

# A IDÉIA DE DEUS E A CONSTITUIÇÃO DE UMA ÉTICA TELEOLÓGICA A PARTIR DO PENSAMENTO DE EDMUND HUSSERL

Edebrando Cavaliere - UFES

## Resumo

Este artigo toma como referência a fenomenologia de Edmund Husserl da fase conhecida como *Die Krisis* e busca percorrer a via a-téia ou transcendental-constitutiva objetivando da constituição de um outro modelo ético, diferente daquele gestado e desenvolvido pela modernidade que se formula com o pensamento cartesiano e atinge os tempos contemporâneos. A via husserliana busca uma consideração racional do mundo, bem como a razão e a teleologia que lhe são imantes e seu mais alto princípio: Deus. Desta forma, mostra-se que a idéia de Deus, o mundo e o homem estão co-implicados. A via a-téia para Deus se constitui numa via para a constituição de uma comunidade humana autêntica e necessária. A idéia de Deus se apresenta como uma direção de sentido com caráter motivador, uma entelequia hiletica que possibilita a constituição de uma humanidade ética. Desenvolveremos estas idéias utilizando de uma metodologia conhecida como análise motivacional e considerando os três níveis fundamentais da fenomenologia: descritivo, genético e generativo

**Palavras chaves:** Deus, Mundo, Ética.

## Abstract

This paper takes as reference the phenomenology of Edmund Husserl of the phase known as *Die Krisis*, and intends to take the a-theist way or transcendental-constitutive objectifying the constitution of another ethical model, different of that created and developed by the modernity, that formulates itself with the cartesian thinking and reach the contemporary times. The husserlian way searches a rational consideration of the world, as well as the reason and the teleology that are immanent to it and its highest principle: God. Thus, it is shown that the idea of God, the world and the man are co-implicated. The a-theist way to God constitutes itself in a way to the constitution of a humane community, authentic and necessary. The idea of God presents itself as a direction of meaning with motivator character, a hiletic entelechy that makes possible the constitution of an ethical humanity. We will develop these ideas using a methodology known as motivational analysis, and considering the three fundamental levels of phenomenology: **descriptive, genetic and generative.**

## I. INTRODUÇÃO E CONTEXTO DA PESQUISA

A formação cultural do mundo moderno, ao mesmo tempo em que enfatiza a autonomia do sujeito e a ampliação do espaço da liberdade e, paralelamente, promove o que se convencionou chamar de revolução científica, vai construindo um modo de ver a realidade que se distancia cada vez mais da via tradicional teológica. A idéia de uma teologia racional como fora pensada entre os gregos perde espaço, sendo confundida como expressão de um pensamento obscuro e atrasado. A própria idéia de Deus elaborada pelo cartesianismo teve poucos desdobramentos, restringindo-se apenas à dimensão gnosiológica e à formação da mentalidade teísta. Por outro lado, a via teológica constituída pela tradição judaico-cristã, não somente foi deixada de lado, como ficou reduzida ao espaço eclesial. Chega-se aos tempos atuais marcados pela carência de uma autêntica inspiração ética, quase um vazio ético absoluto, já que foram removidas as bases habituais, filosóficas e religiosas. Desenvolvem-se neste contexto vários modelos éticos

que tomam como base constitutiva a idéia de sujeito racional e livre que seguiu a via moderna iniciada em Descartes e culmina em Kant. Em termos mais atuais, surgem as perspectivas relativistas, utilitaristas e pragmatistas, dentre outras.

Nossa investigação procura pensar uma outra via denominada de a-téia ou transcendental-constitutiva, que a fenomenologia husserliana apresenta de modo mais explícito nas obras da fase de *Die Krisis* (década de 30), que possibilita em nosso entendimento a constituição de um outro modelo ético. Avaliando a formação moderna iniciada em Descartes e Galileu, buscamos os pontos que merecem destaque no esforço destes inícios bem como os pontos que impediram um avanço nas perspectivas modernas. Logo no início da obra *Die Krisis*, Husserl afirma que na forma filosófica de considerar a existência, consideração racional do mundo, torna-se essencial uma “consciência universal do mundo e do homem que alcance o conhecimento no mundo mesmo, a razão e a teleológica que lhe são imanentes e o seu mais alto princípio: Deus”.<sup>1</sup> Não seria este o mesmo caminho que fora criticado sob a forma de onto-teologia?<sup>2</sup> A via transcendental-constitutiva volta-se para o próprio mundo sem tomar como pressuposta a idéia de Deus externa ao mundo, pois “o problema de Deus contém evidentemente o problema da razão ‘absoluta’ enquanto fonte teleológica de qualquer razão no mundo, do sentido do mundo”.<sup>3</sup>

Se o problema de Deus contém o problema da razão absoluta, entendemos que o caminho aberto pela modernidade no que se refere à autonomia do sujeito não é incompatível com a idéia de Deus. A via da reflexão que incorpora Deus como objeto nasce de uma lógica da humanidade, em seu desenvolvimento ético e cultural. A questão sobre Deus assim apresentada não é teológica no sentido de tomar Deus como ponto de partida, mas uma possibilidade e, pode-se também dizer, uma necessidade decorrente do desenvolvimento histórico. Não se trata de uma exigência racional como pensava Descartes no sentido de garantir a objetividade e universalidade do conhecimento e nem é uma necessidade fundante que conduz à admissão da existência de Deus conforme estruturava a organização metafísica.

Estas distinções são importantes do ponto de vista metodológico e nos ajudam a evitar a queda nas armadilhas da onto-teologia, muito criticada por Martin Heidegger. Como escapar da tentação de nos colocarmos sempre sob a proteção do manto onto-teológico? L. Landgrebe se questionava sobre os limites entre a teologia e a filosofia, bem como sobre as críticas a todo discurso teológico: “Há que se perguntar se realmente é certo que não se pode proferir nada mais a partir de um ponto de vista filosófico sobre o que se abre para a existência como Deus e acerca do modo como se abre”.<sup>4</sup> Seguindo a via reflexiva empreendida por Heidegger, entendemos que é possível pensar a idéia de Deus sem o caráter objetivador, que exige uma prova para sua justificação. A experiência cotidiana não possui em si mesma um caráter objetivante, porque ali “o pensar e o falar não se esgotam na representação e na expressão teórico-científica”.<sup>5</sup> Criou-se uma opinião generalizada de que todo pensar e todo falar se referem a objetos e somente a objetos. A metafísica moderna que impregnou a própria idéia de ciência passou a tratar as coisas somente como objetos. Husserl mostra a necessidade de se retornar ao *Lebenswelt*<sup>6</sup> como caminho para o enfrentamento desta questão. Ao tratar as coisas

---

<sup>1</sup> HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Col. Husserliana, Vol. VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1954. p. 6.

<sup>2</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*. Col. “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

<sup>3</sup> HUSSERL, 1954, p. 7.

<sup>4</sup> LANDGREBE, Ludwig. *El camino de la fenomenologia: el problema de una experiencia originaria*. Buenos Aires: Sudamerica, 1963. p.164.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, Martin. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000. p. 70.

<sup>6</sup> Husserl assim se expressa em *Die Krisis*: “Nós ainda não sabemos com certeza como o mundo-da-vida possa tornar-se um tema de todo independente, completamente autônomo, como poderá tornar possível os enunciados científicos e quais, também de modo diverso daquele de nossas ciências, devam ter uma sua objetividade, uma validade necessária puramente metódica (...) e por causa desta preocupação,

como meros objetos impõem-se uma linguagem objetivante, um pensar objetivante e uma pesquisa objetivante. Mas, segundo Heidegger, “o pensamento é sempre um *deixar-se dizer disso que se mostra* e, seguindo a medida deste mostrar-se, um co-responder a isso mesmo que assim se mostra – então, tornar-se-á claro em que medida também a poesia é um dizer pensante, o que, na verdade, não se deixa determinar em seu modo de ser próprio através da habitual lógica da predicação sobre objetos”.<sup>7</sup> Trata-se do ater-se no que aparece e à medida em que aparece e tal como aparece. Husserl, bem antes, nas *Investigações lógicas* mostrava como se dá a constituição dos objetos a partir da descoberta do *a priori* de correlação entre o objeto da experiência e os modos de doação. Somente a obviedade ingênua acredita ver e obter as coisas e o mundo tais como aparecem conforme a ordem do conhecimento e da representação. Antes disso, das determinações objetivantes, há um espaço marcado por estruturas intersubjetivas. “A intencionalidade não é uma relação entre sujeito e objeto na forma de uma conexão ou enlace entre duas entidades distintas”.<sup>8</sup>

## II. METODOLOGIA

O caminho que vamos percorrer exige que cuidemos antes do problema da idéia de Deus, para em seguida, desenvolver as correlações necessárias no campo ético. Se o problema de Deus contém o problema da razão absoluta e de qualquer razão no mundo, teremos que concordar que da idéia de Deus atingiremos a dimensão ética que se refere ao sentido do mundo. É sobre esta hipótese que queremos desenvolver a nossa reflexão e para isso tomamos como base a fenomenologia husserliana. Esperamos contribuir para a compreensão da formação cultural moderna ocidental. O referencial husserliano nos permite compreender a razão num raio de abertura muito maior daquele que se sedimentou na tradição ocidental que seguiu a reflexão cartesiana das *cogitationes*. Dois componentes da formação cultural moderna são tomados como guias ou índices que nos auxiliam na defesa de nossa hipótese reflexiva: a conquista da subjetividade e as idealizações científicas que contribuíram, de modo mais intenso, na formação ética da humanidade ocidental.

Em relação à fenomenologia, temos que levar em consideração metodológica os níveis descritivo, genético e generativo. Tanto o primeiro movimento que focaliza a idéia de Deus como o segundo que investiga a dimensão ética foram muito enriquecidos pelas contribuições da reflexão genética e generativa. A permanência no nível estático-descritivo nos limita na compreensão histórica e nos impede de ver a dimensão constitutiva da vida ética. A própria subjetividade, sem esses dois últimos níveis da fenomenologia, não adquire o valor e o sentido que a conquista moderna tinha iniciado a mostrar com Descartes. Esta exigência traz como consequência primeira a inserção da reflexão fenomenológica na esfera da dimensão transcendental. Assim projetamos tratar metodologicamente o problema de nossa pesquisa.

De modo mais intenso no decorrer da pesquisa tornou-se cada vez mais imprescindível o recurso à análise motivacional. A delimitação para a fase de *Die Krisis* não nos impediu de buscar as motivações que vão permeando a obra husserliana no que se refere à questão de Deus e o problema ético. Ao mesmo tempo, este procedimento nos ajudou a contrapor a forma causalista de tratar a história, do tipo mecânico e linear, com o modo motivacional e teleológico. Assim, Deus não pode ser considerado uma causa do mundo, um ente pessoal, mas o próprio caráter permanente de tender ao aperfeiçoamento que constitui o mundo e a vida ética é que nos indica uma espécie de via a-téia para Deus.

---

como em qualquer empreendimento que se atua pela primeira vez, deve nascer o nosso método. Aqui somos absolutamente iniciantes” (Cf. HUSSERL, 1954, § 34-f.).

<sup>7</sup> HEIDEGGER, Martin. O problema de um pensar e de um falar não objetivantes na teologia atual. In: *Sofia*. Vol. X, nº 13 e 14. Vitória: EDUFES, 2005. p.265.

<sup>8</sup> CAVALIERI, E. *A via a-téia para Deus e a constituição de uma ética teleológica a partir do pensamento de Edmund Husserl*. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: UMESP, 2005. p. 128.

### III. DESENVOLVIMENTO DE ALGUMAS IDÉIAS

Seguindo a reflexão husserliana expressa em *Die Krisis*, encontramos uma avaliação rigorosa a respeito das idealizações científicas que nasceram no contexto da modernidade e culminam na chamada revolução industrial. Foi gestada a idéia de que a o conhecimento, especialmente o científico, libertasse o homem não apenas dos mitos e das religiões, mas lhe desse maior autonomia frente à natureza, trouxesse um maior nível de prosperidade e resolvesse os problemas produzidos historicamente. Construiu-se a idéia de uma ciência redentora da humanidade. Mas, segundo Husserl, este deslumbramento frente à “prosperity” significou um “afastamento daqueles problemas que são decisivos para uma humanidade autêntica. As ciências de fatos produzem meros homens de fato”.<sup>9</sup> E logo a seguir completa afirmando que “na miséria desta nossa vida, pode-se dizer, esta ciência não tem nada a nos oferecer. Ela exclui por princípio aqueles problemas que são os mais importantes para o homem (...) os problemas do sentido ou do não sentido da existência humana em sua complexidade”.<sup>10</sup> Isso nos levaria a algumas interrogações: a ciência tem uma função ética? Esta função seria apenas a de permanecer em certos limites marcados por normas ou teria uma abrangência maior e um papel na construção histórica propriamente dita? O modelo sobre o qual se ergue o contexto da pura objetividade é isento de suas responsabilidades éticas? A separação ou cisão entre sujeito e objeto não visaria garantir desde o início uma certa isenção de responsabilidade por parte da ciência? Não estaríamos sobrecarregando a função da ciência se lhe imputássemos o imperativo pelo que ela “pode contribuir para que o homem possa tornar-se cada vez mais livre, ser um homem que escolhe, um homem que escolhe livremente a si mesmo, um homem livre para plasmar a si mesmo e o mundo que o circunda” ?<sup>11</sup>

A idéia de ciência que emerge no Renascimento pretendia ser um guia para replasmar a humanidade, mas ela sofre uma mudança essencial com a limitação positivista da idéia de ciência. O conceito positivista é um conceito residual, pois dele foram excluídos os problemas da razão, da verdadeira e autêntica valorização (os autênticos valores racionais), da ação ética. O positivismo, diz Husserl, decapitou a filosofia.<sup>12</sup> Mas, tudo isso tem seus inícios em Galileu, “um gênio que descobre e ao mesmo tempo oculta”.<sup>13</sup> Ele era herdeiro de uma geometria mais originária, fruto do pensamento intuitivo presente na idealidade da agrimensura prática, ou seja, de uma operação pré-geométrica. Contudo, ao inserir a idéia de objetividade absoluta sob a forma de algo fechado em si mesmo afim de permitir afirmar uma verdade idêntica e não relativa, converte esta mesma idealidade no único mundo real. Este mundo torna-se assim “um vestido de idéias” e símbolos matemáticos sobrepondo-se ao mundo-da-vida. Husserl afirma que “foi uma deplorável omissão o fato de Galileu não ter interrogado sobre aquelas coisas que constituem a origem do ato de atribuir sentido”.<sup>14</sup> Assim, o mundo-da-vida é substituído pelo mundo das idealizações matemáticas. Deste modo Husserl configura a crise das ciências como uma crise ética e não uma crise epistemológica ou técnica, uma crise da cultura e da auto-compreensão do homem.

O outro componente da formação moderna que Husserl recupera reflexivamente trata-se da conquista da subjetividade livre e racional. Retornando a Descartes, vê nas *Meditações* a contribuição para que a filosofia fenomenológica ascendesse ao grau de filosofia transcendental. Assim ele se expressa: “É o motivo de retorno às fontes últimas de todas as formações cognitivas (...). Radicalmente, é o motivo de uma filosofia universal fundada puramente sobre estas fontes e, portanto, definitivamente fundada”.<sup>15</sup> A fenomenologia transcendental se

---

<sup>9</sup> HUSSERL, 1954, § 2.

<sup>10</sup> HUSSERL, 1954, § 2.

<sup>11</sup> HUSSERL, 1954, § 2.

<sup>12</sup> HUSSERL, 1954, p. 7.

<sup>13</sup> HUSSERL, 1954, p. 53.

<sup>14</sup> HUSSERL, 1954, p. 49.

<sup>15</sup> HUSSERL, 1954, p. 125.

apresenta assim sob a forma de uma filosofia interrogativa (*Rückfrage*) que retorna ao eu como fundamento ou origem primeira do ser e do valor. Retomando o caminho descoberto por Descartes, passa a explorar as mais diversas possibilidades da subjetividade transcendental, o que não foi feito de modo mais radical por ele. A experiência reflexiva do eu-transcendental concretiza as operações da consciência como fonte de doação de sentido e de ser. Quando Descartes fez do ego uma *res cogitans* separada do mundo, reduziu as possibilidades do ego e assim “não atravessou o pórtico que leva à filosofia transcendental verdadeira”.<sup>16</sup> E aqui se coloca uma conquista fundamental da fenomenologia para enfrentar as questões referentes ao sentido do mundo. Através da subjetividade transcendental nos inserimos numa correlação intencional universal entre o eu e o mundo. Descartes, após a descoberta do *ego cogito*, ali permaneceu e estabeleceu-se como um ego fechado em si mesmo. Afirma Landgrebe que “desde então, a teoria do conhecimento gira em torno da relação sujeito-objeto, em torno da absurda questão de como o sujeito, saindo de sua imanência, pôde alcançar de modo dedutivo e conseqüente o mundo exterior, os objetos”.<sup>17</sup> Descartes, objetivando fugir da prisão solipsista que vedava qualquer possibilidade para um conhecimento universal e verdadeiro, recorre à idéia de Deus inata no homem. Deus se torna uma espécie de fiador ontológico e epistemológico. O *cogito* busca na própria razão o fundamento das certezas. A via a-téia husserliana não pode seguir este caminho. É preciso enraizar o ego na história. A correlação eu-mundo torna-se essencial para esta operação. Assim as possibilidades da consciência intencional vão muito além daquela visão mentalista de uma consciência que pensa um mundo separado de si. O ego em Husserl mostra-se como um ego pessoal e caracteriza-se geneticamente como um eu que supera a atitude auto-fundante e constitui-se comunitariamente. Esta conquista é fundamental para a constituição ética a partir da fenomenologia transcendental. E como foi possível Husserl chegar a este nível?

Seguindo o mecanismo das reduções, foi possível estabelecer as distinções entre o eu-empírico e o eu-transcendental. Isso é feito através da crítica à experiência cotidiana que ainda mantém preso o ego em seu aparato psicológico. A experiência reflexiva do eu-transcendental concretiza as operações da consciência como fonte de doação de sentido e de ser como afirmamos há pouco. Um proto-eu (*Ur-Ich*), um ego originário, que não se esgota no simples atuar e nem se reduz a uma mera constituição permite entrever a evidência do eu-sou que “implica sempre a consciência de uma conexão do experimentar que se estende ao passado e ao futuro, de tal sorte que, dentro de tal extensão, é consciência de um mundo real presumivelmente experienciado nela”.<sup>18</sup> A consciência não é apenas consciência do real no mundo dos entes, mas consciência de objetos, de relação ideais, lógicas, matemáticas, imaginárias, mas sempre sob a base da consciência do mundo. O ego transcendental se apresenta assim como vida (*Leben*) pois é ação, é percepção, é experiência. Por isso, nos referimos a uma experiência transcendental (*Erlebnis*). Mas, o problema enfrentado por Descartes também se apresenta a Husserl. Como sair da armadilha do solipsismo? O eu-sou é fundamento original, entende Husserl, de qualquer mundo válido, mas também ali se esconde o fantasma solipsista. Nas *Lições de Göttingen (1910-1911)* Husserl afirmava que a questão do solipsismo estaria resolvida através da intersubjetividade transcendental. Porém, como poderíamos pensar esta intersubjetividade? Em primeiro lugar é preciso considerar que a descrição fenomenológica não se restringe apenas a um mundo primordial, pois é impossível uma separação entre consciência e mundo. A consciência se define em termos de intencionalidade, que é anterior a qualquer consciência em si. Uma outra saída está no fato que a experiência desenvolvida pela consciência “este é o meu mundo” também é uma corrente que “pertence à experiência dos outros como uma experiência não-presente”,<sup>19</sup> afirma Landgrebe. Mediados pela corporalidade, os meus atos de experiência e os

<sup>16</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001. p. 42.

<sup>17</sup> LANDGREBE, Ludwig. *El camino de la fenomenologia: el problema de una experiencia originaria*. Buenos Aires: Sudamerica, 1963, p. 131.

<sup>18</sup> LANDGREBE, 1963, 283.

<sup>19</sup> LANDGREBE, 1963, p. 284.

dos outros acabam tendo uma configuração não presentante, mas presentificante, presentificação autodoadora (*selbstgebende Vergegenwärtigung*) tornando o mundo um mundo comum, comunitário. Husserl insiste em remeter toda operação reflexiva aos atos ou vivências intencionais, ou seja, remeter à intuição tudo o que pretende constituir-se em fenômeno. Também podemos fazer referência a outros recursos que Husserl utiliza para fugir do solipsismo. Trata-se da empatia (*Einfühlung*), da associação emparelhante, da analogia. Não queremos aqui tecer maiores comentários sobre estes recursos, mas entendemos que eles nos parecem ainda insuficiente para tratar da questão da alteridade. O desafio da fenomenologia husserliana em relação à questão ética está exatamente nestas dificuldades para inserir o outro no mesmo patamar do ego. Parece sempre que ele vem depois, chega atrasado. De qualquer forma, Husserl insiste que a questão do outro é condição constituinte da objetividade, pois “uma teoria transcendental da experiência do outro [...] fornece ao mesmo tempo as bases de uma teoria transcendental do mundo objetivo”.<sup>20</sup>

Diante destas dificuldades, o recurso aos três níveis da análise fenomenológica (estático, genético e generativo) nos permite alcançar algumas luzes em nossa reflexão. A análise genética nos permite perscrutar as sedimentações históricas e as várias operações integradas. Ao mesmo tempo, nos afasta da tendência de considerar a formação histórica como mera justaposição de fatos. Então, somos levados a considerar a constituição ética no horizonte do mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Afirmar Husserl: “A minha vontade ética não pode mais ser completamente realizada no viver e agir meramente privado, individual e responsável”.<sup>21</sup> Neste caminho inserimos a idéia de Deus. Não se trata mais da idéia de um fundamento nos moldes cartesianos que permitia a constituição ética a partir de uma lógica abstrata e dedutiva. A via a-téia não significa a ascensão a Deus através de puros raciocínios abstratos e lógicos ou através de axiomas ou doutrinas teológicas. A idéia de Deus em Husserl apresenta-se como entelêquia imanente ao universo, sedimentada em camadas passivas e possui uma motivação intencional de busca de perfeição. Esta concepção possui características da teleologia e da ética; é, assim, uma possibilidade com motivação teleológica e ética, uma idéia de aperfeiçoamento de tudo o que constitui o mundo. Através do caminho regressivo (genético) é possível tocar nos mecanismos mais profundos da constituição (*Urstiftung*), uma dimensão originária da realidade. É nesta dimensão que Husserl individua uma teleologia que estabelece o nexo entre a objetividade e a subjetividade. Esta descoberta abre as possibilidades para o desabrochar de uma teologia, não tratada por Husserl que sempre optou em não dar o salto teológico ou místico como outros pensadores fazem. Assim ele se expressa: “Se um tal saber [a filosofia] conduz a Deus, a sua via (para Deus) será uma via a-téia para uma autêntica e necessária comunidade humana”.<sup>22</sup>

Na filosofia husserliana, a concepção de teleologia tem um caráter muito importante e, em nosso trabalho, é central. Ao atribuir um valor ontológico à teleologia Husserl quer mostrar suas implicações com a historicidade, com o sentido do acontecer e a própria finalidade humana. Nela se correlacionam o sentido da história e a responsabilidade ética. Isso leva Enzo Paci a afirmar que em Husserl “o telos se realiza na relação intersubjetiva, e é o lugar em que aparece como a constituição de uma sociedade e uma cultura de acordo com o sentido da verdade”.<sup>23</sup>

Alguns intérpretes do pensamento husserliano, como S. Strasser, chegam a afirmar a plena identificação entre o telos e a idéia de Deus.<sup>24</sup>

A idéia de Deus indica uma direção de sentido que possui um caráter motivador e é constitutivo de uma humanidade livre e racional. Por isso, Husserl não exita em identificá-la como “entelêquia hilética”. Uma ética assim constituída teleologicamente prescinde de qualquer fato tópico ocorrido nos inícios como a idéia de criação do mundo ou nos tempos futuros como a idéia de escatologia. Isso nos faz afirmar que Deus, homem e mundo, de modos diferentes, estão

<sup>20</sup> HUSSERL, 2001, p. 107.

<sup>21</sup> HUSSERL, *Manuscrito E III 4*, 31ª.

<sup>22</sup> HUSSERL, *Manuscrito A VII 9*, p. 20.

<sup>23</sup> PACI, Enzo. *The function of the sciences and the meaning of man*. Evanston: Northwestern University Press, 1972. p. 466.

<sup>24</sup> Cf. STRASSER, S. Teleology and God in the Philosophy of Edmund Husserl. *Analecta Husserliana*. Vol. IX. Dordrecht: Reidel, 1979.

implicados intencionalmente, teleologicamente. Este caráter co-implicativo tem sua formação primeira no que chamamos de eu ou subjetividade. O ego é, antes de tudo, um ego pessoal e se caracteriza em suas origens como um eu que supera a atitude auto-fundante. Ele se constitui comunitariamente. Há uma normatividade ética que antecede as formações individuais, e que possui função motivacional. É através do retorno ao *Lebenswelt* que se dá a possibilidade da constituição ética que nos leva à superação das esferas individuais. O mundo-da-vida é uma dimensão unitária e autêntico substrato comum a todos os povos.

Neste sentido, podemos afirmar com Husserl que a crise das ciências modernas se apresenta como uma crise ética; o seu desenvolvimento a partir das idealizações conduziu ao afastamento cada vez maior deste solo. Habermas também reconhece o mérito desta intuição. A descoberta deste solo “imediatamente familiar e inquestionavelmente certo”, “campo do saber implícito, do elemento pré-predicativo e pré-categorial, do fundamento do sentido esquecido da prática diária e da experiência do mundo”<sup>25</sup> forma um horizonte comum. Isso nos permite afirmar uma universalidade ética, como uma possibilidade aberta a todos os homens de todos os tempos. Contudo, não temos como assegurar o desenvolvimento de uma unidade superior ou uma síntese que unificaria todos os mundos em termos éticos. Como seria possível uma universalidade ética?

A contribuição das pesquisas de A. Steinbock em relação ao nível generativo da fenomenologia possibilita-nos pensar a universalidade ética apenas como sentido de normatividade originária. Entre o mundo familiar (*Heimwelt*) e o mundo estranho (*Fremdwelt*) há uma total irreducibilidade. Cada mundo possui sua densidade generativa com sua tradição. A vida ética necessita ser inserida em mundos culturais diferentes com estruturas entrelaçadas. A constituição ética em Husserl toma um caminho diferente daquele empreendido pela modernidade. Entre os diversos mundos dá-se uma co-generatividade ética que não implica a eliminação do conflito para a formação de uma unidade ética. Tanto a anulação das diferenças como a imposição de padrões de comportamento anula o desenvolvimento da vida ética. O encontro entre os vários mundos é inevitável e nele se verificam dois movimentos: a apropriação e a transgressão. Do ponto de vista ético, somente com a adoção de um comportamento crítico e responsável temos a possibilidade de ingressar na constituição de um mundo ético evitando a queda no regime da violência desenfreada.

Concluindo, podemos afirmar que neste contexto tem papel muito importante a reflexão fenomenológica que incorpora em seu arco hermenêutico a dimensão teleológica da realidade, a história como forma de auto-compreensão do homem e a constituição ética. Para a filosofia moderna, a idéia de Deus precisava ser experienciada pela subjetividade humana. Para Husserl, a via a-téia não se constitui em uma posição anti-teológica e nem a inserção da idéia de Deus toma o lugar de um ente devidamente representado. A idéia de Deus nasce da abertura e da motivação transcendental. Contudo, o ego transcendental não carece de um fundamento externo a si. “Deus fala em nós, Deus fala na evidência da decisão finita e conduz à modalidade infinita”,<sup>26</sup> afirma Husserl. A idéia de Deus torna-se fundamental para a constituição de uma ética na medida em que não se sobrepõe à realidade do mundo ou rompe os limites da finitude. A via a-téia nos parece ser um caminho de respeito à própria realidade humana, mantendo-a na radicalidade da finitude e explorando todas as suas possibilidades.

## REFERÊNCIAS

BELLO, Ângela Ales. *Husserl: sul problema di Dio*. Roma: Edizioni Studium, 1985.

BIANCHI, Irene Ángela. Immer wieder' actualidad `perenne' de la ética fenomenológico-husserliana. "En *Fenomenología y ciencias humanas*, eds. Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, 601-11. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1998.

---

<sup>25</sup> HABERMAS, 1990, p. 86.

<sup>26</sup> HUSSERL, *Manuscrito KIII 2 (1934-1936)*, p. 54<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia della vonlontà: desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*. Milão: Franco Angeli, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ética husserliana: studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*. Milão: Franco Angeli, 1999.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Editado por Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1954.  
HEIDEGGER, Martin. HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*. Col. “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

\_\_\_\_\_. O problema de um pensar e um falar não objetivante na teologia atual. *Sofia*. Vol. X, números 13 e 14. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2005. pp. 257-269.

HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. La ética fenomenológica y la intersubjetividad. In: *Fenomenología en América Latina*. Memorias del 1er. Coloquio Latinoamericano de Fenomenología (Puebla, Pue., Méx., 1999), coeditores Germán Vargas Guillén y Antonio Ziriñ Quijano. Serie Filosófica No. 3, 129-46. Bogotá: Universidad de San Buenaventura. Facultad de Filosofía, 2000.

HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*. Tomo I. Trad. de Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Alianza, 2001g.

HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*. Tomo II. Trad. de Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Alianza, 2002g.

HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura*. Trad. De Agustín Serrano de Haro e Introd. de Guillermo Hoyos Vasquez. Barcelona & México: Anthropos Editorial e Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. Husserl: as investigações lógicas, o projeto transcendental e a ontologia. In: : SOUZA, Ricardo Timm de & OLIVERIA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenologia Hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

LANDGREBE, Ludwig. *El camino de la fenomenologia: el problema de una experiencia originaria*. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.

MOURÃO, Alexandre F. *Subjetividade e história: três estudos sobre a fenomenologia husserliana*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969.

PACI, Enzo. *The function of the sciences and the meaning of man*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.

STEINBOCK, Anthony J. *Home and Beyond: generative Phenomenology after Husserl*. Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 1995.



STEINBOCK, Anthony J. Static and genetic phenomenological method. Trad. Anthony J. Steinbock. *Husserl Studies*. Vol. XXXI. p. 135-142. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1998a.

STEINBOCK, Anthony J. Husserl's static and genetic phenomenology: translator's introduction to two essays. *Husserl Studies*. Vol. XXXI. p. 127-134. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1998.

STRASSER, S. Teleology and God in the Philosophy of Edmund Husserl. In: *Analecta Husserliana*. Vol. IX. Dordrecht: Reidel, 1979.