior (Idem, p. 47-48).

A forma da vida ética também passa pelo contentamento racional, o que significa estar radicado em uma certeza intelectual. Nesse caso, abre-se, para o homem, a capacidade de evolver-se no infinito, o que proporciona a ele, “*possibilidade de vida e afecções futuras [...] no conjunto da liberdade de escolha a liberdade de razão, o que lhe oferece um descontentamento consigo mesmo e o impelir às formas de vidas superiores*” (Idem, p. 50). Um elemento dessas formas de vida superior é o conhecimento de experiências singulares, possibilitando-o criar “*a consciência de responsabilidade da razão ou consciência ética*” (Idem, p. 51). A consciência ética, que é a responsabilidade racional do indivíduo na comunidade, torna o homem ser responsável ao definir-se diante do justo e do injusto no cotidiano de suas atividades, o que leva esse homem a uma “autorregulação como correção racional”. Essa autorregulação racional estende-se à possibilidade prática de renovação da vida inteira no que consistirá no *homem novo*, verdadeiramente racional, que avaliará sua vida e a si mesmo sob uma perspectiva universal, conferindo “*à sua vida ‘ativa, segundo a melhor capacidade em cada caso’, racionalidade e justeza*” (Ibidem).

O homem autêntico e verdadeiro, ou melhor, o homem de razão, animal racional, só o é não por conta de sua capacidade de calcular – o que definiria essa condição de ser matemático ou racional -, “*mas antes que, sempre e em todo lado, na sua vida ativa, assim procede porquanto aspira ao racionalmente prático ‘em geral’ e puramente por causa do seu valor absoluto*” (Idem, p. 52). Logo, o ideal absoluto

*"não é outra coisa senão o ideal de perfeição pessoal e absoluta – perfeição teórica"* (Ibidem) e prática em todos os aspectos. Contudo, esse ideal alcançado por um homem só o seria à medida que tomasse Deus como ideal em si, Ser de todas as perfeições absolutas, mas que soubesse, por outro lado, da impossibilidade de alcançá-Lo por conta de estar em condição oposta a Ele. Outrossim, *"todo homem ético traz em si próprio, a que ele infinitamente aspira e que infinitamente ama, e do qual se sabe sempre infinitamente distante"* (Ibidem) do polo ideal que é Deus, perfeição.

Os ideais da razão pela via prática relacionam-se no homem ético e, quanto mais *"livre e claramente o homem olha sinopticamente a sua vida inteira, avalia e a reconsidera segundo as possibilidades práticas, tanto mais será crítico no balanço da sua vida e fará um começo que tudo leva em conta para o conjunto da vida futura"* (HUSSERL, 2006, p. 54). Nesse sentido, conforme Husserl, com relação ao aspecto racional, neste reside o ideal prático de ser o único elemento capaz de permitir que o homem valora o entorno positivamente. E o homem ideal o é, como verdadeiramente racional e autêntico, ao pôr para si o par conceitual ideal-relativo como polos alcançáveis, este no mundo prático e aquele no plano das idealizações superiores como fins ao colocar, também, condições pedagógicas de autoeducação no sentido de que a racionalidade é um conjunto de procedimentos educativos que torna o homem melhor quando ele faz *o melhor possível* na vida ativa (Ibidem).

O ideal da vida ética é "categoricamente" exigido porque intelectivamente é a forma de vida necessária por conta da condição do homem enquanto ser racional, sua condição autenticamente verdadeira. Isso só é possível, porém, por conta desse *a priori* que repousa em todo o homem, mas que se manifesta quando ele evolui para tarefas verdadeiramente racionais, superiores. Husserl classifica



o problema no que se refere aos seguintes termos: 'o bom' (Ibidem). No entanto, na vida que traz consigo, a verdadeira marca do bom deve apoiar-se em um princípio que seja necessário e universalmente válido, por isso ela tem que ter o *status* do imperativo categórico husserliano: "*sê o verdadeiro homem; segue uma vida que possas justificar intelectualmente de ponta a ponta, uma vida provida da razão prática*" (HUSSERL, 2006, p. 55). Assim, este imperativo que, em si mesmo, é uma incondicionalidade, sugere que o homem enquanto ser racional deve ter em mente o agir sobre a mira da racionalidade. Nisso consiste o imperativo de fazer o *melhor possível* em cada momento de uma vida inspirada eticamente na ideia de que "*o ideal absoluto é o do sujeito absolutamente racional e, nesta medida, absolutamente perfeito, a respeito do todo de sua faculdade racional*" (Ibidem). Como a vida é *dever necessário*, dinamismo de um conjunto de eventos, a essência da vida ética consiste em agir comunitariamente em que o *melhor possível* torne-se o mandamento fulcral de todo homem no fluxo da existência.

A vida ativa não termina aqui, apenas é o seu começo. A ética, como ciência essencial dessa vida ativa, apela para o livre desenvolvimento da personalidade como um fazer racional, um dado essencial por meio do qual o homem ético promove, para si, uma lenta perda de sua vida ingênua à medida que se torna objeto e artífice de si mesmo. A perda dessa ingenuidade acarretará, também, a perda da beleza originária, o que ganha, de outro modo, a "*beleza anímica superior do combate ético pela clareza, pela verdade, pelo direito e, brotando disso, a beleza da bondade humana autêntica*" (HUSSERL, 2006, p. 56). O ideal autêntico de uma verdadeiramente humanidade é torná-la comunidade, infundável obra da autoeducação, regada pelo método da ética pautada pela autodisciplina como autogoverno. (Idem p. 57). Com isso, a ideia da vida ética só tem sentido se for necessariamente uma vida de valor superior.

Contudo, no que consiste essa razão da qual Husserl apela insistentemente nas páginas do seu terceiro artigo para a revista *Kaizo*? O filósofo afirma que os tipos de razão estão integrados inelutavelmente por meio da lei de essência que tem o conteúdo de si, representado na concepção de que é a “*mais perfeita clareza de princípios*” (Idem, p. 59). A ideia normativa da razão tanto tem sua eficiência na esfera do agir (mundo circundante) como nos hábitos lógicos e valorativos. A ética completa, ousa considerar Husserl, abarca a lógica em todos os seus departamentos, não esquecendo, porém, a axiologia. Para Husserl, tudo soa ética: na lógica, na axiologia; porque nelas têm-se uma ética do conhecimento, uma ética dos valores e assim por diante. Esse transpirar ético husserliano significa dizer que o ideal da vida ativa é ter a ética como ciência universal e apriorística, normatizando todos os setores da vida espiritualizada. Esse ideal de vida ativa, afim à ética, é resgatar o princípio de que o homem, sendo um animal racional, necessariamente tem-se como um membro ativo da comunidade. E, nesse caso, a ética como ciência apriorística e universal estabelece o seu imperativo categórico: “*sê um verdadeiro homem; segue uma vida que possas justificar intelectivamente de ponta a ponta, uma vida provinda da razão*”. Nessa vida da razão, no fluxo do devir, a consciência está desperta como núcleo produtor de sentidos; lega à ideia da vida comunitária um fazer da inteligência, da estética do bom, da inteligência do supremo bem a se atingir.

Dessa forma, Husserl, à medida que se apropria da ética aristotélica desde seus estudos iniciais sobre os problemas fundamentais da convivência humana, profundamente avança na concepção dos verdadeiros fins que norteiam a vida comunitária. Se o estagirita tinha posto a felicidade enquanto bem supremo a que os indivíduos deveriam perseguir na *polis* (EN 1095a), o filósofo austríaco acena para a ideia de que a felicidade é um bem supremo cuja edificação pertence ao ideal comunal em que a estética da cultura é dada pela responsabilidade que

todos têm *uns com outros*, em razão dos propósitos serem integrados e integradores por obra da educação, fonte da política redutível à ética, no que consiste na *identidade das realizações enquanto sínteses de perspectivas identificáveis* (Idem, p. 40 e 58).

A ética científica deriva da essência do homem racional. O momento inicial da vida ética consiste quando o racional se dá “*por meio da reflexão universal e pelo reforço dessa vontade originária de vida ética*” (Idem, p. 62), no momento em que o ser racional volta-se para si mesmo em uma profunda reflexão como ato genuinamente humano, revalorando a vida ao perder a ingenuidade em favor da reflexão, inicia Husserl o quarto ensaio sobre a renovação (Idem, p. 64). Esse homem racional que decide pela vida ativa, repleta de eticidade, luta bravamente contra as inclinações que saem de si e são alimentadas pelo cerco social em que vive. Mas a liberdade surge justamente quando o racional prepondera sobre as inclinações e permite que o racional opte pelo fazimento do bem, mesmo que esse bem ainda não esteja corretamente delineado. O homem ético, necessariamente verdadeiro, é aquele que livremente faz o bem ao mesmo tempo em que, pela vontade, constitui-se em um bom homem. A vida ética nasce, então, da decisão reflexiva de superar a posição egoísta que se assume diante do outro que está diante de si como imperativo existencial (Ibidem).

Esse bom homem, optante pela vida ética em virtude da reflexão que fez sobre si e o seu entorno social, por conta de sua essência racional, vive em comunidade. Essa comunidade é o espaço de homens racionais que refletem sobre a existência pautada na circunferência da vida imperativamente posta pelos interesses comunitários. Nesse sentido, “*compete também à minha vida humana ética que deseje como bom não apenas a mim próprio, mas antes a comunidade no seu conjunto, enquanto comunidade*

*de homens bons, e, tanto quanto possa, que o assuma no círculo da minha vontade e dos meus fins”* (HUSSERL, 2006, p. 65-66).

Um verdadeiro homem, pensa Husserl, é uma determinação ética. Essa, por sua vez, diz respeito à humanidade nos moldes comunitários, que outra coisa não pode ser senão o *mútuo entendimento voluntário como espírito de vontade comunitária* (Idem, p. 66). Não de outro modo, a vida ativa consiste em uma realidade posta pela necessidade de ideais entrelaçados para os fins altruístas da cooperação que nasce da “*exigência categórica de ser bom, de agir bem*” (Idem, p. 67), submetido ao império do prático, ao realizar-se por atos sociais, o que leva a apreender, com elevação, o conceito de cultura oferecido por Husserl: *identidade das realizações enquanto sínteses de perspectivas identificáveis* (Idem, p. 40).

Desse ideal de cultura, expresso pela mente universalista de Husserl, que ultrapassa os modelos apresentados pelas éticas individualistas, surge a comunidade como síntese da singularidade de homens bons voltados para a *unidade da comunidade*. Eixo que singulariza ações fundadas pelo espírito do trabalho, valor que norteia um tipo de homem que vive na realização de si através dos bens da cultura. O ideal ético de Husserl contamina seu conceito de cultura, da mesma forma que sua ética só pode ser cultural na medida em que se efetiva na *identidade das realizações enquanto sínteses de perspectivas identificáveis*. Nesse contexto, o conceito de ética formulado por Husserl afirma-se como um retorno ao sujeito mediado pela intersubjetividade como relação social, portanto subjetiva na medida da objetividade do sujeito. Óbvio, por outro lado, que o sujeito é determinante, pois sem ele não se poderia falar em subjetivo, objetivo etc. A ética de corte husserliana põe o sujeito como ser comunitário.

A ideia de comunidade que Husserl descreve não é um somatório de livres individualidades, muito embora uma comunidade

só possa constituir-se a partir das livres individualidades como seres no mundo circundante. Para Husserl, a comunidade se define “*através de todo ser e viver singulares, perpassa uma unidade da vida, se bem que fundada na vida singular; que, por sobre os mundos circundantes dos indivíduos, perpassa um mundo circundante comunitário neles fundido*” (Idem, p. 68). Ou seja, uma vida social em que esteja posta a concepção de uma sociedade ética de *indivíduos éticos*. Com base nessas assertivas, deve-se dizer algo sem medo: a ética husserliana tem marcação política por conta de pensar indivíduos livres e iguais entre si no espírito comunal, na esfera qualitativa de sujeitos que se sentem iguais e livres na esfera participativa.

Para tal intento, Husserl não ignora a necessidade de pensar na passagem de uma vida associativa simples à vida comunitária, tendo como doutrina formal aquela elaborada sobre o critério de comunidade, que consiste na síntese das éticas pessoal e social. Mas isso é uma preocupação científica porque só a ciência, como forma de cultura elevada, pode oferecer respostas singulares (Idem, p. 70). E a ciência para tal fim é a ciência ética, que também tem a função de arquitetar a vida ativa do ponto de vista comunal, sem esquecer a filosofia como ciência doadora de sentidos para as demais ciências particulares (Idem, p. 71).

A vida comunitária é uma obra de educação daqueles que estão dentro da comunidade e respiram a vida comunal baseados no espírito de uma vontade comunitária, que consistiria em um bem comum destinado a todos por meio dos esforços do trabalho presentificado na consciência da totalidade e da finalidade comuns, sem que haja subjugação das vontades, visto que todos são funcionários da comunidade (Idem, p. 72-73).

Husserl termina a primeira parte do quarto texto *Renovação* com uma evocação, à moda platônica, da participação do filósofo na vida comunitária, a quem chamará, mais tarde, de “funcionário da humanidade” no livro *Crise das ciências europeias e a fenomenologia*

*transcendental* (2012, p. 12). Aqui, para os fins desta pesquisa, interessa ressaltar que os “*filósofos são os representantes por vocação do espírito da razão, o órgão espiritual pelo qual a comunidade chega originária e continuamente à consciência da sua verdadeira destinação (da sua verdadeira identidade), e o órgão vocacionado para a aprovação desta consciência no círculo dos ‘laicos’*” (HUSSERL, 2006, p. 74). Nesse sentido, a filosofia, ciência geral, é o reino dos valores absolutos, de onde se tiraria os mecanismos para os fins supremos da humanidade comunitária. Então, a filosofia, como ciência do absoluto, o que faz lembrar Hegel, seria a grande obra de educação racional para alçar os valores superiores. Husserl apresenta seu projeto otimista de renovação para uma Europa que deve olhar para trás e resgatar o *telos* que a filosofia, no seu nascimento, impôs a si como sinal do seu significado. Mesmo sob os escombros morais de uma humanidade europeia dilacerada, Husserl imprime sua vocação de pedagogo, revivendo o melhor do platonismo, chamando os filósofos à tarefa da reconstrução racional para vida comunal: dimensão da igual-liberdade.

A filosofia, com suas tarefas múltiplas, torna-se, nesse caso, Filosofia Social Estrita. Ela, como responsável pela “*doutrina social da razão*” (idem, p. 75), coordenaria os mecanismos sociais, econômicos, políticos, científicos, estatais etc. da vida comunitária, marcados pela vida ética. Ressalta-se que a ética como ciência é pensada como *mathesis civita*, ciência cuja tarefa é pensar no que diz respeito ao individual-comunitário como expressão de uma subjetividade ativa.

## **CONCLUSÃO: VIDA ÉTICA COMO FIM DO *LOGOS***

Ao contrário dos animais, cuja vida é comandada pelos *instintos*, impulsos naturais deterministas, a vida humana é dirigida por normas. Os homens vivem, produzem e reproduzem por meio

de normas, sejam elas naturais ou culturais, informais ou formais, costumeiras ou jurídicas; não importa, o fato é que elas regulam as atividades humanas. Os homens agem através das normas não por conta exclusivamente da convenção, mas traz na consciência, segundo Husserl, o valor desse elemento de organização para os fins mais altos da vida ética. Como o homem é pura consciência, ele intui a necessidade da normatização para o racional fluxo da vida. Se a vida é devir, e a consciência é o centro produtor de sentidos, e a função racional das normas é a organização da vida para que ela se manifeste em todos os caminhos, trabalhando para o fluir do desenvolvimentos das disposições naturais dos homens, a consciência, desde que os homens voltem-se para si mesmos, valendo-se da reflexão como a *epoché* ético-existencial, pode apresentar-se para o fim da vida ética ou comunal. Neste contexto, existe um bom número de normas, cada grupo com suas especificidades, mas a que diz respeito à preocupação husserliana relaciona-se àquelas que podem ser conscientes valendo-se absolutamente, sob a forma do *eu devo* incondicionado, sob valores absolutos, imperativos incondicionados e categóricos (Idem, p. 81).

Nesse caso, a reflexão husserliana é ímpar porque defende a polêmica tese da ética como ciência em razão de sua preeminência existencial. Ao afirmar, no início, que o homem racionalmente rege-se por normas, e depois pondera que a filosofia passa a ter um sentido esplendoroso com a elaboração de normas para um filosofar profundo, o autor de *Renovação* faz uma marcação importante: a ética como sistema teórico nasce ao lado da lógica como outro sistema para atender preocupações teórico-práticas, concomitantemente (Idem, p. 107).

*A disposição ética de suprema responsabilidade como objeto principal do filosofar*, para Husserl, consiste, ao lado da elaboração da doutrina da ciência, a doutrina do puro agir a partir de puros valores

racionais. É nesse instante do mundo grego, sob forte repercussão no mundo ocidental, que surge a ética como rigor científico para duas tarefas capitais: a primeira, com o escopo de investigar, rigorosamente, a natureza das ações humanas, ao mesmo tempo em que estuda o sentido de humano e sua existência; e a segunda, para elaborar uma doutrina do agir sob o ponto de vista racional, porque se concluiu que o homem é um ser racional, logo toda orientação que se deva oferecer ao homem só pode ser sob esse aspecto. O princípio de que o homem é um ser racional leva em consideração a liberdade como a capacidade de elaborar críticas, ou viver reflexivamente. Dessa forma, a ética se coloca normativamente quando erige a ideia de comportamentos necessários à política (Idem, p. 85 e 90).

A ideia de ética que Husserl concebe é profunda. Nela, reside o ideal de uma vida que se sujeita ao imperativo da racionalidade; isso porque, sendo o homem racional, suas ações não podem configurar-se diversamente de sua natureza. Dessa forma, sem antes atinar à ideia de filosofia como ciência rigorosamente universal, é impossível pensar a ética como um sistema teorético, como ciência rigorosa sobre o agir humano, doutrina universal do agir comunitário. É, desse modo, que Husserl atribui a Sócrates e Platão a concepção de uma vida idealizada sobre o sistema de que, ao se pensar nas relações sociais, políticas etc., deve-se antes verificar as condições de possibilidade em que a vida pode ser celebrada. Husserl enfatiza que a visão socrático-platônica da filosofia, ao contrário de ingênua e puramente prática anteriores, é marcadamente teórica em virtude de buscar fundamentos para o complexo existencial humano. Nesse caso, Aristóteles é a cúspide dessa odisseia.

A ética como ciência do agir é, por conta do homem ser o agente, subjetiva à medida que esse agente é um sujeito que pensa e livremente tem a capacidade, pela criticidade, de impor regras a si mesmo. Contudo, a ética como ciência do agir é normativamente



voltada para fora e, concomitantemente para dentro do sujeito, implica o outro, necessariamente, o que significa afirmar que ela nasce sob o império da vida comunitária. Nesse caso, ela tem o contexto objetivo, por isso também é objetiva, porque teoriza sobre bases concretas, portanto “material”, o que leva Husserl a corroborar com a concepção de ser a ética uma exigência social, comunitária. A ética, como irmã gêmea da política, nasce ligada à preocupação de possibilitar à comunidade racional, um conjunto de elementos convincentes capaz de viabilizar a vida comunitária. A ética e a política são ciências filosóficas genuinamente comunitárias, elas só existem em virtude das relações sociais.

*Renovação* é o ânimo do pensamento ético-político husserliano. Seu projeto de tornar possível à Europa uma humanidade comunitária, leva-o a retomar o lema fenomenológico, *volta às coisas mesmas* e agarrá-las *em carne e osso* quando pensa na ética como ciência do *ethos*, da vida ativa de fato. Esse *voltar às coisas mesmas* é repensar, teleologicamente, no trajeto da filosofia, como conectar a vida aos interesses racionais das exigências comunitárias de pessoas livremente organizadas. Como filósofo que se volta para si mesmo no instante em que se dirige ao real com o intuito de pensá-lo como *funcionário da comunidade*, Husserl, tem, no conjunto na *Renovação*, projeto político cuja saída está na edificação da comunidade como espaço possível da liberdade fundamentada na igualdade de homens bons.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. Ética a Nicômacos. Brasília: UNB, 2001. Tradução de Mário da Goma Kury.

\_\_\_\_\_. Ética a Eudemo. Lisboa: Tribuna da História, 2005. Tradução de J. A. Amaral e Artur Morão.

BIBLIA Referência Thompson. Florida: Editora Vida, 1990. Tradução João ferreira de Almeida.

- BUONGIORNO, Federica. Fondazione dell'ética e materia del dovere in Edmund Husserl. *Revista Internazionale di Filosofia e Psicologia*. Vol. 2 (2011), n. 1, pp. 32-40
- FABRI, Marcelo. *Fenomenologia e cultura*. Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- \_\_\_\_\_. Ética pura e situações motivacionais: o sujeito moral em Husserl. *Revista Dissertatio*, 2012. Número 35, p. 31-45.
- FERRARELLO, Susi. *Edmund Husserl – Il pensiero ético e l'ideia di scienza*. Padova: Liberauniversitaria, 2010.
- GREISCH, Jean. *Fenomenologia*. p. 413-419. In: CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2013. Tradução Magda Lopes.
- GUIMARÃES, Aquiles C. *Lições de fenomenologia jurídica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- HEGEL, G. W. F. *O sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991. Tradução de Arthur Morão.
- HUSSERL, Edmund. *Filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlântida, 1952. Tradução de Albin Beau.
- \_\_\_\_\_. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1989. Tradução de Artur Mourão.
- \_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo : Madras, 2001. Tradução de Frank de Oliveira.
- \_\_\_\_\_. *Investigações lógicas*. Primeiro volume – Prolegómenos à lógica pura. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005. Tradução de Diogo Ferrer.
- \_\_\_\_\_. *Renovação*. Artigos para a Revista Kaizo. In: *Europa: Crise e Renovação*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2006. Tradução Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio de Morujão.
- \_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias e Letras, 2006a. Tradução de Márcio Suzuki.
- \_\_\_\_\_. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDJPUCRS, 2008. Tradução de Urbano Zilles.
- \_\_\_\_\_. *Lineamenti di etica formale*. *Lezioni sull'ética e la teoria dei valori de 1914*. Firenze: Le Lettere, 2009. Traduzione di Paola Basso e Paolo Spinicci.
- \_\_\_\_\_. *Introduzione all'ética*. *Lezioni del semestre estivo 1920/1924*. Bari: Editori Laterza, 2009a. Traduzione di Nicola Zippel.
- \_\_\_\_\_. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. Tradução de Diogo Falcão Ferrer.

---

KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Tradução de Paulo Quintela.

SANTOS, José H. Do empirismo à fenomenologia. A crítica antipsicologista de Husserl e a ideia de lógica pura. Braga: Livraria Cruz, 1973.

SCHUHMAN, Karl. Husserl y lo político. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009. Traducción de Julian Valentina Iribane.

SEEP, Hans-Rainer. Teleología y ética em la obra tardía de Edmund Husserl. Pamplona: Anuário Filosófico, 1995 – 28, p. 19-39. Traducción de Urbano Ferrer.

VÁSQUEZ, Guillermo Hoyos. La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural. In: HUSSERL, E. Renovación del hombre y de la cultura. Barcelona: Anthropos, 2002, p. VII- XXXIII. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

---

# A FENOMENOLOGIA E A BUSCA DE SENTIDO

---

Getúlio Nascimento Braga Júnior<sup>1</sup>

O movimento fenomenológico<sup>2</sup>, por sua amplitude e profundidade, apresenta-se como uma nova atitude de pensar. Torna-se uma referência intelectual renovada e depurada do psiquismo e da sensibilidade de concepções naturalísticas, como também livre da crença cega do positivismo em uma ciência supostamente definitiva

---

<sup>1</sup> Doutor pela UFRJ, integrante do grupo de pesquisa do Seminário de Filosofia Jurídica e Política do programa de Pos-Graduação da UFRJ, advogado, membro da Comissão Permanente de Filosofia do Direito do IAB, professor da Universidade Candido Mendes, Unigranrio, UNIFOA, TRT 1ª. Região, Universidade Estácio de Sá. Integrante do grupo de pesquisa CNPQ/ UNIFOA sob o tema: Ética, Direito e Cidadania – Direito e Desenvolvimento político social. Orientador de Iniciação científica (PIC/UNIFOA) sob o tema: Diálogos entre Fenomenologia Cidadania e Novos Direitos na Ordem Democrática

<sup>2</sup> No roteiro cronológico, o século XVII, já apresentava um protótipo fenomenológico, a saber, com Christian Wolf, o qual entendeu por fenomenologia a teoria da ilusão sob suas diferentes formas. Naturalmente, que a afirmação de Wolf não se distancia de seu racionalismo dogmático. Johann Heinrich Lambert discípulo livre de Wolff, com seu *Novo Organon* (1764), também apresenta sua versão do termo. Dartigués diz que, possivelmente, seja por influência de Lambert que o filósofo de Königsberg – Immanuel Kant – utiliza o termo, e em 1770 endereça ao discípulo de Wolff uma correspondência com o título *phaenomenologia generalis* designando-a como disciplina propedêutica que, segundo ele deveria preceder a metafísica. Também utiliza o termo na *Carta a Marcus Herz* em 21 de fevereiro de 1772. Seguem-se ainda Willinam Whewel com sua *Geografia Fenomenológica* e Ernest Mach com a *Fenomenologia Física Geral*. (Cf. DARTUGUÉS, André, p. 11-12). A obra que com maior alcance trata de tal movimento foi elaborada por Herbert Spiegelberg – *The phenomenological movement: a historical introduction, Third revised and enlarged edition*. É um grande tratado sobre todos os autores que se debruçaram sobre o tema, sendo dividida em fase inicial, fase alemã, francesa, uma fase ligada à geografia do movimento e, finalmente, uma última fase sobre a essência do método fenomenológico.

e salvadora de toda insegurança humana diante de sua finitude. Esta nova postura diante da realidade caracteriza-se por uma investigação fecunda, ou mais propriamente, pela mais radical fundamentação de uma autêntica teoria do conhecimento, ao mesmo tempo em que pavimenta um novo solo e um novo horizonte de singularidades no seio dos complexos existenciais das vivências do homem. Em outras palavras, ela trata, inicialmente, da validade de tudo que se pode afirmar, e simultaneamente, não deixa de contribuir para questões incidentes ou ainda recorrentes que porventura venham a instar com o homem acerca de seu projeto existencial. Esta verdade faz lembrar da poderosa e alta profundidade da afirmação husserliana de que os filósofos nada mais são do que *funcionários da humanidade*. Entre o variado, mas rigoroso cabedal de contribuições da fenomenologia à humanidade, está a de fornecer a possibilidade de doação de sentidos ao mundo a partir do retorno à subjetividade no uso do mais profundo radicalismo da redução a um viver originário. Este procedimento engendrado por Husserl é ainda mais radical do que a inaugural subjetividade moderna de Descartes com seu *cogito*, visto que o afirmado é procedido com base na presencialidade dos objetos com vistas aos seus significados e sentidos, isto é, admitida sua objetividade, a saber, como *noema*, constituindo assim um momento *hilético* ou material do conhecimento na interação do *noésis-noema* – já que os mesmos estão penetrados pelo “eu puro” e portanto, apresentado-se como objetos que têm valor, como aqueles que recebem, por doação, um sentido, o qual irrenunciavelmente estará penetrado de valores.

A fenomenologia não quer se perder em discussões inofensivas, circulares, intermináveis entre a essência e aparência. Basta lembrar a compreensão que o povo, cuja cultura foi a gênese do pensamento ocidental, a saber o gregos, e elucidar a questão suscitada. Para os gregos a fenomenologia significou uma íntima unidade entre o

ser e o aparecer. A fenomenologia é atitude e também é método e, naturalmente que esta afirmação obedece ao próprio método fenomenológico para sua consecução.

## 1. ESSÊNCIA E VALOR PRELIMIARES

Prosseguindo no plano da exposição do sentido e do valor, seria oportuno elaborar uma indagação sobre objeto artístico. Então, quantos objetos, como por exemplo, em se tratando de uma obra de arte, não estão impregnados de um valor muito além do que o do material neles utilizado? Para levá-los a possibilidade de observação mais atenta, do mesmo modo, seu valor não excederia também a técnica (*techné*) da qual lança mão o seu artista? Em verdade, este referido valor parece apresentar-se mesmo ulterior a própria obra, para encontrar nela um valor de aproximação estimada, mas ainda ínfima, diante da grandeza que a mesma pode representar, seja ao predizer, retratar, ou ainda conceber como desejável ainda que irrealizável. Uma das maiores forças do pensamento do século XX e também discípulo de Husserl, o filósofo Martin Heidegger afirma em sua obra *A origem da obra de arte* que uma pedra é tão somente uma pedra, mas essa pedra é diferente quando se encontra no templo (HEIDEGGER, *A origem da obra de arte, in Kriterion*, vol. XXVII, nº 76 jan a jun 1986, p. 188), entre aquela arquitetura que, revela e oculta tanto na exposição de seu brilho e luminosidade pétreas sob o azul do céu grego.

Enquanto é um instrumento, um utensílio, a coisa permite que sua *matéria* desapareça: a pedra, por exemplo, dá lugar ao edifício construído. Na obra de arte ao contrário, a matéria não é absorvida nos complexos de significação: *a arquitetura está na pedra, o quadro está na cor...* as coisas não se esgotam na sua instrumentalidade, pois

que sua essência permanece aquém de nossos projetos utilitários. HEIDEGGER, *A origem da obra de arte, in Kriterion*, vol. XXVII, nº 76 jan a jun 1986, p. 187).

A IX sinfonia de Beethoven constitui um outro exemplo magnífico sobre o qual se pode afirmar que a existência e o valor não dependem de uma utilidade. A deficiência auditiva não obtemperou ao maestro escrever uma obra cuja essência atravessaria a história e arrebataria a alma para além de qualquer entretenimento. A magnífica e emocionante construção musical Beethoveniana ela não deixa de existir por não estar sendo executada, e ainda que não seja a Filarmônica de Berlim quem a está brindando aos ouvidos atentos de almas sensíveis, mesmo que não seja a sobredita orquestra executando com toda virtuosidade pródiga de seu enlevo, ser-nos-á, pela sua essência, conhecida e amada.

## **2. O MUNDO DA VIDA: UMA APRESENTAÇÃO**

O exame de questões como estas e a abertura de foco para ainda muitas outras, declaram como o pensamento fenomenológico tem contribuído de modo vital para refundar um mundo que Husserl chamou *mundo da vida*. Este mundo de doação de sentidos, está portanto, profundamente, ou essencialmente, ligado a valores que a subjetividade, a qual se busca retornar por meio da própria fenomenologia, doa. Neste campo da reflexão filosófica, há um intelectual, também discípulo de Husserl, que se apresenta como um grande pensador a se debruçar sobre uma filosofia associada ao mundo dos valores, a saber, Max Scheler<sup>3</sup>, que com sua *O*

---

<sup>3</sup> Max Scheler costumava afirmar com intensidade que não era discípulo de Husserl, e que descobrira o método fenomenológico por si próprio. Em contrapartida, a posição do filósofo dos valores carece de duas observações. Primeiramente, um método não se descobre, ele é construído, e não há outra mente que tenha sido tão criterioso e rigoroso quanto Husserl para a constituição de tal método. A seguir Theresia Renata de Spiritu Sancto observa que *Todos aqueles que conheceram Scheler; ou leram atentamente seus escritos, sabem com que facilidade ele absorvia os pensamentos alheios; chegavam até a ele idéias que, em seguida*

*Formalismo na Ética e a Ética Material dos Valores* lança mão de uma perspectiva fenomenológica para falar sobre uma fenomenologia dos valores. Não obstante seja justo e relevante reconhecer a contribuição de Scheler, as palavras que se seguem não pretendem tratar do tema a partir de Scheler. A inspiração e referência do presente trabalho flui do próprio pai da fenomenologia – Edmund Husserl – considerando que antes de uma fenomenologia dos valores, é preciso falar da fenomenologia na sua mais premente preocupação, qual seja, a de retorno à subjetividade<sup>4</sup>, por considerar sua importância e participação singular em sua interação com o mundo, compreendendo esta interação a doação de sentidos. Sentidos que, como já foi afirmado e reitera-se, estão inegavelmente ligados a valores, mas não por uma influência emotiva Scheleriana.

Deste modo, a fenomenologia husserliana, mais precisamente desenvolvida na obra intitulada *Meditações Cartesianas*, aprofunda a questão da subjetividade, fornecendo um campo fértil de indagações, teorias e métodos para compreender as relações entre subjetividade, sentido e valores. As *Meditações* revelam-se como uma obra singular, em que Husserl medita à moda cartesiana, contudo o mestre vai além, por um motivo, que será devidamente exposto neste texto. Embora a obra esteja dividida em cinco meditações, interessará a este trabalho mais especialmente a *Quinta* por tratar-se de questões atinentes à intersubjetividade, um tema tão instável quanto ao provimento de reflexões e caminhos percorridos nas sendas do entendimento. É na quinta meditação que o filósofo natural da Morávia imerge no problema da intersubjetividade, no qual Husserl, tem de ser mais uma vez lembrado no seu incansável e escrupuloso debate com os dramas da vida humana. Em outras

---

reelaborava, sem que ele próprio percebesse a influência sofrida, de modo que podia afirmar de boa fé tratar-se de um patrimônio inteiramente seu (Cf. Theresia Renata de Spiritu Sancto apud ROVIGHI, p. 382). Percebida ou não, o impacto de Husserl sobre sua época é definitivo e marcante.

<sup>4</sup> Considera-se, sobretudo, a palavra de ordem da fenomenologia, qual seja, a de retorno à subjetividade alijada pelo espírito do positivismo e do psicologismo.



palavras, o pai da fenomenologia liberta uma discussão legítima sobre a intersubjetividade porque o homem não pode ser explicado, mas tão somente compreendido. É este homem, enquanto subjetividade e objeto somente de compreensão, ao qual se retorna para elaborar uma teoria dos valores que se primam intersubjetivos.

Husserl, na sua primeira meditação, empreende um caminho rumo ao ego transcendental que ratifica sua reputação de intelecto escrupuloso na procura de uma evidência: ora, se é preciso, para responder à exigência de radicalidade, começar pelo princípio, como não partir daquilo que se revela e se confirma ser o solo de todas as nossa experiências, o mundo no qual vivemos? [...] por *via cartesiana* busca o começo indubitável na certeza do *eu sou* a cuja evidência não posso escapar – não é o *cogito* o verdadeiro princípio dos princípios e a primeira proposição de toda a verdadeira filosofia? (KELKEL & SCHÉRER, 1992, p. 40).

### **3. A INTERROGAÇÃO SOBRE A SUBJETIVIDADE**

Quão fundamental é retornar à subjetividade e, portanto, mui sabiamente optou o filósofo por iniciar seu caminho em direção ao eu a partir desta postura cartesiana pondo em questão, ou mais precisamente suspendendo, e enfim, colocando entre parênteses, toda a realidade. Semelhantemente a Descartes procederá, entretanto indo muito além do filósofo francês. Com rigorosos argumentos e em busca de um terreno radical pondo em questão todo o conhecimento até então adquirido, bem como confrontando até mesmo as verdades produzidas e validadas pelo conhecimento científico, o mestre de Prosznitz trilha sendas espinhosas e desafia seu tempo, o que era inevitável para um espírito agudo como ele. Para Husserl, mesmo a ciência não traduzia um recomeço radical,

considerando que ela fora lançada sobre um outro solo que a precede, a saber, a natureza, que não é o homem e que portanto a ele não pode ser aplicada. Em outras palavras, a própria ciência não é dada de antemão. Afinal, a mostra de uma evidência apodítica – *o eu* – é assim, a porta de entrada, muito mais segura que a ciência concebida pelo espírito moderno, ou tão somente segura, que cria um novo horizonte com vistas à subjetividade, o que possibilita a distinção entre o eu psicológico e o eu transcendental. Um fato que diferencia tal reflexão da operada por Descartes<sup>5</sup> é a preocupação com a orientação transcendental que se impõe desde que se atente para a redução fenomenológica do eu transcendental, domínio da experiência interna e fenomenológica.

O termo sujeito na fenomenologia de Husserl está associado ao conceito de transcendental, isto é, não há sujeito que não seja um sujeito transcendental, como um pólo próprio do homem; cuja compreensão segue primeiramente o surgimento do eu, e que confirmado como sujeito, pode se entender como transcendental. E assim, neste caminho tem-se o eu, a seguir o sujeito, e enfim, o sujeito transcendental, para caracterizar neste, a constituição mais própria do eu, reunindo as questões associadas ao sujeito.

A modernidade é o limiar da presença da subjetividade. Primeiramente com Descartes, e a seguir com Kant, que *o eu* inicia sua seara enquanto investigador e pensamento evidente. O *eu penso* como fortaleza da subjetividade. Eis o sujeito – *o cogito* cartesiano. Validado o eu, o passo seguinte, seria determinar qual o alcance do seu conhecimento, elegendo uma sede, que seria a transcendental, apto para formular juízos, com diretrizes e julgamentos que não utilizassem elementos ulteriores à própria esfera transcendental. Esta operação que é procedida também,

---

<sup>5</sup> Nas meditações cartesianas foram postos em questão problemas como a natureza do conhecer e do sujeito cognoscente, bem como e afinal, a busca de um fundamento último para o conhecimento, temas centrais da Filosofia.

antes de Husserl por um pensador prussiano que vislumbrou na razão o instituto legislador por excelência. Deste modo, mais um legado, cuja preocupação passa pelas questões da subjetividade, é deixado e agora pelo filósofo de Königsberg<sup>6</sup> com o seu *tribunal da razão*, submetendo o conhecimento aos ditames de uma razão legisladora e conhecedora de seus limites, não se descuidando sobre o que poderia se pronunciar. Entretanto, Husserl desfruta de uma singularidade ao ser posto ao lado de tais filósofos pela força do tema que os liga. Embora como fortaleza da subjetividade – *eu penso* – e tribunal da razão – *a priori formal* – o *eu* de Husserl é um *eu puro* de uma consciência pura, isto é de uma intencionalidade pura, que diferentemente de Descartes não passa do *cogito* para o *cogitatum*, mantendo o potencial constituinte da intencionalidade da consciência diante de um mundo que a ela será dado imediatamente sem pressupostos, antepredicativamente. E quanto à diferença aprimorada de Husserl em relação ao filósofo cujo passeio favorecia ao acerto dos relógios, é a concepção do *a priori material* numa visão pré-categorial admitindo a apreensão das essências como objetivas, cujo feliz exemplo da *macieira em flor* de Husserl em seu § 88 de *Ideias* ilustra claramente a noção dessa objetividade. Embora o agrado, o sentir e o ver domiciliem-se no império da subjetividade, o objeto com o qual há interação é o que os provoca no sujeito. Esta asserção reflete a conexão objetiva e ideal de noésis e noemas puros e caracterizar-se-ia por exigir uma noção de unidade, isto é, além das verdades empíricas construídas ou verificadas e das leis lógicas pressupõem uma esfera de condições a priori de possibilidade de seu objeto e de seus métodos. Assim, ocorrem duas reduções fenomenológicas num único movimento de interação: primeira constitui uma redução eidética que busca essências e significados e no segundo, a redução transcendental, busca a essência das consciência enquanto constituinte das

---

<sup>6</sup> Trata-se de Immanuel Kant e sua contribuição nas críticas por ele elaboradas.

essências ideais. Haveria, então, pelo próprio fluxo das vivências, a possibilidade a fragmentação do *eu*? Ao contrário, Husserl acreditava que não apenas seria possível captar a percepção pessoal de outras pessoas e coisas por aplicação da redução fenomenológica mas, ainda, descobrir-se o próprio ego transcendental. Ao se alcançar essa etapa o ponto arquimediano estaria dado: a verdadeira tarefa fenomenológica principia com o *reconhecimento da inegável existência do ego como pura consciência distinguindo-se daquele psicológico que é assunto da Psicologia*. (HUSSERL, 1996, p. 17)

O sujeito, desta maneira, revela propriedade como subjetividade de permanecer e conferir sentido ao múltiplo, e que não se confunde com o eu psicológico subjugado pela realidade empírica, eis o ponto arquimediano para constituição do saber.

Logo que o ponto arquimediano se dá, o sujeito de que trata a fenomenologia de Husserl cuida de opor-se radicalmente as posições naturalísticas da física matematicista florescida na positividade contaminadora do mundo moderno, a fim de não ficar refém de ataques e de argumentações relativizadoras ao absoluto. Há uma questão muito comum e levantada com freqüência quando não se recepciona a vulnerável positividade moderna: o fato de não compactuar com o espírito positivo, não conduz ao diametralmente oposto domicílio da experiência exclusivamente sensível, sem atividade do pensamento? E, na hipótese de tal afetação, não recai o problema do homem ser guiado por um tipo de impulso? Ora, a experiência que quer Husserl com sua fenomenologia não é uma experiência de experimentos, nem tampouco irrefletida, mas uma vivência de sentidos, rigorosamente depurada. Não se trata de experimentar, mas de vivenciar. E não há possibilidade de confusão ou de servidão com os objetos da experiência, visto que os sentidos das essências visados por uma consciência intencional depuram de todo inessencial a interação entre *noésis-noema*, possibilitando o *ego-cogito-cogitatum*. Assim, se é para se falar em uma sensibilidade

pura como correção da pejorada expressão pura sensibilidade, eis a fenomenologia a mostrar-nos um novo caminho para entendê-la e absorvê-la de modo definitivamente autêntico.

Desta maneira, a fenomenologia inaugurada por Husserl quer o terreno absoluto onde se pode seriamente começar, não cedendo aos apelos, seja do psicologismo ou da pura sensibilidade, nos sentidos equivocados e correntes à época de suas elaborações. Em termos mais claros, o que Husserl irá mostrar quanto ao procedimento e a atitude intelectual do espírito humano, não na sua relação, mas em sua interação com o mundo, está no fato de que o entendimento se exerce não pela manipulação de experimentos, mas pelo esforço do pensamento, que não olvida as sensações, mas também não as contempla pura e simplesmente.

Seria por demais ingênuo não suscitar uma indagação que no seio da questão da subjetividade inevitavelmente, se apresenta a um espírito mais agudo, qual seja; como haver um liame entre subjetividade, valores e uma outra subjetividade? Em outras palavras, como se pode aplicar no plural o termo valor ao mesmo tempo constituir este valor uma unidade de significados? Como um valor pode, simultaneamente, ser subjetivo e comum? Responder a estas perguntas remonta um esforço intelectual que remete ao problema de a subjetividade denunciar-se como um campo recheado de relatividades, e se assim considerada, não poder admitir a concepção do mundo objetivo a partir de uma visão subjetiva.

#### **4. A QUESTÃO DO RELATIVISMO**

O risco de possibilidade do eu transcendental como um arcabouço de relatividades, constitui uma questão crucial para conferir ou não validade e coadunar-se com a afirmação do *eu puro* da doutrina fenomenológica. É o próprio pai da fenomenologia que

irá, brilhantemente, resolver tal problema, meditando à maneira cartesiana. Ele conduzirá um pensamento rigoroso que levará, primeiramente, ao traço comum da subjetividade para, por ela, poder elaborar valores, evidenciando objetos constituintes da vivência humana intencional, tais como, fluxo, história, cultura.

Como seria definitivamente pretensioso tratar inteiramente das *Meditações Cartesianas*, deter-se-á o presente trabalho, por oportuno que apresenta-se, abordar unicamente a *Quinta Meditação*, mais precisamente em seus parágrafos iniciais.

Se são os homens todos homens, e se todos os homens são humanos, o que pode haver de tão distinto, por mais diverso que se apresente, que possa ser maior do que as semelhanças que possam nos aproximar?

O parágrafo 42 que inicia a *Quinta Meditação*, já se inaugura com uma indagação nuclear: ...quando o eu que medita, me reduzo pela *εποική* fenomenológica ao meu ego transcendental absoluto, não me torno por isso mesmo *solus ipse* e não permaneço assim à medida que, sob o rótulo da “fenomenologia”, efetuo uma explicitação de mim mesmo? Uma fenomenologia que pretendesse resolver os problemas relativos ao ser objetivo e se considerasse uma filosofia não seria estigmatizada como solipsismo transcendental? (HUSSERL, 1996, p. 17)

Em resposta à sua própria indagação, o filósofo afirma que a redução transcendental o liga à corrente dos seus estados de consciência puros e às unidades constituídas por sua atualidades e potencialidades. A partir daí, parece natural que tais unidades sejam inseparáveis do meu ego e, dessa forma pertençam ao seu próprio ser concreto (HUSSERL, 1996, p. 104).

É a singularidade do pensamento de Husserl que o impede de ser enredado pelos grilhões do relativismo extremo. Em outras

palavras, para o pai da fenomenologia, o outro é percebido com toda a alteridade. Alteridade que o outro também tem. O outro em seu *alter ego*, entretanto, não é percebido como percebem os pensadores da modernidade naturalista, psicologista, físico-matemático, ou seja, o outro é percebido por Husserl como *objeto do mundo* e não como simples *coisas da natureza* como queriam muitos filósofos do mundo moderno.

Husserl percebia o sujeito como sujeito do mundo. Esse sujeito é também percebido com um sujeito que percebe o mundo. E este sujeito percebe um mesmo mundo que também era percebido por Husserl, num compartilhamento de experiências sendo vivenciadas não apenas num mesmo mundo, porém num mundo mesmo, próprio. Assim, Husserl tem a experiência do mundo e nele dos *outros*. Por conseguinte, no plano da explicitação noemática está presente a redução transcendental na pura consciência intencional a experiência do *mundo* e dos *outros*.

## **5. O SUJEITO, O MUNDO E OS OUTROS**

Husserl não vivencia a sobredita experiência como uma atividade sintética privada. Não se trata de um mundo estranho a ele, mas um mundo *intersubjetivo*, existente para cada um e acessível a cada um em seus objetos.

O caminho que percorre a reflexão fenomenológica não se detém pela força da *doxa*. A mera opinião guiada por uma experiência humana particular constitui unilateralidades que podem atentar contra o próprio homem. Tal parcialidade advém, como é presumível, de que o homem na forma como vive em média, antes de toda a filosofia e ciência, está sempre fixado no que carece fragmentária e circunstancialmente. A limitação a esse interesse

momentâneo estreita seu horizonte enquanto perspectivas para possibilidades de julgar e de agir. Em contrapartida o mundo é um único mundo, e não se pode fechar ante a totalidade. É visível, sobretudo, nos últimos anos perceber que, muito embora esteja sendo cada vez mais intensificada a individualidade, mais o mundo se pronuncia único e o a ação de um homem pode comprometer o futuro do outro. A continuidade de interesses de níveis cada vez mais particulares revelam-se nocivos na medida em que inobservam esse mundo único, originário e comum a todos os homens.

À originária instituição de sentido da filosofia e da ciência pode ser dirigida uma pergunta crítica: por que deveriam os homens buscar realmente evidência em relação ao único mundo, em vez de contentar-se com aquilo que lhes aparece nos campos de visão, limitados por interesses de seus eventuais mundos particulares? Se o direcionamento teórico ao único mundo deve ser significativo, deve existir um único interesse que se situa em nível mais elevado do que os interesses que amarram as pessoas aos seus mundos particulares. Esse interesse superior só pode ser o interesse naquilo que garante ao homem sua própria vida, sua existência global. (HELD, Klaus. *Fenomenologia transcendental: evidência e responsabilidade*. In: Filósofos do Século XX, p.110).

## **6. A BUSCA PELO SENTIDO – A RETOMADA**

A busca pelo sentido não deixa de se afastar deste ponto comunitário do viver e do agir humano no único mundo. E Husserl pronuncia logo no início do texto em que ele trata da *Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* com detida atenção:

Voltemos agora nosso olhar da corporeidade humana para a espiritualidade humana, para as chamadas ciências do espírito.



Nelas o interesse teórico dirige-se exclusivamente aos homens como pessoas e para a sua vida e agir pessoais. Vida pessoal é um viver em comunidade, como eu e nós, dentro de um horizonte comunitário. E precisamente em comunidades de diferentes estruturas, simples ou complexas, tais como família, nação e super-nação. A palavra *vida* aqui não tem sentido fisiológico, é uma vida cuja atividade possui fins, que cria formas espirituais: vida criadora de cultura, em sentido mais amplo, numa unidade histórica (HUSSERL, 2008, p. 65).

O mundo da vida é o horizonte das possibilidades que Husserl enuncia na citação acima. Seja em complemento ou de modo simultâneo o mundo circundante é objeto e matéria comum no mundo e mais especialmente no mundo da vida. O *lebenswelt* transforma-se em *lebensumwelt* ou, mais simplesmente, em *Umwelt* ou mundo circundante, que não é só para mim, não é mundo isolado, mas antes mundo comunitário. *Umwelt* será o mundo que é familiar ao homem que se estrutura como lar (*Heim*) e que sucessivamente vai revelando novas determinações (MORUJÃO, 2002, p. 340).

Estando em jogo muito mais do que as particularidades de uma naturalidade ou de um psiquismo, o trabalho de Husserl não se exime de responder com segurança diante destes frágeis sistemas, e opera então uma busca de fundamentação permanente numa rigorosa constituição de um mundo que ele mesmo intitulou então de *mundo da vida*.

Como foi enunciado no início deste propedêutico trabalho, os sentidos dialogam com os valores entre os quais o sujeito enquanto proprietário por excelência da intencionalidade da consciência exerce.

Em virtude da exigência de submeter toda a empiria a normas ideais, à da verdade incondicional, aparece, de imediato, uma mudança de grande alcance em toda a práxis da existência

humana, portanto, de toda vida cultural. Esta já não se deve reger pela ingênua empiria cotidiana e pela tradição, mas pela verdade objetiva. Dessa maneira, a verdade ideal converte-se em um valor absoluto que traz consigo uma práxis universalmente transformada no movimento de formação cultural e sua constante repercussão na educação dos jovens. Se considerarmos mais atentamente a índole desta transformação, compreenderemos imediatamente o que é inevitável: se a idéia geral de verdade em si se converte em norma universal de todas as realidades e de todas as verdades relativas, que aparecem na vida humana, isso afeta também a todas as normas tradicionais, as do direito, da beleza, da finalidade, dos valores humanos dominantes.( HUSSERL,2008, p. 79).

São muitos os objetos que constituem o próprio sentido da existência do mundo que se remetem a sujeitos, como por exemplo, os livros, as obras de arte em geral como foi dito em dado momento desta pesquisa utilizando os exemplos de Heidegger, configurando afinal, um sujeito transcendental cuja doação de sentidos não ocorre de modo aleatório, ou naturalista, psicologista, mas a partir da *epoché* – rigorosa depuradora de todo inessencial a serviço da fenomenologia em busca da essência da realidade dos objetos do mundo que, na ótica de Husserl deve ser o da vida ao qual se deve retornar na medida em que se retorna a essa subjetividade transcendental pura ao mesmo tempo em que é intersubjetiva e ontoemática não com base numa hermenêutica metafísica, mas na fundação de uma ontologia do mundo da vida, daí a importância de emancipar a consciência, uma vez que quando entendida como intencionalidade é doadora de sentidos estabelecendo uma estreita relação entre doação e fundação no constituir do mundo da vida..

Enquanto permanesse cativa da atitude natural, a consciência teria necessariamente que ignorar que era, também, consciência transcendental doadora de sentido e que a realidade natural é o

simples correlato intencional das operações transcendentais. Por isso mesmo, a partir do momento que a redução perde o sentido puramente negativo de pôr a nu um resíduo e se torna efetivamente transcendental, isto é, se torna a descoberta de um novo tipo de experiência e da origem de toda a posição de transcendência, o seu movimento inverte-se, de algum modo, e desemboca no processo da constituição, que não é mais do que a redescoberta progressiva do sentido do mundo. (KELKEL & SCHÉRER, 1992, p. 46)

## **7. CONCLUSÃO**

A ambiência de crise da humanidade não consiste num particular equívoco de manifestação política. É uma crise que faz sumir o homem de seu próprio horizonte, na medida em que o mesmo, sequer fica para segundo plano. No mundo hodierno<sup>7</sup> o que está interessando é o infinitamente pequeno<sup>8</sup> como as nanotecnologias, as micropartículas. O homem do hoje é um gene, um operário, um profissional, mas homem propriamente, isto é, num sentido que revela sua humanidade para além da técnica e da possibilidade de compreensão que não passa por algum instrumento, está em franco desaparecimento. O homem está sendo fragmentado pela ciência que é encarada como explicadora de todas as coisas. A ausência de uma visão mais inteira e, portanto, mais essencial porque mais radical foi permanentemente confrontada pelo pai da fenomenologia. Husserl sabia que o relativismo oferecido pela aceitação das afirmações de base empírica era nocivo. Como agravamento seu prejuízo ultrapassou as fronteiras da realidade natural para atingir o humano, delimitando-o, absorvendo-o e subordinado sua atividade criadora enquanto portador de uma consciência doadora de sentidos. Tal consciência aprisionada pela idéia de fenômeno psíquico fica à mercê do jogo de particularidades que estabelecem um diálogo

---

<sup>7</sup> O mundo hodierno é o que experimenta a crise da pós-modernidade.

<sup>8</sup> Como infinitamente pequeno quer se dizer dos impactos da microfísica.

contínuo com o fragmentado, com o pequeno. Deste modo, é possível entrever como os caminhos da ciência podem ser descaminhos quando guiada pelo espírito positivo.

Não diremos de um geólogo que ele procura compreender uma pedra; sua tarefa ser á somente a de analisar sua composição e determinar a época de sua formação, investigar sua proveniência, etc. Bem diferente será, ao contrário a atitude de um arqueólogo ao encontrar um sílex lascado da idade da paleolítica: o sílex não remete somente a leis físico-químicas e geológicas, como todas as pedras, mas à intenção do homem pré-histórico a que se serviu de ferramenta. Não temos mais a ver conseqüentemente com um objeto natural, mas com um objeto cultural dotado de uma significação, porque a forma que lhe foi dada trai a intenção do artesão.

O mundo da cultura e da arte não pode ser contado – num sentido matemático – nem tampouco pode ser medido – num sentido geométrico. Portanto, fatos da experiência não podem ser confundidos com vivências.

O alcance da fenomenologia toca todas as áreas do conhecimento, não unicamente por se revelar como uma teoria do conhecimento, como também por trazer a possibilidade de retorno à subjetividade, ao mundo da vida. Atualmente, a distância que as ciências promovem, por exemplo, entre o médico e o paciente é profunda e até mesmo imperceptível para os mais desavisados. Ao realizar seu diagnóstico já se premuniu de todos os exames possíveis que o mundo moderno permite, mas o diálogo e a compreensão do que não é físico, biológico, não é habitualmente posto na mesa do consultório como tentativa de conhecimento muito mais da vivência do que da experiência.

O diagnóstico, por mais preciso que seja, não se basta, pois a si próprio, como seria no caso de uma simples doença orgânica;

se, mesmo de posse dele, o médico fica exterior ao psiquismo do doente, é que ele ainda não consegue perceber o que distingue a vivência do esquizofrênico da do homem normal. Precisemos bem que perceber no interior essa vivência significa pra o médico reproduzir nele o universo mental do doente, pois todo o mundo admitirá que não é preciso se tornar esquizofrênico para compreender a esquizofrenia. Trata-se de descobrir, ale dos dados objetivos e com a sua ajuda, qual é a dimensão fundamental do *ser homem*, ou do *estar no mundo*, pela qual é definido o existente humano, que se encontra perturbado pela doença. É sobre o fundo dessa intuição – que o médico encontrará em si próprio e não no quadro clínico – que poderão ser *compreendidos* os dados objetivos do diagnóstico. (KELKEL & SCHÉRER, 1992, p. 49).

Mesmo os matemáticos, forçosamente limitados à descoberta e à aplicação de leis, precisam da companhia dos filósofos, os quais procuram determinar nos conceitos o sentido e o núcleo racional em que repousa a possibilidade da ciência. Há uma importância singular nesta compreensão uma vez que a própria ciência não dada de antemão, senão sobre um solo que não ela mesma que pode se dissolver na experiência mutável.

Por outro lado vale lembrar que o próprio Husserl teve uma formação científica e primou por uma ciência rigorosa. A discordância quanto à ciência ocorre no campo da aplicação indevida ou extensão espúria da prática científica de bases positivistas, naturais ao mundo do humano. A reumanização a partir da fenomenologia se cumpre na valorização do mundo da vida enquanto mundo eminentemente humano que só pode ser fundado com base na fenomenologia.

O retorno radical proposto pela fenomenologia constitui sua singularidade, como bem se percebe nas *Meditações Cartesianas* um retorno a subjetividade, ao *eu penso*, obra na qual Husserl aparece

buscando o permanente recomeço que é marca de seu trabalho incansável sempre depurando de todo inessencial seus escritos.

Este trabalho procurou demonstrar a importância de cada fase de Husserl bem como a sua contribuição na sua formação para proceder a avaliação profunda do quadro de crise da humanidade que ele diagnosticou em seu tempo, mas que estende-se aos tempos atuais.

O ambiente de culto à ciência, mais precisamente físico-matemática, o positivismo, o psicologismo seriam refutados por um filósofo cuja primeira formação fora matemática, e que diante do psicologismo, soube como posicionar a lógica a fim de não torná-la submissa ao psiquismo de uma consciência entendida como fenômeno psíquico.

Husserl ergueu sua fenomenologia e afirmou a fragilidade das posições resultantes das correntes da filosofia moderna, as quais foram mencionadas no parágrafo acima propiciando ao espírito mais avisado uma emancipação que se poderia perceber nas *Investigações Lógicas*, onde trabalhou, mais precisamente a partir da quinta investigação o conceito de consciência enquanto intencionalidade, assim como também refletiu sobre as questões do conhecimento, levantando assim uma resposta, a duas das correntes acima mencionadas, a saber, a do psicologismo e a do positivismo.

O naturalismo, isto é, a negação de qualquer distinção entre a natureza e a supranatureza, que se baseia na tese de que o homem pode e deve ser explicado em todas as suas manifestações, mesmo nas consideradas superiores – direito, moral, religião – apenas em relação com as coisas e os seres do mundo natural, com base nos mesmos conceitos que as ciências naturais utilizam.

Ao homem de hoje aparece o ente intramundano já afetado de uma determinação prévia, que as ciências naturais da época moderna elaboram; mesmo àqueles que vivem alheios aos

resultados e métodos científicos se revelam as coisas mundanas como determináveis cientificamente. (MORUJÃO, 2002, p. 335)

O avanço das ciências como imaginavam seus “idealizadores”, na refletia a segurança que esperavam. Husserl não pretende depreciar os resultados colhidos pelas ciências experimentais, mas tais ciências não determinaram exatamente seu objeto e não sabem, pois, a que se referem os resultados obtidos. A inteligência, por exemplo, não pode ser o que alguns testes *medem*. Como calcular sobre a sensação, sobre a percepção e sobre a memória? O mundo natural onde se mede e se explica é distinto do mundo do espírito onde só se pode obter conhecimento por meio da compreensão.

O passo seguinte foi na direção da redução transcendental, o terreno da fenomenologia pura enunciada nas *Idéias*, cuja primeira seção já se inicia pela distinção entre fato e essência. Um terreno onde se pode seriamente começar não mais com a opinião dos filósofos, mas com a própria realidade, revelando mais uma vez o permanente exercício de depuração das coisas que se mostram à consciência.

A interação sujeito-objeto, isto é, no próprio interior do *noésis-noema* ocorre o viver originário, visto que a consciência não é mais, conseqüentemente, uma parte do mundo, mas o lugar de seu desdobramento no campo original da intencionalidade.

Neste trabalho procurou-se também demonstrar a importância do conceito de intencionalidade.

Os objetos não ingressam na consciência como um conteúdo externo que nela se interioriza. A consciência já está voltada para eles, numa forma de relacionamento imediato, que melhor se traduz pela idéia de orientação, de direção. A consciência está dirigida, orientada para os objetos, como termo de seus próprios atos.

Enfim, a reumanização do homem constitui-se em captar esse mundo da vida e redirecionar o horizonte histórico do homem no uso da ciência, da razão, enfim, de todas as suas faculdades na construção interada com sua realidade no seio de seus projetos existenciais.

## **BIBLIOGRAFIA:**

FLEISCHER, Margort. Filósofos do Século XX. Trad. Benno Dischinger, RS: Editora Unisinos, 2000.

GILES, Thomas Ransom. História do existencialismo e da fenomenologia. São Paulo: EPU, 1989.

HEIDEGGER, Martin. A Essência do Fundamento. Edições 70, Lisboa, 1988.

\_\_\_\_\_. A origem da obra de arte. Trad. Maria da Conceição Costa Lisboa: edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. A origem da obra de arte. Trad. Maria José R. Campos. In *kriterion*, Vol XXVII, nº 76 jan a jun 1986.

\_\_\_\_\_. Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo finitude e solidão. Trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HELD, Klaus. Fenomenologia transcendental: evidência e responsabilidade. In: Filósofos do Século XX. Margot Fleischer (org). São Leopoldo: RS: Unisinos, 1995.

HESSEN, Johannes. Teoria do Conhecimento. Trad. João Vergílio Gallerani Cuter. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HUSSERL, Edmund. A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia. Trad. e Intr. Urbano Zilles, 2 ed. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 2002. (Coleção Filosofia Vol. 41).

\_\_\_\_\_. A Filosofia como ciência rigorosa. Trad. Albin Beau. Pref. de Joaquim de Carvalho. Coimbra: Ed. Coimbra, 1952.

\_\_\_\_\_. Ideas. Translated by W. R. Boyce Gibson. London: George Allen & Unwin LTD, 1969.

\_\_\_\_\_. Ideas Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, traducción del alemán José Gaos, Fondo de Cultura económica, 1962.

\_\_\_\_\_. Investigaciones lógicas. Traducción del alemán Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Biblioteca Revista de Occidente, 1976.

\_\_\_\_\_. Edmund. Meditaciones Cartesianas. Traducción José Gaos & Manoel García-Baró. México: Condo de Cultura Económica, 1996.



---

\_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas*. Trad Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KELKEL, L Arion & SCHÉRER, René. *Husserl*. Trad. Joaquim Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70. (Biblioteca Básica de Filosofia), 1982.

LYOTARD, Jean-Fraçois. *A fenomenologia*. Trad. Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70. (Biblioteca Básica de Filosofia), 1986.

MORUJÃO, Alexandre F. *Estudos Filosóficos*. Vol I. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002.

SCHELER, Max Ferdinand. *El Puesto del Hombre en el cosmos*. Traducción del alemán Marga Miller. Editorial Betiles: Buenos Aires, 1979.

---

# *EDITH STEIN – ASPECTOS DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO*

---

*Maria Lucia Sales Gyrão<sup>1</sup>*

A fenomenologia é um método filosófico em que o ser humano, através da consciência, tem por tarefa buscar a essência, o sentido dos fenômenos.

A fenomenologia começou na Alemanha, cujo pai e mestre é Edmund Husserl (1859 – 1938), ao escrever a obra intitulada *Investigações Lógicas*, em 1901.

Segundo Husserl, a origem de todos os nossos conhecimentos provém dos atos da consciência, distintos dos atos perceptivos. Para distinguir a cadeira da pessoa é necessário um ato de consciência.

Para Husserl na consciência é onde fluem as experiências vivenciais. É exatamente nessas experiências vivenciais, onde reside a capacidade reflexiva do sujeito de constituir o mundo, teorizando-o em seguida.

A forma realista da fenomenologia dá relevo à centralidade daquilo que se mostra, se manifesta, que é o próprio fenômeno.

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Mestre em Filosofia pela UFRJ, Mestre em Direito pela UFRJ, advogada e Professora Universitária de Direito Processual Civil.

Por outro lado, verifica-se que o grande projeto husserliano é o de mostrar o significado essencial da resposta à pergunta, o que é?

Para André Dartigues:

*Tradicionalmente, essência responde à questão o que é o que é? Esta questão pode ser colocada a propósito de qualquer fenômeno e, se não a colocarmos é porque já estamos assegurados de sua essência ou porque ao menos acreditamos estar. Não existe, com efeito, nenhum fenômeno do qual possamos dizer que ele não é nada, pois o que não é nada não é. Se todo fenômeno tem uma essência, o que se traduzirá pela possibilidade de designá-lo, nomeá-lo, isso significa que não se pode reduzi-lo à sua única dimensão de fato ao simples fato que ele tenha produzido<sup>2</sup>.*

O método fenomenológico procura o essencial, deixando de lado o que é acessório e acidental para alcançar a verdade vivida, brotada da análise e da reflexão rigorosa. Este método tem em vista a capacidade do ser humano de refletir diante do que a ele é mostrado, como as coisas físicas e abstratas, para que este compreenda o seu sentido. Essa compreensão, muitas vezes, não se dá de imediato, diante daquilo que à pessoa é mostrado. Tem-se, por essa razão, de percorrer a um procedimento. Essa série de operações a serem realizadas investiga o sentido e consiste exatamente no método fenomenológico idealizado por Edmund Husserl.

Husserl dizia que era necessário colocar entre parênteses os nossos preconceitos de ordem psíquica e pessoal para compreender realmente os fenômenos.

A realidade do cotidiano não é confiável, mas não se deve refutá-la, pois, muitas vezes, pretende-se entendê-la bem e rapidamente. Caso essa compreensão não venha de imediato,

---

<sup>2</sup> DARTIGUES, André. O que é a fenomenologia? Trad. de Maria José Almeida. 7ª Edição, São Paulo: Centauro Editora, p.15.

tem-se a necessidade de realizar as reduções de Husserl (eidética e transcendental), por um ato voluntário para assim a compreender.

O ato da *epoché* é motivado por um tipo de falta de confiança, de insatisfação, que não é de caráter psicológico, mas de caráter cognitivo.

Para que exista a percepção, há operações que se realizam simultaneamente. São as chamadas sínteses passivas, ou seja, reúnem-se elementos sem que se dê conta do que se está fazendo. Quando se distingue, por exemplo, a cadeira do chão em que a mesma se coloca.

O primeiro grau de consciência constitui-se por meio dos atos perceptivos e o segundo grau refere-se aos atos reflexivos.

Em Husserl um método próprio levará a um caminho com duas fases:

- a) a redução eidética para se alcançar o sentido dos fenômenos;
- b) a redução transcendental é para saber quem é o sujeito que quer o sentido e por que busca o sentido.

## 1. REDUÇÃO EIDÉTICA

Na maioria das vezes, o sujeito compreende de imediato o sentido das coisas, quando então, intui, captando o sentido delas. Tal capacidade pode ocorrer diante das coisas físicas (uma cadeira), como diante das coisas abstratas, como os sentimentos de ódio e de dor. Compreender o sentido das coisas é uma possibilidade humana.

De acordo com Husserl<sup>3</sup> é de extrema importância a redução eidética em que se vai encontrar a essência pela purificação de tudo ligado ao fato de que a nossa consciência, por meio de um tipo de

---

<sup>3</sup> ALES BELLO, Angela. Introdução à fenomenologia. Tradução Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 22/28.

intuição, logra captar o que é essencial das coisas e dos eventos que se apresentam, a partir do momento em que esteja ela preparada para tal, ou seja, quando ela está esvaziada do que é pré-categorial.

O fato de existir não interessa, mas sim o sentido desse fato.

A verdade reside no sentido e não no fato. Portanto, a intuição revela compreender o sentido das coisas que são mostradas.

## **2. REDUÇÃO TRANSCENDENTAL**

Husserl, através da individualização, demonstra que existe a redução transcendental que se encontra no campo da subjetividade, em relação direta com o eu puro. Nesta redução, Husserl coloca o fluir da consciência como o lugar no qual se efetivam os atos vividos pelo sujeito. É o exame dos atos vividos, no âmbito da percepção, na esfera afetiva e intelectual que se leva a adentrar na dimensão profunda da subjetividade.

Aquiles Côrtes Guimarães afirma que:

*Ao fato de reduzirmos o mundo a puros fenômenos chamamos redução fenomenológica. Frente ao mundo assumimos duas atitudes: uma natural, ingênua, a mais comum, e uma atitude crítica, de redução. A redução fenomenológica é o abandono da atitude natural, ingênua. É ela que possibilita todo o conhecimento. Trata-se de uma conversão à vida reflexiva. Uma reversão da atitude natural. O mundo é colocado “entre parênteses”, é reduzido ao seu manifestar-se, à sua aparição, porque o que primeiro interessa à fenomenologia é a essência e não a aparência. A aparência é o fenômeno. A essência é o que envolve o fenômeno. Logo, para descobrir a essência é necessário assumir a atitude de redução, ou seja, suspender a crença na vigência do mundo para perceber a sua constituição essencial.*

*A redução fenomenológica é também denominada epoké, ou epoché, ou seja, abstenção da crença na vigência do mundo. Desta forma, falar de redução eidética e falar de redução do mundo as suas essências, a partir do rompimento com a atitude natural, ingênua, é a mesma coisa<sup>4</sup>.*

E continua Aquiles:

*A redução transcendental, por sua vez e simultaneamente, nos coloca em relação direta com o eu puro enquanto lugar da vivenciação do mundo. Para melhor esclarecer, o eu, o ego de que já falamos, assume na fenomenologia duas atitudes distintas. A primeira é a atitude natural, psicológica, existencial. É a atitude comum a todos nós, em razão das urgências da vida. A segunda é a atitude de um eu puro, ou reduzido. É nessa atitude que se inscreve a redução transcendental. Transcendemos do universo das essências ao campo da subjetividade, ao plano da evidenciação na ordem da consciência<sup>5</sup>. (grifado)*

Cumprir notar que Husserl foi emérito professor em Gottinga, não só pelo seu conhecimento, mas também por ser extremamente dedicado aos seus alunos.

Por essa razão, Edith Stein (1891-1942), quando estudava na Universidade de Breslau, descobre as obras de Husserl e vai ao encontro do mestre, em 1913, por que percebe que ele poderia auxiliá-la em sua busca filosófica. Ao encontrar Husserl torna-se sua exemplar aluna e colaboradora, tendo sido escolhida por ele para redigir e publicar seus manuscritos. Dessa forma, manteve contato direto com a fonte da fenomenologia. Stein acompanhou, ainda, o trabalho de Husserl em Gottinga e Friburgo.

A teoria do conhecimento de Edith Stein não se circunscreve

---

<sup>4</sup> GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. Fenomenologia e direito. Coleção Primeiros Passos na Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005, p.45/46.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 56/57.

somente no campo fenomenológico, mas projeta-se nas investigações antropológica, educacional e política.

Edith Stein volta-se para uma fenomenologia cujo objeto é a pessoa, daí por que a sua obra tem essencialmente este viés.

Neste particular, salienta Angela Ales Belo<sup>6</sup>, grande estudiosa de Edith Stein, que: “... a fenomenologia tem uma atenção predominante sobre a complexidade do ser humano”.

É o ser humano, o observado, o estudado pela fenomenologia, como produtor de manifestações expressas. Convém apontar as modalidades de como se consubstanciam essas manifestações pelos mesmos. Percebe-se a realidade através das experiências vivenciais, interiores, através do fluxo de vivências.

A reflexão é uma vivência humana, na qual o sujeito se dá conta do que está fazendo, tem a capacidade de perceber e de registrar o que está vivendo.

A subjetividade é de extrema importância na investigação sobre o que se faz em todos os ramos da ciência e do conhecimento humano, estando a mesma ligada à pessoa, a nós e aos outros que habitam o mundo. As pessoas recebem impressões do mundo e das outras pessoas e, em consequência disto, têm suas próprias vivências.

De acordo com Edith Stein ao eu se designa como o interior da pessoa, mas também a sua vida anímica ou espiritual, e se contrapõe a ela o seu exterior, o corpo ou organismo físico. Considera-se a pessoa como uma “realidade composta”, uma unidade de corpo e alma. Esta é uma das diferenças entre ela e seu mestre.

Para Stein, na estrutura do ser humano há o corpo, a psique e o espírito que estes dois últimos não vivem sem o suporte da corporeidade.

---

<sup>6</sup> ALES BELLO, Angela. Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião. Organização e tradução Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, SP: EDUSC, 2004, p. 57.

Na dimensão psíquica estão os impulsos, os instintos e as reações humanas.

O espírito é que controla o corpo e a psique, determinando, conseqüentemente, o ato de controle. Este não está no campo psíquico, nem corpóreo, e sim no do espírito, onde há a inteligência e a vontade livre, sendo que individualizar a dimensão espiritual é o mais difícil.

Conforme Angela Ales Bello:

*Por que usam a palavra espírito? Porque o termo alma era usado para indicar tudo aquilo que não era corpo. Normalmente se diz, então, corpo e alma. Husserl e seus discípulos analisam a alma em duas partes: uma é formada pelo impulso psíquico (o termo impulso se refere a uma série de atos que são de caráter psíquico) que são atos não queridos ou não controlados por nós. Além disso, não somos nós a origem deles, nem nós que os provocamos, mas os encontramos. Se sentirmos um forte rumor, todos teremos medo, e o medo não vem querido por nós, ele é uma reação e acontece. Essa é a parte psíquica a outra parte é a que reflete, decide, avalia, e está ligada aos atos da compreensão, da decisão, da reflexão, do pensar, é chamada de espírito<sup>7</sup>. (grifado)*

A substância da alma, tão bem explicada por Edith Stein, tem em vista os vários graus de realização de atividades por parte do ser humano. Há seres humanos que atingem a plenitude pelo alto grau de desenvolvimento de sua estrutura geral comum a todos, diferindo apenas quanto ao seu desenvolvimento, que se expressa em suas atividades espirituais, psíquicas e corpóreas.

Já o corpo é corpo físico no espaço, desempenhando o papel de “mediador” entre a pessoa e o mundo espacial. Por meio de seus órgãos, o corpo transmite para a pessoa as impressões exteriores.

---

<sup>7</sup> ALES BELLO, Angela. Introdução à fenomenologia. Tradução Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 39.



Não só se considera a pessoa sujeito de uma vida de consciência atual, mas sim como dotada de qualidades permanentes referentes ao corpo (força, habilidade etc.) e à alma. As qualidades psíquicas se dividem em vários níveis: qualidades sensoriais (olhar e ouvidos agudos), qualidades do intelecto que se denomina “caráter” da pessoa. Na verdade, essas qualidades são resultados a que se chega, quando se aplica o método pela descrição através da percepção.

A vida psíquica é própria da condição humana, existindo uma força vital que caracteriza a psique, que anima a corporeidade. Essa força vital é que permite continuar. É necessário mantê-la sempre em alto nível, porque se essa força vital se abaixa, aparecem doenças psicofísicas ou orgânicas.

Se se resumir o sentido do que é uma pessoa, ver-se-á que é sujeito de uma vida atual do “eu”, sujeito com corpo e alma, possuindo qualidades corpóreas e anímicas, dotado especialmente de um caráter em desenvolvimento. Tal caráter, sob a influência de circunstâncias externas, levará em conta nessa evolução a disposição original que a pessoa já possuía antes e, por isso, se deve investigar essas particularidades e suas conexões, a fim de se aproximar de sua essência.

Esse alto grau de desenvolvimento do ser humano consubstancia-se na facilidade para refletir, avaliar, decidir e controlar impulsos e emoções. Por essa razão, é relevante, neste ponto, examinar um sujeito em estado de coma, que não perdeu a sua estrutura geral, corpórea, psíquica e espiritual, mas apenas ocorreu um baixo grau de realização dessa estrutura, não lhe possibilitando a realização plena de atividades espirituais, psíquicas e corpóreas.

A estrutura constitutiva do sujeito é manifestada por vivências diversas, partindo das mais simples, correlatas a uma consciência em grau mínimo, indo às mais complexas. A este respeito, observa-se que há

empatia em relação às crianças pequenas, que não sabem se expressar, mas têm as mesmas estruturas referentes à afetividade e a uma vida corpórea, psíquica e espiritual, que ainda está em desenvolvimento. A criança pequena é um ser com a mesma estrutura que a minha, só carecendo de ativá-la em seu crescimento e amadurecimento, que já é percebida, potencialmente, no nível espiritual.

Edith Stein desenvolveu o que o seu mestre evidenciou, dando destaque à investigação sobre a pessoa.

Essa é a estrutura geral, havendo a compreensão da mesma em cada sujeito singularmente, e em seguida, existe uma estrutura universal, à qual, individualmente, todos estão ligados.

Tal investigação penetra profundamente no interior da consciência individual e da coletiva, descobrindo as origens das várias formas de pensar o mundo (cosmovisões), procedendo a uma leitura interior das expressões culturais dos diferentes povos.

A psicologia reduz a vida humana apenas a uma vida psíquica, psíquico-corpórea. Existe uma razão que a empurra a atingir uma meta: então a motivação abre o território da liberdade. A pessoa não está sempre obrigada, nem determinada por sua natureza, nem por certos fatores e circunstâncias, a tomar determinadas atitudes.

Volte-se à *epoché* que, repita-se, significa o ato preliminar da indagação filosófica. A filosofia opera um tipo de transformação no indivíduo que quer ir mais a fundo por não se contentar com o que lhe é dado.

Stein procura reler de modo original a noção husserliana de intencionalidade, sobretudo aplicando a que ela chama de vivências supra individuais. O termo intencionalidade está ligado à análise essencial da estrutura da vivência. Esse é um ponto muito importante

porque se vê que na consciência estão presentes vivências que espelham toda a vida do sujeito.

Para Husserl e para Stein a percepção é uma vivência, por exemplo, a lembrança é uma vivência que não possui diante de si o objeto “em carne e osso”, mas representa para a consciência uma experiência já vivida, já tida. A lembrança tem a tendência de trazer para o presente o passado. As vivências tendem a um propósito.

Segundo Edith Stein, que mais adiante se afasta um pouco do pensamento de seu mestre Edmund Husserl, a descrição fenomenológica se orienta em analisar as experiências vivenciadas pelo sujeito, investigando a fenomenologia não só o aspecto da subjetividade, mas também o da intersubjetividade. Examina o “mundo da vida”, a sociabilidade inerente ao ser humano, o qual para viver prescinde do outro. Através da empatia é que se demonstra que os seres humanos têm as mesmas estruturas relativas ao conhecimento e à afetividade nesse contexto social e histórico, imprescindível à vida humana. Stein conclui, portanto, que as pessoas estão à procura dos caminhos da alteridade e da solidariedade.

Ela afirma que a empatia é aquela vivência que nos liga aos outros por uma finalidade que pode ser duradoura ou não. Neste último caso a pessoa não se envolve até ao fundo, entretanto, somente se apresentam os motivos pelos quais escolhe agregar-se aos outros. É a empatia que abre o caminho para a intersubjetividade.

Stein preocupou-se em analisar a intersubjetividade, que vai ser explicada através da passagem da subjetividade para a intersubjetividade, o fazendo por meio da empatia.

Para esta filósofa se alcança a verdade por meio da percepção e da reflexão do próprio eu e da relação do eu com o outro no “mundo da vida” que é exatamente a empatia.

Husserl usou o termo entropatia ao invés de empatia, analisando-a, também, em sua obra. Todavia, Edith Stein estudou-a com mais profundidade, tendo em vista o seu direcionamento para o estabelecimento de uma fenomenologia do ser humano.

A vida de uma pessoa tem um papel importante, influente, na vida das outras pessoas que se acham sempre em relação umas com as outras. Caso se queira conhecê-la, repita-se, não se deve esquecer as relações em que ela se encontra com os outros grupos de pessoas.

Apesar de ter se afastado do pensamento de Husserl, Stein o admirava profundamente, e de modo particular, pela dedicação aos seus alunos, os quais formaram um grupo de estudos sobre a fenomenologia – Círculo de Gottinga, que ela também começou a frequentar e do qual surgiram vários filósofos, entre eles pode-se citar a própria Edith Stein, Adolf Reinach, Hedwig Conrad Martius e Roman Ingarden.

Bettinelle, sobre o círculo de Gottinga, asseverava:

*A profunda comunhão de pensamento e de pesquisa fez nascer [...] entre os discípulos de Husserl uma relação que não saberei definir a não ser como nascimento natural de um espírito comum [...] Não possuíamos uma linguagem técnica e, menos ainda, um sistema comum a todos. O que nos unia era o olhar aberto para o ser atingível através do espírito, em todas as suas formas, mesmo só pensáveis. Nenhuma maravilha, portanto, que nos sentíssemos ligados por uma amizade recíproca, prescindindo a origem, a raça e confissão a que cada um pertencia. Edith Stein era fenomenóloga por natureza. Seu espírito apaixonado e objetivo, o olhar livre de preconceitos, a predestinavam<sup>8</sup>. (grifo da autora)*

Seus discípulos, de igual forma, passaram a desenvolver a fenomenologia com algumas peculiaridades diversas da do mestre. Divergiam de seu pensamento acerca do estudo da essência, a esse

---

<sup>8</sup> BETTINELLE, apud GARCIA, Irmã Jacinta Turolo. Edith Stein e a formação da pessoa humana. 2ª ed., São Paulo: Edições Loyola, p. 37.

respeito, cite-se Max Scheler, Adolph Reinach e Edith Stein. Isso porque, a princípio, Husserl seguiu a orientação de Kant, ou seja, voltou-se mais para a subjetividade.

Stein vai retomar esses assuntos de modo autônomo ao do mestre, contudo não nega que este muito a influenciou, mas também, a partir do contato com Max Scheler e Adolf Reinach, que tinham um pensamento cristão, sua visão se modificou. Por exemplo, Max Scheler tem como tema prioritário em seus estudos o valor dado à ética, tendo influído na tese de Edith Stein intitulada empatia. Já Adolph Reinach ressaltava a grande importância da problemática relativa à teoria da consciência e da lógica, da política e da filosofia, ou melhor, da fenomenologia do Direito, sendo o primeiro expoente da fenomenologia realista, interessando-se precipuamente pelo exame da essência, abrindo caminho para Edith Stein mais adiante em seus estudos sobre o Estado.

Max Scheler chamou a atenção de Stein para a religiosidade, naquele exato momento em que ele era um paladino do catolicismo, e ainda para o estado essencial dos valores constituintes da esfera ética.

Stein consubstancia seus estudos nas diferentes esferas do saber, como também orientando-se no caminho da redução eidética.

É importante notar que a filósofa em estudo não utiliza o termo transcendental de Husserl, uma vez que neste momento ele, conforme já mencionado, parece retomar a tradição kantiana, e ela considera este termo perigoso e ambíguo, quando examina a estrutura do mundo natural.

Ao rejeitar a redução transcendental<sup>9</sup> acolhe as ideias da fenomenologia realista, tomista e católica em geral.

No tocante à sua adesão ao pensamento de Tomás de Aquino procura traçar um paralelo entre ele e Husserl, enfrentando a grande

---

<sup>9</sup> ALES BELLO, Angela. Entrevista em 01/02/2001, publicada na Enciclopédia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Disponível em: [HTTP://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=497](http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=497), p.7. Acessado em: 04/04/2008.

questão acerca da intuição ou da visão da essência no pensamento destes dois filósofos (capítulo 5 - *La Fenomenología de Husserl y la Filosofía de santo Tomás de Aquino – Obras Completas, III – Escritos Filosóficos, Etapa de pensamiento cristiano*)<sup>10</sup>.

Stein procura esclarecer que malgrado esses dois grandes filósofos empregarem terminologias diferentes, eles têm pontos em comum, concretizados na percepção e na abstração para encontrar a essência da coisa material ou imaterial.

Na verdade, Tomás de Aquino procede de forma semelhante a Husserl na busca da essência, ao proceder também às reduções que, como observa Stein, poder-se-á dizer quase fenomenológicas:

*Ésta es – según su manera de expresarse – una labor del intellectus dividens et compenens; dividere es analizar, y la separación abstractiva entre los elementos esenciales y los accidentales es lo que constituye semejante analizar.*

E conclui:

*Resumiendo yo desearía afirmar: unos y otros consideran como tarea de la filosofía el obtener una comprensión del mundo que sea lo más universal posible y que esté lo mejor fundamentada posible. El punto de partida “absoluto” lo busca Husserl en la inmanencia de la consciência; para Tomás lo es la fe. La fenomenología quiere asentarse com ciência de las esencias y quiere mostrar cómo, para una consciência, en virtud de sus funciones espirituales, puede establecerse un mundo y eventualmente diversos mundos posibles; “nuestro” mundo, en este contexto, se comprendería como una de tales posibilidades. El investigar su condición factual, eso lo deja la fenomenología a las ciencias positivas, cuyos presupuestos objetivos y metodológicos se dilucidan en aquellas investigaciones acerca de la posibilidad de la filosofía. Para Tomás no se trataba de posibles mundos, sino de una imagen de este mundo*

<sup>10</sup> STEIN, Edith. Obras completas. Escritos Filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936), Volume III. Tradução Alberto Pérez, José Mardomingo e Constantino Ruiz Garrido, Burgos: Monte Carmelo, 2002, p. 195/221.

---

*que fuera lo más perfecta posible. Como fundamento de la comprensión, tuvieron que aducirse aquellas investigaciones sobre la esencia, pero tuvieron también que anadirse los hechos que la experiencia natural y la fe nos desvelam. El punto de vista uniformador, desde el cual se revela toda la problemática filosófica, y al cual ella remite sin cesar, es para Husserl la consciência purificada transcendentemente, y para Tomás lo es Dios y su relación con las criaturas<sup>11</sup>.*

A dimensão espiritual foi um dos aspectos que fez Edith Stein se distanciar de Husserl.

Conclui-se, portanto, que pela atitude fenomenológica de Husserl a constituição do mundo está na consciência, enquanto que para Edith Stein a evidência do ser humano e do mundo está também na consciência, todavia, vista a partir de sua dimensão espiritual.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALES BELLO, Angela. Introdução à fenomenologia. Tradução Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- ALES BELLO, Angela. Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião. Organização e tradução Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- ALES BELLO, Angela. Introdução à fenomenologia. Tradução Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- ALES BELLO, Angela. Entrevista em 01/02/2001, publicada na Enciclopédia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Disponível em: [HTTP://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=497](http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=497), p.7. Acessado em: 04/04/2008.
- BETTINELLE, apud GARCIA, Irmã Jacinta Turolo. Edith Stein e a formação da pessoa humana. 2ª ed., São Paulo: Edições Loyola.
- DARTIGUES, André. O que é a fenomenologia? Trad. de Maria José Almeida. 7ª Edição, São Paulo: Centauro Editora.
- GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. Fenomenologia e direito. Coleção Primeiros Passos na Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005.
- STEIN, Edith. Obras completas. Escritos Filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936), Volume III. Tradução AlbertoPérez, José Mardomingo e Constantino Ruiz Garrido, Búrgos: Monte Carmelo, 2002.

---

<sup>11</sup> Ibidem, p. 213.

---

# *O CONCEITO DE PESSOA A PARTIR DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA*

---

*Kalline Carvalho Gonçalves Eler<sup>1</sup>*

## **1. INTRODUÇÃO**

Verifica-se, na atualidade, uma adesão crescente às correntes que dividem a humanidade em dois grupos antagônicos: os homens e as pessoas, sendo somente este último grupo titular de direitos.

Erigiu-se, a partir de uma compreensão equivocada do dualismo antropológico cartesiano e do entendimento lockeano sobre identidade pessoal, a ideia de que nem todos os homens são pessoas. O termo 'pessoa' tem sido reservado exclusivamente para aqueles que se encontram no exercício da sua racionalidade e autodeterminação, em suma, consciência.

O presente artigo, a partir da fenomenologia de Edmund Husserl (2006), busca encontrar a unidade perdida entre homem e pessoa, demonstrando que a consciência não pode ser encarada como uma dimensão material, biológica.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Direito e Inovação pela Universidade Federal de Juiz de Fora



A consciência encontra-se na dimensão metafísica e o seu desenvolvimento, ainda que em potencial, é inerente à essência humana. Se a consciência, da forma como é compreendida por Husserl, é o elemento que caracteriza tanto o homem quanto a pessoa, qualquer homem é pessoa, ainda que não haja uma racionalidade atual. Portanto, inexistem quaisquer requisitos extrínsecos a serem cumpridos pelo homem para merecer a qualificação de pessoa, basta ser humano.

## **2. A FENOMENOLOGIA**

A fenomenologia é um movimento filosófico fundado por Edmund Husserl (2006) que o define como uma ciência de essências. Husserl (2006) com o seu método de investigação busca apreender o fenômeno; ir ao encontro das coisas mesmas, sem expectativas, pré-conceitos e pré-julgamentos, captando assim o objeto em sua simples aparição ou manifestação.

Husserl (2006) distancia-se do positivismo, pois está preocupado em compreender o sentido dos fatos e não seu funcionamento. A fenomenologia não é, então, uma ciência dos fatos, visto que seu foco está no fenômeno vivido enquanto tal. O ponto de partida das investigações é a vivência do objeto que se evidencia.

Através do método fenomenológico, o filósofo alemão objetiva responder à seguinte pergunta: Como é que a coisa vem a dar-se ela mesma na consciência, como se constitui ela em objeto para mim? Seu projeto debruça-se sobre a primeira interrogação kantiana<sup>2</sup>, todavia, Husserl (2006) não admite a existência de formas puras e de uma consciência legisladora, antes estuda a consciência viva que exprime e dá sentido à experiência.

---

<sup>2</sup> Ver KANT, I. *Lógica*. Trad.: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

Enquanto realista ontológico e idealista gnosiológico, Kant defendia ser o fenômeno o limite do conhecimento. Conhece-se apenas o fenômeno, ou seja, como o objeto aparece para o sujeito com as suas limitações. As limitações são do sujeito e não do objeto, sendo o conhecimento limitado porque os instrumentos humanos para conhecer a realidade são deficitários. A perspectiva que se tem da realidade é uma dimensão fenomênica; o que a coisa é em si mesma está fora de alcance<sup>3</sup>.

Para Husserl (2006), Kant limitava, equivocadamente, o campo de investigação a ser percorrido, restringindo a possibilidade do conhecimento aos fenômeno à luz dos juízos sintéticos *a priori*.

Em virtude disso, aos olhos de Husserl (2006) apenas a fenomenologia formula a questão transcendental em sua plena universalidade. Em sua concepção, a questão sobre como o conhecimento é possível remete à outra questão, a saber, como a subjetividade pode ter acesso a objetos transcendentais em geral.

*Não é - 'Como posso eu, este homem, atingir nas minhas vivências um ser em si, fora de mim?' - Em vez desta pergunta, de antemão ambígua e - em virtude da sua carga transcendente - complexa e multifacetada, surge agora a questão fundamental pura: 'Como pode o fenômeno puro do conhecimento atingir algo que lhe não é imanente, como pode o conhecimento (absolutamente dado em si mesmo) atingir algo que não se dá em si absolutamente? E como pode compreender-se este atingir?' (HUSSERL, 1990, p.27, grifo no original).*

Husserl (2006) é um realista gnosiológico, pois entende que o ponto de partida do conhecimento é o fenômeno, sendo possível chegar à essência, à coisa em si através do método fenomenológico. O método da crítica do conhecimento é fenomenológico; a

<sup>3</sup> Para um maior aprofundamento, ver KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª ed, 2001.

fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento.

*Todas as coisas que se mostram a nós, tratamos como fenômenos, que conseguimos compreender o sentido. Entretanto, o fato de se mostrarem não nos interessa tanto, mas, sim, compreender o que são, isto é, o seu sentido. O grande problema da filosofia é buscar o sentido das coisas, tanto de ordem física quanto de caráter cultural, religioso etc, que se mostram a nós (ALES BELLO, 2006. p.19).*

Essa compreensão somente torna-se possível através de uma série de operações que constituem o método fenomenológico. Primeiramente, compreendemos o sentido das coisas através das experiências da realidade. Intuímos imediatamente a essência dos fatos que se apresentam à nossa consciência.

A fenomenologia reflete sobre um fenômeno, sobre aquilo que se mostra, ou seja, sua atenção dirige-se, não às coisas, mas aos múltiplos modos subjetivos de doação do objeto. Por essa razão, a fenomenologia de Husserl (2006) pertence à tradição da filosofia da consciência e esta se caracteriza pela intencionalidade; é consciência de alguma coisa, pois está direcionada para um objeto intencional (*noema*) que se manifesta a um “eu”, segundo seus distintos modos de doação.

Observa-se que a fenomenologia é um incessante movimento de elucidação que nos permite fundar a compreensão que temos de nós mesmos e a nossa ação na unidade de uma humanidade e de uma história. Husserl (2006) pretende descobrir não apenas a essência, o sentido das coisas, mas, principalmente, porque o ser humano doa sentido e desvela os sentidos, mesmo quando seu objeto é o próprio ser humano.

Em sua análise do ser humano, o filósofo chegará à conclusão que a consciência é o resíduo fenomenológico que resiste a

*epoché*. A consciência é o núcleo essencial do ser humano, não está na matéria e nem sempre é atual. Husserl (2006), como se demonstrará nas próximas linhas, sustenta que faz parte da essência da consciência e logo de todo vivido a *possibilidade* de reflexão perceptiva, da reflexão que apreende a existência absoluta.

### 3. SER HUMANO NÃO É PESSOA?

René Descartes (1989) começa verdadeiramente uma maneira completamente nova de filosofar, que busca os seus fundamentos últimos no sujeito; busca-se na interioridade do ser pensante e no rigor do método, o conhecimento verdadeiro.

A finalidade do método é garantir a certeza do conhecimento através da observância à risca de determinados preceitos, quais sejam:

*O primeiro consistia em nunca aceitar como verdadeira alguma coisa sem a conhecer evidentemente como tal (...). O segundo era dividir cada uma das dificuldades que eu havia de examinar em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolver. O terceiro, conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objectos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, gradualmente até ao conhecimento dos mais compostos; e, supondo mesmo certa ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, fazer sempre enumerações tão íntegras, e revisões tão gerais que tivesse a certeza de nada omitir. (DESCARTES, 1989, p.57,58).*

A partir dessas regras, Descartes (1989) tece a sua Primeira Meditação, colocando em questão tudo que aprendeu da tradição, todo o conhecimento adquirido e toda a ciência clássica. Formula uma dúvida metódica para, depois de esvaziar-se de todas as crenças, conhecimentos e sentidos; chegar a uma certeza imune ao questionamento cético.

Entretanto, ao invés de enredar-se em um desespero cético, Descartes (1989) a partir da dúvida tem a certeza da *res cogitans*, do ser pensante. Torna-se evidente que, nem tudo pode ser duvidoso, pois o sujeito ao julgar que tudo é duvidoso, tem a certeza desse seu julgamento e, por conseguinte, não há como manter uma dúvida universal. A existência do pensamento é imune à dúvida, pois para duvidar, o sujeito precisa pensar.

*E notando que esta verdade: penso; logo existo, era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de abalar, julguei que a podia aceitar, sem escrúpulo, para primeiro princípio da filosofia que procurava (DESCARTES, 1989, p.74).*

A dúvida abre a via de acesso para o cogito e, após estabelecer a evidência do cogito, Descartes (1989) conclui que existe uma coisa que pensa. A *res cogitans*, é a primeira certeza e a partir dela, Descartes (1989) intenta encontrar um alicerce sólido para construir o conhecimento científico. A filosofia que até então era a ciência do ser, prevalecendo a Ontologia, converte-se em teoria do conhecimento, ou seja, busca-se primeiro definir as condições do conhecimento.

Husserl, apesar de ser um herdeiro da tradição cartesiana, no sentido de, através da aplicação do seu método, encontrar como resíduo fenomenológico a consciência, supera a dificuldade cartesiana do solipsismo, pois chega à certeza de que toda consciência é intencional, toda consciência é consciência 'de', e de que todo objeto é sempre objeto para uma consciência. É seguindo esse caminho que se pode investigar como a subjetividade pode ter acesso ao transcendente, como o conhecimento é possível.

Sempre que o sujeito percepçiona, representa, julga, raciocina, é absolutamente cristalino e certo, em relação à percepção que percepçiona isto e aquilo, e relativamente ao juízo que julga isto e aquilo, e assim por diante (HUSSERL, 1990, p.54).

O argumento do cogito sofreu uma série de objeções por parte de filósofos como Leibniz e Russell. Marcondes (2001, p.168) esclarece que Leibniz criticou a circularidade do racionalismo cartesiano que, em verdade, não permitia inferir a existência do 'eu' a partir do pensamento, uma vez que este 'eu' já se encontrava supostamente inserido no 'eu penso'. No mesmo sentido, Russell sustentou que o argumento do cogito apenas permitia a inferência de que há um pensamento e não um 'eu penso', não se pode estabelecer o que é o *cogito*, pois o conhecimento necessita de uma justificativa que não é possível tomando-se apenas o *cogito* como ponto de partida. A evidência do cogito não fornece os meios para explicar a verdade alcançada antes revela tão-somente a existência do pensamento puro viabilizado pela clareza do próprio ato de pensar.

A certeza da existência de uma substância pensante rompe com a ideia de um composto igual, haja vista que não é sequer possível afirmar a existência do corpo, objeto material presente no mundo externo. A coisa pensante não tem história e não se ocupa de si. O cogito não tem extensão, é apenas consciência.

A *res cogitans* é a única verdade, permanecendo todo o resto ainda sob a dúvida. Não se pode saber quem é o ser humano, pois isso demandaria a superação do puro pensamento através dos sentidos, da experiência e dos conhecimentos adquiridos, o que é justamente rechaçado pelo projeto filosófico de Descartes (1989). Esse raciocínio culmina no chamado solipsismo cartesiano, isto é, no isolamento do eu em relação ao mundo exterior, incluindo seu próprio corpo.

Damásio (2009) aponta como aquilo que denominou o erro de Descartes a separação entre razão e emoção. Baseado em seu estudo de pacientes neurológicos que apresentavam deficiências na tomada de decisão e distúrbios da emoção, o médico neurologista construiu a hipótese do marcador somático<sup>4</sup>, ou seja, a hipótese

---

<sup>4</sup> Damásio (2009, p.206) ressalta que os marcadores-somáticos não tomam decisões, mas ajudam no processo de decisão destacando algumas opções, tanto adversas quanto favoráveis, e eliminando-as rapidamente da

de que a emoção é parte integrante do processo de raciocínio e pode, inclusive, auxiliar esse processo, ao invés de necessariamente perturbá-lo, como tradicionalmente se acreditava. O autor explica que emoção pode, por exemplo, enfatizar determinada premissa e, assim, influenciar a conclusão em favor dessa premissa. A emoção também contribui para manter na mente fatos importantes que serão levados em consideração na tomada de decisão.

A partir dos vários estudos com pacientes neurológicos, cuja conduta social havia sido alterada por lesão cerebral em um setor específico do lobo frontal, Damásio (2009) obteve dados suficientes para afirmar que quando a emoção não figura no quadro de raciocínio, como ocorre nos distúrbios analisados, a razão se apresenta mais falha, o que demonstra a importância de certos aspectos da emoção e dos sentimentos para a racionalidade.

A despeito das críticas que são feitas ao dualismo cartesiano, que enxerga o ser humano como uma *res cogitans* e uma *res extensa*, não é honesto atribuir a esse dualismo a origem da crise do conceito de pessoa, pois Descartes, em seu Tratado do Homem, apenas concluiu que o homem tem uma alma imaterial (pensamento) e um corpo (elemento externo).

*(...) por isso, compreendi que era uma substância, cuja essência ou natureza é unicamente pensar e que, para existir, não precisa de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material. De maneira que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, e até mais fácil de conhecer do que ele, e ainda que este não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é (DESCARTES, 1989, p.75).*

A filosofia cartesiana não distingue ser humano e pessoa, mas traz

---

análise subsequente. Os marcadores funcionam como um sistema de qualificação automática de previsões, que atua para avaliar os cenários extremamente diversos do futuro. Em suma, “os marcadores-somáticos são um caso especial do uso de sentimentos gerados a partir de emoções secundárias que foram ligadas, pela aprendizagem, a resultados futuros previstos de determinados cenários”.

novos contornos ao problema do dualismo antropológico ao defender a supremacia do *cogito* como único caminho seguro para o conhecimento, menosprezando, por outro lado, os sentidos, a *res extensa*.

Em comparação ao conceito clássico, cunhado por Boécio<sup>5</sup> que enxerga a pessoa como uma substância individual da natureza racional, pode-se apenas afirmar que o homem cartesiano é composto por duas substâncias que se relacionam entre si através da glândula pineal, sede da alma. As duas realidades, então, entrariam em contato através dessa glândula presente no centro da cabeça, como acreditava Descartes (1989).

Descartes (1989) confere à dimensão pensante do ser humano um *status* de superposição em relação a todo restante. A *res cogitans* cartesiana, todavia, não se confunde com consciência ativa, tal como entendia Locke (1999).

A *res cogitans* é apenas consciência e esta é melhor compreendida na acepção fenomenológica construída por Husserl (2006). Para Descartes (1989), assim como para Husserl (2006), a essência humana está dimensão imaterial. O homem é um ser distinto dos demais por ser racional, contudo, isso não significa que sua racionalidade estará sempre em constante exercício. O homem não deixa de ser o que é quando sua consciência está inativa.

---

<sup>5</sup> No século VI, no contexto de uma controvérsia cristológica, Boécio enumera os diversos significados do termo natura. Boécio distingue quatro conceitos de natureza. Em primeiro lugar, natureza significa qualquer realidade inteligível, todo aquele com que respondemos a pergunta “o que é isto?”, independentemente de que se pergunte por uma substância ou uma qualidade. Em um segundo sentido, o conceito de natureza aplica-se somente às coisas, às substâncias materiais e imateriais. Em um terceiro lugar, de forma ainda mais específica, esse conceito é usado para referir-se aos corpos não-artificiais. Em quarto lugar, para sua definição do conceito de pessoa, que se tornaria determinante durante um século, natureza designa não a coisa concreta, mas a essência mediante a qual se determina a diferença específica de um tipo de substância frente a todas as demais. A partir desse último significado, Boécio define o conceito de pessoa. Segundo o filósofo, a personalidade é o modo específico da natureza racional de concretizar-se individualmente: *Persona est naturae rationalis individua substantia*. A palavra “substantia” é a tradução latina da “usia” grega. O sentido empregado por Boécio é, sem dúvidas, ontológico. A natureza racional existe como identidade. São Tomás aceita a definição de Boécio e qualifica a pessoa de substância, mas de *substantia prima*, de primeira *usia* em sentido Aristotélico, é dizer de indivíduo concreto. O termo pessoa não é empregado para designar um indivíduo por sua natureza, mas algo que subsiste nessa natureza. Pessoa não é um conceito de classe, mas um nome próprio geral (SPAEMANN, 2010, p.47-49).



Descartes (1989) não fundamenta sua teoria em uma consciência que está atualmente praticando atos. Esse raciocínio é desenvolvido, posteriormente, por Locke (1999), que adota como pressuposto a existência de um único grau de percepção, ou seja, sustenta que a consciência deve estar sempre em atividade para assegurar a identidade pessoal do ser durante a vivência dos vários acontecimentos, não existindo pessoa fora dessa circunstância.

As concepções de Descartes (1989) e Locke (1999) são diametralmente opostas. Descartes (1989) conclui que primeiro o ser humano tem consciência de si como sujeito pensante e somente depois se relaciona com o mundo; Locke (1999), em sentido contrário, argumenta que a formação da identidade pessoal se dá no seu exercício, pois o homem só consegue tomar consciência de si em contato com o mundo; na relação com os outros.

Em contrapartida ao racionalismo cartesiano, os teóricos do empirismo defendiam ser a experiência, e não a razão, a origem e garantia do conhecimento. Rejeitavam o modelo metafísico de conhecimento bem como a noção de ideias inatas e de um conhecimento anterior à experiência ou independente desta. Diferentemente dos racionalistas que entendiam ser possível um conhecimento dos universais, empiristas como John Locke (1999) argumentavam não ser possível conhecer as coisas em sua essência, pois apenas opiniões e crenças (e não verdades) poderiam ser afirmadas sobre o mundo natural.

É a partir do pensamento de Locke (1999) que o conceito de pessoa calcado em uma consciência pensante começa a ser difundido de forma absoluta e mais decisiva. O filósofo inglês diferencia os conceitos referentes à substância, homem e pessoa para explicar os critérios definidores da identidade pessoal de um indivíduo, isto é, busca encontrar aquilo que é permanente na identidade; que faz

com que uma pessoa continue sendo a mesma pessoa apesar de eventuais alterações físicas e psicológicas.

Em relação aos seres vivos, Locke (1999, I, cap. XXVII, §4, p.436) assevera que “a sua identidade não depende de uma massa das mesmas partículas, mas de outra coisa qualquer, visto que nelas a variação de grandes quantidades de massa não modifica a sua identidade”. Para exemplificar seu raciocínio, cita a figura de um carvalho que, ainda podado, continua sendo o mesmo carvalho e, de igual forma, o cavalo, estando gordo ou magro, não deixa de ser cavalo. O autor conclui, então, que “a *substância*, na qual o eu pessoal consistia num determinado momento, pode variar num outro momento sem alterar a identidade pessoal” (LOCKE, 1999, I, cap. XXVII, §13, p.445, grifo no original).

Locke (1999) prossegue em seu argumento e traça duas ideias distintas para ser humano e pessoa. Em sua concepção, o ser humano diz respeito tão somente a uma condição biológica. A palavra pessoa, por sua vez, designa:

*(...) um ser inteligente pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que pode pensar a si próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços; é-lhe possível fazer isso devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem apreender que consegue compreender (LOCKE, 1999, p.443, grifo no original).*

É a consciência contínua que faz com que cada qual chame seu ser de próprio e é também a consciência o fator distintivo de um *eu* dos demais seres pensantes. A definição da identidade pessoal não evoca um problema de tipo de substâncias, como compreendia Descartes (1989), mas de união de estados de consciência. O que interessa à Locke<sup>6</sup> é este *eu* pensante e consciente unido às suas

---

<sup>6</sup> Locke questiona se o ser continuará sendo a mesma pessoa se a substância que pensa for modificada, ou se, existirão pessoas diferentes, ainda que a substância permaneça a mesma. O filósofo critica os cartesianos Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.7, n.2, p.1-124, out.2014/mar.2015 113

partes corporais e não tanto descobrir se a este eu está agregado uma alma imaterial à maneira cartesiana.

As condições de identidade dos homens e das pessoas não são, portanto, as mesmas, na concepção lockeana, tendo em vista que a identidade destas últimas forma-se pela consciência. Esta retrocede em direção a uma ação ou pensamento passado, permitindo ao indivíduo reconhecer-se como sendo o mesmo *eu* agora e no passado. A identidade da pessoa é, assim, a invariabilidade de um ser racional.

*Visto que é pela consciência que possui dos pensamentos e ações do presente que o eu é agora para si próprio, e assim será o mesmo eu na medida em que a mesma consciência se possa alargar a ações passadas ou futuras; e não seriam duas pessoas, pela distância temporal ou pela alteração da substância, tal como um homem não seria dois homens por vestir hoje roupa diferente da de ontem, independentemente de ter dormido muito ou pouco tempo: a mesma consciência une essas ações distantes numa mesma pessoa, independentemente das substâncias que contribuíram para a sua produção (LOCKE, 1999, I, cap. XXVII, §12, p.444, 445, grifo no original).*

Percebe-se que a consciência desempenha um fator fundamental no conceito de pessoa lockeano, pois é ela que reúne as ações separadas em uma mesma pessoa. Aquele que possui consciência de suas ações presentes, passadas e futuras é, então, considerado pessoa.

*O eu é essa coisa consciente e racional, qualquer que seja a substância que o constitui, que é sensível e consciente do prazer e da dor, é capaz da felicidade ou da infelicidade e, assim, está ocupado consigo próprio, tanto quanto essa consciência o possa abranger (LOCKE, 1999, I, cap. XXVII, §19, p.451).*

---

por situarem o pensamento apenas na substância imaterial e por não demonstrarem porque é que a identidade pessoal não pode ser preservada nas substâncias imateriais ou na variedade de substâncias imateriais distintas, tendo em vista que a identidade animal é preservada na alteração das substâncias materiais ou na variedade dos corpos distinto. Por defender que a consciência é determinante na personalidade, sustenta que mesma substância imaterial, desprovida de consciência, não mais forma a mesma pessoa através da união com um corpo (LOCKE, 1999, I, cap. XXVII, §14-§16, p.446-449).

Segundo essa concepção, a personalidade está indubitavelmente associada à consciência, sendo impossível relacionar a identidade pessoal a qualquer outra coisa que não seja a consciência, ou que vá para além daquilo que a consciência consegue atingir. A consciência constrói o *eu* e, por isso, somente ela pode definir a identidade.

As reflexões lockeanas acerca da identidade pessoal exercem ainda hoje grande influência em autores como Peter Singer, Hugó T. Engelhardt e John Harris, dentre outros<sup>7</sup> que, em consonância com as ideias de Locke, diferenciam os conceitos de ser humano e pessoa, entendendo que pessoa remete, necessariamente, a um ser dotado de autoconsciência e reflexão, características que não são encontradas em todos os seres humanos.

Dos autores citados, destaca-se o emblemático pensamento de Peter Singer (1994) que defende a igualdade para os animais sencientes sob o argumento de que alguns seriam pessoas.

*Portanto, devemos rejeitar a doutrina que coloca as vidas de membros de nossa espécie acima das vidas de outras espécies. Alguns membros de outras espécies são pessoas; alguns membros da nossa espécie não o são... O ato de tirar a vida de pessoas é mais sério do que o de tirar a vida de não-pessoas. Assim, parece que o fato de, digamos, **matarmos um chimpanzé é pior do que o de matarmos um ser humano que, devido a uma deficiência mental congênita, não é e jamais será uma pessoa** (SINGER, 1994, p.126-127, grifo próprio).*

Os autores apresentados consideram que o termo pessoa remete tão somente àqueles que reúnem, de fato, a racionalidade e a autoconsciência, estando, assim, excluídos desse conceito os embriões, fetos, os idosos que começam a perder o uso da razão,

---

<sup>7</sup> Para uma melhor compreensão, ver: ENGELHARDT, T.H. Fundamentos de Bioética. Barcelona: Paidós, 1995. HARRIS, John. The value of life. London: Routledge, 1989. SINGER, Peter. Ética Prática. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

os indivíduos em coma e todos aqueles que não detenham as qualidades anteriormente citadas.

Vislumbra-se, conforme o exposto, que com a ruptura do conceito clássico, pessoa, no sentido lockeano, passa a se resumir a um ser pensante que tem que se sempre entendido como atualmente pensante. Através da autoconsciência atual o ser vivo não toma consciência apenas da sua identidade, mas ao contrario, manifesta sua identidade como identidade pessoal.

#### **4. IDENTIDADE ENTRE “SER HUMANO” E “PESSOA”: O CONCEITO HUSSERLIANO DE CONSCIÊNCIA**

A palavra pessoa, indubitavelmente, apresenta um conceito multifacetado que foi construído culturalmente e, por isso, para o Direito, essa palavra não carrega toda a sua semântica. O termo foi redefinido a fim de facilitar a sua operacionalização e, assim, pessoa passou a ser um conceito técnico-jurídico da ciência do direito.

No entanto, a inclusão da pessoa humana no conceito formal e abstrato de sujeito da relação jurídica faz nivelá-la às pessoas jurídicas que, por razões de ordem técnico-científica, são também qualificadas sujeitos de relações jurídicas, embora não dotadas dos mesmos direitos. A pessoa jurídica é capaz de direitos para figurar em toda e qualquer relação jurídica, exceto naquelas que vão de encontro a sua própria natureza, por isso a sua capacidade se restringe aos direitos patrimoniais.

Em um sistema alicerçado na estrutura formal da relação jurídica, as pessoas são consideradas sujeitos, não porque reconhecidas a sua natureza humana e dignidade, mas, na medida em que a lei lhes atribui faculdades ou obrigações de agir, delimitando o exercício de poderes ou exigindo o cumprimento de deveres.

Neste sentido técnico-jurídico, a noção de pessoa não coincide com a noção de ser humano, resultando tal estrutura em verdadeiro desprestígio da pessoa humana, pois reduzida a simples elemento da relação jurídica.

Os valores pessoais não encontram correspondência na abstração de uma figura que o sistema pretende como pessoa, como sujeito de direito, sendo necessário o reconhecimento de um conteúdo axiológico inerente ao conceito de pessoa.

O reconhecimento dos direitos de personalidade passa pelo abandono do conceito meramente formal de pessoa para o de substância personificada, no qual o substrato material possui relevância e, por isso, a pessoa natural, sendo finalidade última, *telos* de todo ordenamento, é diferente de pessoa jurídica.

*A esta matéria, com efeito, não se pode aplicar a categoria do direito subjetivo, elaborado para a categoria do “ter”, para a categoria dos direitos patrimoniais. Na categoria do “ser”, não há dualidade entre sujeito e objeto, exatamente porque ambos representam o ser, e a titularidade é institucional, orgânica. (MORAES, 2003, p.120)*

Em oposição ao entendimento que diferencia ser humano e pessoa, Robert Spaemann (2010) sustenta que o conceito de pessoa não pode ser definido a partir da constatação de determinadas qualidades específicas. A escolha de certas características para a definição da pessoa será sempre arbitrária e implicará a aceitação de que alguns detêm autoridade e poder para decidir em quais condições se é ou deixa de ser pessoa.

Para Spaemann (2010), a função cognitiva não define a pessoa, não há uma vinculação necessária entre ambas. A pessoa não se confunde com suas propriedades; do contrário, deixaria de ser pessoa quando não mais as possuísse. É porque os homens são

tratados como pessoas que o desenvolvimento dessas habilidades torna-se possível<sup>8</sup>. A pessoa só conseguirá enxergar-se como agente autônomo e imputável se a continuidade de si mesma e se o seu desenvolvimento natural não forem interrompidos.

A pessoa também não é um estado porque não surge pouco a pouco. Dessa forma, a personalidade é qualitativa; não admite gradações e, por isso, se é ou não é pessoa. Visto que não existe transição entre o algo e o alguém, o embrião não pode ser tido como uma pessoa em potencial, mas tão somente como uma pessoa em uma fase determinada de seu desenvolvimento.

Essa linha de pensamento encontra respaldo nas ideias de Edmund Husserl (2006) que formula um novo conceito para consciência, atribuindo-lhe um sentido metafísico, e, portanto, diferente daquele apresentado por Locke.

Husserl (2006) sustenta ser a consciência a dimensão com a qual nós registramos os atos (setting de registro dos atos); não é um lugar físico, nem um lugar específico, nem é de caráter espiritual ou psíquico. É um ponto de convergência das operações humanas. A consciência é a essência do ser humano e existe em ato ou potência, logo não se pode dizer que embriões, fetos, recém-nascidos, pessoas com má formação cerebral não são dotados de consciência.

A consciência não deve ser tomada no sentido cartesiano ou lockeano, pois não configura um lugar físico e, reitera-se, pode ser em ato ou potência. Se é a consciência aquilo que identifica o ser humano e a pessoa, logo, não há distinção entre ser humano e ser pessoa.

---

<sup>8</sup> Spaemann (1997) exemplifica tal argumentação com a relação de mãe e filho. Explica que os homens não chegam a ser racionais e autoconscientes até que a mãe fale com eles. Nesse falar, a mãe já trata seu filho, desde o princípio, como uma pessoa. Fala como se o filho entendesse e, a partir de então, ele começa, de fato, a entender. Observa-se que somente quando o ser é tratado como pessoa é que ele consegue desenvolver as propriedades mediante a quais pode ser reconhecida sua personalidade.

*Reconhecemos então mais uma vez que faz parte da essência de todos os esses vividos – eles mesmos sempre tomados em plena concreção – aquela notável modificação que converte a consciência no modo do “estar voltado para” atual para a consciência no modo da inatualidade, e vice-versa. O vivido é, por assim dizer, ora consciência explícita, ora consciência implícita, meramente potencial, de seu objeto (HUSSERL, 2006, p.88, grifo no original).*

*(...) é da essência do fluxo de vivido de um eu desperto que a cadeia continuamente em curso das cogitationes seja constantemente circundada por um meio de inatualidade, que está sempre prestes a passar ao modo da atualidade, assim como, inversamente, a atualidade está sempre prestes a passar à inatualidade (HUSSERL, 2006, p.88-89, grifo no original).*

Husserl (2006) examina o ser humano através dos atos de consciência, considerando uma estrutura geral, universal que se exhibe em dois níveis. O primeiro nível da consciência corresponde aos atos perceptivos e o segundo nível aos atos reflexivos. A percepção<sup>9</sup> permite o acesso ao sujeito principalmente a partir de duas sensações fundamentais: a visão e o tato; a percepção é a porta de entrada para compreender a essência do ser humano, pois é através dela que se dá a primeira experiência com o mundo circundante. Através dos atos perceptivos, o sujeito dá-se conta de si mesmo e esse “dar-se conta” é a consciência de algo.

Em Husserl (2006, p.89), toda consciência é consciência de algo, todo ato de consciência tem sempre um objeto que o preenche. Husserl (2006), com isso, abre o sujeito para o mundo e distancia-se do solipsismo cartesiano que reduz todo o existente à consciência própria, ao meu ‘eu só’ (*solos ipse*).

---

<sup>9</sup> Husserl ressalta que existe um caminho anterior à percepção, denominado síntese passiva. Consiste no fato de reunirmos elementos sem nos darmos conta do que estamos fazendo. São as operações que estabelecem continuidade e descontinuidade, homogeneidade e heterogeneidade e que nos afetam antes que façamos qualquer coisa (ALLE BELO, 2006, p.58).



*A consciência só se torna consciência humana e animal real pelo referimento empírico ao corpo, e só por intermédio deste ela obtém um lugar no espaço e no tempo da natureza – no tempo medido fisicamente. Somente pelo vínculo de consciência e corpo numa unidade natural, empírico-intuitiva, é possível algo como uma compreensão recíproca entre os seres animados que fazem parte de um mundo, e que somente por ele cada sujeito cognoscente pode encontrar o mundo em sua plenitude, que inclui a ele mesmo e aos outros sujeitos, e ao mesmo tempo reconhecer que é o mesmo mundo circundante, que ele possui em comum com os outros sujeitos (HUSSERL, 2006, p.125-126).*

Nesse ponto, surge o conceito de vivências, que remete ao “ter consciência dos atos que são por nós registrados”.

Após dar-se conta acerca daquilo que vê e toca, o sujeito tem a possibilidade de fazer uma reflexão e, aqui, reside o segundo nível de consciência: os atos reflexivos que são característicos da essência humana.

*A reflexão é uma vivência humana porque corresponde à capacidade que o ser humano tem de se dar conta do que está fazendo. Ele tem a capacidade de perceber e registrar aquilo que percebe, e de se dar conta de que está vivendo o ato da percepção (ALES BELLO, 2006, p.33).*

A característica da vida humana é ser uma vida espiritual; Husserl (2006) reconhece uma dimensão espiritual, âmbito das avaliações e decisões, e fundamento da vida moral, que implica em responsabilidade e liberdade. Para Husserl (2006), ainda que nem sempre e nem todos ativem a dimensão espiritual, todos tem condição de ativá-la. Por lei de essência, o ser humano tem a capacidade para passar por modificações reflexivas em diferentes direções.

O ser humano é constituído por corpo-psique-espírito, como dimensão que apresenta diversos graus de atividade. Os atos corpóreos remetem aos nossos instintos mais básicos (sede, fome,

etc.). Os atos psíquicos são involuntários e correspondem às reações impulsivas a uma percepção e às emoções. Os atos espirituais, por fim, dizem respeito às reflexões, avaliações e decisões

Husserl (2006) acrescenta, ainda, um ato *sui generis*, que se distingue da percepção, da recordação, da imaginação, da fantasia, da intuição. O filósofo explica que, no processo de conhecimento, entramos em contato com outros seres humanos que devem ser reconhecidos como egos transcendentais semelhantes, dotados igualmente de consciência, vontade e sentimento.

A passagem do “eu” para o “nós” é possível por um ato específico que Husserl (2006) denomina de entropatia ou empatia. Essa palavra é empregada para dizer que o outro é imediatamente apreendido como um semelhante, como um alguém que também é ativo no processo de conhecimento e é capaz de se autodeterminar, sendo possível estabelecer com esse outro uma relação espiritual pois se manifesta e é como “eu”.

Todos os seres humanos tem a mesma estrutura, embora não ativem da mesma maneira e não tenham os mesmo conteúdos, potencialmente, todos tem a mesma estrutura, seja do ponto de vista psíquico ou espiritual. Husserl (2006, p.249) distingue a posição atual e a posição potencial, conferindo à consciência uma interpretação mais sofisticada em comparação á realizada por Locke, que se restringe a colocá-la como pertencente á dimensão material e devendo ser entendida sempre como consciência atual.

*(...) é da essência de algumas espécies de vivido de uma estrutura peculiar, mais precisamente, é da essência de percepções concretas de uma estrutura peculiar, que se tenha consciência do intencional nelas como coisa no espaço; faz parte da sua essência a possibilidade ideal de que cada uma dela se torne uma multiplicidade contínua de percepções em ordenação determinada, multiplicidade*

***que pode ser novamente ampliada e, portanto, jamais será concluída (HUSSERL, 2006, p. 101, grifo próprio).***

Na essência de todo vivido de consciência está, portanto, de antemão delineado um conjunto de posições potenciais de ser e, assim, no que concerne à espécie humana, a tomada de consciência das vivências depende um determinado grau de intensidade. Tomar consciência é uma qualidade da própria vivência. A vivência toma consciência de si mesma como vivência própria, singular (SPAEMANN, 2010, p. 71).

Nesse sentido, Spaemann (2010, p.139) defende que a vida consciente não é primeiro consciente de si como consciência, mas sim como vida, ou seja, como impulso do qual é próprio o existir antes de ser consciente para, posteriormente, tomar consciência de si mesmo.

A essência humana é definida pela consciência, no entanto, como demonstrado, os atos de consciência são realizados em diferentes graus. Por conseguinte, uma vez que o embrião já reúne todas as características necessárias para o desenvolvimento do ser humano nascido, e que, como ele, transforma-se continuamente, até a morte, em razão da multiplicação e da mutação de suas células, não se logra fundamento válido para excluí-lo do conceito de pessoa, o que o faz merecedor, portanto, de reconhecimento e proteção jurídica.

Não há, dessa forma, diferença entre pessoa e ser humano, pois o elemento caracterizador de ambos é a consciência. Esta é melhor compreendida pela formulação husserliana que a analisa não como uma dimensão sensível nas quais estão presentes qualidades morfológicas, mas como um ponto de convergência das operações humanas. À medida, que dirigimos nosso olhar para o fluxo da vida, apreendemos a nós mesmos como sujeitos conscientes, como agentes ativos dotados de responsabilidade e liberdade para desvendar a realidade que nos rodeia.

O ser humano tem na sua essência a vocação para, através da reflexão, encontrar e construir a ideia de si mesmo, do seu ser pessoal. Portanto, faz parte da essência do ser humano a possibilidade de reflexão perceptiva, da reflexão que apreende a existência absoluta, sendo perigosa a divisão entre seres humanos e pessoa.

## **5. CONCLUSÃO**

A fenomenologia, projeto filosófico inaugurado por Edmund Husserl, se apresenta como o método pelo qual é possível alcançar a essência das coisas. Nesse sentido, o ser humano tem uma essência e esta se dá pela consciência. Todavia, a consciência, tal como compreendida por Husserl, situa-se na dimensão metafísica, não se relacionando com qualquer estado de interioridade psíquica.

A tentativa de se reduzir o conceito de pessoa a uma concepção de consciência atual, residente na dimensão material, apresenta-se frágil quando se compreende a acepção fenomenológica conferida por Husserl. A consciência, apesar necessitar da dimensão material para se realizar, não está nesta dimensão, mas na dimensão metafísica. É o ponto de convergência das operações humanas que permite identificar as três dimensões – corpo, psique e espírito.

O ser humano desenvolve, ainda que em potência e em diferentes graus, atos corpóreos, atos psíquicos e atos espirituais, que constituem sua estrutura universal. Na essência do ser humano, a consciência está delineada a um conjunto de posições potenciais de ser. O ser humano, enquanto vivido intencional, tem a possibilidade de se tornar ciente do seu papel de agente ativo, assumindo, assim, o controle da sua história.

Chamamos todos os homens de pessoa porque se diferenciam

dos demais seres pela sua dimensão espiritual, fundamento da vida moral, que implica em responsabilidade e liberdade. Ainda que nem sempre e nem todos ativem a dimensão espiritual, todos tem a condição de ativá-la e, em razão dessa potência, o atributo da personalidade não poderá ser retirado de nenhum ser humano.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ALES BELLO, Angela. Introdução à fenomenologia. Bauru: Edusc, 2006.
- DAMÁSIO, Antônio R. O erro de Descartes: emoção razão e o cérebro humano. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DESCARTES, René. Discurso do método. Lisboa: Ed, 70, 1989.
- HUSSERL, Edmund. A ideia da fenomenologia. Lisboa: Ed.70, 1990.
- \_\_\_\_\_. Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.
- LOCKE, John. Ensaio sobre o entendimento humano. Coordenação de tradução de Eduardo Abranches de Soveral. Volume I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, cap. XXVII, p.433-461.
- MARCONDES, Danilo. Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos à Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- MORAES, Maria Celina Bodin de. Danos à pessoa humana: uma leitura civil-constitucional dos danos morais. Rio de Janeiro. Renovar, 2003, p.117-128.
- SINGER, Peter. Ética prática. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- SPAEMANN, Robert. Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”. Navarra: EUNSA, 2010.

Impressão e acabamento:  
**CPGRAF/SED**  
TRF 2ª Região



Rua Acre, 80 - 22º andar ♦ Centro ♦ Rio de Janeiro ♦ RJ  
☎ (0xx21) 3261-8788 ♦ 3261-8530 ♦ 3261-8599 ♦ 3261-8465  
Fax: 3261-8449 ♦ [www.trf2.gov.br/emarf](http://www.trf2.gov.br/emarf)