

FENOMENOLOGIA E DIREITO



HUSSERL

Volume 8, Número 2
Outubro 2015/Março 2016

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

<http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/>



FENOMENOLOGIA E DIREITO

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

Volume 8, Número 2
out.2015/mar.2016

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. 8, n. 2 (out.2015/mar.2016). – Rio de Janeiro : TRF 2. Região, 2008 - v. ; 23cm

Semestral

Disponível em: <<http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/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 Luiz Antonio Soares

Diretor de Cursos e Pesquisas

Desembargador Federal Aluisio Gonçalves de Castro Mendes

Diretor de Publicações

Desembargador Federal Guilherme Diefenthaeler

Diretor de Estágio

Desembargador Federal Marcus Abraham

Diretor de Intercâmbio e Difusão

Desembargador Federal Ricardo Perlingeiro

EQUIPE DA EMARF

Clarice de Souza Biancovilli Mantoano - Assessora Executiva

Rio de Janeiro

Carlos José dos Santos Delgado

Diana Cordeiro Franco

Edith Alinda Balderrama Pinto

Flávia Munic Medeiros Pereira

João Paulo de Jesus Baptista

Leila Andrade de Souza

Luciana de Mello Leitão

Luiz Carlos Lorenzo Peralba

Maria Suely Nunes do Nascimento

Osmani Valporto Moreno

Pedro Mailto de Figueiredo Lima

Marta Geovana de Oliveira

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

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

Ricarlos Almagro Vitoriano Cunha

Américo Augusto Nogueira Vieira

Comissão editorial

Aquiles Côrtes Guimarães

Ana Claudia Estrela

Adriana Santos Imbrosio

Eduardo Galvão de 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 POUL ERIK DYRLUND

Vice-Presidente:

Desembargador Federal REIS FRIEDE

Corregedor-Geral:

Desembargador Federal GUILHERME COUTO

Membros:

Desembargador Federal PAULO ESPIRITO SANTO
Desembargadora Federal VERA LÚCIA LIMA
Desembargador Federal ANTONIO IVAN ATHIÉ
Desembargador Federal SERGIO SCHWAITZER
Desembargador Federal ANDRÉ FONTES
Desembargador Federal ABEL GOMES
Desembargador Federal LUIZ ANTONIO SOARES
Desembargador Federal MESSOD AZULAY NETO
Desembargadora Federal LANA REGUEIRA
Desembargadora Federal SALETE MACCALÓZ
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
Desembargador Federal MARCELLO GRANADO

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	13
O KANTISMO NOS PRIMÓRDIOS DA FENOMENOLOGIA DO DIREITO ..	15
<i>André R. C. Fontes</i>	
APROXIMAÇÃO FENOMENOLÓGICA DO PRINCÍPIO JUSTIÇA E A FUNDAMENTAÇÃO DO DIREITO PENAL	19
<i>J. Luis Câmara</i>	
O “GIRO IDEALISTA” DE HUSSERL E SUA RECEPÇÃO NO PENSAMENTO DE EDITH STEIN.....	31
<i>Mak Alisson Borges de Moraes e Tommy Akira Goto</i>	
A UNIVERSALIDADE DA RAZÃO COMO UM DOS FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO KANTIANO	55
<i>Regina Coeli Barbosa Pereira e Rosilene de Oliveira Pereira</i>	
A IDEIA DE VERDADE NO PENSAMENTO DE MIGUEL REALE.	73
<i>Aquiles Cortes Guimarães</i>	
ENSAIO ACERCA DA DELIMITAÇÃO METODOLÓGICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS ENQUANTO PROBLEMA	85
<i>Wellington Trotta</i>	
HUSSERL, HEIDEGGER E A FENOMENOLOGIA.....	117
<i>Mariângela Areal Guimarães</i>	
A ÉTICA DA AUTENTICIDADE DE CHARLES TAYLOR E SEUS PRESSUPOSTOS.....	125
<i>Luiz Claudio Esperança Paes</i>	

MUNDO DA VIDA E VIDA FINANCEIRA: A PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA
HUSSELIANA FRENTE ÀS CULTURAS DE FINANCERIZAÇÃO DA VIDA,
DO ENDIVIDAMENTO E DO CONSUMISMO..... 137

Jean Marlos Pinheiro Borba

APRESENTAÇÃO

O conjunto de artigos que integram o presente volume reflete a multiplicidade de perspectiva com que pode hoje ser tratado o direito.

Por outro lado, é uma contribuição à formação integral da juventude, perdida num mundo de incertezas com as quais nos deparamos a cada instante.

Seguramente, a perspectiva atual do pensamento se desfaz constantemente. Por isto mesmo, toda contribuição é válida no plano de uma visão do mundo que contribua para vê-lo na sua forma originária.

O Conselho Editorial

O KANTISMO NOS PRIMÓRDIOS DA FENOMENOLOGIA DO DIREITO

*André R. C. Fontes**

A Fenomenologia é, por excelência, a Filosofia contemporânea da essência. Ela dirige seu olhar para os *objetos* sensíveis e individuais e busca em cada um a sua *essência*. Por meio da Fenomenologia, pode-se avançar para as próprias coisas, tais como vemos em nossa consciência, e, por uma tendência dirigida para seu objetivo, descrever o que precisa ser captado. Essas *coisas* são entendidas como o simplesmente *dado*, aquilo que vemos ante nossa consciência. Dado é o que se põe em dúvida sem qualquer conceito subjetivo, mesmo que seja algo puramente imaginado, como um centauro, um unicórnio ou um dragão. Seja aparência ou realidade, seja falso ou verdadeiro, haja o que houver, a coisa está aí, é dada. E esse dado chama-se *fenômeno* no sentido de que aparece diante da consciência. É pelo vasto campo de investigação do fenômeno que a filosofia de Husserl se denomina Fenomenologia.

Para a Fenomenologia, a essência das coisas deve ser captada por nossa consciência por meio de um método de igual nome: o

* 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.

método fenomenológico. Esse método consiste em mostrar o que é dado e em esclarecer esse dado. A essência do que é dado ao sujeito não pode ser explicada por meio de leis ou deduzida a partir de princípios, o método considera tão somente o que está perante a consciência, o objeto.

O saber fenomenológico está assentado no dado extraído de conexões essenciais. É puramente descritivo da essência, por meio de um esclarecimento gradual que progride de etapa em etapa mediante a intuição cerebral.

O método fenomenológico não é dedutivo porque não parte de leis e princípios, mas, também não é empírico, porque a visão fenomenológica não é meramente sensível e experimental, tampouco é parcial e fragmentada.

Para a realização do método fenomenológico também não interessa, sequer, a individualidade e a existência do objeto. Dessa forma, ainda que o objeto não seja uma realidade, deve o fenomenólogo investir sobre o dado e processar seu conhecimento mediante uma intuição intelectual da sua essência.

A Fenomenologia é a filosofia criada por Edmund Husserl, que apoiou sua obra na recusa, tão evidente no Século XIX, ao que não resultava da observação e da experiência. Em Husserl, prepondera uma influência distinta e variada de dois outros filósofos de sobrenome italiano, embora sem o ser: Brentano e Bolzano. A do primeiro (Brentano), que foi professor de Husserl, desperta nele sua vocação filosófica e faz com que adira à concepção da consciência como algo intencional (intencionalidade da consciência), desprezando uma consciência que significasse um repositório ou reflexo do que é percebido, em um desdobramento de antigas orientações aristotélicas da Idade Média. A do segundo (Bolzano), tal como Husserl filósofo

e matemático, desperta a independência da Lógica em relação à Psicologia e a recusa ao Psicologismo (tão em voga à época), tão caros a Franz Brentano.

A recusa ao psicologismo de Brentano encontrou em Husserl argumentos fortes dos quais dois se destacam: se o psicologismo fosse verdadeiro, as leis lógicas seriam um ramo da Psicologia e teriam o mesmo caráter vago das leis psicológicas, além do fato de que o psicologismo não está relacionado ao pensamento ou ao juízo, mas refere-se a algo específico e objetivo.

Se Edmund Husserl é o fundador da Fenomenologia, não desenvolveu elementos para o estudo do Direito. Entretanto, seu filho, Gerhart Husserl, e o discípulo do criador da Fenomenologia, Adolf Reinach, deram os primeiros passos no domínio jurídico.

A Fenomenologia de Edmund Husserl, tal como outras surgidas no Século XIX, como a Filosofia da Vida e o Pragmatismo, partem de concepções que recusam a Filosofia de Emmanuel Kant, o Kantismo. Está a negativa de Kant em bases, dentre outras, apriorísticas. É que para Husserl tudo existe em função da consciência e, diferentemente de Kant, a intuição de um *a priori* só se dá nas estruturas universais e necessárias sob a forma de *leis da essência*. Husserl via uma *consciência intuitiva* desafiando a condenação kantiana da *intuição intelectual*.

Gerhart Husserl e Adolf Reinach nos legaram os primeiros passos de uma Fenomenologia voltada para o Direito. Para lograr tal intento, tiveram os dois discípulos do pai da Fenomenologia que voltar justamente para o ponto de partida da Fenomenologia: a recusa da Filosofia de Kant.

O acolhimento de Kant por Gerhart Husserl e Adolf Reinach parece constituir, ainda hoje, a premissa na qual os juristas atuais se pautam na aplicação da Fenomenologia ao Direito: os *a priori*.

Gerhart Husserl parte da ideia de que o Direito está ancorado em um *hábito jurídico* e comporta numerosos elementos habituais. Elementos como sociedade, Estado, Direito e tradição são considerados aprioristicamente na obra de Gerhart Husserl. Nelas há uma espécie de obediência ao Direito, uma obrigação vinda de fora, *in foro externo*, que traduz o tão recusado Kantismo.

Em Adolf Reinach, por sua vez, a estrutura do Direito se encontra essencialmente no caráter apriorístico e necessário dos conceitos jurídicos. Reinach diz que esses conceitos estão de tal modo entranhados pelo Direito Positivo que sequer seriam mesmo pensáveis! É o caso da propriedade ou de uma obrigação. Reinach vai além e diz que o Direito tem a sua própria estrutura de essência apriorística.

A Fenomenologia é a grande contribuição de Edmundo Husserl para romper com o Século XIX e para construir a Filosofia contemporânea. São exemplos o Existencialismo, que encontra seu solo materno na Fenomenologia; e a Teoria do Objeto, que encontra pontos de parentesco com a filosofia de Husserl.

Para encontrar um caminho no Direito, G. Husserl e A. Reinach precisaram se valer de uma atitude kantiana, especialmente na consideração do *a priori*. E isso poderia significar uma demonstração de que a Fenomenologia não seria adequada ao Direito na proposta original de Husserl, que recursava a Filosofia de Kant. Mas isso estaria longe de ser verdadeiro porque o próprio Edmund Husserl, no desenvolvimento de seus estudos, irá conduzir sua Filosofia em um novo patamar, após 1913, com o lançamento das *Ideias*, inspiradas no *transcendentalismo fenomenológico*, e, ao contrário do que se poderia imaginar, o próprio Pai da Fenomenologia será acusado de uma influência kantiana.

APROXIMAÇÃO FENOMENOLÓGICA DO PRINCÍPIO JUSTIÇA E A FUNDAMENTAÇÃO DO DIREITO PENAL

Prof. J. Luis Câmara¹

A QUESTÃO DOS FUNDAMENTOS

No âmbito da reflexão jurídico penal é preciso que seja estabelecida uma premissa *a priori*, a de que três perguntas fundamentam a natureza científica deste ramo do direito público. São elas: Por quê punir? O quê punir? Como punir? Em torno destas questões se elabora todo o saber jurídico penal. A elas outras questões se agregam para outorgar maior detalhamento ou refinar aspectos específicos que, entretanto, estará sedimentado nos questionamentos apresentados.

Ao observar as questões fundamentais do direito penal percebe-se que em nenhuma das indagações se está diante de uma reflexão exclusivamente penal. Em todas estão implicados aspectos vinculados à sociedade, à economia, ao estudo da

¹ Prof. Adjunto de direito penal da faculdade de direito da UERJ,

personalidade humana, à política, etc ... No âmbito exclusivamente penal está inclusa a questão sobre a construção estrutural da norma incriminadora. Sua construção linguística. As questões: o quê, como e por quê são, a toda evidência, questões que se referem aos próprios fundamentos do direito penal e que se constituem em questões correlacionais, ou seja, questões que visam estabelecer uma correlação entre fundamento e objeto fundado. Este tipo de questionamento tem sua sede na filosofia. Isto se dá de vez que a relação da fundamentação carece de uma análise que a confirme ou que a infirme. Esta análise é, por si só, carente de uma atitude tipicamente filosófica que lhe assegure um resultado válido. O uso da lógica, da dialética, da análise, das aporias, etc são empréstimos que a filosofia faz, enquanto método, aos conhecimentos em geral e, neste caso, ao direito penal em particular. Entretanto, ao atentarmos para a forma como deles faz uso o direito, percebe-se que se acham inteiramente submetidos aos artifícios que a cultura, submetida a massacrante produção de sentidos técnica, engendra para o direito. Isto se dá pela sujeição do objeto de análise à ordem estabelecida pelos poderes que engendram o mundo da técnica circundante. Conforme adverte Aquiles Guimarães

“Se o artificialismo engendrado pela tecno-ciência vem dominando tão soberanamente a esfera político-econômica na crença de que a vivência da humanidade se reduziria ao binômio política-economia, não vemos outra alternativa para a pergunta sobre fundamentos senão aquela relacionada com uma simplíssima questão assim enunciada: onde está a origem de toda essa parafernália constituidora da ordem jurídica ?”(2000. p.64)

Assim o sentido técnico realiza, concretamente, um sem sentido, posto que fundado em si mesmo. Evidencia o solipsismo em que se insere, embora busque de forma pretensiosa argumentos que o legitimem. Subsiste então a indagação sobre qual seria a

origem dessa dita 'parafernália'? O próprio Guimarães responde: “no **próprio homem, na pessoa humana**, na subjetividade, na vontade, em síntese, na intencionalidade da consciência, fator diretriz do inteiro universo da constituição da ordem jurídica” (idem. p. 64). Com isso, pode-se consignar que é no homem e na intencionalidade com que este institui o direito e em especial o direito penal, que iremos lobrigar a parâmetros de validade. Em consequência desta constatação, e ante a multiplicação de proposições técnicas ditadas pelas urgências político-econômicas, propus a conceituação de uma eidética para o direito penal. Esta essência seria identificadora do fenômeno direito penal em qualquer sociedade e sob quaisquer determinações culturais posto que se assim não fosse não seria eidética. Por ela teríamos que o direito penal seja “Ramo do direito que se caracteriza pela eleição de valores, cuja lesão decorrente de um uso específico da liberdade do agente, ocasiona a incidência de uma sanção de natureza retributiva/punitiva e caráter estigmatizador” (Camara, 2013.p.149). Desnecessário tecer novas considerações sobre tal conceituação, para a qual indico o referido artigo e seu sucedâneo “Fenomenologia da Teoria da Justiça Penal”, apenas vejo por oportuno ressaltar que é o mundo circundante, erigido na cultura e na historicidade, que determinará os sentidos dos elementos constitutivos do conceito essencial. Uma rápida explicação se faz então necessária: o vivido intencional trás consigo um sentido que lhe é outorgado pela consciência no momento de sua constituição como objeto visado. Na verdade, adverte Husserl que se tratam de ‘sentidos múltiplos’ em razão de sua natureza noética, relativa à percepção do sujeito intencional, e dos diversos sentidos que é capaz de produzir e nos quais pode ser apreendido (Husserl, 2006, página 203). Encontram-se assim os vividos vinculados a diversas maneiras como tomamos posição em relação ao fenômeno. Cremos, supomos, valoramos, etc., em operações que relacionam o objeto a sentidos aferidos nos diversos níveis de vividos em que

são percebidos. Em todos, porém, somente a vinculação do sentido dado ao preenchimento do objeto e sua adequação às doações de sentido que foram efetuadas com base na sua inserção no fluxo dos vividos podem lhe conferir a pretensão de verdade. Assim, a afirmação de determinado sentido ao direito penal em algum de seus aspectos, estará vinculada à validade da pretensão dado seu caráter noético. No referido texto, tive ocasião de propor uma estrutura principiológica para evidenciar uma teoria da justiça penal. Assim, teríamos que o direito penal estaria assente em uma série de princípios fundadores que o correlacionariam com uma noção de justiça que, por sua vez, o legitimaria. Seria, então, uma estrutura diversa da simples identificação de princípios limitadores. Não se renega a função ou papel fundamental dos princípios limitadores, apenas, voltando a atenção para o direito penal como um dado a ser legitimado e dotado de sentido, passa-se a buscar um âmbito para sua evidenciação.

Impõe-se dar segmento ao tema buscando definir um direito penal que se adeque à necessidade de cumprir um papel na sociedade contemporânea segundo o reconhecimento do homem como valor fonte de todo o direito. Viabilizar esta função, permitindo as condições de liberdade, estabilidade, segurança, paz e desenvolvimento ético humano, seriam funções cumpridas, em *ultima ratio* pelo direito penal.

Tal busca, conforme dito, deve levar em conta que a existência de princípios limitadores do exercício do poder punitivo do estado não suprem essa necessidade. Os princípios usualmente invocados como fundadores do direito penal (culpabilidade, lesividade, exclusiva proteção de bens jurídicos, subsidiariedade, etc ...) dão conta do papel de ordenar e limitar o exercício do poder, mas não de fundamentá-lo enquanto atividade humana. Embora necessário

reconhecer que o homem se submete a manifestações de poder decorrente das estruturas organizadas para tanto, não será nelas que esse exercício se justificará segundo a ordem de necessidade de afirmar o sentido fundamental da sociedade: o homem em si. Como já tive oportunidade de dizer, é preciso “uma Teoria da justiça que insira, no âmbito de produção de enunciados penais concretos, os elementos essenciais de sua formulação” (Camara, 2015. p. 46). Esta teoria deve ter por base a reciprocidade e alteridade fundamentais às relações intersubjetivas, tais como Husserl percebe ao afirmar que “La empatia conduce a la constitución de la objetividade intersubjetiva de la cosa y por ello también del hombre” (Husserl. 2005. P. 211). As bases da empatia são exatamente a alteridade e a reciprocidade pelas quais percebemos o outro como um outro como nós. Esta condição nos permite perceber como nos sentiríamos se estivéssemos neste outro lugar.

“This is precisely where empathy and sympathy start – not in the higher regions of imagination, or the ability to consciously reconstruct how we would feel if we were in someone else’s situation. It began much simpler, with the synchronization of bodies: running when others run, laughing when other laugh, crying when others cry or yawning when others yawn”.
(Wall, 2011)

Com isso podemos afirmar que, qualquer pretensão à constituição de um saber, notadamente um eminentemente prático, deve levar em consideração a apreensão da evidência da coexistência. O direito se dá justamente em razão desta coexistência necessária a que somos compelidos pela necessidade decorrente da própria existência. Nesta perspectiva, a redução da realidade jurídico penal a um conjunto de princípios limitadores e a uma essência jungidos a sistema político-culturais de aplicação, se mostra incapaz de satisfazer ao rigor que se pretenda atribuir a um saber prático dotado de efeitos tão intensos.

PRINCÍPIOS FUNDAMENTADORES DO DIREITO PENAL

Ante a reflexão já realizada, chega-se à necessidade de buscar para o direito penal um status mais amplo que a simples limitação. Impõe-se uma proposta que se insira no campo da sua fundamentação. Neste campo deve-se pleitear a intersubjetividade como critério ou nível de evidenciação de conteúdos do mundo dos vividos. Isto porque, como já mencionado, é na relação com outros seres humanos que a necessidade de instrumentos formais de reprovação se mostra necessária. Fora deste campo estaríamos singrando o caminho da pura moral. Para se poder reivindicar o status pretendido, devemos assumir que o estabelecimento de premissas seja vital para a aferição de validade para cada proposta. Creio que o melhor método para se erigir premissas que fundem um sistema imbricado em outros sistemas seja o da adoção de princípios. Tal escolha se dá pela forma como o sistema de princípio se relaciona com as proposições. Então adotados a conceituação de princípio segundo a qual **princípio** é o que contém em si a razão de alguma outra **coisa**². Nesta perspectiva teríamos que um sistema de princípios ensejaria uma relação sujeita à verificabilidade lógica a partir da adoção do princípio como premissa. No texto anteriormente mencionado, (revista fenomenologia e direito, volume 8, número 01) dissemos que no chamado princípio justiça teríamos o âmbito de evidenciação destes sentidos. Por princípio justiça deve-se entender a constatação fundamental de que na liberdade, na empatia, na reciprocidade e na igualdade encontramos os critérios determinadores da justiça em relação aos eventos produzidos no mundo dos vividos. Embora tenha tecido certos esclarecimentos a respeito no texto referido, devo agora decliná-los de forma sistemática.

² Tal proposição para a definição de princípio é devida a Christian Wolf segundo Abbagnano, Dicionário de Filosofia, página 792

LIBERDADE

A liberdade é a condição de possibilidade para toda reflexão sobre a inserção humana na vida em sociedade. Não sendo reconhecida a capacidade humana para determinar-se segundo os componentes intencionais de suas ações enquanto percepções causais no mundo dos vividos, de nada adiantariam reflexões sobre responsabilidades, deveres, obrigações, funções, etc ... É no fato de ser causa de suas próprias ações que reside a noção de liberdade que introduz todas as possibilidades consequencialistas que o direito desenvolve. É neste campo de possibilidades que o eu penso realiza o eu concreto. Esta realização pressupõe uma atenção positiva do eu em relação à forma como o objeto de atenção se dá e é percebido. Assim um objeto determinado se apresenta à consciência, ao eu, que o percebe em um determinado estado ou nível de atenção pelo qual se impõe uma ação. É uma tomada de posição. Nesta o sujeito realiza sua liberdade e assume a responsabilidade. É bem verdade que nem sempre se está diante de um ato livre; ele pode ser livre ou condicionado. Deste modo cumpre a primeira análise intencional que fundamenta o direito penal com base em um princípio de justiça determinar a liberdade e o grau de liberdade em que o sujeito moveu sua atenção para assinalar determinado nível do fenômeno que o motivou ou determinou a agir. A constatação de que nem sempre haverá plena liberdade, nem plena condicionalidade, torna necessário se pensar em outro princípio fundamentador, além da Justiça, que sirva para modular esta liberdade e respectiva responsabilidade. Poderíamos chamá-lo de princípio responsabilidade. Naturalmente, tal princípio somente seria implicado após a identificação do primeiro princípio, o princípio justiça. Se não houver uma noção de justiça, ou como quer Aquiles Guimarães, uma juridicidade, na incidência do direito penal, por se tratar de uma ação despida de intencionalidade, por exemplo, não

se chega a uma análise de segundo grau. Fica-se no primeiro nível e conclui-se que a questão não se sujeita a uma relação noético-noemática inserida no fluxo das relações de direito penal.

EMPATIA

Tendo sido posto por Husserl, conforme visto acima, como doador de sentido ao homem nas relações intersubjetivas, a empatia conduz ao objetivo na intersubjetividade. Por ela temos o outro como um eu-outro. Nela nos identificamos reciprocamente como espécie. Por ela nos permitimos supor ter acesso a níveis perceptivos análogos aos dos outros membros da sociedade. Nessa ligação empática insere-se uma atenção específica que nos faz ter atenção nos outros em um nível de compreensão. Onde não existe a empatia a atenção se dá em outras bases. Por exemplo, podemos nos ver na condição de alguém que realiza um ato juridicamente reprovável e compreendê-lo por nossos próprios meios e níveis de atenção, correlacionando com percepções auridas de nossa memória (atenção às vivências que já tivemos). No caso de um não humano (animais), ao vermos suas ações podemos sentir pena, ou espantarmo-nos, mas não haverá identificação conosco a não ser que realizemos aquele ato da atitude natural em que substituímos o sujeito pela identidade humana. Vejo o acontecimento e projeto os sentimentos humanos de que sou portador para compreender a situação. Então surge uma reação tipicamente sentimental, ter raiva ou ter repugnância por animais que realizam atos tipicamente animais (um carnívoro devorando sua presa, por exemplo). Não há empatia nestes casos por ausência da alteridade essencial. Porém, não significa que não haja sentimentos nobres como a piedade, compaixão, carinho etc... Neste aspecto, está implicada uma noção de empatia que decorre da atenção voltada à percepção de possibilidades. Não se trata então da

simpatia que Scheller condicionava à idêntica percepção produtora da chamada fusão emocional. A fusão somente ocorre entre pessoas que efetivamente vivenciaram as mesmas experiências. É um poder colocar-se na condição da outra pessoa e supor suas percepções.

RECIPROCIDADE

Trata-se da forma como, enquanto seres dotados de liberdade e reconhecendo a outros seres humanos como igualmente dotados dela e investidos na mesma capacidade de usá-la e senti-la pela empatia, vemo-nos na condição de esperar ou exigir, tratamento igual. Em certos campos do direito a reciprocidade adquire o status de princípio autônomo e fundamental como no caso das relações internacionais. No âmbito das relações intersubjetivas, ela é usualmente merecedora de um cotejamento que lhe dote de contornos mais gerais. O trato recíproco não pode ser excluído, mas deve considerar diferenças implicadas na possibilidade de exercício da liberdade e identificação empática. Situações extremas podem ser acessadas muitas vezes apenas pelo recurso à imaginação. Neste caso, a reciprocidade se dá pela atenção intencional mediada pelo fluxo dos vividos elaborado segundo descrição de estados de espírito estimados. Seria como analisar o caso dos exploradores de caverna, presos nela, e que para sobreviver, enquanto aguardam o resgate, tenham que matar um dos seus. Neste caso, devemos aceitar que, embora não haja a experiência pessoal a ditar as percepções, elas se inserem no campo de potencialidades do eu, a ele posso recorrer como possibilidade decorrente da potencialidade para realizar atos livres de que o eu dispõe.

IGUALDADE

Para constituição de um princípio de justiça com as bases propostas, a igualdade se erige em condição fundamental. Isto se dá posto que, embora se reconheça que absoluta igualdade não existe, realizadas as compensações ditadas pela liberdade e pela reciprocidade, emerge uma igualdade fundamental. Trata-se de uma igualdade ontológica decorrente de nossa condição humana. Nela são consideradas as diferenças e as potencialidades realizadas ou não para encetar a noção de uma percepção ética do ser humano. Nela somos iguais em nossas potencialidades, ainda que reconhecida a diferença de afecções, mas somos distintos em nossas atualidades. Então é no reconhecimento do dever que se projeta o aspecto fundamental, eidético, desta igualdade. Mas é preciso ressaltar que se trata de um dever hipotético, ante a sua condição de potencialidade.

PRINCÍPIO JUSTIÇA

Assim chegamos a termo em condições de definir o que se pode estabelecer como o princípio justiça, ensejador de uma fundamentação eidética para aplicação do direito penal que respeite aos aspectos de o que, como e por que, punir. Ele não fundamenta isoladamente o direito penal. Nem pode pretender que assim seja. Por ele temos as bases para instituição da reprovabilidade e a justificativa para incidência de uma forma de tratamento da questão. Assim, aos que agem com liberdade, conscientemente dando causa a estas ações, a partir da atenção que voltam à prática de atos intencionais, em detrimento de outro que se reconhece ou que se deveria reconhecer como si mesmo, em uma conduta e intensidade que se percebe para si mesmo como ofensiva, em uma

situação onde as possibilidades se colocam da mesma forma em valores postos como objeto da ação intencional, se preenchidos os demais elementos inerentes à essência de crime (violação de valores consubstanciados em bens jurídicos reconhecidos pela coletividade ou pela natureza ética do ser humano com valiosos), que seja imposta uma sanção que deverá, por sua vez, revestir-se dos mesmos requisitos de justiça, para ser imposta na forma de condenação a uma pena. Pena que também deverá obedecer aos mesmos requisitos de justiça estabelecidos. Percebe-se, nitidamente, que todo este aparato lógico apenas explicita o princípio justiça tradicional, conhecido como regra áurea, que por imperativo lógico categórico, rege as relações sociais, qual seja o de, na vida em sociedade, onde estamos sujeitos ao princípio da coexistência obrigatória, devemos fazer a outrem aquilo que esperamos e gostaríamos que outrem nos fizesse.

Naturalmente que, em razão da especificidade da demanda penal, outros princípios devem ser evidenciados à atenção da consciência para a formulação de sanção em sua natureza, intensidade e duração. Tal desiderato, porém, ultrapassa os limites da presente reflexão devendo, portanto ser deixados para outra.

REFERÊNCIAS:

- GUIMARÃES, Aquiles C. "Pequena introdução à filosofia política. Rio de Janeiro: Lumen Juris Ltda. 2000.
- HUSSERL, Edmund. "Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica". Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, São Paulo: Idéias e Letras, 2006.
- HUSSERL, E. (2005). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo Investigaciones Fenomenológicas sobre La Constitución". Trad. Antonio Zirion Q., Universidade Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Fondo de Cultura Económica. 2005.
- WALL, Franz de. " The age of Empathy. Nature 's lessons for a kinder society". London, England: Souvenir Press, 2009.

O “GIRO IDEALISTA” DE HUSSERL E SUA RECEPÇÃO NO PENSAMENTO DE EDITH STEIN

Mak Alisson Borges de Moraes¹ e Tommy Akira Goto²

RESUMO: Com a publicação da obra *“Investigações Lógicas”*, o filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938) apresentou pela primeira vez a Fenomenologia. Diante da crítica empreendida por Husserl às filosofias que considerava relativistas, alguns estudiosos da época viram na nascente Fenomenologia um resgate da idéia de verdade absoluta e uma aproximação das filosofias tradicionais, o que chamou a atenção de diversos estudiosos que se reuniram em torno de Husserl formando o chamado Círculo de *Göttingen*. No entanto, ao aprofundar em suas investigações, o filósofo concentrou o âmbito de pesquisa da Fenomenologia na consciência transcendental e no problema da constituição. Diante disso, foi duramente criticado por seus discípulos, que o acusaram de um retorno às filosofias idealistas, crítica essa que ficou conhecida como “giro idealista”. Sendo assim, propõe-se no presente artigo uma discussão a respeito da recepção desse “giro idealista” de Husserl no pensamento de sua discípula Edith Stein (1891 -1942). Para tal investigação foram

¹ Psicólogo, mestrando em Psicologia pela Universidade Federal de Uberlândia na linha de pesquisa psicologia da saúde, Graduado em Psicologia pela mesma universidade, estudante-pesquisador da linha de pesquisa Contribuições da Fenomenologia à Psicologia: investigação fenomenológica dos fenômenos psíquicos Grupo de Pesquisa do Cnpq/Capes. Email: makalisson@hotmail.com

² Professor Adjunto II da Universidade Federal de Uberlândia, Doutor em Psicologia Clínica (PUC-Campinas), Mestre em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo), Co-Presidente da Associação Brasileira de Fenomenologia, Membro-colaborador do Circulo Latinoamericano de Fenomenologia (Clafen), Membro-assistente da Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Pesquisador do Grupo de Pesquisa da UFU – CNPQ/CAPES “Contribuições da Fenomenologia de Edmund Husserl e Edith Stein à Psicologia: fenômenos psicológicos” e Autor de livros sobre Psicologia Fenomenológica e Fenomenologia da Religião pela Editora Paulus. Email: prof-tommy@hotmail.com

utilizados alguns textos da filósofa onde ela discorre a respeito dessa questão. A partir da análise dos textos, constatou-se que, ao contrário dos demais discípulos, Stein apresentava uma visão mais ponderada em relação ao “giro idealista” de Husserl. A filósofa aceitou algumas análises de seu mestre, todavia, foi além e desenvolveu sua concepção autônoma, buscando complementar o projeto husserliano ao esboçar uma Fenomenologia de cunho realista.

Palavras-chave: idealismo; giro idealista; Fenomenologia; Edith Stein

1-INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como objetivo analisar a recepção do denominado “giro idealista” de Edmund Husserl (1859-1938) no pensamento da filósofa e fenomenóloga Edith Stein (1891-1942). Stein foi discípula e assistente de Husserl durante os anos de aproximadamente 1912 a 1922, contribuindo decisivamente na organização de algumas obras importantes do filósofo.

Diante do problemático embate entre a posição idealista e realista na Fenomenologia, o que se procura apresentar é como Stein – considerada uma das figuras centrais do movimento fenomenológico –, concebeu essa questão, explicitando sua crítica e sua concepção original diante do suposto “giro idealista” de seu mestre. Para esse propósito serão analisados alguns textos da filósofa considerados de importância crucial para compreender sua concepção a respeito do “giro idealista” de Husserl. Dessa forma, serão investigados os textos: “O Que é a Fenomenologia?” (*Was ist Phanomenologie?*, 1924); “O significado da Fenomenologia para a Visão de Mundo” (*Die Weltanschauliche Bedeutung Der Phänomenologie*, 1932); “A Fenomenologia” (*Der Phänomenologie*, 1932) e “A Fenomenologia Transcendental de Husserl” (*Husserls transzendente phänomenologie*, 1932). De forma geral, a filósofa expõe nesses textos sua concepção do método fenomenológico,

sendo que em alguns trechos discute a questão do idealismo. Portanto, a partir desses escritos pode-se depreender a interpretação de Stein em relação à suposta virada idealista de Husserl.

Para um entendimento mais profundo da questão exposta será analisado também o texto “Excurso sobre o idealismo Transcendental” (*Exkurs über den transzendentalen Idealismus*, 1932), que corresponde a um fragmento de sua obra “Ato e Potência” (*Potenz und Akt*, 1932). Além disso, trechos de sua grande obra “Ser finito e ser eterno” (*Endliches und ewiges Stein*, 1936) também serão pesquisados, mais precisamente alguns parágrafos da parte III; parte importante na qual Stein faz uma análise crítica a respeito da noção de essência. Nesses textos, além de promover uma crítica ao idealismo transcendental, a filósofa esboça traços do que poderia se chamar de uma “Fenomenologia realista transcendental” (BELLO, 2013).

Para uma compreensão profunda e adequada sobre a recepção do denominado “giro idealista” de Husserl no pensamento de Stein é preciso considerar em primeiro lugar alguns aspectos biográficos da filósofa. Uma característica peculiar de Stein é a profunda ligação entre suas experiências e seu pensamento, formando uma unidade indissociável entre vida e obra, o que se reflete na originalidade e lucidez de suas ideias. Ainda, a importante, senão significativa, formação filosófica na chamada escola fenomenológica diretamente com Edmund Husserl. Além de ter sido orientada pelo filósofo em sua tese de doutorado, “Sobre o problema da Empatia” (*zum problem der Eifüllung*, 1917), também se tornou sua assistente, realizando a transcrição de importantes textos para a Fenomenologia, tal como o segundo tomo de “Ideias para uma Fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie zweites buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, 1952) e “Lições

para uma Fenomenologia da consciência interna do tempo” (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928) (STEIN, 2002).

Em suas investigações é possível observar que a fenomenóloga assimilou e apreendeu o método fenomenológico com aptidão, realizando importantes análises fenomenológicas, principalmente em sua tese de doutorado sobre a empatia já citado e o tratado sobre psicologia e ciências do espírito (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922). Assim, percebe-se que a filósofa não se apropriou de forma passiva do método fenomenológico, longe disso, desenvolveu sua concepção original e autônoma do método husserliano.

Além da Fenomenologia de Husserl, Stein foi fortemente influenciada pela tradição escolástica, principalmente Tomás de Aquino, que se tornou também uma referência para a filósofa. Apesar de ter passado a se dedicar ao estudo da escolástica, Stein nunca abandonou o método fenomenológico, utilizando-o mesmo em suas investigações posteriores. Ainda, a pensadora procurou conciliar a Fenomenologia de Husserl com a filosofia de Tomas de Aquino³, promovendo um diálogo entre a tradição moderna e a filosofia católica (GOTO, 2009). Constata-se assim que a proximidade e o contato direto com os escritos de Husserl e a influência da tradição escolástica foram decisivos para o desenvolvimento da posição autônoma de Stein acerca da questão da posição idealista na Fenomenologia.

Diferentemente dos demais discípulos de *Göttingen*, que criticaram duramente o “giro idealista” de Husserl, Stein apresentou uma visão mais ponderada e precisa em relação a essa questão.

³ Stein discute a relação entre a Fenomenologia de Husserl e a filosofia de Tomás de Aquino no seu texto de 1929 “A Fenomenologia de Husserl e a Filosofia de Sto. Tomás de Aquino” (*Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas Von Aquin*, 1929), o qual foi elaborado em decorrência da comemoração do aniversário de 70 anos de Husserl.

Desse modo, a filósofa procurou compreender alguns pontos essenciais, dando credibilidade e coerência a algumas análises de Husserl, ao mesmo tempo em que buscou ir além, desenvolvendo sua posição crítica (BELLO, 2000).

Para um melhor esclarecimento dessas questões, o presente estudo será dividido em três momentos. O primeiro refere-se a um breve desenvolvimento da Fenomenologia de Husserl, buscando compreender como se deu a chamada “virada idealista” da Fenomenologia. Ainda, para entender a posição de Stein, é necessário considerar a questão do idealismo a partir da gênese do método fenomenológico. Em um segundo momento, será explicitado a interpretação da autora a respeito da “virada idealista” da Fenomenologia de Husserl. Para isso serão utilizados os textos citados anteriormente onde a filósofa expos claramente a sua concepção do método fenomenológico. Por fim, será apresentada a crítica empreendida por Stein, explicitando suas concordâncias e discordância em relação a Husserl.

2- A GÊNESE DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO E O “GIRO IDEALISTA” DE HUSSERL

Com a publicação das “Investigações Lógicas” (*Logische Untersuchungen*) em 1900 e 1901, Husserl inaugurou a Fenomenologia dando início ao seu projeto filosófico que visava reformular a Filosofia, resgatando seu rigor científico. Na acepção do fenomenólogo, a investigação filosófica se encontrava imersa em relativismos (historicismo, naturalismo, psicologismo), o que fez com que a Filosofia perdesse crédito e o seu caráter de uma ciência rigorosa⁴. Dessa maneira, Husserl se dedicou arduamente a esse projeto e

⁴ Husserl comenta mais diretamente essa questão no seu artigo “A Filosofia como Ciência de Rigor” (Philosophie als strenge Wissenschaft).

buscou aprimorá-lo com o intuito de alcançar um método rigoroso que possibilitasse uma fundamentação do conhecimento e da subjetividade, resgatando assim o verdadeiro sentido da Filosofia.

Devido aos questionamentos que foram surgindo ao longo do desenvolvimento de seu método, Husserl se viu diante da necessidade de amadurecê-lo, realizando para isso diversas reformulações. É nesse sentido que em 1913, Husserl publicou outra importante obra para a Fenomenologia, as “Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma filosofia fenomenológica” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913). Nessa obra, o filósofo consolidou a Fenomenologia e o método fenomenológico e tentou esclarecer questões que haviam ficado ainda obscuras nas “Investigações Lógicas”, tal como a questão da consciência e as vivências⁵ (BELLO, 2000).

No entanto, algumas dessas reformulações não foram bem aceitas pelos próprios discípulos de Husserl, que o criticaram imediatamente, causando até um afastamento do mestre. Os fenomenólogos da chamada “época de *Göttinger*” compreenderam essas reformulações como uma ruptura com a Fenomenologia desenvolvida nas “Investigações”. Para eles, passou a existir um abismo entre as “Investigações Lógicas” e as “Ideias”, pois a Fenomenologia desenvolvida na obra de 1913 estava em muitos sentidos, radicalmente distinta da apresentada nas “Investigações”.

No cerne dessa suposta ruptura entre essas duas obras é que aparece a questão do embate entre um idealismo e um realismo na Fenomenologia, gerado pelas diferentes reações entre os alunos de Husserl, mas que teve um papel fundamental no desenvolvimento do movimento fenomenológico. A crítica dos fenomenólogos de

⁵ No prólogo da segunda edição das “Investigações Lógicas” Husserl comenta a respeito de algumas diferenças e semelhanças entre as “investigações” e “Ideias I”.

Göttingen em relação à denunciada ruptura entre as obras de 1900 e 1913 ficou conhecida como o “giro idealista” de Husserl. De acordo com eles, a Fenomenologia presente nas “Ideias” havia se convertido em um idealismo, rompendo com a considerada Fenomenologia realista das “Investigações”.

Dessa forma é possível colocar os seguintes questionamentos: o que ocorreu no intervalo entre a publicação dessas duas obras que fez com que os discípulos de Husserl concebessem uma diferença radical entre a Fenomenologia das “Investigações” e das “Ideias”? Porque os discípulos de Husserl o acusaram de promover um “giro idealista”? Em que consiste essa virada idealista da Fenomenologia? Para compreender essas questões é necessário abordar de forma breve o processo da gênese do método fenomenológico de Husserl.

As “Investigações Lógicas” de Husserl surgiram em decorrência dos problemas enfrentados pelo filósofo diante da sua busca de fundamentação filosófica da matemática. Em um primeiro momento, Husserl tentou fundamentar a matemática por meio da psicologia brentaniana. Na sua obra “Filosofia da Aritmética – investigações psicológicas e lógicas” (*Philosophie der Arithmetik - Psychologische und Logische Untersuchungen*, 1891) empreendeu essa tarefa, investigando os números por meio do ato psíquico de contar. No entanto, foi duramente criticado pelos logicistas, principalmente *Gottlob Frege* (1848 -1925), que denunciou a impossibilidade de fundamentar a lógica, uma ciência a priori, através de uma ciência empírica como a psicologia (GOTO, 2015).

Assim, ao perceber a impossibilidade de seu projeto psicologista, Husserl abandonou seu propósito de fundamentar a matemática e começou a se dedicar ao estudo da lógica-matemática e da teoria do conhecimento. A partir daí, acertou as contas com o psicologismo, promovendo uma crítica devastadora nos seus

“Prolegômenos à Lógica Pura” (*Prolegomena Zur Reinen Logik*). Ao desmoronar sua tese psicologista, Husserl desenvolveu seu próprio método de investigação, que batizou de Fenomenologia.

Dessa forma, a Fenomenologia inaugurada nas “Investigações Lógicas” surgiu com o intuito de ser um fundamento tanto para as ciências quanto para a filosofia. Buscando superar os relativismos e fundar um conhecimento seguro, como analisa Bello (2000), Husserl resgatou a ideia de verdade absoluta e promoveu com isso um retorno ao objeto (*Wendung zum Objekt*), o que fez sua filosofia ser qualificada como realista. Nesse sentido, alguns estudiosos da época viram na nascente Fenomenologia uma volta às filosofias tradicionais e uma alternativa em relação às áridas filosofias idealistas da época, como foi o caso do idealismo alemão.

No entanto, ao considerar as análises expostas em 1913, tem-se nas “Ideias” a definição de Fenomenologia como uma ciência eidética, a priori, que visa o estudo das essências dos fenômenos. De acordo com Husserl, esse projeto de uma ciência das essências já estava presente nas “Investigações Lógicas”, porém, o emprego do termo “ideia” que se fez nessa obra, gerou inúmeras confusões conceituais, principalmente quando o filósofo substituiu esse termo, exposto pela palavra alemã *Wesen* (essência) pelo grego *eidos* (BELLO, 2000). A compreensão do significado do termo *Wesen* (essência) empregado por Husserl é de extrema importância para compreender a crítica de Stein ao idealismo de Husserl, visto que a noção de essência está no âmago do embate entre idealismo e realismo no movimento fenomenológico. Portanto, cabe ainda investigar o que Husserl entendeu por essência.

Para a constituição de uma ciência das essências, Husserl nas “Ideias” realizou uma distinção entre fato e essência. Para o filósofo, a factualidade do mundo natural caracteriza-se pela contingência e

efetividade. No entanto, essa facticidade e efetividade são limitadas por uma necessidade eidética, o que evidencia o caráter essencial de todo contingente. Assim afirma Husserl: “‘essência’ designou, antes de qualquer coisa, aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como o que ele é. Mas cada um desses ‘o que’ ele é, pode ser ‘posto em idéia’” (HUSSERL, 2006, p. 35). Com isso, o filósofo propôs que toda “intuição empírica pode ser convertida em visão de essência” (HUSSERL, 2006, p. 35).

Com essa nova visão obtém-se um novo tipo de objeto (essência - *Wesen*) que será o foco da investigação fenomenológica. No entanto, a essência não pode ser captada por uma visão de tipo experiencial. Embora possa se basear em uma intuição empírica, a essência não é apenas individual, pois ela corresponde ao âmbito universal e geral. Como expôs o filósofo no § 4 de “Ideias”, o conhecimento de essência é independente do conhecimento de fato. A apreensão intuitiva da essência não implica em uma realidade individual existente. Ainda, como comentou o próprio Husserl: “puras verdades de essência não contêm a mínima afirmação sobre fatos” (HUSSERL, 2006, p. 39).

Ao evidenciar a validade de um conhecimento das essências, Husserl traçou o caminho da análise essencial. O filósofo propôs uma mudança de perspectiva que visa possibilitar a passagem da atitude acrítica e passiva, denominada de atitude natural (*natürlichen Einfellung*) para uma perspectiva analítica e reflexiva, denominada de atitude fenomenológica (*phänomenologifche Einfellung*). Tal intento somente é possível através de uma suspensão do mundo natural, isto é, a colocação entre parênteses da crença no mundo, o que Husserl denominou de *epoché* (SAN MARTIN, 1986).

No entanto, para alcançar o essencial na saída da atitude natural é necessário uma operação metodológica que esta relacionada com

a *epoché*, mas que é distinta dela: a redução (*Reduktion*). Husserl expôs a ideia de redução pela primeira vez nas suas “Lições” de 1907 que foram reunidas na obra “A Ideia da Fenomenologia” (*Die Idee der Phänomenologie*), sendo posteriormente abordada de forma mais sistemática em “Ideias”. Em síntese, pode-se dizer que a redução consiste no recurso metodológico que possibilita a apreensão do resíduo essencial do fenômeno (BELLO, 2000).

Dessa maneira, para se alcançar o *eidós* é preciso suspender e, ao mesmo tempo, reduzir o mundo natural, buscando obter o que Husserl (2006) chamou de “resíduo fenomenológico”. A partir dessas elaborações metodológicas, o filósofo se colocou diante do seguinte problema: a redução é uma operação realizada pelo sujeito, porém, esse mesmo sujeito não faz parte do mundo que esta sendo reduzido? O sujeito que realiza a redução deve ou não ser também reduzido? Husserl (1991) reapresentou esse impasse no § 53 de *Krisis* como o “paradoxo da subjetividade humana”, visto que o Eu (Ego) é simultaneamente sujeito e objeto para o mundo.

O fenomenólogo conclui que o “Eu” do fenomenólogo, ou seja, o “Eu psicológico”, o indivíduo real, o ser humano dotado de uma posição empírica no mundo, também deve ser “colocado entre parênteses” pela redução psicológico-fenomenológica. Assim, ao se reduzir o “Eu psicológico” e a consciência psicológica, restamos como resíduo a consciência pura e Eu puro (*reines Ich*), que não é dotado de qualidades sensíveis e sim transcendentais, pois agora o Eu se torna o centro de onde irradia as vivências e não o mundo em questão. Essa operação de redução no âmbito do sujeito consiste, como nomeou o filósofo, na redução transcendental. A partir desse momento, a Fenomenologia adentra um novo domínio de investigação, o âmbito transcendental, onde o foco da análise é o sujeito, Eu ou consciência transcendental.

Esse novo domínio de análise apresentado por Husserl foi entendido pelos discípulos de *Göttingen* como uma ruptura com o resgate da noção de verdade absoluta e retorno ao objeto (*Wendung zum Objekt*) no mundo apresentado nas “Investigações Lógicas” (BOER, 1969). Para os alunos de Husserl, a Fenomenologia apresentada “Ideias” estava em evidente contradição com a julgada Fenomenologia realista das “Investigações”, pois ao adentrar no âmbito transcendental, a Fenomenologia se converteu em uma espécie de filosofia idealista kantiana.

Nesse sentido, ao concentrar suas análises na investigação das estruturas da consciência, entendida como o fundamento do conhecimento e do próprio ser, Husserl foi acusado de promover um “giro idealista” na Fenomenologia, o que gerou o afastamento de vários de seus discípulos que não concordaram com essa suposta virada idealista.

3 - A COMPREENSÃO DE EDITH STEIN AO “GIRO IDEALISTA” DE HUSSERL.

Dos alunos do círculo de *Göttingen*, Stein foi a que esteve mais próxima de Husserl. Após a transferência do filósofo para Friburgo, acompanhou seu mestre, se tornando sua assistente. Nesse período, entrou decisivamente em contato com importantes textos de Husserl (manuscritos) que exerceram influencia marcante nos seus primeiros escritos, assim como também em textos tardios.

A partir da análise dos textos onde Stein expõe a sua concepção de Fenomenologia, é possível verificar a interpretação singular apresentada pela fenomenóloga a respeito do “giro idealista” de seu mestre. Para a filósofa, enquanto o retorno ao objeto (*Wendung zum Objekt*) promovido nas “Investigações Lógicas” aproximou

a Fenomenologia da escolástica, o “giro idealista” apresentado nas “Ideias I” fez com que a Fenomenologia se assemelhasse à filosofia transcendental de Kant. É importante salientar que Stein não entende essa dupla semelhança como uma contradição, ou mesmo uma redenção, longe disso, pois para ela a Fenomenologia é a única filosofia que possibilita uma interligação entre essas duas correntes da filosofia.

Já em concordância com Husserl, Stein comenta que a Fenomenologia não incorre em um idealismo, porque na opinião da filósofa, o idealismo é, em verdade, uma convicção metafísica pessoal de Husserl e não fruto de uma análise fenomenológica. Como destacou Stein: “segundo minha opinião, o idealismo é uma convicção metafísica pessoal e de nenhuma maneira o resultado de uma investigação fenomenológica” (STEIN, 2012a. p. 46).

Para evidenciar a independência da investigação fenomenológica da posição idealista, Stein (2012a; 2012c) comenta que é possível utilizar o método fenomenológico para empreender uma Fenomenologia realista. Assim, ela cita os trabalhos de Adolf Reinach (1883 -1917) e Hedwig Conrad-Martius (1888 -1966) que desenvolveram uma Fenomenologia de cunho realista. Além disso, destaca que essa convicção metafísica idealista de Husserl não afetou os aspectos principais da obra do filósofo.

Apesar de aceitar o método fenomenológico de Husserl e aplicá-lo com maestria, Stein também se opôs ao seu mestre em alguns aspectos. Um dos pontos de oposição está acerca do debate entre idealismo e realismo na Fenomenologia. Em uma carta à Roman Ingarden de 03 de fevereiro de 1917, Stein revelou a seu amigo algumas discordâncias no que se refere a questão da constituição (STEIN, 1973). De acordo com a filósofa, a teoria da constituição deve considerar tanto a natureza física absolutamente existente, quanto a subjetividade e suas estruturas. Em outra carta, comentou

ter exposto suas heresias pessoalmente ao mestre em uma longa discussão que terminou com uma promessa de Husserl de analisar as objeções de sua discípula (BELLO, 2000).

Ao debater a questão da constituição, isto é, a ideia de que o mundo é constituído pelo sujeito por meio de seus atos a partir da subjetividade transcendental, Stein enfrenta um aspecto crucial do acusado idealismo de Husserl. A partir da noção de constituição, Husserl desenvolveu a então chamada “Fenomenologia Transcendental”, cuja tarefa principal é investigar a consciência transcendental e seus correlatos. A partir do estudo da consciência, têm-se condições de analisar os atos constitutivos através dos quais se constitui o mundo objetivo (STEIN, 2012b).

Diante disso, na contramão da crítica empreendida pelos fenomenólogos de *Göttingen*, Stein reconhece a importância da esfera da consciência e da constituição. Portanto, assim como Husserl, Stein concebe a ideia de que a consciência constitui o mundo por meio de suas vivências intencionais. No entanto, como destaca a filósofa, os alunos de Husserl entenderam que a análise constitutiva implicava na existência do mundo exterior como um mero dado para uma consciência, isto é, na qual a objetividade de dados existe somente para o sujeito (STEIN, 2012b). Dessa forma, essa interpretação da constituição representa o que os alunos de Husserl chamaram de “giro idealista”.

Para a filósofa, as análises de Husserl desvelou o nível do transcendental como o alicerce absoluto da filosofia, cujo foco de análise é a consciência transcendental, na qual constitui o mundo por meio de unidades de sentido. Com isso, Husserl institui a Fenomenologia Transcendental, que visa ser uma ciência fundamental (filosofia universal – *primma philosophia*) capaz de fornecer as bases para um conhecimento seguro (STEIN, 2012c).

Ainda, para Stein (2012c), a pretensão universal da Fenomenologia Transcendental permitiu que ela se encontrasse passagens com a filosofia tomista. A ideia de uma consciência transcendental que constitui o mundo parece inconciliável com o tomismo, para o qual a independência entitativa do mundo é inquestionável. No entanto, a autora coloca o seguinte questionamento: “é possível se apropriar da problemática da constituição fenomenológica – partindo da *philosophia perennis* – sem adotar ao mesmo tempo o que se veio a se chamar de idealismo transcendental da Fenomenologia?” (STEIN, 2012d. p. 82). Aqui Stein sugere a possibilidade de que a problemática da constituição seja independente de uma posição idealista, ou seja, é possível realizar uma análise constitutiva sem incorrer em um idealismo. A partir dessa questão, Stein traça sua crítica ao idealismo transcendental, desenvolvendo uma posição realista.

4- A CRÍTICA DE EDITH STEIN AO IDEALISMO TRANSCENDENTAL: EBOÇO DE UMA FENOMENOLOGIA REALISTA TRANSCENDENTAL.

Considerado brevemente a interpretação de Stein ao “giro idealista” de Husserl discutida anteriormente, nota-se de imediato que a autora apresentou uma visão lúcida e ponderada, se distanciando das severas críticas de pronto dos fenomenólogos de *Göttingen*. Para a fenomenóloga, ao contrário do que interpretaram os alunos de Husserl, a análise constitutiva da consciência não deve resultar necessariamente em uma posição idealista, tal como apontava as críticas. Diferentemente, Stein (2012a) destacou que a investigação fenomenológica é independente de uma impostação idealista ou realista, podendo seguir ambas as direções, porém indo além. Assim, a filósofa, complementando o projeto husserliano, desenvolveu sua crítica ao idealismo transcendental indo em direção a uma Fenomenologia realista transcendental (BELLO, 2013).

É nesse sentido que Stein faz uma pertinente análise crítica do idealismo no seu “Excurso sobre o Idealismo Transcendental” (*Exkurs über den transzendentalen Idealismus*, 1932), que é um fragmento da obra “Ato e Potência” (*Potenz und Akt*, 1932). Nesse texto a filósofa procura mostrar que a análise constitutiva da consciência é compatível com a ideia de uma independência entitativa do mundo, isto é, para Stein (2005a), a investigação fenomenológica não implica necessariamente em um idealismo transcendental.

No texto a filósofa começa pela crítica ao idealismo filosófico, expondo o que considera o ponto nevralgico. Segundo Stein (2005a), o idealismo transcendental possui um resíduo irresolúvel e completamente irracional, isto é, o material da sensação que fundamenta toda a constituição. As filosofias idealistas desconsideram a base material da constituição, recusando a existência de um nível objetivo independente do sujeito. Essa questão constitui o núcleo da crítica de Stein, através da qual busca mostrar que a análise constitutiva deve considerar esse âmbito objetivo independente. Como destacou a própria autora:

Por outro lado, o que com a mesma freqüência nos faz duvidar não é apenas a concepção de coisa e de ser por trás do projeto original, mas sim o fato de que este mesmo idealismo transcendental permanece com um resíduo insolúvel, não resolvido e totalmente irracional: o material da sensação pressuposta por toda constituição (STEIN, 2005a. p.20).

É importante salientar que Stein desenvolve essa crítica dentro do âmbito da análise fenomenológica, utilizando o método fenomenológico e recorrendo à redução fenomenológica, porque para ela somente é possível superar o idealismo transcendental dentro do domínio fenomenológico. Sendo assim, ao investigar a base material da análise constitutiva, desconsiderada pelo idealismo transcendental, Stein empreende um rigoroso exame da relação

entre sensação, sujeito, objeto e atividade formadora do espírito (*Geist*). Para isso, a filósofa conjectura o papel do instinto, da liberdade e da consciência na relação entre esses elementos, buscando elucidar o resíduo irracional do idealismo transcendental que havia destacado (STEIN, 2005a).

Para Stein (2005a) é por meio da sensação que se entra em contato com diversos estímulos, isto é, dados sensíveis (fantasmas) que impressionam o sujeito. Esses estímulos desencadeiam um movimento de caráter instintivo, pois há aqui desencadeado uma reação e não um ato livre. Stein cita o exemplo do estímulo luminoso: a luz provoca um movimento dos olhos que constitui uma reação instintiva ao estímulo luminoso. No entanto, como um sujeito desperto espiritualmente, o indivíduo tem a capacidade de tomar consciência dessa relação entre estímulo e reação, o que abre a possibilidade do livre atuar. Portanto, diante do estímulo luminoso o sujeito pode ou não mover os olhos, denotando que ele tem a capacidade de realizar atos livres e conscientes (STEIN, 2005a).

Ademais, esses atos livres realizados pelo sujeito são delimitados objetivamente tanto pelo mundo exterior quanto pela própria corporeidade do indivíduo. A dimensão material impõe limites ao livre atuar do sujeito. Assim é que as características sensíveis dos objetos, cor, nitidez, estrutura e textura impõem um plano de realização dessas intenções. Depreende-se daí que as intenções não são totalmente voluntárias e indeterminadas, pois a materialidade inflige barreiras à livre atuação. Disso, conclui Stein (2005a), que a intencionalidade (consciência intencional) não é totalmente indeterminada, pelo simples fato de estar apoiada a partir de traços fundamentais que independem do livre atuar do sujeito.

É nesse ponto que Stein se depara com a questão da constituição, tal como Husserl expôs no Tomo II de “*Ideias*”,

que a relação do sujeito espiritual com o mundo se dá de forma constitutiva, isto é, o mundo é constituído pela consciência. Frente a isso, a filósofa coloca a seguinte questão: “Como entender que as sequências de atos que constituem as coisas atribuem ao mundo das coisas um ser independente das sequências mesmas?” (STEIN, 2005a. p. 25). Ao tentar responder esse questionamento, Stein procura elucidar como se estabelece a relação entre a constituição e sua base material.

Ao investigar a base material da constituição Stein (2005a) defende a noção de um mundo que existe por si mesmo. Em outras palavras, a filósofa sustenta a ideia de uma independência entitativa do mundo, ou seja, aquilo que é percebido por meio dos sentidos existe fora e independente do sujeito que percebe, pois continuará existindo quando deixar de ser percebido. É possível evitar perceber um determinado objeto, desviando os sentidos, porém é impossível dotá-lo de existência ou destruí-lo.

É interessante notar que esse apontamento colocado por Stein está em concordância com as análises de Husserl, como no texto “O mundo-da-vida – explicitações do mundo pré-dado e sua constituição”, textos que datam de 1916 a 1937, onde o filósofo afirma que: “O mundo nos é pré-dado. Se dirigirmos nosso olhar direta e ativamente até algo qualquer, este já estava aí, afetando-me, motivando-me para ‘voltar-se para’ e, assim pode agora ser diretamente captado.” (HUSSERL, 2008, p.26). Essa anuência ao mestre evidencia novamente o esclarecimento de Stein em relação ao método husserliano.

Ao aprofundar sua análise Stein amplia ainda mais sua investigação para outros domínios, onde a independência entitativa dos objetos é mais difícil de constatar, por exemplo, na vivência da memória e da imaginação. Por meio da vivência memorativa, se

intenciona objetos que não estão acessíveis aos sentidos (sensação) em dado momento. Ao recordar, aquilo que se encontra ausente, mas que estava presente em um momento anterior, é presentificado. Aqui, no âmbito memorativo a liberdade é muito mais ampla que no mundo real, mesmo que não se tenha uma liberdade completa, porque apesar de não exigir a presença atual do objeto, a recordação ainda está orientada e condicionada ao material percebido, sem o qual não poderia haver memória. Em outros termos, é necessária uma vivência perceptiva como vivência fundante para que possa haver a recordação (STEIN, 2005a).

No que se refere à imaginação, a liberdade é ainda mais ampla que na memória, o que eleva a dificuldade de conceber a sua independência dos objetos, pois os conteúdos imaginativos não possuem um correspondente empírico. As intenções imaginativas possuem ampla liberdade, visto que é possível criar uma variedade quase indefinida de objetos imaginativos. Contudo, a liberdade na imaginação também não é irrestrita, porque os conteúdos imaginativos também estão fundados em dados sensíveis, que não estão no poder do sujeito, pois são independentes dele (STEIN, 2005a).

Assim como a memória, porém de forma mais sutil, a imaginação depende das vivências perceptivas; por exemplo, para imaginar uma sereia é necessário primeiramente acessar os conteúdos perceptivos de mulher e peixe. Para demonstrar a limitação da imaginação, Stein (2005a) recorre a noção de essência, isto é, o que as coisas são em si mesmas. Para ela a essência dos objetos coloca um limite à criação imaginativa, porque apesar de ser possível imaginar livremente diversos tipos de árvores, por exemplo, não se pode distanciar excessivamente do que seja uma árvore, pois assim ela deixaria de ser o que é, perderia seu caráter eidético e não seria mais uma árvore.

A partir dessas breves considerações, Stein (2005a) conclui que a atividade livre sempre se apoia em uma base de processos que ocorrem de forma involuntária, isto é, que independe do sujeito. Assim, a vida intencional que constitui o mundo, ou seja, a subjetividade, esta atada objetivamente ao mundo. Stein (2005b) no seu texto “Causalidade psíquica” (*Psychische Kausalität*, 1922) mostra que as vivências intencionais são reguladas por leis motivacionais, as quais também são independentes do sujeito. Veja na simples incapacidade consciente e voluntária de transpô-las. Aqui a filósofa conclui que essas leis que regulam a consciência e sua vida intencional estabelecem um nível objetivo independente do sujeito. Na acepção de Stein o idealismo transcendental reduziu esse nível objetivo às leis da vida intencional, passando a interpretar a objetividade em função das leis da consciência (STEIN, 2005a).

Para colocar em cheque essa concepção idealista da objetividade delineada pelo idealismo transcendental, Stein analisa a concepção das mônadas como ser absoluto, apresentada por Husserl nas suas “Meditações Cartesianas” (*Cartesianische Meditationen*, 1973). Para a filósofa, não faz sentido atribuir o caráter de absoluto somente ao sujeito, e nesse ponto faz a seguinte colocação: “com que direito se atribui um ser absoluto ao sujeito, mas não as coisas materiais? (STEIN, 2005a. p. 35).

Portanto, Stein aponta que não é apenas a mônada que possui um caráter absoluto, pois o sujeito ao transcender a si mesmo, é revelado a ele outro sentido de absoluto, isto é, aquilo que é independente dele. Apesar de ser livre, a liberdade do sujeito está sempre alicerçada em uma não-liberdade que independe da sua vontade. Nesse sentido, o sujeito encontra-se atado em uma objetividade de duas maneiras: pelo que já está dado anteriormente e independente dele e pelas leis que regulam sua atividade (STEIN, 2005a).

Assim, a filósofa conclui enunciando que, em concordância com o idealismo, é correto afirmar que o mundo como nos aparece depende do sujeito que o capta. Entretanto, argumenta que o mundo não é apenas o que se mostra para nós, pois vai além da mera aparência, sendo independente do sujeito para o qual ele aparece. Com isso, Stein conclui que a análise constitutiva da consciência é perfeitamente compatível com a ideia de um ser das coisas independente dos atos constituintes do sujeito, evidenciando que a questão da constituição independe de uma posição idealista (STEIN, 2005a).

Ao constatar a compatibilidade da teoria da constituição com a ideia de uma independência entitativa do mundo, Stein, a partir daí, esboça sua Fenomenologia realista transcendental. A filósofa investiga a noção de essência e critica a posição de Husserl a respeito da relação entre ser essencial e ser real e, nessa perspectiva, se aproxima dos fenomenólogos de *Göttingen*, que também foram em direção a uma Fenomenologia de cunho realista. No entanto, é preciso dizer que ela foi para além de categorizações generalistas, tendo assim um caráter original e autônomo. E se distancia ao passo que mostra a importância da análise da constituição da consciência no processo de conhecimento.

A investigação a respeito da essência é realizada com plena excelência pela filósofa na sua obra fundamental “Ser Finito e Ser Eterno: ensaio sobre uma ascensão ao sentido do ser” (*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein*, 1936). No capítulo III da obra, a filósofa empreende uma profunda investigação acerca da questão da essência. A sua análise é fortemente influenciada pelas ideias de seus amigos fenomenólogos Hedwig Conrad-Martius e Jean Héring, como a própria autora declara no prefácio da obra, além de ser inspirada também pela tradição aristotélico-tomista. Diferentemente da posição de Husserl, para o qual o conhecimento

de essência é independente do conhecimento de fato, Stein (1994) argumenta que o ser atual-real também faz parte da essência, destacando o que ela chamou de “essência da essência”.

Husserl apesar de extrair o seu conteúdo da experiência sensível diz que o conhecimento das essências está para além da existência atual-real do objeto. É nesse sentido que o filósofo afirma: “puras verdades de essência não contêm a mínima afirmação sobre fatos” (Husserl, 2006.p. 39). Isso significa que para se captar algo pela intuição das essências não é necessário a apreensão empírica de um existente, pois pode-se realizar isso por meio de intuições imaginárias. Nesse ponto Stein ressalta que Husserl compreende que a generalidade faz parte do ser da essência, isto é, o *eidós* consiste apenas em uma generalidade que revela o conhecimento essencial do fenômeno. Nas palavras da filósofa:

Husserl fala nas Ideias da possibilidade de extrair o quid de uma coisa individual da experiência pela percepção das essências (Wesensanschauung) ou pela ideação. Esta percepção particular e diferente de toda experiência toma seu conteúdo a partir do fato da experiência, sem considerá-lo como posição de experiência (Erfahrungssetzung) (a saber, a aceção da coisa como algo real); expõe este conteúdo como algo que poderia ser igualmente realizado por outra parte fora do contexto da experiência em questão. Para Husserl, a generalidade forma, portanto, parte da essência enquanto tal, apesar dos graus de generalidade dentro do campo da essência indicados igualmente por ele (STEIN, 1994. p. 101).

Na análise de Stein (1994), a concepção de Husserl considera apenas um aspecto da essência, a saber, o ser essencial, não considerando a sua profunda ligação com a realidade (*innerlich zugehörige Verbindung zur Wirklichkeit*). É interessante notar que Stein mostra que a interpretação idealista de Husserl não se refere única e exclusivamente à questão do sujeito transcendental, como

acima apontado, mas também dele não ter considerado a realidade em sua amplitude e profundidade. Para a filósofa, a realidade não está aderida à essência, mas lhe é inerente, pois a essência somente pode ser considerada quando se realiza nas coisas; enfim, a realidade também faz parte do ser essência.

Ainda, no entendimento da filósofa, é nessa separação promovida por Husserl entre realidade e essência que se pode argumentar sobre uma posição idealista do filósofo. Nesse sentido, a divergência decisiva de Stein em relação ao seu mestre aparece na questão relativa ao ser essencial e real, principalmente ao desmembrar a essência de sua existência atual-real. Por fim, desenvolve sua posição realista transcendental, defendendo a consciência transcendental e a realidade que faz parte do ser essencial (HAYA, 1998).

5- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da análise da recepção do “giro idealista” de Husserl no pensamento de Edith Stein, concluiu-se que a filósofa não tomou uma atitude de crítica radical e precipitada, tal como seus amigos fenomenólogos. Ao contrário, buscou compreender os aspectos das investigações do filósofo, ao mesmo tempo em que foi além, discordando de seu mestre em alguns pontos essenciais.

Destacaram-se dois pontos principais nesse estudo. O primeiro ponto se refere à consideração que Stein teve na questão da constituição, na qual destacou que a mesma não era inerente a uma posição idealista. Ainda, mostrou que a análise constitutiva da consciência é compatível com a impositação realista e, a partir desse ponto, tratou de esboçar uma Fenomenologia de cunho realista transcendental. O segundo ponto, que se tornou decisivo para a posição de uma Fenomenologia realista transcendental, refere-se

à crítica que Stein faz da separação empreendida por Husserl entre o ser essencial e o ser real, porque para a filósofa, a realidade é inerente à essência, o que constitui a “essência da essência”.

Dessa forma, constatou-se a apreciação lúcida e crítica de Edith Stein a respeito da questão do suposto idealismo na Fenomenologia, evidenciado seu pleno entendimento do método fenomenológico. Ainda, Stein se opôs às severas críticas empreendidas pelos discípulos de *Göttingen*, apresentando uma visão mais ponderada a respeito do denominado “giro idealista” de Husserl. Nesse sentido, pode-se afirmar uma originalidade e precisão da crítica de Stein ao idealismo transcendental, o que denota a importância de sua posição autônoma para a Fenomenologia.

The Husserl’s “idealistic turn” and his reception at the thought of Edith Stein

ABSTRACT: With the publication of the work “Logical Investigations”, the German philosopher Edmund Husserl (1859-1938) presented for the first time the Phenomenology. In the face of criticism by Husserl to philosophies that considered relativists, some scholars of the time saw in source Phenomenology a rescue to the idea of absolute truth and an approximation of the traditional philosophies, which caught the attention of many scholars who gathered around Husserl forming the called circle of Göttingen. Nevertheless, to deepen in their investigations, the philosopher concentrated the scope of research of Phenomenology on transcendental consciousness and the problem of Constitution. Before that, it was heavily criticized by his disciples, who accused him of a return to the idealistic philosophies, criticism that was became known as “idealistic turn”. Therefore, it is proposed in this article a discussion about the receipt of this Husserl’s “idealistic turn” at the thought of his disciple Edith Stein (1891 -1942). For such research were used some texts of the philosopher where she talks about this issue. From the analysis of the texts, it was noted that, unlike the other disciples, Stein presented a more weighted vision about the Husserl’s “idealist turn”. The philosopher has accepted some analysis of his master, nevertheless, went further and developed their autonomous conception, seeking to complement the husserlian project to outline a phenomenology of realistic stamp.

Key-words: idealism; idealistic turn; Phenomenology; Edith Stein

REFERÊNCIAS

- BELLO, A. A. *A Fenomenologia do Ser Humano*. Tradução de Antônio Angonese. Bauru: EDUSC, 2000.
- BELLO, A. A. *Il senso delle cose – Per um realismo fenomenológico*. Roma: Lit Edizione, 2013.
- BOER, T. D. *The Meaning Of Husserl's Idealism in the Light of his Development*. *Analecta Husserliana*, v. II, n. 1, p. 322 -332, Abril 1969.
- GOTO, N. *O sentido da escola na Formação Humana: legado pedagógico de Edith Stein* (2009). Monografia- PUC-Minas, Poços de Caldas , 2009.
- GOTO, T. A. *Introdução à Psicologia Fenomenológica*. São Paulo: Paulos, 2015.
- HAYA, F. *El Marco Fenomenológico y El Realismo Metafísico en el Pensamiento de Edith Stein*. *Anuario Filosófico*, v. 31, p. 819-841, 1998.
- HUSSERL, E.. *La Crisis de las Ciencias Europeas y La Fenomenología Transcendental*. Tradução de J. Muñoz e S. Mas. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.
- _____. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- _____. *Die Lebenswelt. Auslegung der Vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Edited by Rochus Sowa. New York: Springer, 2008.
- SAN MARTIN, J. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1986.
- STEIN, E. *La scelta di Dio – Lettere / 1917-1942*. Roma: Citta Nuova, 1973.
- _____. *Ser Finito y Ser Eterno: Ensayo de una Ascensión al Sentido del Ser*. Tradução de A. P. Monroy. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____. *Vida de una Familia Judía*. In: STEIN, E. *Obras Completas: Escritos Autobiográficos y Cartas*. Tradução de J. G. Rojo; E. G. Rojo, et al. Burgos: Editorial Monte Carmelo, v. I, 2002.
- _____. *Excurso sobre El Idealismo Transcendental*. Tradução de Walter Redmond. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005a.
- _____. *Causalidad Psíquica*. In: STEIN, E. *Obras Completas: Escritos Filosóficos*. Tradução de C. R. Garrido e J. L.C. Bono. Burgos: Editorial Monte Carmelo, v. II, 2005b.
- _____. *¿ Qué es la fenomenología*. In: STEIN, E. *La Pasión por La verdad*. Buenos Aires: Bonum, 2012a. p. 39-47.
- _____. *La Significación de la Fenomenología como Concepción del Mundo*. In: STEIN, E. *La Pasión por La Verdad*. Buenos Aires: Bonum, 2012b. p. 51-76.
- _____. *La Fenomenología*. In: STEIN, E. *La Pasión por La Verdad*. Buenos Aires: Bonum, 2012c. p. 91-99.
- _____. *La Fenomenología Transcendental de Husserl*. In: STEIN, E. *La Pasión por La Verdad*. Buenos Aires: Bonum, 2012d. p. 79-82.

A UNIVERSALIDADE DA RAZÃO COMO UM DOS FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO KANTIANO

*Professora Dra. Regina Coeli Barbosa Pereira – UFJF - MG e
Professora Dra. Rosilene de Oliveira Pereira – UFJF - MG*

A filosofia kantiana prima pelo reconhecimento da razão como fundadora do “ser do homem”. Kant reconhece o poder da razão no estabelecimento das ações do sujeito cognoscente para que possa agir de forma crítica, racional.

A universalidade da razão é uma de suas grandes descobertas. No seu entender, a estrutura subjetiva do homem é universal. Assim, o que é próprio do sujeito individual, também é próprio de todos os homens.

A educação do homem requisita o desenvolvimento da razão para a evolução da espécie humana e transmissão da cultura adquirida de uma geração à outra. Entretanto, no entender de Kant, educa-se a espécie e não a um homem singular. Uma vez que a destinação natural não define o homem, não decide sua essência é preciso que seja educado, considerando a humanidade como um todo.

A educação é a mola para o progresso histórico e desenvolvimento humano e social. Somente ela pode estabelecer um plano coletivo da evolução humana, o progresso universal. É imprescindível um pensar e um agir universal o que só é possível devido aos princípios a priori, determinantes da universalidade.

Nesse sentido, Kant afirma que ser livre é ser capaz de obedecer à razão. É agir considerando princípios universais determinantes *a priori* uma vez que a causalidade da liberdade está no mundo inteligível onde a razão pura é prática e se rege pelos princípios da moralidade. Nesse sentido é que ser livre é ser capaz de obedecer à lei moral e seguir os princípios objetivos que são instituídos a todos os seres racionais.

A universalidade fundamentada na liberdade e na moralidade propicia à humanidade desenvolver-se e atingir sua plenitude, estabelecendo uma autêntica relação entre Ser e Agir, pensar e executar ações morais.

Para Kant, a universalidade da razão fornece uma espécie de padrão para a apreensão da totalidade. A universalidade é, por ele, considerada como uma condição da liberdade. Sem ela o homem não pode fazer uso de sua liberdade e se constituir em um ente racional sensível. A liberdade do homem pode acontecer de forma subjetiva (particular, desprovida de lei) ou objetivamente. No entanto, esta liberdade só se torna objetiva por meio de sua racionalidade, isto é, por seu poder de autodeterminação da razão. A objetividade da liberdade depende de sua universalidade.

A fundamentação de qualquer legislação acontece devido à conexão entre liberdade e universalidade, tornando possível sua compreensão/interpretação pelo homem.

A razão pura produz as regras objetivas ou leis para que a liberdade aconteça, e, ainda como razão prática faz com que as regras se tornem universalmente válidas e executadas por todos os homens. Entretanto, os limites da realização da universalidade da liberdade, conforme Kant, “não são estabelecidos *“a priori”*, porque precisamente a liberdade pode ultrapassar todos os limites dados”.

A subjetividade do homem e sua condição universal fazem com que se torne “responsável por sua individualidade, mas também por todos os homens” (ROHDEN,1981, p.112). Na elaboração de leis objetivas expõe sua responsabilidade pela humanidade, estabelecendo ações a serem cumpridas por si e pelos demais. Nesse processo, busca a razão pura prática a qual impõe que considere o outro como extensão de si próprio, que só deseja para o outro o que quer para si. Por isso, o real fundamento da ética Kantiana da responsabilidade encontra-se na racionalidade da ação livre do sujeito.

A ideia transcendental da liberdade em Kant contém, de forma explícita, a iniciativa de explicar, de modo incondicionado e objetivo, a totalidade de um mundo empírico, a partir do conceito de causalidade deste mundo.

No entender de Kant, o homem conta com dois níveis de conhecimento: o primeiro – sensível ou empírico; e o segundo – conhecimento científico, uma vez que é dotado de sensibilidade, entendimento e razão. Esses três elementos compõem a unidade de pensamento, responsável pela objetividade e criticidade do homem:

“Todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, passa ao entendimento e acaba na razão. Não há em nós faculdade que seja superior à razão para elaborar a matéria da intuição e para reduzir à mais alta unidade do pensamento.”

¹ KANT, Crítica da Razão Pura, p. 298(a).

Na analítica transcendental (teoria do entendimento) Kant discrimina as categorias ou conceitos transcendentais que são responsáveis pela universalidade, objetividade e necessidade do conhecimento. Por ela, analisa-se como o entendimento estabelece relações necessárias entre os fenômenos para formar juízos universais e necessários.

A objetividade do conhecimento não se dá de maneira natural, espontânea, singular, mas requisita a construção de uma realidade independente de nossa realidade subjetiva e uma regulação pelo entendimento, uma vez que este tem o poder de conhecer e estabelecer o universal. E “só a validade objetiva constitui o fundamento de um consenso universal e necessário.”² Kant afirma que o pensamento *a priori* de uma legislação universal “é ordenado incondicionalmente como lei, sem tirar nada da experiência ou de qualquer vontade exterior.”³ Por isso pode possuir valor universal.

O entendimento funciona com base em categorias ou conceitos puros *a priori* que possuem funções lógicas, funções sintéticas, com o poder de ligar representações, estabelecendo entre elas relações de dependência.

O entendimento só pode pensar os fenômenos por meio de categorias. Portanto, as relações de causa e efeito, relações baseadas em categorias, universais e necessárias não podem provir das coisas particulares e contingentes, devem proceder do ser humano, do seu entendimento. Pode-se dizer que o conhecimento se limita ao nível do entendimento aplicado às representações sensíveis, mas para que realmente aconteça a universalidade do pensar é preciso que a razão entre em ação. A razão é uma produtora de ideias que têm como função fundamental estabelecer a transição entre os conceitos da

² KANT, op. cit., p. 21.

³ KANT, op. cit., p. 43.

natureza e os conceitos práticos constituindo-se em elo mediador entre o uso teórico e o uso prático da razão. Como faculdade de raciocínio a razão procura reduzir à unidade as regras do entendimento.

A razão é, portanto, a faculdade de pensar os objetos com a finalidade de reconstituir um sistema perfeitamente unificado de verdades. “A sua única vocação é pensar e pensar é unir.”⁴ Para pensar é preciso estabelecer relações entre conceitos, objetos e ideias. O critério de verdade do pensamento é exatamente a coerência lógica desses elementos. É por meio da instigação da razão (terceira faculdade do conhecimento) que o entendimento pode realmente cumprir a sua função cognitiva.

Para Kant, só tem valor absoluto aquilo que provém da razão e tudo que nela se fundamenta é necessário e deve necessariamente estar presente em todos os seres racionais. O que é racional é também necessário, tem que ser de acordo com as regras da razão e não pode ser de outra forma, por isso deve ser universal.

Devido à autonomia o homem é capacitado a distinguir entre o certo e o errado, o que deve ou não fazer. E, a chave da explicação da autonomia nos remete à liberdade, fundamento determinante da vontade, a qual funciona como se fosse reguladora de uma faculdade de avaliação, que não permite uso inadequado da razão.

A razão kantiana é fundamentalmente moral porque cria a lei. Ao estabelecer a lei, a razão pura se transforma em razão prática determinando a vontade, oferecendo ao homem uma lei universal a que se denomina lei moral. Esta lei procura dar ao mundo dos sentidos (enquanto natureza sensível) a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma natureza suprasensível, em que as leis são independentes de toda condição empírica, fundamentadas na

⁴ FERRO, Análise da Obra Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant, p. 62.

autonomia da razão, onde a vontade também como pertencente a este mundo inteligível, não pode estabelecer máximas subjetivas, mas princípios objetivos de ação. Portanto, as leis da natureza estão sujeitas à vontade e esta deve ser a causa dos objetos, de modo que a causalidade da vontade tem o seu princípio determinante unicamente na faculdade da razão pura.

A razão tem que estar em conformidade com as regras universais para que a vontade não se contradiga a si mesma e a liberdade tenha unidade. A liberdade é independente da sensibilidade, mas ela não pode se separar da condição da universalidade, ou seja, a liberdade tem que articular-se à universalidade. Se ela não conseguir esta articulação será arrastada para o mundo fenomênico, cujo agir se dá por máximas.

A condição para a razão determinar-nos é de que nós, justamente por termos razão e vontade, nos damos conta da nossa liberdade. Melhor dizendo, a razão só pode nos determinar porque temos liberdade, mas a realidade da liberdade não é reconhecida a partir de sua possibilidade teórica. Ela só ganha identidade a partir da realidade da razão prática. A lei moral “descobriu” a liberdade e a razão prática introduziu na razão especulativa os conceitos de liberdade e moralidade.

Para Kant, a moral é universal porque não pode se relacionar com os “*móviles*” individuais e as intenções particulares. O homem que age sem considerar a regra moral é mau, porque não se submete a regras. As ações humanas não podem ser pautadas simplesmente em máximas (subjetivas). Por isso a lei prática é uma lei que depende do conhecimento. A transformação de uma máxima em lei universal é o critério que permite a formulação de juízos morais. Uma conduta baseada em princípios universais é exigida para o bom funcionamento da sociedade humana. O critério da

universalidade é o que define de maneira absoluta a necessidade de uma ação através das leis, isto é, dos imperativos. Segundo Kant, os imperativos determinam o agir do sujeito, isto é, suas ações consigo mesmo e suas relações com o mundo, mas, para ele, tal ação deve ser sempre determinada a partir da possibilidade do seu caráter universal, considerando-se a humanidade em sua totalidade, mesmo que particularmente o homem seja levado a agir considerando-se um sujeito singular, não pode perder de vista seu “ser social”.

A universalidade está relacionada ao interesse da razão que é a condição do conhecimento prático da liberdade. Assim, por sua finitude o homem não pode agir sem interesse, porém, este deve situar-se no âmbito da vontade ou da razão prática e não no âmbito da sensibilidade. O interesse faz com que a razão se torne causa determinante da vontade. A razão determina o interesse e determina os princípios (ou as leis) do interesse de modo que o prazer passa a ser simples consequência da determinação da lei.

A idéia de uma vontade universal, que limita toda vontade particular é produto da razão. O que agrada à razão se estende a todos, provocando satisfação universal, que se fundamenta no significado da lei moral “O querer moral é um querer universal.”⁵

A liberdade é a condição de concordância de toda a vida; ela promove o sentimento de vida universal. Faz com que todos os nossos sentimentos concordem entre si, “embora não exista alguma espécie de satisfação particular da sensação dessa universalidade. Ela é a forma do consensus”.⁶ A consciência da liberdade é a fonte do autocontentamento na adoção de máximas morais.

A consciência da liberdade como razão prática, enquanto forma positiva dela, é dada ao homem num único ato sintético,

⁵ ROHDEN, Interesse da Razão e Liberdade, p. 66.

⁶ ROHDEN, op. cit., p. 83.

denominado fato da razão. É este fato que torna cognoscíveis à nossa vontade leis ou imperativos, os quais não podem ser extraídos da realidade imediata.

Pela razão, o homem se torna consciente da necessidade prática dos princípios objetivos, projetando máximas da vontade para a realização de ações uniformes e um agir adequado à sua condição de “ser racional”.

O homem precisa se “auto-impôr” a obrigação de agir por dever, na medida em que não pode anular suas inclinações sensíveis. Por conseguinte, tem que agir por dever, já que as regras do agir não são dadas na sensibilidade. Deve contar com a pura determinação racional do agir, ou seja, com a auto-consciência desta determinação. Mas não há uma percepção imediata da sua racionalidade, há uma auto-reflexão da razão sobre os móveis de suas ações. Kant vislumbrou na razão prática uma determinação prática universal. A consciência, no âmbito moral, se origina de uma espécie de constrangimento que a razão prática impõe ao homem em seu exercício da liberdade.

O homem precisa, portanto, tomar consciência de sua liberdade para encaminhar seu agir. Precisa ter consciência de sua *liberdade negativa* (expressão da dependência da vontade às pressões da sensibilidade) e atuar considerando o *conceito positivo de liberdade*. Isso porque esse conceito contém implícito uma independência de determinações estranhas e uma dependência de determinações racionais. E assim, o homem deve abandonar a dependência de causas estranhas e agir fundamentado em princípios determinantes da razão que devem receber sua força de impulsão da consciência da autonomia humana. Tal consciência esclarece a razão como uma força motriz, enquanto ela, como razão é pensada conjuntamente no conceito de vontade.

O princípio da universalidade está relacionado também ao princípio da finalidade. O homem, porque é pessoa tem um valor absoluto e existe como fim em si mesmo. A racionalidade faz da razão humana uma legisladora universal, assegurando a moralidade como a única possibilidade do ser racional constituir-se em um fim em si mesmo. A universalidade requisita que o outro seja considerado como um fim em si mesmo e nunca como meio. Mas, o que faz do homem um fim em si mesmo é o fato de ser capaz de, como legislador, tornar as suas máximas em máximas universais e, como agente, atuar de acordo com elas, sujeitando-se às leis que ele mesmo dá, independente de qualquer móbil subjetivo ou obtenção de qualquer tipo de vantagem. Cada homem deve se esforçar para tomar como seus os fins de seus semelhantes. O homem, enquanto razão, unifica a diversidade das intenções pela universalidade, legitimada pela moralidade no princípio da humanidade. Daí que todos, subjetivamente, acatam a lei moral como princípio único de determinação de suas ações. Universalizando a ação, o homem inaugura a moralidade e torna-se cidadão na sociedade, estabelecendo reciprocamente relações de respeito que só acontecem devido à liberdade.

O princípio universal possibilita o acordo de pensamentos e ações regrados, certamente no interesse igual de todos e não apenas de alguns. O agir, nesse sentido, se assenta não em sentimentos, impulsos e inclinações, mas considerando a relação dos seres racionais entre si. Os princípios que determinam a ação moral encontram-se a priori na razão de todos os seres racionais. Vale enfatizar, entretanto, que a moral implica numa relação do homem com o outro. A possibilidade do agir individual fundamentada na moralidade seria vazia de sentido. O limite de ação que o outro estabelece possibilita o dever e conseqüentemente permite aflorar o imperativo da moralidade. A lei moral deve valer para todos que possuem razão e vontade.

Em Kant, os mandamentos da lei moral são transformados em imperativos delineando princípios formais e objetivos para a conduta humana. Agir segundo princípios é agir segundo a representação de leis. Estas referem-se à “causalidade natural” enquanto os princípios dizem respeito à “causalidade livre” que só um ser racional e livre é capaz de experienciar. Kant reconheceu no homem sua capacidade de julgar e analisar, segundo um certo princípio, sobre determinada representação, por meio de um conceito, que só é possível através dela. Mas, o poder de agir do homem segundo a representação da lei é a causa de suas ações racionais, o que acontece através de juízos a priori estabelecidos pela razão.

A vontade em Kant é considerada como causalidade da razão e por isso tem o poder de tornar uma regra da razão em motivo da ação, de fazer corresponder ação e razão. Kant enfatiza que só uma vontade guiada pela razão é chamada vontade pura e adota leis como princípios; se faz autônoma. Os fundamentos de determinação empíricos não servem nem para uma legislação interior e nem para uma legislação exterior universal. A lei, enquanto objetiva, contém “o mesmo fundamento de determinação da vontade.”⁷

Pelo fato do homem possuir vontade e razão é possível que a universalidade seja interpretada a partir do ponto de vista da liberdade como uma universalidade prática. Para Kant, a função da razão prática é organizar, formalizar, dar forma crítica ao que a razão comum pensa de maneira desordenada já que não há critérios para determinar o que deve ou não fazer. Desta maneira, a razão estabelece a fórmula geral do agir humano, e, com isso, universalizando a lei e isentando-a de contradições para assegurar a moralidade da conduta humana.

Essa “objetividade” da vontade, ou melhor, a determinação que

⁷ KANT, *Crítica da Razão Prática*, p. 36.

a lei impõe a essa vontade de agir em conformidade à lei, é que a torna boa e condição suprema de todo bem. Segundo Kant, nem o bem nem o mal não pode ser o que me causa agrado ou desagrado, mas o que a razão determina, considerando a lei como fundamento. É a lei moral que determina e torna possível o conceito de bem, lei essa que determina *a priori* e imediatamente a vontade. Os conceitos do bem e do mal supõem também enquanto consequência da determinação da vontade *a priori* um princípio prático puro, isto é, uma causalidade da razão pura.

É, portanto, a razão que elabora os conceitos do bem e do mal para conferir-lhe o caráter de universalidade, uma vez que se constituem em algo de suprassensível, para os quais não pode corresponder nenhuma intuição sensível, nenhuma máxima subjetiva. Assim, uma ação conforme a lei é boa em si mesma. A transformação de um desejo em desejo racional ou em vontade requer o uso de regras. Desta forma, desejar racionalmente é o mesmo que pensar. Para Kant, o desejo pode subordinar-se à vontade na medida em que a razão pode determinar a faculdade de desejar em geral. Mas explicita que, a determinação racional da faculdade de desejar significa, neste caso, não simplesmente a sua determinação por regras e sim por leis, ou seja, regras objetivas.

As condições subjetivas não conferem às regras nenhuma universalidade, “a não ser uma universalidade condicionada”⁸, que pode ser fundamento da felicidade própria, mas não pode se constituir em uma regra necessária universal; se bem que poderia ganhar universalidade, isto é, tornar-se uma lei prática objetiva se incluísse a felicidade de outrem. Nesse caso, a razão necessitaria, como condição, dar à máxima do amor de si o valor objetivo de uma lei.

No homem isto não é um processo muito natural, espontâneo, porque a lei de fomentar a felicidade do outro não advém do

⁸ KANT, Crítica da Razão Prática, p. 46.

pressuposto de que este é um objeto para cada livre arbítrio, mas de que a forma de universalidade, que a razão necessita para dar a uma máxima do amor de si o valor de uma lei é que se torna princípio determinante da vontade. E assim, a felicidade dos outros não é o fundamento determinante da vontade pura, mas é a forma (legal) por meio da qual se pode limitar uma máxima subjetiva para lhe conferir universalidade de uma lei e conformá-la à razão pura prática. O conceito de obrigação é que vai fazer estender a máxima do amor de si à felicidade dos outros; vai fazer com que a vontade não se distancie da moralidade.

O atuar mediante conceitos é próprio da vontade, mas para que a vontade possa realmente ser livre, os conceitos e os seus princípios ou regras devem advir da razão. A lei prática é uma lei que depende do conhecimento. As ações humanas não podem fundamentar-se em instintos, mas em conceitos através dos quais o homem livremente estabelece finalidades objetivas. Portanto, é traço geral da vontade, agir segundo conceitos, embora isso não constitua uma determinação ainda suficiente da vontade livre.

Os conceitos práticos *a priori* através dos quais a vontade age são atos da razão, produtores da universalidade da vontade, melhor dizendo, da lei como seu princípio objetivo. Somente os conceitos práticos *a priori* possuem universalidade e constituem os princípios das regras. O agir segundo conceitos identifica-se com o agir por meio de regras. O homem tem em si esse poder de projetar regras, elaborar conceitos. Devido à razão pode dar uma fundamentação suficiente às regras. A conformidade com regras é considerada por Kant como “uma necessidade da razão, para que a vontade não se contradiga a si mesma e a liberdade tenha unidade” (ROHDEN, 1981, p. 136). A necessidade da razão é a necessidade de universalidade da liberdade, ao mesmo tempo que esta é a determinação de uma razão prática.

Kant deixa claro que a atribuição da liberdade é estabelecida exclusivamente pela faculdade do arbítrio. Para ele, o arbítrio humano é um poder livre, na medida em que como faculdade de desejar pode ser determinado fundamentalmente pela razão. Para Rohden (1981), Kant em sua obra *A Religião nos Limites da Simples Razão*, apresenta a liberdade de arbítrio como uma espontaneidade inteligível considerando-a como condição universal pela qual motivos têm a possibilidade de se converter em máximas (que têm que ser possibilitadas pela razão). A liberdade do arbítrio é assim sua espontaneidade, a qual não se determina por nenhum motivo estranho à razão, mas por leis autônomas universais. Agir “por dever” e “agir livremente” podem ter o mesmo significado. Isso porque, para Kant, o conceito de dever tem implícito o conceito da necessidade do livre-arbítrio pela lei. Assim, a necessidade se une à liberdade do arbítrio para que o homem possa agir de forma normativa.

É uma necessidade da razão a conformidade com regras para haver concordância da vontade consigo própria e para que a liberdade tenha unidade. A necessidade da razão é, portanto, a necessidade de universalidade da liberdade e esta é a determinação de uma razão prática.

“A razão projeta um conjunto universal e livre de ações, com o qual um homem dotado de vontade racional e liberdade pode identificar-se” (ROHDEN, 1981, p. 139). A liberdade (mesmo que não se realize) “é a única e constitutiva condição universal de possibilidade de todas as ações concretas do homem dotadas de sentido” (Idem, 1981, p. 141). No entanto, somente uma liberdade prática objetiva possibilita uma auto fundamentação adequada.

A liberdade é dada ao homem através da dimensão prática. Assim, a práxis contém uma determinação livre fundamentada na razão o que possibilita ao homem determinar-se diferentemente

da natureza. A racionalidade do homem surge exatamente da possibilidade da liberdade se contrapondo com o mecanismo natural. A possibilidade da racionalidade significa que, ao invés do homem ser coagido a seguir imediatamente suas inclinações e interesses, ao contrário, ele tem o poder de vincular-se aos interesses da razão e agir de forma objetiva e universal. A capacidade do homem para a razão, torna a razão uma lei, porque sobre ela se funda universalmente a própria capacidade do homem se tornar homem.

Para que haja moralidade é preciso que a liberdade pertença a toda e qualquer vontade e que todos os entes racionais sejam dotados de vontade. A necessidade da universalidade da liberdade faz com que a moralidade possa valer como uma lei para todos. E assim, a lei só é válida para todos devido à necessidade da universalidade da liberdade.

O juízo das ações do homem, no entender de Kant, obedece ao respeito por todos os semelhantes. A experiência interna de um sentimento moral se estabelece num nível prévio da moralidade propriamente dita; mas a busca da universalização em detrimento ao sentimento particular e subjetivo põe em destaque a dignidade da condição humana e o prestígio do uso da liberdade.

A liberdade prática é uma liberdade autodisciplinada mediante o querer universal. Esta liberdade requisita uma constante auto-educação para que o homem realize uma práxis universal e possa ser realmente reconhecido como um homem livre. Daí a grande crença de Kant no poder da educação.

Agir considerando princípios universais é agir na conquista do Soberano Bem, ideal da perfeição humana. Só a educação pode fazer o homem trilhar na busca desse ideal, por meio de um pensar e agir universal. O Bem Soberano é o arquétipo (Urbild) que o homem tem como referencial a ser conquistado. Kant entende

muito bem como as limitações humanas são empecilhos para essa aquisição, que só é possível à *Santidade*. Para ele não é possível exercer na íntegra a moralidade. No entanto, a busca do Soberano Bem é imprescindível ao homem e somente pode se dar na “*total conformidade das intenções* (Gesinnungen) à lei moral.”⁹

Essa conformidade, exigida como necessária, faz com que ele vá num progresso constante até o infinito, o que somente pode ser encaminhado através dos princípios universais da razão pura prática. Essa mesma razão, para elaborar justificativa de suas limitações apóia-se no postulado da imortalidade da alma a fim de que o homem se conscientize da necessidade de um autêntico agir moral, como expressão da sua virtude e da felicidade, para uma aproximação cada vez maior do Soberano Bem. No entender de Kant, a total conquista da perfeição é impossível ao homem, mas muito pode atingir guiado por uma educação adequada, isto é, pela educação moral e pela orientação do pensamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. Educação e Emancipação. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- BERLIN, Isaiah. Quatro Ensaios sobre a Liberdade. Trad. de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- BRITO, Rose Mendonça. Realização da Liberdade. Revista CONVIVIAM. nº 2-84. Ano XXIII, vol. 33. Mar/Abr, São Paulo: SP. 137-149.
- CHÂTELET, François. Uma História da Razão: entrevistas com Émile Noel. Trad. Luci Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- EISLER, Rudolf. Kant – Lexikon. Édition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo. Edições Gallimard, 1994.
- GRAYEFF, Félix. Exposição e Interpretação da Filosofia Teórica de Kant. Tradução de Antonio Fidalgo. Lisboa: Edições 70, 1951.

⁹ KANT, Crítica da Razão Prática, p. 141.

- GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. Pequena Introdução à Filosofia Política: A questão dos Fundamentos. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris Ltda, 2000.
- KANT, Emmanuel. A Religião dentro dos Limites da Simples Razão. Tradução de Tania Maria Bernkopf e outros. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).
- _____. Crítica da Razão Prática. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. Crítica da Razão Pura. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian / Lisboa, 1985.
- _____. Reflèxions sur l’éducation. Paris: J. Vrin, 1980.
- _____. Sobre a Pedagogia. Trad. de Francisco Cock Fontanella. 2 ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1999, 107 p.
- _____. Textos Seletos. Trad. de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes, 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. Qu’est ce que s’orienter dans la pensée. Librairie Philosophique: J. Vrin, 1983.
- _____. Rèponse à la question: qu’est-ce que les Lumieres? Trad. française par Jean François Poirier et Françoise Proust. Paris: Flammarion / Centre Nacional des Lettres, 1991.
- _____. Crítica da Razão Pura. Tradução de Valério Rohden e Udo B. Moosburguer, 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, v. I e II (Os Pensadores, 7 e 17).
- _____. Education United States of America. University of Michigan Press. Ed. Ann Arbor Paperbacks, 1999.
- _____. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. In: _____. _____. (org. TERRA, Ricardo R.). Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LARA, Tiago Adão. Caminhos da Razão no Ocidente. Petrópolis: Vozes, 3 ed. 1988.
- MACEDO, Lino de. A educação moral. São Paulo: EDUSP, 1996.
- MENEZES, Edmilson. Kant e a Idéia de Educação das Luzes. EDUCAÇÃO E FILOSOFIA. Vd. 14. N°s 27/28, jan/jun e jul/dez 2000, pp. 113-126.
- MORIN, Edgar. Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro. Trad. de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 2 ed. São Paulo: Cortez, Brasília, DF: UNESCO, 2000.
- PEREIRA, Regina Coeli Barbosa. Educação na Liberdade: Kant e a Fundamentação da Pedagogia. Rio de Janeiro, 2002.
- PUCHET, Enrique. A Pedagogia de Kant Revista VENEZOLANA de Filosofia. Universidad Simon Bolivar. Sociedad Venezolana de Filosofia, 1976.

- ROHDEN, Valério. Interesse da Razão e Liberdade. São Paulo: Ática, 1981.
- ROUANET, Sérgio Paulo. As Razões do Iluminismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SANTOS, Leonel Ribeiro. A Razão Sensível: Estudos Kantianos. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- SCIACCA, Michele F. Problema da Educação na História do Pensamento Filosófico e Pedagógico. São Paulo: EDUSP, 1966.
- SOUZA, Ricardo Timm de. Pequena Crítica da Crítica da razão prática. VERITAS. Revista trimestral da PUC do RS. Porto Alegre, v. 36, nº 142 (junho 1991) p. 231-238.
- VICENTI, Luc. Educação e Liberdade: Kant e Fichte. Trad. de Élcio Fernandes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994.
- YUKIZAKI, Suemy. A questão da autodidaxia em educação e seus fundamentos nas filosofias de Kant e de Heidegger. São Paulo: EDUSP, 1991.
- ZINGANO, Marco Antonio. Razão e História em Kant. São Paulo: Brasiliense, 1989.

A IDEIA DE VERDADE NO PENSAMENTO DE MIGUEL REALE.

Aquiles Cortes Guimarães

Poucos pensadores brasileiros conseguiram manter tão íntimo diálogo com o espírito do seu tempo quanto Miguel Reale. Desde a elaboração da tese de cátedra subordinada ao título *Fundamentos do Direito* até suas últimas obras, manteve o pensador paulista um modo de pensar caracterizado pelo retorno ao sujeito, sem a perda da concretude nos horizontes da dimensão histórico-axiológica do homem.

Miguel Reale se apresenta logo como um instaurador do pensamento jus-filosófico no Brasil, superando, corajosamente, sua aspiração à cátedra universitária quando, habilitando-se a ela, se insurge contra a tradição positivista e jusnaturalista reinante. Já nesse começo lança as bases fundamentais de um novo modo de conduzir o pensamento na investigação do sentido do Direito e da Filosofia. A aquisição de cátedra foi a decorrência natural da primeira etapa de um projeto de vida intelectual e de perspectiva filosófica, cujos germes já estavam lançados na introdução ao livro *Atualidades de um mundo antigo*, de 1936, na qual Reale delineia sua reação a qualquer tentativa

de naturalização da subjetividade e da História. Em *Fundamentos do Direito*, encontramos a abertura para a compreensão integral do curso meditativo do pensador paulista, tanto mais quando ali se encontra a teoria tridimensional do Direito que se tornará o referencial necessário de todas as suas investigações.

Sua obra seguinte, *Teoria do Direito e do Estado*, reeditada pela quarta vez em 1984, reflete um dos momentos fundamentais da maturação do pensamento realeano, sobretudo ao realçar o tridimensionalismo culturalista do Direito e do Estado e a relevância do pluralismo metodológico no tratamento de questões num universo infenso a qualquer formalismo apriorístico.

Miguel Reale parte do Direito e chega à Filosofia. Esse ponto de chegada pode ser assinalado concretamente com o aparecimento da sua obra *Filosofia do Direito*, em 1953, que ocupará de forma relevante os horizontes da meditação jusfilosófica brasileira. A trajetória do seu pensamento se move, num primeiro momento, na atmosfera kantiana e, em momentos sucessivos, na vasta ambiência da atmosfera fenomenológica. Pode-se mesmo afirmar que o mais vigoroso diálogo com o kantismo e com a fenomenologia, do ponto de vista da crítica do conhecimento, foi levado a efeito entre nós por Miguel Reale. Sua reação contra a cadeia de forças das categorias científico-naturais, na ânsia de reduzir toda a realidade à ordem da explicação, se inscreve nos horizontes das preocupações dos mais vigorosos pensadores do nosso tempo. O pensador brasileiro, ao traçar as linhas da sua reflexão, está percebendo diuturnamente a necessidade do encontro de novas encruzilhadas na tarefa infinita de discernimento e compreensão da própria pessoa humana, enquanto fonte originária de todo saber, de todo valor e de toda cultura.

Miguel Reale não vê solução *isolada* no plano da subjetividade, assim como não existiria a possibilidade de *instrumentalização* do real a serviço de um comando da ordem normativa da subjetividade, isto é, dos famigerados *conceitos a priori*. Aí começa a discordância de Miguel Reale em relação a Kant. Se em Kant, o objeto será sempre objeto para o *eu penso*, isto é, para o entendimento, fora de cuja atmosfera ele não existiria, em Miguel Reale a existência do objeto se coloca como pressuposto do próprio ato de *experenciar*, enquanto exercício do poder nomotético do espírito na configuração do mundo da cultura. O *eu transcendental* não pode ser concebido na sua *estaticidade*, mas deve ser concebido na sua natureza *dinâmica*. O *eu*, o sujeito transcendental, será sempre sujeito transcendental da realidade concreta, visível, perceptível, apreensível, e não comandada pelo imperialismo da Razão, na sua força legisladora, já que é impossível desprezar no real a dimensão legitimadora do próprio homem na sua inserção na história. Diz Miguel Reale:

“Ora, o que, a meu ver, há de duradouro no kantismo é, em primeiro lugar, a sua isenta e prudente tomada de posição perante as ciências, recebidas como algo cuja validade não é posta em dúvida, mas de cujo exame é possível e imprescindível partir-se para a determinação dos pressupostos em que elas fundam suas asserções, pressupostos esses que são do conhecimento em geral, quer em si mesmo, quer em razão das esferas distintas da realidade; e, em segundo lugar, a afirmação de que a estrutura e a natureza do sujeito cognoscente condicionam transcendentalmente os objetos, contribuindo para construí-los. Tudo está, porém, em saber-se de que forma essa contribuição se opera, assim como os limites da capacidade nomotética do espírito de instaurar o mundo cultural.” (Reale, Miguel. Experiência e cultura. São Paulo, EDUSP – Grijalbo, 1977, p. 27).

A rigidez do esquematismo kantiano redundou, segundo Reale, em última análise, na interdição da possibilidade de se fundar a experiência, não levando em consideração o condicionamento histórico-social em que todo conhecimento é produzido. O criticismo ontognosiológico que Reale pretende instaurar no curso da sua meditação toma como ponto inicial a tarefa de desconstruir a razão kantiana naquilo em que esta se mostrou insuficiente aos propósitos de fundação originária de uma teoria do conhecimento que levasse em conta a totalidade da experiência humana.

Da *visada* originária do *mundo da vida* dependerão os artifícios da subjetividade na tarefa de compreensão do inteiro universo da objetividade. Começa aí o diálogo com a fenomenologia, como um dos indicadores fundamentais do *criticismo ontognosiológico*, a partir do qual as ideias de *experiência*, de *valor* e de *cultura* se entrelaçam nos seus momentos mais salientes, para tomar feições distintas no processo de ideação da realidade, sem perder de vista a exigência de *dialeticidade* e *concretude*.

Sabemos que Edmundo Husserl (1859-1938) pretendeu fazer da filosofia uma ciência rigorosa, a partir da sua formação rigorosamente matemática, insurgindo-se, sobretudo, contra o naturalismo cientificista em geral e, particularmente, contra todas as tentativas de naturalização da consciência. No longo caminho percorrido nas suas investigações, o fundador da fenomenologia teve sempre presente que era necessário desnaturalizar não só a consciência, mas também e fundamentalmente o próprio mundo, enquanto lugar originário da vivência do homem (*Lebenswelt*). A tradição categorial do discurso das ciências tornou patente o desvio teleológico das racionalidades explicativas do mundo, na medida em que se afastou do verdadeiro sentido do mundo da vida. O grande equívoco das ciências foi ter incorrido no suposto de que é

possível conhecer o *mundo da vida* a partir de categorias *a priori*. O retorno ao sujeito em Husserl é, simultaneamente, um vigoroso chamamento ao retorno ao *mundo do vivido*, “às coisas mesmas”, em sua própria linguagem.

É fácil perceber que os supostos lineadores do pensamento de Miguel Reale estão habitando os mesmos horizontes, a partir da crítica ao criticismo kantiano. É o próprio Reale que afirma:

“Abstração de outros possíveis valores, o criticismo ontognosiológico poderia ser visto, de certa forma, como um desenvolvimento autônomo dado à fenomenologia husserliana, em virtude de não me parecer que a experiência cognoscitiva se verticalize na subjetividade transcendental, tal como ocorre na orientação conclusivamente idealista do autor das Investigações Lógicas, por ser só possível como processo ontognosiológico, no qual sujeito e objeto se co-implicam, um supondo o outro e cada um deles irreduzível ao outro, ambos tendo plenitude de sentido na unidade dialética em que concretamente se inserem” (Reale, op. cit., p. 107).

Reale nunca aceitou a primazia da subjetividade como o *lugar* da evidência na fenomenologia husserliana, por razões intrínsecas ao seu próprio projeto de pensar. O idealismo transcendental fenomenológico abriga a ideia de que a consciência, na sua auto-reflexão, é *ser absoluto* e, portanto, universo privilegiado da evidenciação do *mundo da vida*. O sentido do mundo da vida é *doado* pela consciência nos seus atos intencionais. Por sua vez, a estrutura essencial dos objetos é intuída e percebida a partir deles. O real é proto-história da ação cognoscitiva. Tudo começa no mundo da vida. Mas nada tem garantia evidenciadora fora da consciência. Por isto, *fenomenologia é egologia*, isto é, vivenciação evidenciadora do *mundo da vida* com a clara primazia da subjetividade. Aí se encontra o ponto de ruptura entre a fenomenologia e o criticismo

ontognosiológico proposto por Reale. É necessário, a todo custo, fugir do idealismo e encontrar o sentido da concretude do pensar, a despeito de todas as contribuições do pensamento fenomenológico.

Confessando ser a ontognosiológica um desenvolvimento autônomo da fenomenologia, o que de mais adequado se mostra ao seu projeto de pensamento são as noções de consciência intencional e de a priori material, assumidas como condição indispensável ao criticismo ontognosiológico e incorporadas ao universo operatório das suas investigações jusfilosóficas.

Até mesmo a questão da intersubjetividade transcendental, isto é, o grave problema do “outro”, enquanto esfera incomunicável, é tratado por Miguel Reale não como problema insolúvel, mas como algo que se resolve no plano da cultura, na constante vivenciação histórico-valorativa. As *aporias* postas ao homem só devem servir para estimular os espíritos indagaadores, tendo em vista que a experiência histórica é abertura ao infinito.

Em conferência pronunciada no Rio de Janeiro, no auditório do IAB, certa feita, Miguel Reale ressalta que:

“É a meditação husserliana sobre a experiência total, tanto natural como espiritual, que iria abrir caminho à nova Ontologia de Nicolai Hartmann e à Ética material dos valores de Scheler, em contraste flagrante com a ética formal de Kant. Bastam essas considerações para perceber-se que Husserl pertence à família dos pensadores germinais, como Platão, Santo Agostinho, Descartes, Vico, Kant, Heidegger ou Wittgenstein, que são lançadores de novas sementes no campo das atividades espirituais, ensejando novas messes culturais”. (In Reale, Miguel. O belo e outros valores. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1989, p. 97).

À *Ontologia* de Hartmann e à *Ética material dos valores* de Scheler, acrescentaríamos aqui também a obra de Reale *Experiência e cultura* como devedora da filosofia de Husserl.

O criticismo ontognosiológico é também o deslocamento da clássica questão da relação sujeito-objeto para a originária perspectiva da interação consciência-mundo, na qual a consciência concebida como intencionalidade exercerá papel preponderante na reiterada exigência de dialeticidade.

É ocioso afirmar que toda teoria do conhecimento se constitui em instrumento de aproximação da verdade, na medida em que estabelece as condições subjetivo-objetivas da produção do pensamento. No curso do diálogo que Miguel Reale estabelece com o pensamento contemporâneo, não pode ser olvidada a sua percepção do papel desempenhado pela “redescoberta” da natureza por parte dos cientistas, cujo trabalho começa a aparecer com ênfase a partir dos inícios do século passado.

Nenhuma revolução produziu tantos efeitos quanto a ocorrida no plano da física na nossa contemporaneidade. A micro-física conseguiu desarticular inteiramente as clássicas concepções sobre a natureza, trazendo à discussão a necessidade de se pensar a verdadeira natureza da *natureza*, com elementos fundamentais indicados à ordem do pensamento filosófico. A destruição dos paradigmas clássicos da física indicou, apenas, que é necessária uma revisão permanente do mundo, enquanto infinitamente pequeno e enquanto infinitamente grande.

Com a física quântica esboroaram certeza, precisão, causalidade, finitude, universalidade dos conceitos referidos ao conhecimento da natureza que, na verdade, prima pela imprecisão, incerteza, indeterminação e, sobretudo, que o amanhã nada nos

garante no amplo diálogo com o mundo. Mas é no princípio de *complementaridade*, introduzido no universo das novas concepções do real que vamos encontrar um valioso indicador para a reconstrução do pensamento em todos os domínios da cultura.

“A verdadeira lição do princípio de complementaridade, aquela que pode ser traduzida noutros campos do conhecimento, como Bohr toda a sua vida tentara fazer, é sem dúvida essa riqueza do real que transborda de cada linguagem, de cada estrutura lógica, de cada iluminação conceptual; cada uma pode somente exprimir uma parte dela – mas consegue exprimi-la; assim, a música não é esgotada por nenhuma de suas estilizações, o mundo dos sons é mais rico do que todas as linguagens musicais podem exprimir, seja a da música esquimó, de Bach ou de Schönberg; mas cada uma constitui uma escolha, uma exploração eletiva e, como tal, a possibilidade de uma plenitude”. Prigogine, Ilya e outra. A nova Aliança. Brasília, Editora da UNB, 1984, p. 175).

Diante dessas novas perspectivas, Reale incorpora a ideia de complementaridade como um dos elementos sustentadores do criticismo ontognosiológico, obviamente sem cair na ingenuidade de admitir uma dialética na natureza, até porque a complementaridade diz respeito às possibilidades abertas ao *logos* conceptualizador e não ao mistério que envolve a natureza infinitamente pequena, embora seja este o seu referente.

A dialética da complementaridade é exercitada nos horizontes de uma realidade que comporta múltiplas linguagens, todas elas se complementando na tarefa de interpretação do homem e da História, na infinita abertura das suas manifestações.

A ontologia de Miguel Reale não implica uma interrogação sobre o sentido do *ser*, tal qual ocorre na hermenêutica heideggeriana que revolucionou toda a tradição metafísica ocidental, ao substituir a

pergunta pela *essência* em interrogação sobre o *sentido*. Entretanto, ao retomar a clássica distinção entre *ser* e *dever-ser*, Reale indica uma concepção de *ser* que abrange a totalidade dos objetos objetivados na atividade noético-noemática da consciência intencional, sejam eles naturais ou ideais, ao mesmo tempo em que concebe o *dever-ser* como esfera autônoma e privilegiada, enquanto *lugar* de irradiação de todo valor, considerado este como *objeto* na correlação ontognosiológica.

O homem tem a sua essência assinalada na órbita do *dever-ser*. É o único ente que *é*, porque *deve ser*. E a inteira construção da história só poderá depender desse reino autônomo de objetos constituído pelos valores. Todo saber, como de resto toda atividade do espírito endereçada à busca da verdade se inscrevem no universo axiológico; ou seja, no pensamento de Miguel Reale não há lugar para a verdade fora do inexorável condicionamento valorativo. Se a *morada originária* do homem é o *dever-ser*, a destinação essencial do pensamento não é “produzir” *verdade*, mas projetar na ambiência da esfera autônoma dos valores aquilo que caracteriza a própria possibilidade da história.

Enquanto *ser histórico*, o homem não pode renunciar à obrigação de exercer a constância do processo de objetivação da intencionalidade valorativa, sob pena de perder o próprio sentido da sua presença no mundo como subjetividade configuradora e enunciativa de toda cultura. A existência humana é, fundamentalmente, *conhecimento* e *escolha*, no fluir incessante da interação subjetividade-objetividade, consciência-mundo, pensamento e ação.

Valor, liberdade, cultura e *histórias* são indicadores sem os quais não se conseguiria compreender a totalidade das manifestações do pensamento de Miguel Reale, sobretudo a partir do fato de estar em jogo na sua meditação, originariamente, o homem enquanto consciência, enquanto valor-fonte e enquanto liberdade, na infinita

possibilidade de doação de sentido a tudo o que se dá à consciência como correlato intencional no processo de constituição dos objetos. Tomando como autônomo o reino axiológico, o nosso pensador acaba por fundar uma nova teoria dos objetos, no suposto de que estes são realizáveis na ordem da concretude e não meras *idealidades* que pairassem acima da vivência dos fatos do mundo humano, conforme assinala a tradição scheleriana.

Considerados os valores como inscritos na esfera dos *objetos ideais*, restaria apenas o exercício da intuição das suas essências, na postura fenomenológica. Tal atitude não satisfaria a exigência realiana de dialeticidade e concretude. A própria natureza humana funda, originariamente, a ideia de que os valores constituem um reino autônomo, a partir do qual se desenvolve o processo histórico. Daí termos afirmado acima que o homem no pensamento de Miguel Reale é o único ente que é, porque deve ser. A *determinação* existencial do *estar no mundo* é caracterizada pelo anúncio de caminhos que conduzem muito mais ao *construído* que ao *destruir* a potencialidade humana na edificação da história. Daí, talvez, o prudente distanciamento que o nosso pensador sempre manteve com relação às filosofias existencialistas tão em voga no pós-guerra.

Delinear a ideia de verdade no pensamento de Miguel Reale significa apreender nos horizontes das suas preocupações aquilo que sempre lhe pareceu constituir a própria destinação do homem, isto é, realizar a cultura no diálogo com o mundo. Pode parecer óbvia esta afirmação, mas ela se torna relevante na medida em que o conjunto da obra de Miguel Reale revela uma paixão pela vida do espírito, inigualável no Brasil.

Se a verdade em Reale se oculta na problematicidade e no mistério do mundo, em nenhum momento ele se deixou esmorecer na tarefa a que se propôs de pensar o homem e seus horizontes.

A compreensão da ideia de verdade em Miguel Reale deve ser buscada no conjunto da sua obra e não somente em *Verdade e conjectura*, onde o pensador brasileiro ensaia explicitar isto que é a verdade, em consonância com todo o seu pensar anterior. Para a nossa felicidade, não existem verdades definitivas para o nosso pensador e, muito menos, a verdade. Buscar a verdade é tarefa cometida a quem quer que destine a sua existência aos labores do pensamento. Mas isto que é *a verdade* é algo que se condiciona ao processo da historicidade do homem, na articulação das possibilidades das suas próprias realizações, enquanto fonte de todos os valores.

Não se inscrevendo com exclusividade nos horizontes da metafísica, a perquirição da verdade é tarefa da própria atividade ontognosiológica, já que esta envolve a totalidade dos atos cognoscitivos, na inteira manifestação da objetividade. Metafísica é experiência pessoal que se desenvolve no plano da conjectura; distinta, portanto, da experiência cognoscitiva, embora seja o seu modo de experienciar uma inserção no campo ilimitável das ideias.

ENSAIO ACERCA DA DELIMITAÇÃO METODOLÓGICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS ENQUANTO PROBLEMA

*Wellington Trotta*¹

INTRODUÇÃO

O propósito deste ensaio é refletir sobre a condição das ciências sociais a partir de um problema que lhe é crucial, sua delimitação metodológica. Nesse sentido, antes de analisar este problema central do trabalho, entendeu-se por bem tecer algumas considerações importantes de ordem teórica para situar os problemas referentes ao conhecimento, à natureza da ciência, ao significado do método e ao surgimento das ciências sociais a partir da industrialização no final do século XVIII. Destarte, este ensaio ficou dividido em três tópicos e uma conclusão.

Antes de passar em revista o conteúdo destes tópicos, desejava-se dizer que cada um deles foi elaborado em momentos distintos com o fim de apresentar, para os alunos, material que servisse de

¹ Wellington Trotta tem Doutorado em Filosofia pelo IFCS-UFRJ, além de lecionar Filosofia na UNESA.

apoio para discussões em sala de aula. Com isso, este texto tomou a forma de um ensaio que mais parece um esboço por conta dos resultados desta pesquisa ter um caráter provisório, isso porque as conclusões não são definitivas e sim precárias. Oxalá, assim seja.

No primeiro tópico, *A questão do conhecimento e problemas correlatos*, analisaram-se os significados de conhecimento, a distinção entre conhecimentos científico e vulgar,² noções de diferença entre ciências humanas e naturais e a ideia de ciências sociais. No segundo tópico, *Revolução capitalista-industrial e o surgimento das ciências sociais*, estudou-se o cenário do surgimento das ciências sociais na Europa do século XIX, além de passar em revista seus elementos conceituais básicos, desenhando-se as noções elementares de sociologia, ciência política e antropologia. Não foi esquecida a relação entre o advento das ciências sociais no impacto do nascimento da sociedade capitalista industrial. O terceiro e último tópico, *O problema da delimitação metodológica das ciências sociais*, estudou-se a importância das quatro leituras clássicas das ciências sociais, a saber: as comteana, marxiana, durkheimiana e weberiana no que tange à intrincada *aporía* quanto ao método em ciências sociais. Ressalta-se, ainda, que neste tópico deu-se mais espaço à reflexão sobre o método weberiano por conta de se distanciar dos demais, pois ao contrário dos outros três, Weber relativiza a estrutura em que vivem os indivíduos, pois sua escola acirra grande dissenso nas ciências sociais. Por último, na conclusão, ao contrário dos “textos científicos”, refletiu-se sinteticamente sobre o entendimento de Husserl acerca das chamadas ciências do espírito.

Este ensaio, a despeito dos seus erros, é dedicado ao mestre Aquiles C. Guimarães.

² “O senso comum é um juízo sem nenhuma reflexão, comumente sentido por toda uma ordem, por todo um povo, por toda uma nação ou por todo gênero humano” (VICO, 1959, p. 84, XII).

1 – A QUESTÃO DO CONHECIMENTO E PROBLEMAS CORRELATOS

O conhecimento é uma especificidade humana que, segundo Husserl, “*pertence à esfera das cogitationes; ergo temos de elevar intuitivamente à consciência da universalidade as objectalidades universais desta esfera*” (1989, p. 28). Logo, o conhecimento é um ato humano de apreensão dos fenômenos⁴ a partir de suas qualidades e características, isto é, sua essência, “*aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como o que ele é*” (HUSSERL, 2006, p. 36).⁵ Nesse sentido, é por meio do conhecimento que o homem descobre, apreende, cria e recria constantemente, no próprio intelecto, a realidade. Com esse fim, o homem utiliza métodos e técnicas para processar o conhecimento de fenômeno observável, nisso faz ciência, procurando condições objetivas para obter resultados seguros sobre determinado fenômeno, fato, coisa etc. Como a ciência é uma atividade do espírito que aspira objetividade cognitiva, e o seu domínio é vasto, ela se divide em áreas de conhecimento com o propósito de apreender a totalidade de cada um dos fenômenos, no que se delimitam seus campos de atuação sem excluir relação entre os saberes, ou como Husserl, “*a toda ciência corresponde um domínio de objetos como domínio de suas investigações, e a todos os seus conhecimentos, isto é, aqui a todos os seus enunciados*” (2006, p. 34).

Nisso o homem desenvolveu, além da dimensão instintiva, diversas habilidades oriundas da capacidade de apreender. Essa capacidade o torna um ser único dentro da esfera de transmissão do conhecimento, por isso sua capacidade de aprendizado o diferencia

³ Traduz-se por “pensamentos e/ou ideias; portanto”.

⁴ Ao logo deste trabalho, os termos “fenômeno” e “objeto” constituem sinônimos.

⁵ “Todo conhecimento racional predicativo e conceitual remete a evidência. Para que isso fique bem entendido, é preciso notar, porém, que somente a evidência originária é fonte ‘original’ de legitimidade” (HUSSERL 2006, p. 315). “Se a teoria do conhecimento quiser concentrar-se na possibilidade do conhecimento, tem de ter conhecimentos sobre possibilidades cognitivas que, como tais, são indubitáveis e, claro está, conhecimentos no sentido mais estrito, a que cabe a apreensibilidade, e acerca da «sua» própria possibilidade cognitiva, cuja apreensibilidade é absolutamente indubitável” (HUSSERL, 1989, p. 22-23).

dos animais, que transmitem aos seus descendentes, apenas geneticamente, formas de garantir a sobrevivência. O homem, ao contrário, lega aos seus herdeiros, pela via do ensino-aprendizagem - pelos símbolos, por meio da linguagem - uma relação dotada de significados e sentidos. Por isso, o homem é um ser cultural que produz sua própria história a partir do desenvolvimento da capacidade simbólica e da linguagem em que a ação humana passou a ser intermediada pela atribuição de significados. Os gregos conceberam o saber como um fim em si mesmo, e podem ser considerados os construtores de uma forma de pensar à qual se deu o nome de ciência - *epistheme*, conhecimento verdadeiro-, uma atividade do espírito que se pretende objetiva, na qual as conclusões podem ser verificadas por qualquer indivíduo voltado decisiva e metodicamente à solução de problemas.

Dessa forma, cada ciência constitui um campo delimitado de pesquisa e elabora seu método próprio. As ciências objetivam princípios verificáveis e constatáveis, por exemplo: água é uma substância composta de duas moléculas de hidrogênio e uma de oxigênio. Assim, as observações feitas aos fenômenos são generalizadas e expressas em leis ou princípios. É salutar frisar que o termo ciência é de origem latina e vem de *scientia*, do verbo *scire* (conhecer), que significa conhecimento. O conhecimento científico opõe-se ao vulgar, e também aos conhecimentos filosófico e religioso, porque se baseia na experiência sensorial, na operação concreta e na verificabilidade. Logo, a ciência é, por natureza, empírica, racional, cumulativa e geral. Empírica pois funda-se na observação; racional por conta do processo lógico-coerente-demonstrativo; cumulativa pelo fato de aproveitar dados comprovados e demonstrados, e geral porque tende à universalização dos fenômenos por meio de uma teoria.

Para Eva Maria Lakatos, "*ciência é todo um conjunto de atitudes e de atividades racionais dirigidas ao sistemático conhecimento com*

objeto delimitado, capaz de ser submetido à verificação." (1987, p. 21). Segundo a autora, como para muitos epistemólogos, a ciência consiste num saber que aspira exatidão à medida que procura uma lei geral que estabeleça compreensão de um fenômeno. Embora o termo ciência enseje um mosaico de significações a partir das mais diversas teorias, é preciso destacar que ciência é, antes de tudo, uma construção cognitiva que visa investigar os fenômenos e deles extrair suas propriedades por meio de um critério necessariamente universal. Entretanto, conforme Hilton Japiassú, nem sempre o que se considera ciência é de fato ciência; por vezes, não passa de construções empiricamente fundadas em aspectos ideológicos ligados ao senso comum (1981, p. 99).

1.2 - Senso comum e o conhecimento científico: características

O conhecimento científico, como é concebido hoje, surgiu a partir do século XVII com a revolução científica em que se destacaram as teses cartesianas sobre o método e as de Galileu sobre a matematização da ciência.⁶ A ciência moderna nasceu ao determinar o objeto específico da investigação e ao criar um método pelo qual se possa fazer o controle sobre os resultados da experimentação quantitativa. O rompimento da ciência moderna com a ciência antiga se apoia definitivamente na busca da construção do seu próprio método de averiguação, aquisição e obtenção de conhecimentos sobre um determinado objeto ao mesmo tempo em que recusa a causa final aristotélica e calca-se somente na causa eficiente, optando por uma ciência da quantidade em detrimento daquela de qualidade. Assim, a física, a astronomia, a biologia etc. assumem

⁶“A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto” (GALILEU, 1996, p. 46).

o *status* de ciências no mundo moderno, abrindo caminho para novas possibilidades de conhecimento como busca da objetividade e do rigor experimental como critério de avaliação do progresso da pesquisa. Inaugura-se, portanto, um novo modelo de ciência ligado aos interesses bélicos das grandes nações, à satisfação das exigências da expansão econômica das empresas que se lançaram na aventura marítima etc. Dentro desse novo modelo de representações, a ciência moderna inaugura os primeiros passos como antítese ao pensar religioso, à metafísica e se assume como técnica. Para Chauí a:

Ciência distingue-se do senso comum porque este é uma opinião baseada em hábitos, preconceitos, tradições cristalizadas, enquanto a primeira baseia-se em pesquisas, investigações metódicas e sistemáticas, na exigência de que as teorias sejam internamente coerentes e digam a verdade sobre a realidade. A ciência é conhecimento que resulta de um trabalho racional (2001, p. 251).

Pode-se, então, dividir, grosso modo, o conhecimento em científico e vulgar, geralmente chamado de *senso comum*, um conhecimento fragmentado, ingênuo, particular e subjetivista, centralizando maneiras de agir. Já o conhecimento científico é aquele que busca a apreensão, compreensão ou descrição do fenômeno tendo por base um método específico que assegure universalidade necessariamente. Por outro lado, em sua obra *A formação do espírito científico*, Gaston Bachelard (1996, p. 18) assinala que:

A opinião está, de direito, sempre errada. A opinião pensa mal; não pensa; traduz necessidades em conhecimentos. Ao designar os objetos pela utilidade, ela se impede de conhecê-los. Não se pode basear nada na opinião: antes de tudo, é preciso destruí-la. Ela é o primeiro obstáculo a ser superado.

Bachelard é peremptório quando identifica o senso comum como o grande obstáculo ao conhecimento verdadeiro, o científico,⁷ chegando a enfatizar a necessidade de destruí-lo pela tomada

⁷“A ciência é a estética da inteligência” (BACHELARD, 1996, p. 13).

da consciência de que se deve abandonar os preconceitos, uma das fontes poderosas da opinião. O senso comum é ametódico e assistemático, caracterizando-se como conhecimento espontâneo por ter como preocupação imediata resolver os problemas cotidianos da vida. O conhecimento empírico é vulgar ao se basear na experiência cotidiana, e é fragmentário por não estabelecer conexão de causa e efeito. Ademais, o senso comum é particular por se restringir a uma pequena amostra da experiência individual.

É bem verdade que o senso comum tem uma garantia cultural, pois é válido para determinadas situações não complexas, pois há nele um repertório de saberes satisfatórios para as exigências simples. Porém, o senso comum é insuficiente para compreender a realidade e transformá-la.⁸ Ele perde o seu significado diante do complexo, nisso cala-se num silêncio profundo. É a partir desse instante que se faz necessário o conhecimento científico que, em razão de seu conteúdo, pode formar e estruturar o progresso humano.

Enfim, o conhecimento científico é universal em razão de não se basear em construções particulares como a experiência pessoal, por exemplo, mas sim na verificação por meio da investigação criteriosa, objetivando traçar estruturas gerais e necessárias sobre aquilo que está sendo investigado; nesse sentido, é quantitativo, pois se baseia em medidas, padrões e critérios de comparação e avaliação. Pode-se dizer que o conhecimento científico se diferencia do senso comum pela sua linguagem, por exemplo, a matemática que marca definitivamente a separação entre o que é e o que não é científico.⁹

⁸ “O mundo é o conjunto completo dos objetos da experiência possível e do conhecimento possível da experiência, dos objetos passíveis de ser conhecidos com base em experiências atuais do pensamento teórico correto” (HUSSERL, 2006, p. 34).

⁹ A revolução científica pode ser considerada uma grande realização do espírito crítico humano com sua formulação de hipóteses ousadas e inovadoras como, por exemplo, a rejeição do modelo geocêntrico de cosmo e sua substituição pelo modelo heliocêntrico, a noção de espaço infinito, e a visão da natureza como possuidora de uma “linguagem matemática”. A revolução científica, ao tirar a Terra do centro do universo e ao trazer para o primeiro plano a ciência da natureza, se afasta dos temas centrais do humanismo e da reforma, sofrendo, em muitos casos, a condenação tanto de protestantes quanto de católicos. A redescoberta do ceticismo é fruto da oposição entre o antigo e o moderno. A ausência de critério conclusivo sobre a validade destas teorias torna-se a sua problemática central.

1.3 - O PROBLEMA DO MÉTODO EM RELAÇÃO AO CONHECIMENTO

O método, enquanto caminho ou forma de apreender, adquirir, obter ou construir conhecimentos, sempre foi uma preocupação filosófica desde a antiguidade. No entanto, a partir da idade moderna os filósofos elevaram o conhecimento à condição de problema central em detrimento do problema “do ser”, ou seja, o ontológico cede lugar ao gnosiológico e, conseqüentemente, ao epistemológico.¹⁰ Como problema, o conhecimento torna-se objeto de inúmeras pesquisas teóricas que impulsionaram a ciência moderna, agora não mais concebida pela mera observação, mas também pela demonstração, experimentação e reprodução das condições objetivas de ambientes específicos em que os objetos estão situados e pesquisados.

Etimologicamente, método é uma palavra composta por *meta* que quer dizer “ao longo de”, e *hodos*, “caminho”; portanto, método é o caminho que se percorre, ou critério adotado para apreender, construir, descobrir, adquirir ou desconstruir um determinado objeto. É nesse momento que o método passa a ser visto como problema da seguinte forma: o que é o conhecimento? Qual a sua possibilidade? Como adquiri-lo? Nesse período, destacam-se Francis Bacon e René Descartes como filósofos preocupados em superar o senso comum pela observação segura do rigor científico, tendo as matemáticas como inspiração para a elaboração de um estatuto para uma nova ciência. A síntese desse momento, que até hoje ecoa nas ciências, é a sentença de Galileu Galilei de que a matemática é a linguagem da ciência, isto é, para se fazer ciência é preciso ter por fundamento a estrutura universal da matemática.

¹⁰ Gnosiologia ou teoria do conhecimento é o ramo da filosofia que investiga a natureza, possibilidade, identidade etc. no que diz respeito ao conhecimento e a relação entre sujeito que conhece e objeto conhecido. Epistemologia, como disciplina filosófica, pesquisa o conhecimento científico em geral, e a natureza das ciências em particular. “Pode já chamar-se teoria do conhecimento à tentativa de tomada de posição científica perante estes problemas. Em todo o caso, a ideia de teoria do conhecimento surge como a de uma ciência que resolve as dificuldades aqui em discussão e nos fornece uma intelecção última, clara, por conseguinte, autoconcordante, da essência do conhecimento e da possibilidade da sua efectuação” (HUSSERL, 1989, p. 22).

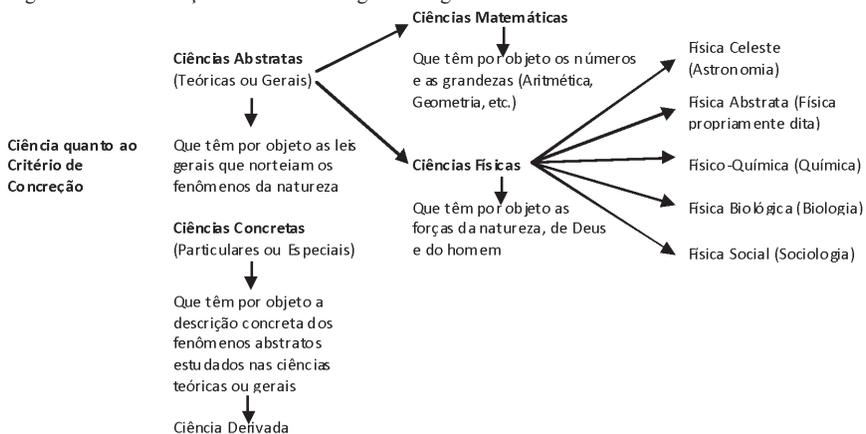
1.4 – Ciências naturais e ciências humanas

A divisão entre ciência naturais e humanas sofreu uma grande influência por parte daqueles pensadores que têm na matemática a grande inspiração científica, a qual, por sua vez, teve início com os gregos e se radicalizou com Galileu e Descartes, ratificando o método científico como aquele que passa pela linguagem matemática. Mais tarde, no século XIX, o positivismo pelas mãos de Comte, inspirado nessa mesma premissa, passa da matemática à física como modelo ideal,¹¹ sustentando que a sociologia, para alçar o status de ciência, deve levar em consideração o programa das ciências naturais, especialmente o da física e todo o seu arcabouço metodológico. Tanto assim, que o próprio Durkheim, mais tarde, analisa os fenômenos sociais dentro de uma perspectiva biológica, com isso alimentando o princípio de que o estatuto epistemológico para todas as ciências passa pelo das ciências naturais.

Compreende-se, porém, que as ciências naturais estudam os acontecimentos que ocorrem na natureza, denominados de fenômenos simples quando comparados ao universo humano, complexo por sua invariabilidade. A matéria-prima da ciência

¹¹ FRIEDE, 2009, p. 242.

Diagrama 2: Classificação das Ciências Segundo Augusto Comte



natural é todo o conjunto de fenômenos que se repetem e têm uma constância verdadeiramente sistêmica, já que podem ser vistos isoladamente e, assim, reproduzidos. Dois observadores diferentes podem provar a mesma teoria, pois a pesquisa laboratorial procura assegurar objetividade. Portanto, nas ciências naturais, os fenômenos podem ser apreendidos e reproduzidos.¹²

Por outro lado, as ciências humanas constituem um conjunto de ciências que têm por objeto o estudo dos diferentes aspectos da manifestação da vida individual e social em que estudam o ser humano do ponto de vista social, histórico, econômico, político, geográfico etc. Essas ciências estudam fenômenos complexos, por exemplo, uma ação humana; o mesmo ato pode ter várias motivações e implicações. É difícil, nesse âmbito, descobrir a causa única para os fenômenos. As matérias-primas das ciências humanas são os eventos humanos que servem de foco ao cientista, sendo complicados de serem reproduzidos, pois as situações humanas são de difícil controle se comparadas aos objetos de estudo dos biólogos, químicos, físicos etc. Portanto, os fenômenos humanos são somente apreendidos e não reproduzidos.¹³

Se os fenômenos humanos são irreproduzíveis, pode-se apenas reconstruí-los abstratamente sem que se possa afirmar que a reconstrução seja a “verdadeira”, por isso essas reconstruções são parciais, no que as ciências humanas trabalham com fenômenos que fazem parte da vida humana. Quando se estuda baleias, por exemplo, estuda-se algo diferente do homem, estabelecendo relação

¹² Uma possível classificação das ciências:

- a – Ciências formais: Matemática, lógica.
- b – Ciências naturais: Biologia, química, física, geografia, astronomia etc.
- c – Ciências da saúde: Medicina, fisioterapia, educação física, psicologia etc.
- d – Ciências da produção: Engenharias de um modo geral.
- e – Ciências da informação: Informática etc.
- f – Ciências Humanas: Psicologia social, história, geografia humana, ciências sociais etc.
- f.1 – Ciências Sociais: Sociologia, antropologia e ciência política.
- f.2 – Ciências Sociais Aplicadas: Direito, Administração, Serviço Social etc.

¹³ “A fenomenologia do conhecimento é ciência dos fenômenos cognoscitivos neste duplo sentido: ciência dos conhecimentos como fenômenos (Erscheinungen), manifestações, actos da consciência em que se exibem, se tornam conscientes, passiva ou activamente, estas e aquelas objectalidades; e, por outro lado, ciência destas objectalidades enquanto a si mesmas se exibem deste modo” (HUSSER, 1989, p. 34-35).

de objetividade; há uma diferença entre sujeito e objeto. Porém, no âmbito das ciências humanas, há uma interação complexa entre o investigador e o objeto investigado, uma vez que ambos compartilham do mesmo *lócus* de experiências e, nesse caso, há uma relação dialética entre os fenômenos externo e interno. Há, assim, diferença entre um saber voltado para as coisas inanimadas ou passíveis de serem submetidas a uma objetividade total e um saber, como o das ciências humanas, constituído sobre os homens em sociedade.

Por isso, História, Psicologia Social, Geografia Humana e outras ciências humanas propriamente ditas e seus respectivos objetos são estudados em um contexto indivíduo-sociedade; porém, para muitos teóricos, tais ciências diferenciam-se das ciências sociais pelo fato destas estarem inseridas em uma ótica estruturalmente social, na qual o indivíduo se determina pelo conjunto da sociedade. Mas, seja como for, esta classificação pode ser mudada a partir de novas descobertas conceituais.

As ciências sociais são aquelas, dentro da dimensão das ciências humanas, estudadas a partir do homem e suas relações externas à sua individualidade. Costuma-se afirmar que as ciências sociais não percebem o homem isolado; a atuação deste é apreendida em uma estrutura que vai além do indivíduo. Nas ciências sociais, o indivíduo é pensado do ponto de vista da totalidade social que o compreende e suas implicações. Ciências sociais, portanto, constituem um conjunto de ciências que pesquisam o homem dentro de uma perspectiva estrutural, investigando ações de natureza sociopolítico-cultural.

2 - REVOLUÇÃO CAPITALISTA-INDUSTRIAL E O SURGIMENTO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

As condições de possibilidade da revolução industrial foram muitas, dentre as quais destacam-se a acumulação de recursos

econômico-financeiros devido à intensificação do comércio internacional, à política mercantilista inglesa e ao projeto do Estado e dos homens de negócios investirem em pesquisas científicas. A divisão do trabalho a partir da organização do trabalho individual, antes artesanal e doméstico, nas oficinas fornecendo matéria-prima se altera para atividade manufatureira, transformando a atividade agrícola com a introdução de novas técnicas, gerando aumento de produtividade, reordenando a sociedade rural em urbana.

Segundo Raymond Aron (2002, p. 96-97), o fato que chama atenção dos estudiosos da sociedade, no princípio do século XIX, é o surgimento da indústria que altera o cenário da vida europeia, destacando aspectos como a (1) nova organização científica do trabalho em que há uma racionalização da produção, organizada para propiciar o maior lucro possível; (2) o fato de a ciência ser aplicada à organização do trabalho e propiciar o desenvolvimento de seus novos recursos produtivos; (3) o caráter científico do trabalho, que gera uma crise de superprodução, ou seja, aumento da riqueza, consequentemente majorando-se a pobreza em meio à abundância de objetos, mercadorias etc..

Uma sociedade industrial pode ser entendida como aquela em que a indústria determina novo padrão de vida social a partir da produção em massa de mercadorias. A produção se processa em empresas separadas radicalmente da família e, nesse processo, há divisão sócio-tecnológica do trabalho, que é uma das características das sociedades industriais modernas. Todas essas sociedades implicam certa organização das massas trabalhadoras e o questionamento constante da propriedade individual dos meios de produção de riqueza social.

A expressão “sociedade industrial” vem da herança saint-simoniana e foi empregada em substituição à expressão “sociedade

capitalista”. Essa sociedade deixa-se caracterizar pela importância cada vez menor dos camponeses e pelo peso decisivo dos operários de fábrica e dos empresários capitalistas. O mercado, o contrato e a moeda são condições institucionais da dinâmica entre os integrantes da sociedade industrial. Nisso a industrialização emprega certo número de descobertas científicas e, nesse sentido, a ciência aliada à técnica propicia poupar esforços e aumentar a produção. Tal ideia se expressa no pensamento de August Comte quando enfatiza a necessidade da ciência para a previsão que se aplica à ação.

Por outro lado, a industrialização pressupõe o reconhecimento da possibilidade de aplicar e/ou utilizar novos conhecimentos sobre a natureza física à organização da produção. Com a Revolução Industrial, desponta-se uma nova ordem de valores. As teses defendidas e vividas pela medievalidade não são mais válidas, e procura-se construir uma nova ordem social, uma estrutura que seja estável, que garanta tanto a produção quanto a comercialização dos bens postos no mercado. A Revolução Industrial elimina velhas corporações e cria duas classes distintas, porém ligadas entre si no interior da produção: burguesia e proletariado. Em uma passagem do *Manifesto comunista*, Marx e Engels (2005, p. 41-44) interpretam o papel revolucionário da indústria e sua relação com a ciência da seguinte maneira:

A grande indústria criou o mercado mundial, preparado pela descoberta da América. O mercado mundial acelerou enormemente o desenvolvimento do comércio, da navegação, dos meios de comunicação. Este desenvolvimento reagiu por sua vez sobre a expansão da indústria; e à medida que a indústria, o comércio, a navegação, as vias férreas se desenvolviam, crescia a burguesia [...] A subjugação das forças da natureza, as máquinas, a aplicação da química na indústria e na agricultura, a navegação a vapor, as estradas de ferro, o telégrafo elétrico, a exploração de continentes

inteiros, a canalização dos rios, populações inteiras brotando da terra como por encanto – que século anterior teria suspeitado que semelhantes forças produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social?

A Revolução Industrial provocou mudança na produção sistemática de bens em larga escala pelo aperfeiçoamento das máquinas, pelo emprego de uma nova tecnologia de alta qualidade em que o capitalismo se reproduz por meio da ampliação do mercado consumidor. Por isso, o capitalismo combaterá toda espécie de servidão, pois nada mais contrário ao mercado e à oferta de produtos do que indivíduos servos sem capacidade de comprá-los, de adquiri-los. O escravo, o servo e toda uma massa deveriam ser transformados em assalariados capazes de consumir mercadorias por meio de compra, através do dinheiro, agora ocupando o *status* de riqueza. O capitalismo, com a Revolução Industrial, tem na ciência uma grande aliada por meio de novas possibilidades tecnológicas, promovendo uma forma de socialização do avanço científico capaz de produzir bens para a satisfação das necessidades existentes, além de criar outras novas, visando produzir bens para atendê-las.

2.1 - Conceitos básicos sobre Sociologia, Ciência Política e Antropologia.

A Revolução Industrial foi importante para o advento das ciências sociais por motivos como a expansão da produção por conta da mundialização do mercado, emprego da tecnologia no binário custo-qualidade no processo de produção, conhecimento dos costumes dos outros povos além das fronteiras do centro produtor de mercadorias, resposta ao advento do pauperismo urbano, justificativa à codificação das leis do Estado e sua significação no seio da sociedade etc. Portanto, as ciências sociais surgem dentro de um contexto histórico dominado pela consolidação da sociedade capitalista em razão da revolução industrial, pelas crises econômicas

e sociais do capital, e por novas formas de pensar, oriundas da retomada do racionalismo que, influenciado pelo pensamento cientificista, provocou o surgimento de diversas correntes teóricas, como, por exemplo, o marxismo, o positivismo etc.

Desse modo, as ciências sociais estudam o homem e o seu universo sociopolítico-cultural, analisando as interrelações entre os diversos fenômenos sociais. A sociologia estuda as estruturas sociais, tais como família, parentesco, organização do trabalho etc.; a ciência política estuda as estruturas de poder; e a antropologia analisa o processo biocultural do homem, além do que ele construiu ao longo de sua história.

As ciências sociais não surgiram do nada em pleno século XIX; pelo contrário, seu advento foi resultado de uma longa maturação daquilo que se iniciara entre os gregos, cujas discussões filosóficas faziam abordagens sociológicas, políticas e antropológicas. Mas, foi a partir do século das experimentações (XIX) que as ciências sociais, influenciadas pelo positivismo, foram elevadas à categoria de ciência. Tal construção não foi obra de um filósofo ou de um cientista, mas representou o resultado do trabalho de vários pensadores ao longo dos tempos. Nesse sentido, as ciências sociais surgem como uma resposta teórica à crise social daquele momento, quando os primeiros sociólogos valorizaram determinadas instituições que, segundo eles, desempenhavam papéis fundamentais na integração e na coesão da vida social.

O século XVIII constituiu um marco importante para o surgimento dessas novas ciências em virtude do Iluminismo com todo o seu aparato crítico e teórico do conhecimento, das transformações econômicas, políticas e culturais provocando problemas inéditos até então e as revoluções *Francesa 1789* e *Industrial* constituindo-se em eventos à instalação definitiva da sociedade capitalista. Esse

avanço gradual configurou o solapamento dos antigos costumes que organizavam a vida social. Assim, a formação de uma nova sociedade industrializada e urbana implicou a destruição de certas tradições e valores como, por exemplo, o artesão independente, a servidão, o modelo de família patriarcal etc. Dessa forma, justifica-se conhecer os conceitos de cada uma das ciências sociais.

2.2 - Sociologia

Sociologia é uma ciência do ramo das ciências sociais que estuda o "*comportamento humano em grupos, ou da interação entre seres humanos. Procura compreender a natureza e propósito da associação humana. A maneira como surgem, se desenvolvem e mudam vários tipos de associação, e as crenças e práticas que os caracteriza*" (KOENIG, 1967, p. 11)

Logo, a Sociologia estuda as estruturas sociais a partir de elementos como parentesco, trabalho, instituições sociais (família, igreja etc.); o comportamento social e as variações existentes dentro das sociedades; suas formas, fatores e formação. Mesmo havendo, no debate sociológico, diversas escolas teóricas, cujas concepções são distintas sobre a sociedade, a Sociologia tem seu objeto próprio e método adequado à observação dos dados de pesquisa.

A Sociologia não estuda o que deveria ser, mas o que é, como é, e por que é. O seu fundamento é o estudo dos fenômenos sociais conforme uma objetividade necessária, porque o sociólogo não pode manipular subjetivamente o objeto de estudo. O objeto social deve ser visto pela materialidade que nele existe, ou seja, a coisa social, por ser concreta, só pode ser pensada ou estudada de um ponto de vista concreto. Logo, o sociólogo procura apreender-compreender a realidade como ela se apresenta, e não como ele a representa.

2.3. - Ciência Política

No que concerne à Ciência Política, seu foco é a apreensão/explicação/descrição do sentido do *que é política* e como as relações de poder estão postas em uma determinada ordem social. Norberto Bobbio enfatiza que *"hoje não temos dúvidas em considerar a ciência política como uma ciência descritiva e/ou explicativa, mesmo se julgamos poder atribuir-lhe uma função prática ao encaminhar a atividade política"* (BOBBIO, 2002, p. 289).

Ciência descritiva ou explicativa, a verdade é que a Ciência Política pode e deve ir muito mais longe de uma simples exposição de dados e tabelas demonstrativas. A Ciência Política, que tomou a vez da Filosofia Política nos diversos debates concernentes ao problema do poder, tem por obrigação refleti-lo de maneira conceitual e não apenas formal.

Compreende-se até as dificuldades da Ciência Política enquanto reflexão sobre a natureza e especificidade do poder, todavia não se pode esquecer que a Ciência Política não se constitui como ciência natural, logo o seu objeto não é somente dado, mas apreendido pela observação do fenômeno político nas relações sociais. É sob este prisma que Maurice Duverger (1962) assinala as dificuldades de definir esta ciência pelo seu objeto.

Porém, no *Dicionário de política*, o pensador italiano Norberto Bobbio, afirma que *"a expressão Ciência Política pode ser usada em sentido amplo e não técnico para indicar qualquer estudo dos fenômenos e das estruturas políticas, conduzindo sistematicamente e com rigor, apoiado num amplo e cuidadoso exame dos fatos expostos com argumentos racionais"* (1997). No seu entender, Ciência Política é um saber cujo objetivo é conhecer a natureza do poder e como ele está organizado em uma dada formação social.

Independente de se considerar tal ciência em sentidos amplo ou estrito, o que se observa é que o fenômeno Ciência Política está relacionado a um saber cujo objetivo é apreender, descrever e compreender os movimentos dos homens em virtude das estruturas políticas criadas para atender aos fins daqueles que, em uma dada época e formação social determinada, estiveram à frente dos negócios públicos, movidos pelo mais diversos objetivos e interesses.

Importa ressaltar que o advento da Ciência Política marca um importante avanço no estudo das estruturas políticas, sua representação de poder e as formas de exercê-lo por meio de inúmeros processos de constituição de governos. Portanto, é tarefa da Ciência Política pesquisar as formas segundo as quais o poder é exercido e em que condições esse mesmo poder é construído, instituído e vivenciado pelo grupo ao qual está submetido.

2.4 - Antropologia

Assim como a sociologia e a ciência política, a Antropologia encontra problemas quanto à sua delimitação conceitual e ao seu objeto de reflexão. É comum, quando se aprofunda o estudo de uma dada ciência, encontrar dificuldades em delimitar sua unidade de atuação, isso também se dá com a física, a matemática ou outra ciência qualquer. Importa destacar que a complexidade da Antropologia corresponde, na devida proporção, às suas preocupações metodológicas e conceituais, portanto, a primeira vista, assinala-se que *"a Antropologia como ciência do biológico e do cultural tem seu objeto de estudo definido: o homem e suas obras"* (MARCONI-PRESOTTO, 2006, p. 2), ou, segundo Mércio Gomes, a Antropologia, enquanto ciência do homem, *"o toma na sua integralidade como homem, mulher, ser de coletividade, natureza, cultura e razão"* (2013, p. 13)

Enfim, etimologicamente, o termo antropologia quer dizer estudo do homem, pois *antrophos* significa homem em grego, e *logos*, ciência, estudo. Observa-se, então, que a Antropologia enquanto ciência se preocupa com o homem em sua dimensão cultural, ou seja, toma os grupos humanos a partir dos laços que unem seus membros como fator de identidade; logo, estuda os traços comuns que provocam unidades entre os indivíduos agrupados, não desconsiderando os caracteres biológicos desenvolvidos ao longo da história. Portanto, a Antropologia também pesquisa a evolução do homem levando em consideração seus traços físicos, dividindo-os em grupos étnicos.

3 – O PROBLEMA DA DELIMITAÇÃO METODOLÓGICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

A delimitação do objeto de investigação das ciências sociais tem se constituído, historicamente, como grande problema destas ciências que pretendem conhecer as múltiplas facetas das estruturas da vida social enquanto seu fim último. Essa tarefa, por sua vez, impõe-se como condição de existência das ciências sociais, pois, ao contrário das ciências naturais, não possui um objeto de pesquisa invariável que facilite a vida dos seus estudiosos.

Essa irregularidade objetiva ensejou, a partir de cada observador, um conjunto de considerações metodológicas que parece ter construído, no seio das ciências sociais, um grande e permanente dissenso, o que, por outro lado possibilitou, segundo muitos discursos de “crise” das ciências sociais, especificamente uma falta de unidade científico-metodológica. Talvez esse sentido de crise seja uma herança do pensamento grego que buscou respostas necessárias nas construções argumentativas sob o impacto da estrutura geométrica.

Observa-se que essa inspiração matemática não é, em si mesma, um problema. Todavia, tal inspiração tem sido um elemento de insistente relação entre as dimensões social e natural no campo científico. Nesse sentido, o problema da delimitação das ciências sociais não se constitui como um obstáculo à sua natureza científica: esse dissenso marca sua especialidade e especificidade no marco do pensamento científico.

Os primeiros passos em transformar o sociopolítico-cultural em objeto de pesquisa de caráter científico remontam a 1839 com a publicação do quarto tomo do *Curso de filosofia positiva* de August Comte. Segundo este pensador, a sociologia como ciência da sociedade (física social) deveria inspirar-se epistemologicamente na física newtoniana que, depois de ter sido matematizada, encontrou seu objeto e deu grandes passos significativos, se estruturando como ciência capaz de responder, seguramente, as inquietações postas pelos homens. Nesse sentido, Comte anseia a objetividade pela positividade cognitiva, cujo encargo da ciência é explicar os fenômenos naturais e sociais, logo a sociologia como ciência embrionária deve buscar nas ciências da natureza o seu estatuto metodológico com vista ao seu êxito, pois, para Comte, o objeto da sociologia é a sociedade e o seu método de análise é a observação das relações necessárias entre causa e consequências dos fenômenos, necessariamente. Tanto Comte insiste no modelo newtoniano que sua sociologia é dividida em estática e dinâmica; esta estuda o processo histórico e progressivo da sociedade, ao passo que aquela investiga a estrutura dos elementos da sociedade.

Comte (1973, p. 10), herdeiro da ciência moderna pondera que *"o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a reconhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio*

e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude”.

Diferentemente de Comte, Karl Marx compreende o problema sociopolítico-cultural a partir do prisma da totalidade articulada como estrutura dada pela relação estabelecida entre os níveis da infraestrutura (base material da sociedade) com a superestrutura (representações ideológicas etc.). Segundo Marx, a totalidade social é regida por leis dialéticas, objetivas, determinadas, em última instância, pela infraestrutura que é movida, concretamente, pelas lutas de classes como motor de progressividade histórica. Para Marx, as relações sociais são marcadas pelas relações de produção de bens necessários à vida, por isso os homens se organizam em sociedade para garantir os fins da produção à subsistência, tendo no trabalho o elemento essencial não só de transformação social, mas também nas relações de transformação entre os homens e a natureza.

Para Marx, são as condições materiais de existência que promovem o nível de ação dos homens no mundo social, por isso que o seu método, a partir da relação entre materialidade social e o momento histórico específico, denomina-se de materialismo histórico, cuja premissa parte das relações materiais que os homens estabelecem entre si ao produzirem seus modos de vida em condições e representações historicamente determinadas.

A sociedade (formação social), conforme Marx, é palco de tensões sociais entre a classe que detém os meios de produção da riqueza social com aquela que produz, pelo trabalho, a riqueza social. Nesse caso, os modos de produção de bens (forma de atividade dos indivíduos) estão associados às forças produtivas (matéria prima etc.) e relações de produção (como se organiza para executar atividades produtivas). Marx relaciona, nesse caso, epistemologicamente, a crítica à economia política com suas pesquisas históricas e

políticas para construir seu pensamento social, embora não se autodenominasse de sociólogo.

O método dialético que Marx elabora tem sua origem na dialética de Hegel ao mesmo tempo em que se distingue do aspecto metafísico da filosofia hegeliana. Para Marx, a dialética materialista é a única capaz de, historicamente, analisar os fenômenos sociais a partir deles mesmos e como eles se processam no devir. Por isso, o materialismo histórico é a chave interpretativa das ciências sociais de corte marxista, visto que obriga o observador a analisar o dado real sem as arbitrariedades dos sujeitos, criticando o idealismo alemão por ter apreendido o ser no pensamento, quando este apenas investiga o ser a partir dele mesmo.

Émile Durkheim, a exemplo de Comte e Marx, toma a estrutura social como elemento chave do seu método investigativo, porém, com a novidade do fato social ser objeto de pesquisa do seu pensamento sociológico, pois, segundo ele, fato social é todo acontecimento ou sentimento exterior, coercitiva e geral aos indivíduos em sociedade. Portanto, o fato social se caracteriza por ser exterior, coercitivo e geral aos indivíduos, sendo uma realidade objetiva que paira sobre as consciências individuais. O fato social é o elemento objetivo da sociologia durkheimiana, afastando-se de outros domínios como biologia e psicologia, por exemplo.

Influenciado por sua formação filosófica, Durkheim, ao estudar um determinado problema, primeiro apresentava o seu ponto de vista como conceito; segundo, rejeitava todas as opiniões em contrário; terceiro, elaborava uma explicação de natureza sociológica, isso para assinalar que a sociologia também poderia produzir conhecimento científico.

Em sua obra *As regras do método sociológico* (1968), Durkheim apresenta um conjunto de regras destinado a estudar o fato social.

A primeira regra se destina à observação dos fatos sociais: a boa observação dos fatos sociais recomenda tratá-los como coisas, procurando com isso o afastamento de prenoções e o agrupamento dos fatos segundo seus caracteres exteriores, que devem ser objetivos. A segunda consiste na distinção do normal e do patológico que procura enunciar a identificação entre o anormal, normal e a média, e aplicar as regras a alguns casos como o crime, por exemplo, concluindo que o crime é um fenômeno normal do ponto de vista social. A terceira regra se relaciona à constituição dos tipos sociais, responsável em prescrever a classificação das sociedades da mais simples a mais complexa, buscando em cada uma o segmento original. A quarta regra diz respeito à explicação dos fatos consistindo em pesquisar separadamente a causa eficiente que produz e a função que preenche, recomendando que a causa determinante de um fato social seja buscada nos fatos sociais que o antecederam e não entre os estados de consciência individual. A quinta e última regra se relaciona à administração de provas, que procura estabelecer o método comparativo ou as variações concomitantes como o método próprio da sociologia, a classificação.

Contudo, o grande dissenso no pensamento clássico das ciências sociais atinge o seu apogeu com Max Weber, pois, para este, a “ação social” constitui o seu objeto de investigação científica e o seu método é o da compreensão como busca da racionalização dos sentidos pela figura heurística do tipo ideal. Segundo Weber, a construção do objeto recai sobre os indivíduos (atores sociais) que, dotados de vontade própria e movidos por interesses subjetivos, são tomados como sujeitos da história, pensada como não-determinada, mas apenas produto de interação de múltiplos interesses individuais, em que a história, sempre imprescindível, não está sujeita às leis estruturais determinadas.

De acordo com Weber, o social não é tido como fenômeno objetivo, visto que a subjetividade é pensada como inerente ao próprio fenômeno, uma vez que deriva da subjetividade dos atores sociais que, ao interagirem, produzem-no. Weber propõe a construção de tipos ideais como pré-requisito necessário para que se possa, a partir deles, elaborar conhecimento científico de fenômeno intrinsecamente subjetivo.

O pensamento de Max Weber é uma forte marcação nas ciências sociais. Para ele, ao contrário de Durkheim que entendia ser o fato social objeto desta ciência, a sociologia compreensiva tem como elemento central de suas investigações a “ação social”, isto é, a conduta humana dotada de sentido em que se busca compreender as motivações pessoais dos atores sociais. Portanto, é tarefa da sociologia descobrir os sentidos das ações humanas presentes na realidade social de forma explícita ou implícita, isso partindo da premissa de que o caráter social da ação decorre da interdependência dos indivíduos. O ator age sempre em função de sua motivação e da consciência de agir em relação a outros atores sociais.

Weber entendeu que o social só se manifesta por meio dos indivíduos, rejeitando o evolucionismo pregado pelos positivistas. Para Weber, a ação humana é social à medida que, em função da significação subjetiva que o indivíduo lhe atribui, toma em consideração o comportamento dos outros e é por ele afetada no seu curso. No seu modo de ver, o homem confere sentido à sua ação ao estabelecer conexão entre o motivo da ação e seus efeitos. Considerada em relação aos outros, uma ação social tem sentido para outros quando há uma percepção de significados; assim, ação social decorre de um conjunto de valores sociais internalizados pelo grupo e partilhados por uma cultura.

Compreender uma ação social é captar e interpretar a conexão de sentidos em que ela se inclui. Com isso, pode-se assinalar que

“ação social” é uma interação social que os indivíduos efetivam a partir de objetivos e interesses. Desta forma, a proposta de “compreensão”, segundo Weber, é um esforço interpretativo do passado e suas repercussões nas características peculiares das sociedades contemporâneas. Essa compreensão visa possibilitar ao investigador apreender o sentido dos fatos, uma vez que este sentido é uma conjunção dos aspectos histórico e social. A sociologia compreensiva não é um psicologismo que reduz as condutas sociais ao aspecto puramente subjetivo que os agentes lhe atribuem. Configura-se, na verdade, como uma tentativa de apreender os processos de combinação e decomposição a partir dos quais emergem tipos sociais e individualidades históricas. Assim, a *interpretação* é compreensível por ser racionalizada metodologicamente.

Mediante o objeto que traça a sociologia, Weber constrói, originariamente, um método específico para dar conta dos problemas sociais. Para tanto, sua metodologia é tipológica, ou seja, o tipo ideal, construção teórica a partir dos casos concretos que se constituem como instrumento de análise, permite comparações de estruturas, ações e relações de dominação.¹⁴ O tipo ideal é a chave metodológica que Weber elaborou para *interpretar* as relações que os homens estabelecem entre si. Logo, o sociólogo deveria compreender os

¹⁴ Tipos Ideais de Dominação

	LEGAL	TRADICIONAL	CARISMÁTICO
DOMINAÇÃO	Em virtude de uma norma ou estatuto; racional, leis, regulamento.	Em razão dos poderes do senhor; tradição, costume.	Qualidades do líder; relação daqueles que segue.
RELAÇÃO	Superior: razão do cargo, da função, da ocupação.	Senhor: em razão de sua origem, dignidade e fidelidade.	Afeto, admiração, devoção.
TIPO IDEAL	Burocracia/serviço, profissionalismo, legal.	Patriarcalismo, servidores destacados do senhor.	Heroísmo: herói, profeta, guerreiro.

acontecimentos sociais não como fatos sociais, mas como ações eivadas de sentido social.

O tipo ideal é um conceito utilizado como processo heurístico de um objeto cultural, social ou político, que o pesquisador constrói a partir de elementos reais, cujo fim é a própria compreensão da realidade. Por outra, o tipo ideal é essencialmente um auxílio interpretativo que se vincula à metodologia da sociologia. A especificidade do tipo ideal é a de ser uma construção que lança mão, ao mesmo tempo, da observação da realidade e da relação entre imaginação e lógica. Assim, o pesquisador o elabora reunindo características de um fenômeno ou de uma realidade que julga essenciais como, por exemplo, a racionalização da burocracia.

O tipo ideal é, pois, uma abstração no sentido em que ele é uma construção do espírito para fins de pesquisa no pensamento sociopolítico-cultural. Ele não corresponde a uma realidade, ele ajuda a compreendê-la pelo seu processo de comparação, por *interpretação*. A importância do tipo ideal reside na possibilidade que compara realidades e validades observáveis com o tipo puro que o pesquisador construiu para constatar essas realidades que se afastam ou se aproximam dele. Assinala-se que o tipo ideal ou tipo puro é uma construção metodológica cujo fim é compreender o ator e o seu papel social. O tipo puro busca compreender a realidade interpretando seus movimentos socialmente.

Considerando a metodologia típico-social, retoma-se a abordagem sociológica de ação social para efeito de estudo das relações sociais. Destarte, Weber propôs alguns modelos de “ação social” para interpretar os seus múltiplos sentidos, por assim dizer, chamando-os de tipos puros de ações, considerando quatro tipos, a saber: 1 – ação racional visando fins: é a relação entre meios e objetivos, pois se alcança o resultado desejado quando se lança mão dos meios para conseguir um determinado fim; 2 – ação

racional visando aos valores: nesse caso, há um valor que inspira a ação observando crenças, aspectos políticos, morais, estéticos etc., o sentido da ação se encontra na própria conduta vista haver um valor inspirando a ação; 3 – ação afetiva: é inspirada em emoções imediatas como vingança, desespero, admiração, medo etc., não há motivação racional, pois o agente não é motivado conscientemente, por isso difere da ação racional visando aos valores; 4 – ação tradicional: é aquela oriunda dos hábitos e costumes cujo valor está na crença fornecida pela tradição (WEBER, 2000, p. 13-16).

O esforço teórico de Weber pode ser sintetizado nos seguintes termos: sua análise *interpretativa* (contrário às explicações positivistas de corte naturalista) sobre os problemas oriundos do processo sócio-histórico deve partir da variedade com que o investigador realiza operações para interpretar o sentido de cada ação social efetivada no passado ou no presente.

Por fim, as quatro clássicas leituras das ciências sociais são suficientes para uma breve reflexão sobre o problema em tela. Cada uma dessas escolas, ou os contemporâneos como Darcy Ribeiro e Pierre Bourdieu, por exemplo, para não citar outros, mesmo concordando com alguns elementos teóricos básicos, discordam entre si de pontos substantivos de natureza teórico-metodológica. Mas será que isso constitui um problema para as ciências sociais? Sim. Todavia, esse problema causa algum prejuízo a sua natureza científica? Não.

Constituir um problema significa que os elementos problemáticos dos objetos e da metodologia são complexos, e isso implica dizer que necessitam de apurado aprofundamento reflexivo para construção de conceitos generalizantes, abrangentes e sofisticados. Quanto ao prejuízo, isso é irrelevante, pois os problemas quanto ao método e ao objeto pelos quais se instalaram nas ciências sociais, também são comuns na matemática, por exemplo.

O matemático austríaco Kurt Gödel em sua Teoria da Indecibilidade assevera que os problemas postos pela matemática só podem ser resolvidos fora dela, o que é um paradoxo. Nesse sentido, até a matemática tem problemas controvertidos, a despeito de ser uma ciência formal de alta reflexão e com base reconhecidamente sólida. No entanto, o que esperar das ciências sociais com aproximadamente 170 anos?

Comte é influenciado pelo pensamento francês de Descartes até Saint-Simon passando por Condorcet. Marx é profundamente influenciado pelo idealismo alemão e, especialmente, pelo pensamento de Hegel que o perseguiu até o seu clássico *O capital*, a despeito de importantes considerações contrárias apresentadas por Louis Althusser. Durkheim, embora seja tomado pelo positivismo, encontra-se, num outro momento histórico daquele de Comte, no que sofre novas influências, inclusive da escola marxista, muito embora propugne por um socialismo de cátedra. Weber é um neokantiano pelas mãos de Dilthey que recoloca, no âmbito da sociologia, o enfoque histórico das ações humanas.

Cada um desses autores no seu tempo apresentou seus enfoques como se cada um tivesse, verdadeiramente, tocado no centro do real. Ledo engano, apenas arranharam este ou aquele aspecto teórico-metodológico, mesmo que relevantes, mas insuficientes para querer que as ciências sociais se constituam numa objetividade tal que, depois de Heisenberg, a própria física também perdeu sua ideia de absolutez.

Assim, a delimitação do objeto de investigação nas ciências sociais quanto aos problemas e métodos parecem ser cíclicos, pois isso implica dizer que as análises elaboradas pelas ciências sociais estão sob o impacto dos grandes acontecimentos históricos. Enfim, as ciências sociais são ricas porque os seus enfoques teórico-metodológicos são múltiplos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema por trás da discussão em torno da delimitação metodológica das ciências sociais é a objetividade, “*visto que, como toda ciência, ela está voltada para objetos, ela tem de estar sujeita às leis inerentes à essência da objetividade em geral*” (HUSSLERL, 2006, p. 44). Por isso, “*tem de proceder de acordo com os princípios formais tratados na lógica formal*” (Ibidem). Nesse caso, as ciências sociais só podem ser tomadas como ciência caso o esforço do cientista volte ao plano metodológico como busca dessa mesma objetividade que conferirá às ciências sociais o *status* de ciência que as ciências naturais possuem desde os antigos pensadores gregos. Contudo, segundo a crítica de Husserl (2008, p. 86), *só no puro*:

*Conhecimento científico-espiritual o cientista escapa a objetividade que se encobre a si mesmo em seu saber. Por isso é errôneo, de parte das ciências do espírito, lutarem com as ciências da natureza por uma igualdade de direitos. Logo que aquelas reconhecem as últimas uma objetividade que se basta a si mesma, elas mesmas sucumbem no objetivismo. Mas tais como hoje estão divididas em suas múltiplas disciplinas, as ciências do espírito carecem da racionalidade última, autêntica, possibilitada por uma cosmovisão espiritual. Precisamente, esta falta generalizada de uma genuína racionalidade e a fonte da obscuridade já insuportável do homem sobre sua própria existência e suas tarefas infinitas. Estas se encontram inseparavelmente unidas numa única tarefa: **Só quando o espírito deixar a ingênua orientação para o exterior e retornar a si mesmo e permanecer consigo mesmo e puramente consigo mesmo, poderá bastar-se a si.***

Estas profundas observações de Husserl consistem num chamamento das ciências sociais sobre si à medida que devem jogar no esquecimento a tarefa de igualar-se às ciências da natureza, visto que o objeto daquelas compreendem o *espírito retornar a*

si mesmo e permanecer consigo mesmo e puramente consigo mesmo, bastando a si. Esta tarefa constitui a premissa de que as ciências sociais devem tomar o homem pela raiz sem preocupar-se com o estatuto epistemológico das ciências naturais, ou mesmo pleitear uma objetividade sem passar pela subjetividade de carne e osso, pois, do contrário, não logrará sucesso por hesitar entre a ingenuidade e a realidade.

Contudo, como convencer um cientista social de que sua atividade prescindirá da objetividade? De que maneira um discurso da não-objetividade será bem-vindo na esfera destas ciências que, as duras penas, por meio de seus estudiosos vêm há quase dois séculos investigando, debatendo, refletindo etc. sobre a natureza do método como limite de sua objetividade enquanto fazer científico? Estas questões ainda incendeiam o debate nas ciências sociais. Entretanto, uma resposta que acirrará a referida discussão parte do universo fenomenológico quando Ferrari pondera que o pesquisador:

Diferente da abordagem empírico-analítica a fenomenológico-hermenêutica não confia na percepção imediata do objeto que somente proporciona as aparências, mas busca resgatar o verdadeiro sentido dos fenômenos aparentes e esclarecer a questão de saber em que estado se encontra o ser com sua possibilidade mais originária. Nessa concepção, a ciência deve ir da aparência à essência (2008, p. 63).

Do exposto, Ferrari propugna, para as ciências sociais, um método interpretativo-compreensivo em que aproxima a fenomenologia do corte epistemológico weberiano, substituindo a tradicional relação entre *sujeito e objeto* pela fenomenológica *eu e fenômeno*. Essa visão ousada cria mais outra *aporia* para se analisar a problemática metodológica que tem impacto sobre o universo das ciências sociais. Contudo, o desafio fica por conta dos fenomenólogos em verificar a procedência do alinhamento com

a fértil escola weberiana que, ao contrário das demais, ressalta o aspecto subjetivo como critério de objetividade que mais se aproxima da crítica fenomenológica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. Dicionário de filosofia. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1982. Tradução de Alfredo Bosi.
- ARON, R. As etapas do pensamento sociológico. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002. Tradução de Sérgio Bath.
- BACHELARD, G. A formação do espírito científico. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 1996. Tradução de Estela dos Santos Abreu.
- BOBBIO, N. et alii. Dicionário de Política. Brasília: Ed. Unb, 1997. Tradução de Carmem C. Varrialle et alii.
- _____. Ensaio sobre ciência política na Itália. Brasília: Ed. UnB, 2002. Tradução de Maria. F.F. Marcondes.
- CHAUÍ, M. Convite à filosofia. São Paulo: Ática, 2001.
- COELHO, R. Indivíduo e sociedade na teoria de August Comte. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2005.
- COMTE, A. Curso de filosofia positiva. In: Os pensadores. São Paulo: Abril, 1973. Tradução de J. A. Giannotti.
- _____. Discurso sobre o espírito positivo. In: Os pensadores. In: São Paulo: Abril, 1973. Tradução de J. A. Giannotti.
- DURKHEIM, É. As regras do método sociológico. São Paulo: Editora Nacional, 1974. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz.
- DUVERGER, M. Ciência política – teoria e método. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962. Tradução de Heloisa de Castro Lima.
- FERRARI, Pedro. [A dinâmica da pesquisa na área de filosofia e educação no programa de pós-graduação em educação da FE/Unicamp](#): teses de doutoramento defendidas no grupo de estudos e pesquisas em filosofia e educação paidéia. Tese Doutorado em Educação. Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, 2008.
- FRIEDE, Reis. Percepção científica do direito. São Paulo: História, 28 (2): 2009.
- FREUND, J. Sociologia de Max Weber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. Tradução de Luís Claudio de Castro e costa.

-
- GALILEI, Galileu. O ensaiador. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Tradução de Helda Barroco.
- GOMES, Mércio P. Antropologia. São Paulo: Ed. Contexto, 2013.
- HUSSERL, E. Ideia de fenomenologia. Lisboa: Edições 70, 1989. Tradução de Atur Mourão.
- _____. A ingenuidade da ciência. São Paulo: Scientiae Studia, 2009. Tradução de Marcella Marino Medeiros Silva.
- _____. Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Aparecida: Ed. Ideias e Letras. 2006. Tradução de Carlos A. R. Mourão.
- _____. A crise da humanidade europeia e a filosofia. Porto Alegre: ediPUCRS, 2008. Tradução de Urbano Zilles.
- JAPIASSU, H. Questões epistemológicas. Rio de Janeiro: Imago, 1981.
- KOENIG, Samuel. Elementos de sociologia. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, Tradução de Vera Borda.
- LAKATOS, Eva M. Sociologia geral. São Paulo: Atlas, 1987, 21.
- LALANDE, A. Vocabulário técnico e crítico da filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução de Fátima Sá Correa et alii.
- MARCINI, Maria de A. e PRESOTTO, Zelia M.N. Antropologia uma introdução. São Paulo: Ed. Atlas, 2010.
- MARX, K. e ENGELS, F. A Ideologia alemã. Porto: Editorial Presença, 1974. Conceição Jardim e Eduardo Lucio Nogueira.
- _____. Manifesto comunista. São Paulo: Ed. Boitempo. 2005. Tradução Álvaro Pina.
- MOYA, Carlos. Imagem crítica da sociologia. São Paulo: Cultrix, 1977.
- QUINTANEIRO, Tania et alii. Um toque de clássicos. Durkheim, Marx e Weber. Belo horizonte: UFMG, 1999.
- VICO, G. La scienza nuova. Milano: Ed. Einaudi, 1959.
- WEBER, Max. Economia e sociedade. Vol. I. Brasília: UnB, 2000. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa.
- _____. Ensaio sobre a teoria das ciências sociais. São Paulo: Centauro, 2003. Tradução de Rubens Eduardo Frias.

HUSSERL, HEIDEGGER E A FENOMENOLOGIA

Mariângela Areal Guimarães, professora de Filosofia do Instituto Federal do Rio de Janeiro - IFRJ, Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Instada a confrontar a filosofia dos renomados fenomenólogos Husserl e Heidegger, enfrente esse enorme desafio.

A proposta é cotejar a fenomenologia lançada como um novo método, introduzido por Edmund Husserl no início do século XX, através de sua magna obra intitulada *Investigações Lógicas*, e a visão de Heidegger sobre o tema.

A fenomenologia, como um novo método de filosofia, foi introduzida por Edmund Husserl no início do século XX através de sua magna obra intitulada *Investigações Lógicas*. O termo fenomenologia, contudo, que deriva do grego *phainómenon* e significa aparecer ou manifestar-se, foi usado primeiramente pelo filósofo e matemático Johann Lambert no século XVIII para caracterizar a ciência das aparências. O método fenomenológico inaugurado por Husserl tinha

como objetivo evidenciar, através de uma análise da consciência em sua relação com o mundo da vida, as estruturas das experiências humanas da realidade. Trata-se de um modo de filosofar que enfatiza a busca da verdade “em carne e osso” nas coisas mesmas, descrevendo os fenômenos como aparecem e manifestam-se à consciência. Heidegger, que foi aluno de Husserl, expôs em sua obra *Ser e Tempo*, que sua investigação seguia o método fenomenológico. No entanto, diferentemente de seu mestre, esse procedimento não se concentrava na investigação do fenômeno segundo sua manifestação à consciência. A fenomenologia de Heidegger trata o modo como o real se manifesta, o que, a rigor, significa como o ser das coisas aparece e se dá.

Visando estabelecer uma relação entre a fenomenologia de Husserl e a de Heidegger, neste trabalho serão enfocados os pontos de aproximação e afastamento entre ambas as filosofias. No primeiro momento, será analisada em Husserl, a partir de sua preocupação com a situação em que se encontrava a ciência, sua retomada do projeto cartesiano de fundamentar todo o conhecimento através da filosofia. O objetivo dessa análise consiste em indicar qual foi a motivação de Husserl na fundamentação de sua fenomenologia como uma ciência rigorosa, destacando o seu aspecto transcendental, isto é, o modo como a consciência apreende, elabora e constitui os dados da experiência. Esse percurso apontará a construção da ciência eidética em que, através de uma redução fenomenológica, Husserl constitui o ego transcendental como único capaz de evidenciar o mundo. No segundo momento, em Heidegger, será identificado o pressuposto ontológico de sua fenomenologia na dimensão da investigação sobre o sentido do ser, enquanto o conjunto dos princípios que responde pela constituição e pelo aparecimento de todo e qualquer fenômeno. Pretende-se com isso esclarecer a característica existencial da fenomenologia de Heidegger em que

o método fenomenológico é apresentado como indispensável a um tipo de investigação que se caracteriza por, ao investigar, colocar-se a si mesmo em questão. Cabe ainda esclarecer que, em virtude das limitações de tempo e de espaço, as caracterizações serão sumárias.

Pretendendo fazer da fenomenologia, enquanto filosofia, uma ciência rigorosa e examinando a multiplicidade de sistemas filosóficos, sobretudo aqueles que se atinham às possibilidades e limites do conhecimento, Husserl buscou para a filosofia verdades irrefutáveis que servissem de fundamento para todas as ciências. A atitude radical desse ponto de partida é o retorno às coisas mesmas, como uma reação da fenomenologia, tanto ao paradigma do racionalismo e do idealismo com sua razão dogmática; quanto ao paradigma empirista da aquisição de conhecimento através das experiências. Vale ressaltar que este último muito influenciou o positivismo uma vez que, de acordo com o pensamento positivista, a experiência reduzia o mundo a um conjunto de fatos científicos. A rigor, nessa esteira está a crítica de Husserl ao cientificismo dos fatos histórico, social e psicológico. Para Husserl, a fenomenologia deve questionar, sobretudo, a idealização que faz do mundo um mero objeto de hipóteses construído e operado pela subjetividade.

A busca pelo desenvolvimento de uma filosofia que se coloca no caminho seguro de uma ciência rigorosa e universal levou Husserl a evoluir no projeto cartesiano. Se o equívoco das ciências estava em fundamentar a verdade nos fatos, cabia à filosofia conferir a elas o seu verdadeiro fundamento. Embora esse movimento aproxime Husserl de Descartes com relação à conversão radical proposta em seus métodos, os afasta essencialmente na medida em que Husserl rejeita a subjetividade de Descartes. Enquanto a atitude radical de Descartes de retorno ao ego, ao eu pensante, o constitui como princípio de evidência, partindo da dúvida; para Husserl o retorno

radical ao ego é necessário porque toda evidência só pode se dar a partir da consciência. A consciência se faz sede a partir da qual surgem todas as possibilidades de evidenciação do mundo. Portanto, o retornar às coisas mesmas de que trata Husserl, não faz referência nem aos objetos, nem aos fatos, mas aos sentidos que nelas podem ser percebidos.

O primeiro passo do método fenomenológico consiste na redução eidética, isto é, em reduzir os fatos às suas essências. Ao reduzir o mundo a puros fenômenos, essa operação coloca os fatos “entre parênteses”, deixando-os suspensos para então poderem ser percebidos e descritos em sua estrutura essencial. Assim, o que interessa não é o fato, mas a essência do próprio fato através da atitude descritiva. Simultaneamente a essa atitude, dá-se a redução transcendental que consiste na reflexão sobre as essências constituindo e dando sentido ao mundo. Trata-se de um movimento em que se vivenciam as essências na ordem da subjetividade. É importante destacar que isso não significa dizer que as essências constituam um mundo de ideias a priori, mas, pelo contrário, as essências são relativas aos objetos tais como se apresentam à consciência intencional. Portanto, conhecer o objeto significa evidenciar a sua essência na consciência como intencionalidade.

Crucial na fenomenologia de Husserl, o conceito de intencionalidade define que a consciência será sempre consciência de algo, isto é, porque os objetos são intencionais, sempre se pensa num determinado objeto não como uma representação, mas como algo que é apreendido pela consciência. Portanto, fora da consciência, do ego existem as coisas, mas elas só podem ser evidenciadas pela intencionalidade da consciência. Por isso, na fenomenologia, a consciência enquanto intencionalidade descobre o sentido do mundo, da natureza e da história. Em última instância

significa que a consciência é uma intencionalidade que quer descobrir o caráter universal, ou seja, a articulação dessas essências no plano universal. A intencionalidade estará sempre voltada para o objeto. Sendo assim, dada como superada a dicotomia clássica entre sujeito e objeto, a fenomenologia transcendental husserliana marcou a correlação entre fenômeno e consciência uma vez que só existem fenômenos para a consciência assim como a consciência só existe enquanto intencionalidade dirigida aos objetos.

Embora Husserl e Heidegger tenham em comum o retorno às coisas mesmas, ou seja, tenham como tarefa dizer os fenômenos tal como eles se fazem fenômenos, Heidegger fez algumas alterações na fenomenologia de Husserl. Dando importância à apreensão do que aparece, tal como se mostra e a partir de seu próprio aparecimento, ao invés de tratar a consciência como intencionalidade em uma atitude cognitiva frente ao fenômeno, Heidegger aborda o tema abertura para o qual utiliza o termo *dasein*. Este termo indica que o homem em seu viver ordinário nem sempre se coloca em uma postura cognitiva, isto é, nem sempre visa objetos, no sentido de referentes de possíveis predicções. O *dasein*, termo comumente traduzido por presença, nos vários modos de consciência, não se relaciona apenas com objetos, interessado em conhecer as propriedades que eles possam ter segundo sua manifestação à consciência que os evidencia. A abertura essencial, que significa o *dasein*, indica que na vida o homem se relaciona com entes, que não são objetos no sentido próprio, mas tudo o que é real e efetivo. Portanto, a relação com o mundo, com os outros e consigo mesmo, esta a mais cara para Heidegger, não indica interesse em propriedades objetivas.

Na fenomenologia de Husserl, a tarefa da filosofia não consiste em analisar objetos diretamente, mas mostrar como os objetos são

constituídos pela consciência. Heidegger também não vai analisar os entes que aparecem, mas vai investigar o que possibilita que um ente se mostre. Diferente dos entes que aparecem como real, o que possibilita que as coisas se mostrem é o ser. Para Heidegger, o ser não é nenhum real, nem se dá como as coisas se dão, ou seja, como as características e as qualidades se apresentam na inter-relação de uma coisa com outra. A rigor, o ser não tem o modo real de dar-se. Ele se dá obliqua e conjuntamente com tudo que constitui o modo real de se dar nas coisas que existem, que são-aí. Deste modo, se é o ser de alguma coisa que vai definir quais são as possibilidades de articulação e de realização que essa coisa tem, Heidegger vai, portanto, investigar qual é o sentido do ser, que na introdução da obra *Ser e Tempo* ele afirma ter sido abandonado em seu sentido original pela tradição.

Na visada heideggeriana, o sentido do ser só pode ser captado por causa das próprias coisas. Contudo, a grande dificuldade que se apresenta nessa investigação, uma vez que o ser não é nenhuma coisa que se possa tomar posse, consiste em o homem se encontrar já sempre inserido nos âmbitos de atuação e de vigência do ser. Mas Heidegger entende ter superado essa dificuldade quando diz que o homem é aquele modo de ser cuja característica específica, ou seja, cuja proposta diferencial consiste em apresentar-se e realizar-se na história, já inserido nessa presença do ser como sentido que ultrapassa delimitações diferenciais de qualquer modo de ser. Então, o homem é o lugar onde o ser instala a sua dinâmica de dar sentido, de possibilitar a realização e a delimitação de qualquer modo de ser. E só se pode investigar qual é o sentido do ser, porque já se está dentro dessa dinâmica de sentido e de realização do modo de ser que é próprio de todo o ser. Por isso é que Heidegger caracteriza e define o homem como *dasein*, pois está indicando que o homem se realiza como homem, constrói a sua existência e a sua convivência

consigo e com os outros a partir de uma determinada ação do ser de todas as coisas, de todos os modos de ser.

Para investigar a questão sobre o sentido do ser, Heidegger propôs o método fenomenológico. Esse método, no entanto, como já foi indicado acima, não se concentra no modo como as coisas se dão à consciência, mas no modo como o real se manifesta. Para Heidegger, a característica que marca o método de investigação como fenomenológico é o fato dele retirar do próprio objeto, isto é, do próprio fenômeno, suas condições de operação. Em última instância, significa que o fenômeno já traz em si sua própria fenomenologia. Portanto, ao contrário de Husserl, para quem sem consciência intencional não há fenomenologia, Heidegger vai dizer que sem fenomenologia do fenômeno não há consciência. Para Husserl, o que marca a intencionalidade da consciência é a relação que ela estabelece com um objeto que lhe é diferente. De acordo com Heidegger, se é assim, então, o importante para entender a intencionalidade da consciência consiste em saber qual é o ser dessa consciência. Por isso que a escolha do método fenomenológico é já imposta pelo próprio objeto da investigação, ou seja, pelo fenômeno; na medida em que consiste no procedimento para apreender o que o fenômeno diz de si mesmo como fenômeno. A compreensão deixa de ser entendida como uma atividade reflexiva de um sujeito, passando a ser concebida como a condição mesma de possibilidade da existência humana.

Esse é o ponto crucial que marca a diferença entre as fenomenologias de Husserl e Heidegger. Para Husserl, a fenomenologia é uma construção da consciência intencional. Para Heidegger, a fenomenologia não é o que vem de fora do fenômeno, mas o que vem de dentro do fenômeno. Por isso é importante para a questão sobre o sentido do ser, o fenômeno e o método

fenomenológico. O fenômeno enquanto movimento de mostrar-se e o fenomenológico como possibilidade de explicação da dimensão a partir da qual o fenômeno se dá. Nesse sentido, a fenomenologia existencial de Heidegger concentra-se em ultrapassar qualquer dualidade entre realizações na medida em que remonta à estrutura do modo de ser de toda e qualquer manifestação do real.

A ÉTICA DA AUTENTICIDADE DE CHARLES TAYLOR E SEUS PRESSUPOSTOS.

*Luiz Claudio Esperança Paes - Professor de Filosofia da SEEDUC/
RJ. Mestrando em Filosofia e Ensino pelo Centro Federal de
Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca – CEFET.*

A presente tarefa investiga alguns pressupostos teóricos e históricos sobre a denominada Ética da Autenticidade de Charles Taylor, questionando-se até que ponto o Autor se revela coerente em sua sustentação. A trajetória deste questionamento perpassa por algumas perspectivas de pensamento sobre o conceito de autenticidade, dentre as quais é-nos relevante Kant, Husserl, Carneiro Leão e Heidegger ao final. Mas para dar início à compreensão do questionamento em jogo partimos de Johann G. von Herder, autor de uma filosofia da história, sobre o qual Taylor encontra relevante inspiração como base de sua doutrina.

Filosofia da História é expressão cunhada pela primeira vez por Voltaire no século XVIII e implantada na Alemanha por Herder. Tal expressão justifica ou tenta justificar as mudanças políticas e sociais,

os rápidos avanços da ciência e da técnica e a sucessão de variados critérios morais e estéticos que configuram uma “*crise*”, bem como promove um afã singular de indagar para onde se encaminha a história e quais as forças que movem sua marcha. A obra-prima de Herder é *Ideias para a Filosofia da História da Humanidade*. Esta obra daria origem à polêmica com Kant, quando este, ao aparecer o primeiro tomo, publica, sem assinar, uma recensão desfavorável ao mesmo. Herder considerou que as ideias sobre a filosofia da história se dariam sob leis imutáveis, uma tentativa de naturalização do homem. Em Herder toda realidade é resultado de uma vontade criadora, considerando-se na natureza uma permanência, uma determinação. Os fenômenos naturais acontecem sempre sobre o mesmo princípio, não importando tempo ou espaço. Em Herder a liberdade não era negada, mas conceituava-a diferentemente de Kant. A realidade, a natureza, seria determinada, não tendo alternativas ou hipóteses. Só valeria o determinado, admitindo-se flutuações nos comportamentos estruturalmente já determinados.

Kant não fica satisfeito com o determinismo de Herder, seu aluno, apesar de tanto Hobbes quanto Herder não se considerarem deterministas, mas cientistas e intérpretes. Ao pensar a história do homem, Kant vira o jogo e sugere uma ação de um *plano secreto da natureza*. Para Kant, as leis naturais universais determinam todos os acontecimentos *naturais*, não determinando controle sobre a autonomia humana. O jogo da liberdade da vontade humana, em suas cotidianas e particulares manifestações, paulatinamente, perfaz um curso regular. Os propósitos particulares de cada homem, sem perceberem, colaboram para um propósito da natureza. Kant tenta descobrir um propósito da natureza que possibilite uma história, desejando encontrar um “fio condutor” para a história do homem. Propõe no decurso da vagarosa e turbulenta história da humanidade estabelecer “pontos de partida” - leis universais - decorrentes da

própria natureza que permitam discernir, aprofundar e reconhecer o percurso da história, permitindo-se ao homem, gerado pela própria natureza, conseguir reescrever a história, segundo aquele fio condutor. A ideia de fim é essencial para compreender-se a criatura humana, considerando a espécie e não a individualidade. A razão coordena os homens e os conduz para a racionalidade. A razão se desenvolve lentamente no indivíduo, dependendo de exercícios e práticas a esse respeito. A razão não é instintiva em Kant. Haja vista seu curto tempo de vida, necessita o homem de indefinidas *gerações* que transmitam conhecimentos a título de atingir um grau elevado de conhecimento. Tanto no antigo (castigos que alcançam até a quarta geração) quanto no novo testamento (genealogia de Jesus Cristo pronunciado por São Mateus), em Homero, Nestor e Heródoto houve pronunciamento quanto às gerações. Clássica e ilustrativa, por exemplo, a passagem de Homero ao retratar a *história humana* como uma sucessão de gerações tal como as ‘folhas das árvores’:

*“As gerações dos mortais assemelham-se às folhas das árvores, que, umas, os ventos atiram no solo, sem vida; outras, brotam na primavera, de novo, por toda a floresta viçosa. Desaparecem ou nascem os homens da mesma maneira.”*¹

Kant não entendeu que a história do homem siga caminho preestabelecido. O homem, sujeito de conhecimento, com capacidades inatas, criatura de Deus e dotado de liberdade, seria mais completo como criatura ética, afirmando que a experiência é necessária para o conhecimento. A filosofia é o lugar para se exercer tal liberdade, certo que as fórmulas dos “*principia*” de Newton foi a última fronteira mecanicista. Kant parte da premissa de saber quem é o homem. A ideia reguladora da história – soberano-bem – regula e nada se contrapõe a ela. A ideia de ‘soberano-bem’ é o ponto de construção de todo seu projeto. O soberano-bem se traduz numa

¹ Homero. *Ilíada*, VI, 146 a 149. Rio de Janeiro. Ediouro. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2001, p. 146-147).

realidade “apreendida” pela razão, é o modo como a razão tem acesso a algo que faz parte da realidade. Tal realidade foi criada e não é uma geração espontânea. O soberano-bem não é uma idealização, mas é algo dado e independente da realidade. A razão prática exige o soberano-bem do mundo, tanto político (estado de direito e paz perpétua) quanto ético (realização ética do homem na história). Tal ideia reguladora da história se daria por ação do “soberano-bem”, incidindo na própria realidade, tornando-se propulsão no fluxo da história. Necessário enfatizar que a ideia de soberano-bem é complexa: ninguém está acima dele. É o mais elevado. Tal ideia tem conotação adjetiva e substantiva, observando-se que Bem, apesar de adjetivo, é a ideia principal.

O homem apesar de criatura é dotado de liberdade. Ao contrário de Herder, Kant não crê que a história dos homens se dê de forma já preordenada e infalível, ou seja, preestabelecida e afastada das reflexões humanas. Kant nega tal possibilidade. A ideia racional de uma comunidade pacífica entre todos os povos é o único fio condutor que pode e deve orientar os homens no percurso das vicissitudes de sua existência. Para Kant, um “plano” da história humana mais se caracteriza como um ideal orientador em que os homens devem inspirar suas ações e que o filósofo pode apenas ilustrar em sua possibilidade.

Esse, em linhas gerais, o arcabouço das ideias lançadas em *Uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (1784), no qual se verifica até onde o livre jogo das ações humanas pode possibilitar, no curso da história, um *plano determinado*, ainda que não necessário ou sirva de objetivo final de desenvolvimento histórico da humanidade. Com efeito, Kant estabelece algumas conclusões: a) Começa observando que todas as tendências naturais dos seres criados estão destinadas a desenvolver-se de acordo com seu fim;

b) A tendência natural do homem é a de alcançar a felicidade, a perfeição, mediante o uso da razão, ou seja, mediante a liberdade da vontade, alcançando-a somente numa sociedade política universal, na qual a liberdade de cada um não encontra limites a não ser na liberdade dos demais; c) Não obstante a tendência à socialidade, ninguém refuta que é ínsito à natureza do próprio fenômeno social o antagonismo decorrente da insatisfação de interesses adversos, do conflito de interesses, advindos da própria manifestação da personalidade humana com suas mazelas e frustrações, em relação às quais tenta Kant vislumbrar um aspecto positivo a constituir o móvel para essa mesma sociedade alcançar seu aperfeiçoamento.

Husserl, por sua vez, sustentou que um despertar da Humanidade enquanto renovação cultural da coletividade humana, nos conduz para a essência como possibilidade de uma verdadeira comunidade de cultura (*Europa: Crise e Renovação* - The Kaizo, 1922/23). Somente pela liberdade própria pode um homem chegar à felicidade, dando forma racional ao seu mundo circundante. Cultura é a intencionalidade objetivada, pois a consciência humana é o único *metron* provedor de valores. A motivação fundamental para tal desiderato seria a autoconsciência autêntica de valores não objetificados por cultura de massa, mas reconhecidos por uma vida racional e moral na recíproca relação de um ser para com os outros, difundidos oral e literalmente pelos indivíduos, implicando movimento espiritual de uma doutrina ética por meio da educação como *paideia*. Tal sabedoria intuitiva geral a respeito do mundo como cultura autêntica, como desenvolvimento de uma práxis e interesse teórico pelo mundo, se promove em função do interesse ético. Somente através de um profundo processo de autorreflexão universal da própria cultura refundaremos, originariamente, o homem eticamente emancipado, em condições de realizar sua própria autorreflexão universal e tomar decisões em sua vida como uma vida ética.

“Somente pela liberdade própria pode um homem chegar a dar forma racional tanto ao seu mundo circundante quanto a si próprio; só assim pode encontrar a sua maior “felicidade” possível, única que pode ser racionalmente desejada. Cada um deve em si e por si, uma vez na vida, realizar esta autorreflexão universal e tomar essa decisão – determinante para a sua vida inteira e pela qual se torna um homem eticamente emancipado – de fundar originariamente a sua vida como uma vida ética. Por meio desta livre instituição ou produção originária, que encena o autodesenvolvimento metódico frente à ideia ética absoluta, destina-se o homem (ou seja, ele torna-se) a ser um novo e autêntico homem, que rejeita o velho homem e prefigura a forma de sua nova humanidade. Na medida em que a vida ética é, segundo sua essência, um combate contra as “tendências rebaixantes”, pode também ser descrita como uma renovação continuada. O homem decaído na “servidão ética” renova-se, em um sentido particular, por meio da reflexão universal e pelo reforço dessa vontade originária de vida ética que se tornara impotente, isto é por meio de uma nova consumação da instituição originária que, entretanto, perdera validade.”²

Charles Taylor propõe revisitar, através duma capacidade de articulação, o “ideal de autenticidade” como conceito chave para construção de sua Ética³. Taylor enfatiza Herder como o maior e primeiro articulador de tal conceito, chegando a afirmar que “*ele [o conceito ideal de autenticidade] se torna crucialmente importante em razão de um desenvolvimento que ocorreu após Rousseau*” (*in op. cit.* p. 38). Apesar de não fazer qualquer referência a Heráclito, nem a Protágoras e nem a Píndaro, Taylor passa adiante a ideia de “medida” (*in op. cit.* p. 38), a qual, em Heráclito, por exemplo, controla a dinâmica da realidade na identidade de cada coisa, que seria aniquilada se

² Renovação como problema Ético-Individual. In: Europa: Crise e Renovação. Rio de Janeiro. Gen/Forense. 2014, p. 51.

³ Ética da Autenticidade, tradução de Talyta Carvalho. Editora É Realizações. 2011, p. 38.

estivesse em perpétuo devir, pois já foi desvendado que o '*tudo flui*'⁴ não se encontra nos textos autênticos de Heráclito.

Apesar de inicialmente enaltecer Herder como um dos propugnadores da autenticidade Taylor "não fecha" com Herder. Redescreve e articula a importância moral de um princípio de originalidade, advindo de um *contacto comigo mesmo, com minha natureza interior, minha voz interior*, mas acusa o risco de ser perdida a possibilidade de ouvir essa voz interior, seja em razão de pressões externas, seja por assumir posição instrumental em relação *a mim mesmo*. Segundo Taylor, esse é o pano de fundo por trás do ideal moderno de autenticidade, os objetivos de autorrealização e autosatisfação que conferem *força moral à cultura da autenticidade, incluindo suas formas mais degradadas, absurdas ou triviais* (*in op. cit.* p. 39).

Taylor sustenta caráter *dialógico* como aspecto *comum* da vida humana, possibilitando *definir uma identidade através de nossa aquisição de linguagens humanas ricas de expressão* (*in op. cit.* p. 42). Taylor insinua trabalho de recuperação, articulação e persuasão, valendo-se da força poética como ideal motivador e traz a compreensão do 'valor' desse ideal (*in op. cit.* p. 79). Não enxerga a ética da autenticidade apenas como troca de valores, mas remete-nos para a exigência de uma tensão entre fatores internos e sociais que rebaixam a cultura da autenticidade às suas formas mais autocentradas *versus* a confiança e as exigências inerentes a esses ideais. Inaugura-se *era de responsabilização*, dependendo a elevação ou a decadência da humanidade da natureza do tipo e do uso da liberdade.

Todavia, o modo como Taylor se articula com *o poético* é questionável. Afasta-se de uma gama de referências estabelecidas e assume a consciência que algo há na *natureza para o qual ainda não há palavras apropriadas - os poemas estão encontrando as*

⁴ Por todos: Nestor Luís Cordero. A Invenção da Filosofia. Tradução de Eduardo Wolf. Odysseus. 2011, p. 87.

palavras (in op. cit. p. 89). Descreve uma mudança onde a linguagem poética podia contar com certas ordens de significado publicamente disponíveis, consistindo em uma linguagem de sensibilidade articulada. Afasta a concepção mimética de poesia e toma como referência, fundamentalmente, o pensamento de Wasserman, onde o poeta tem que articular o próprio mundo de referências e torná-las críveis:

“Agora (...) um ato formulativo adicional era requerido do poeta (...) Em si mesmo o poema moderno deve tanto formular a própria sintaxe cósmica quanto moldar uma realidade poética autônoma que a sintaxe cósmica permita; (...).”⁵

Prescritiva e mecanicista apresentam-se as bases do pensamento de Taylor nesse tocante, enquadrando-se o poeta numa realização autônoma em consonância com uma sintaxe cósmica pautada em deveres normativos, fórmulas e modelos como expressamente descrito no texto de Wasserman, o que também é levado em consideração em sua teoria.

Entendemos que a questão não deva ser encarada por medidas prescritivas e arbitrarias em alusão a uma suposta “autonomia” do poeta perante a casa do Ser – a linguagem -, pois a integração do Ser ao homem não remete mas provém da única fonte, a fonte originária. Ao contrário, a linguagem é a morada do homem e os poemas nada mais são que um modo de expressar a *ek-sistênc*ia da *poiesis* dos poetas. No entendimento de Heidegger, como acontecimento primordial: “*A linguagem é a casa do ser. Em seu casamento mora o homem. Os pensadores e poetas são os vigias deste casamento*”.⁶ Na visão de Taylor natureza e poema compartilham uma origem na criatividade *do* poeta, mas convenhamos, poema e poeta não vão

⁵ In op. cit. p. 88.

⁶ In: Leão, Emmanuel Carneiro. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis. Daimon. 2013, p. 122.

mas sempre já estão na possibilidade para possibilidade do poe­tar, criar, vir-a-ser o que são. É na brandura do silêncio do Ser que se faz poema e é na escuta de uma linguagem não menos silenciosa, que cala ao falar e que fala ao calar, onde renasce, diuturnamente, o poeta e o poema. A natureza e o poema não “*compartilham*” uma origem na criatividade *do* poeta como afirmou Wasserman referendado por Taylor (*in op. cit.* p. 88), pois como afirma Heidegger “*Todo fazer [no e do homem], no entanto, repousa no ser e vai para o sendo, para o que é e está sendo. O pensamento, ao contrário, se deixa assumir pelo ser a fim de dizer a verdade do ser. O pensamento consoma este deixar-se*”.⁷ O poema não é propriedade nem objeto de reivindicação animus domini do poeta, mas como todo ato de criação, é gênese, força geradora, potência originária. Trata-se de proveniência *do logos* no ser poeta, tal como em Heráclito, Platão, Kant, Husserl, Nietzsche, Fernando Pessoa, Machado de Assis, etc. O humano do homem, enquanto espaço para um encontro e desencontro com a ética das ações não trata de qualquer espécie de prescrição, formulação ou enquadramento do poeta como tivesse que bater cartão de ponto, mas é no *deixar-se fazer* dos desdobramentos de sua produção como consumação do pensamento que decorre a referência do ser à essência do homem. O pensamento consoma esse *deixar-se*. O pensamento age enquanto pensa, diz Heidegger. A ação do pensamento, aparentemente a mais simples, é a mais elevada e primordial, tendo em vista a transcendência do Ser ao homem como acontecimento apropriador.

Nesse acontecimento homem e tempo é nada. Nada, aqui, é força reveladora do real enquanto alteridade, outro, estranho. O modo que o nada essência é vir-a-ser e é preciso ouvir a concentração dessa experiência que nos é dada desde sempre. Esse ato revela o ente em sua estranheza, em sua alteridade e o mais difícil é ver o outro na familiaridade, nesse acontecimento. Pensar, recordar, é

⁷ In, op. cit. p. 122.

originalidade, proveniência e necessidade que é nada por nada, gratuidade, doação, revigoramento, tornando-se pensamento, ciência, poeta, poema.

A obsessão de fundamento não tem fundo nem razão de ser, mas trata-se de reconquista, gênese, lugar nenhum, sem lastimar-se. Viver não tem qualquer precisão ou certeza e é sempre um desafio. Mas, navegar, cuidar, não deixar a vida à deriva, na dispersão, é preciso. Eis a vida como intencionalidade que nos joga à busca, à procura do pro-curado, do inesperado. O encontrado é o inesperado de todo meu cuidado, à medida que a correspondência do Ser ao homem é, desde sempre, o encontro essencial na vivência de todas as vidas. Natureza e homem oferecem resistência recíproca, um ao outro. Na radicalidade de sua autenticidade, de seu existir, ao homem *não basta apenas satisfação* como bem assinalou E. Carneiro Leão.⁸ Necessário é algum nível de descontentamento em sua vida. Viver também é insatisfação. Sem descontentamento o homem não pode ser o que é: homem. Sem a possibilidade de insatisfação, de viver as agruras de sua trajetória, homem e natureza não seriam distinguíveis, não haveria diferença entre homem e natureza. O homem vivencia seu *ethos*. A ética decorre da verdade (do Ser) e a essência da verdade é a liberdade. *O homem está condenado a ser livre* disse J. P. Sartre, pois o homem necessita ser livre para escolher, valorar, viver. Mas o que é a liberdade? A liberdade manifesta-se como aquilo que permite *ek-sistência*. Existir é um dar espaço, é disponibilidade à manifestação do manifestável. O homem é projeto lançado numa *pre-ocupação* estruturada pela vida, antes de qualquer ocupação, e a vida lhe dá o sentido do rumo a tomar como cuidado existencial. Cuidado é o acionável de toda ocupação, pois toda ocupação a ele está *pre-disposta*. Em seu *ethos* o homem vivencia a pretensão de viver. No plano de suas realizações manifesta vontade qualificada por uma *resistência*, a qual se confunde com as adversidades da própria vida, e aí se faz homem, se faz ética - se faz valor como

⁸ A Autenticidade e a Morte. In: Pensamento no Brasil – Gilvan Fogel, Vol. 2. Org. Márcia Cavalcante Schuback et tal. Rio de Janeiro. Fundação Biblioteca Nacional. 2013, p. 14.

*permanências objetivas que moldam o mundo das coisas e das ações*⁹. É o que noutras palavras questiona E. Carneiro Leão ao trilhar o conceito de autenticidade:

“Como é possível que haja e se dê no universo este fenômeno radical que é a autenticidade, criação pelo homem de uma verdade humana do homem? O fenômeno radical da autenticidade consiste em um ser natural, o homem, ser levado por si mesmo a estar num outro de si mesmo, a estar na sua própria natureza, transformando-a numa dinâmica de receber e dar sentido. [...] toda autenticidade é sempre sobre-natural, no sentido de ir além e acima da natureza. O homem não somente vive. O homem, para viver, como homem, tem de sobre-viver a sua natureza. [...] Existir é ter de lutar consigo e com os outros para transcender sua natureza numa autenticidade de sentido. Ser homem equivale, pois, a ter o ofício de criar a cada instante o próprio modo de ser e realizar-se. Ao homem, porém, só lhe é conferida a possibilidade de ser e não a realidade de existir, esta, ele a tem de conquistar, elaborando um perfil singular, dando uma fisionomia individual a sua existência. Na autenticidade, o homem faz a experiência de que, em sua vida, não há nada já cumprido, seja natural seja sobrenatural, nem corporal nem espiritual. Está sempre em jogo o esforço de um projeto e por um projeto a ser realizado em sucessivas tentativas de integração das diferenças. Ninguém é tudo que tem nem tem tudo que é. Eis aí a condição ontológica de toda autenticidade que faz do homem um risco e uma surpresa de realização única e sem repetição. Pois se trata de uma realização cuja realidade não está somente no que já se é, mas que inclui sempre o que ainda não se é e se está sendo, por ser. Agora talvez se compreenda com alguma clareza as suposições e os pressupostos deste fenômeno radical que é a autenticidade.”¹⁰

⁹ Guimarães, Aquiles Côrtes. Para uma teoria fenomenológica do Direito III. In: Cadernos da Magistratura Federal da 2ª Região – Fenomenologia e Direito -, Volume 4, Número 1, abr./set. 2011, p.73

¹⁰ A Autenticidade e a Morte. In: Pensamento no Brasil – Gilvan Fogel, Vol. 2. Org. Márcia Cavalcante Schuback et tal. Rio de Janeiro. Fundação Biblioteca Nacional. 2013, pp. 13-16.

Nessa dimensão, quando sabe-se *'nada'* sabe-se tudo. Ao dizer que esse *'nada'* nadifica há um "retroceder diante de...", um retroceder quanto à "espessura" das coisas, sua concretização. Esse "para trás" envia, remete, trata-se da essencialização do nada se regenerando, casualmente e sem hora marcada. Intuição desaparece, subjetividade é epígona, *'eu'* é tardio e *'entre-ser'* é permeio. *"Para cima e para baixo é a mesma coisa"* (frag. 60, Heráclito), é existência. *"Venha a ser o que tu és"* (Píndaro). Venha a ser a possibilidade do ser que tu és, tocado, afetado, despertado pela própria possibilidade de despertar para "poder ser" o que sempre já se deu. *"Minha vida"* é arcaico, é passado memorial, está indo e voltando concomitantemente. *'Ir'* é voltar e retomar é concretização, duração das aberturas dos sentidos - passado-futuro-presente no mesmo ato. *'Deixar-se'* é entregar-se à disponibilidade de estranhamento e assim criação acontece. *Deixar a angústia ser* é vulnerabilidade como disponibilidade, sem querer ou forçar e aí se faz método, se faz caminho, filosofar, filosofia, ética, poesia, cismam-se coisas e, portanto, como diz Heidegger: *A ética não é uma questão de tempo, e sim da verdade do Ser.*¹¹

¹¹ Cf. Leão, E. Carneiro. Heidegger e a Ética. In: Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 1ª Edição. 2013, p. 119.

MUNDO DA VIDA E VIDA FINANCEIRA: A PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA HUSSERLIANA FRENTE ÀS CULTURAS DE FINANCERIZAÇÃO DA VIDA, DO ENDIVIDAMENTO E DO CONSUMISMO¹

Jean Marlos Pinheiro Borba²

RESUMO: Apresento reflexões sobre o mundo da vida contemporânea via percepção de evidências concretas que emergem nas relações entre o homem, o consumo e o endividamento. Os bancos, as instituições financeiras, o comércio em geral e os meios de comunicação de massa oferecem inúmeras oportunidades para serem “aproveitadas”, desde ofertas de aquisição de produtos e serviços, principalmente serviços financeiros, como a tomada de empréstimos, parcelamento de compras e dívidas com cartão de crédito até o uso de

¹ Ideias iniciais deste ensaio foram apresentadas em forma de comunicação oral durante o I Congresso Luso-Brasileiro de Práticas Clínicas Fenomenológico-Existenciais disponível em: <http://www.psiexistencial.com.br/programacao_lusobrasileiro_2012.pdf> e aprofundadas em minha tese de pós-doutoramento em Filosofia no IFCS sob o título MUNDO-DA-VIDA (LESBENWELT) E CONCRETUDE EXISTENCIAL: para uma psicologia fenomenológica da vivência financeira.

² Pós-doutorando em Filosofia (Programa de Pós-graduação em Filosofia- IFCS/UFRJ); Doutor em Psicologia Social (UERJ). Mestre em Administração (UFPB- Finanças das Empresas). Psicólogo e bacharel em Ciências Contábeis (1997). Professor do Departamento de Psicologia e Colaborador do Programa de Pós-graduação em Saúde e Ambiente da UFMA; Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica.

parcelamento para tratamentos estéticos. A essência da sociedade contemporânea é de uma vida financeira voltada preferencialmente por ações de consumo e contração de dívidas como processos “naturais” da condição de ser-no-mundo, nesse sentido os homens contemporâneos são seres-para-o-consumo, seres-para-o-endividamento. O número de endividados e consumistas cresce em escala exponencial, esse modo de vida se naturalizou. A psicologia fenomenológica fornece condições de “ver” diretamente como o homem contemporâneo está-no-mundo e se configura numa atitude intelectual rigorosa de análise do vivido. As evidências atuais mostram a emergência de uma cultura do endividamento e do consumismo que é “estimulada” pelas estratégias capitalistas de subjetivação, culturas que foram naturalizadas na sociedade contemporânea. A Psicologia Fenomenológica é capaz de contribuir para clarificar a emergência do modo de ser e estar no mundo que o homem, em atitude ingênua escolheu se manter. A fenomenologia enquanto atitude intelectual pode permitir ao homem em situação de crise e perda de sentido da vida, por apego ao consumismo ou endividado, a possibilidade de (des) naturalizá-los. A naturalização das práticas de consumo e de endividamento, principalmente, as práticas de estímulo ao endividamento, se constituem como modos de ser-do-endividado e podem vir-a-ser re-significadas caso o homem em crise se permita ver tal condição.

Palavras-chaves: psicologia fenomenológica; fenomenologia; mundo-da-vida; vida financeira; endividamento; consumismo.

INTRODUÇÃO

Financeirização da vida, endividamento e consumismo são fenômenos característicos da cultura contemporânea. Fenômenos estes nos quais o apego ao dinheiro, à tomada de crédito, ao endividamento e ao consumismo se fazem cada vez mais presentes. Estes fenômenos possibilitam repensar a existência, preferencialmente nas relações que são possíveis de se estabelecer com o mundo da vida contemporâneo costumeiramente atravessado por relações creditícias e financeiras. Tais questões estão diretamente relacionadas com o modo de ser e estar no mundo do homem contemporâneo, ou seja, com o estilo de vida resultante das escolhas e das circunstâncias que se revelam para mim e a muitos de nós que em algum momento escolhem endividar-se ou tornam-se endividados passivamente.

Como profissional oriundo da área contábil-financeira e com formação em Psicologia, tenho intencionalmente buscado realizar diálogos que possibilitem conhecer e compreender as relações do homem com o mundo, mediados pelo dinheiro, crédito e tecnologia. Nesse diálogo Filosofia, Sociologia, Direito e Psicologia são áreas do conhecimento que ampliam e tangenciam reflexões sempre de modo compreensivo e não explicativo natural.

De 1997 a 2000 desenvolvi estudos sobre o sistema de cartões de crédito no país³, período no qual foi possível conhecer e compreender como o sistema mantém estratégias para conceder crédito, cobrar e calcular o risco das operações. Nestes estudos, busquei compreender empírica e cientificamente como as empresas conduziam suas políticas e análise da relação entre risco e cobrança na concessão do crédito. Este estudo quantitativo não avançou em diálogos nem com a filosofia, tampouco com a psicologia, pois a imersão feita era no mundo da ciência financeira, época na qual defendi ingenuamente as “leis” dessa área de conhecimento. Trabalho não menos importante, mas essencial para conhecer um dos lados da moeda tão presente nas relações de consumo atual.

No período de 2008 a 2011 trilhei um caminho direto ao mundo da vida, via livros de “autoajuda” financeira e suas relações com consumo, o capitalismo e a hipermodernidade, tendo como modos de ver a Fenomenologia e a Teoria Crítica. A reunião de áreas críticas à matematização da vida e da sociedade, possibilitaram (des) naturalizar o cenário contemporâneo das estratégias capitalistas de subjetivação implícitas no mundo do crédito e do consumo. O modo escolhido foi o fenomenológico que busca ver em “carne e osso”, como nos ensina Guimarães (2008) citando Husserl os fenômenos que surgiram nessa caminhada. Reunir inquietações e

³ Este estudo resultou no livro: Sistema de Cartões de Crédito no Brasil: análise das políticas de crédito, risco e retorno, publicado pela EDUFMA em 2008.

pensamentos de áreas diferentes e inclinar-se sobre a aproximação entre as finanças e a psicologia têm sido um exercício intelectual e vivencial cada vez mais profícuo.

Nesse processo de “escavação” fenomenológica apareceram um universo de livros, estudos e pesquisas que tem se constituído nas evidências que testemunham a histórica relação entre dinheiro e subjetividade, hoje cada vez mais encoberta pela técnica. A aproximação com os estudos de Georg Simmel e outros autores da Psicologia Econômica revelam, cada vez mais, um campo de possibilidades de investigação.

No presente artigo tentarei demonstrar como no mundo da vida contemporâneo, que aqui escolho para nomear mundo da vida financeira, pois no atual momento da sociedade contemporânea as relações estão cada vez mais marcadas pelo Deus- Dinheiro, como nos assegura Simmel. Teorizar e ver o mundo da vida como tema central revela outros inúmeros fenômenos que demonstram o grau de saúde e adoecimento dos homens no mundo da vida.

As evidências que se apresentam diariamente na mídia televisiva, impressa e virtual confirmam o quanto o dinheiro, o consumismo e o endividamento se tornaram elementos centrais da vida contemporânea. Borba (2015) identificou alguns desses movimentos irracionais na busca do consumo e do endividamento como fenômenos “psicopatológicos” relacionados ao dinheiro. Os constantes anúncios de luta para obter dinheiro e consumir, em geral apontam concretamente quão violenta estão as relações intersubjetivas. Em geral, a violência é cometida para adquirir o patrimônio alheio ou objetos de consumo que não são possíveis de serem adquiridos pelo trabalho. Assaltos, sequestros, corrupção ativa e passiva, desvio de verbas, lavagem de dinheiro, assaltos seguidos de morte etc.. são alguns dos exemplos que demonstram que os valores associados ao dinheiro, tornaram-se superiores à vida.

Os levantamentos que tenho realizado em jornais sensacionalistas e nos de grande circulação, demonstram e até ridicularizam aqueles que “matam por R\$ 2,00, R\$ 10,00 etc. Programas de auditório também se apropriam das vivências de consumistas e endividados para aumentarem suas audiências, polemizam, formam opiniões, banalizam. Há uma banalização, criminalização com análises superficiais. É preciso compreender o quê é que origina estes atos irracionais numa sociedade tão “racional”.

Naturalizar fenômenos humanos e sociais, “patologias” individuais e/ou sociais tem sido uma constante realidade e que só contribui para o processo de medicalização. “Patologias” diretamente ligadas ao dinheiro, tais como a avareza, o individualismo exacerbado, a corrupção e o consumismo tem sido um foco de muitos meios de comunicação e na maioria das vezes há uma. Trazem também inúmeros exemplos dos problemas que caminham lado a lado com o dinheiro, tais como: avareza, pobreza, luxo, esbanjamento, mesquinhez, sucesso, fracasso, traição, compra e venda de pessoas e acima de tudo a “discreta” tentativa de hiperfinanceirizar as relações humanas e sociais.

Nesse campo minado de sentidos, a Indústria Cultural contemporânea tem construído dia a dia mecanismos para manter a ingenuidade, o comportamento de massa e o consumo motivado pela emoção, pela satisfação momentânea e efêmera, tudo isso respaldado em estratégias que mantêm um modo de ser pautado numa racionalidade instrumental onde prevalecem a valorização da técnica e do dinheiro em detrimento da vida e dos valores humanos. O Ter como modo de Ser, a racionalidade e o pensamento contábil, o consumismo e o endividamento podem ser indicados como traços fiéis do estilo de vida contemporâneo onde habita o homem consumista e endividado. Traços estes que neste estudo ganha um contorno mais evidente, porque não dizer, revelam a concretude existencial da sociedade *líquida* moderna. (BAUMAN, 2010)

Eis a minha intenção! Por fim, o objetivo deste texto é (des)velar as estratégias de “financeirização” da vida que tem, se tornado um modo de retratar os modos de existir e que marcam a plenitude do racionalismo instrumental, da matematização da vida e do pensamento calculista (SIMMEL, 1898).

Pensando na inseparabilidade dos aspectos clínicos dos aspectos sociais, apresento reflexões iniciais que “ousam” (des)velar aspectos que podem ser pensados nas diferentes fenomenologias e filosofias da existência como contribuições para as práticas na clínica e no social, quer seja em instituições ou relações de consumo.

A psicologia clínica de base científico-natural insiste em categorizar o indivíduo como “doente”, como um “sintoma”, integrando-o a um diagnóstico pré-dado, eis a influência que recebeu do modelo médico patologizante que a doença antes da saúde, o ser doente antes do ser saudável, ou o que há de saudável na vida em adoecimento. Quanta ingenuidade nos dirá Husserl (2009). Diante disso, a Fenomenologia e a Psicologia Fenomenológica se insurgem e questionam o positivismo, a positividade da vida, a “métrica” da subjetividade e a tentativa de “enquadrar” o homem em categorias científico-naturais. Psicólogos, fenomenólogos, existencialistas, filósofos, por outro lado insistem em deixar o homem no mundo da vida, em movimento, lançado ao mundo.

Para cumprir essa proposta apresento brevemente: primeiro a dicotomia mundo da vida e mundo da ciência, em seguida percorro a psicologia fenomenológica a partir do olhar de Edmund Husserl e de comentadores contemporâneos e, por fim, discutirei o cenário das culturas do endividamento e do consumismo como “um” modo possível de acessar a essência da concretude existencial.

Para a reflexão proposta parto de dados da realidade tais como

indicadores econômicos e sociais, livros de autoajuda financeira, da Estratégia Nacional de Educação Financeira (ENEF), a de indicadores de endividamento e inadimplência das famílias brasileiras e muitos outros que são utilizados pela ciência como “provas” de crescimento, de progresso e evidências científicas do desenvolvimento, foram aqui (des) cobertos em busca de seus fundamentos no mundo da vida.

A Pesquisa de Endividamento e Inadimplência do Consumidor (Peic) tem como objetivo orientar empresários dos setores de comércio de bens, serviços e turismo quanto à utilização do crédito, o que eles mesmos chamam de ferramenta estratégica para alavancar as vendas. Esta pesquisa encomendada pela Confederação Nacional do Comércio – CNC, permite à categoria que representa o lado do capitalista, acompanhar o perfil de endividamento do consumidor. A pesquisa intitulada Endividamento e Inadimplência do Consumidor visa fornecer informações sobre o nível de comprometimento da renda do consumidor com dívidas, contas e dívidas em atraso, e sua percepção em relação à capacidade de pagamento. A PEIC, apurada mensalmente pela CNC, coleta dados em todas as capitais dos Estados e no Distrito Federal com aproximadamente 18 mil consumidores.

2 A VIVÊNCIA FINANCEIRA A PARTIR DA COMPREENSÃO DO MUNDO DA VIDA CONTEMPORÂNEO.

A realidade das pesquisas sobre endividamento e inadimplência é uma matematização da realidade vivenciada por centenas de pessoas e esta que tem se apresentado nos meus estudos preliminares, assim como, da reflexão e do diálogo com teóricos que trago aqui um olhar sobre o entrelaçamento entre vida e as questões que envolvem as finanças contemporâneas, dentre elas o próprio adoecimento existencial.

Utilizarei como exemplo os dados divulgados pela Pesquisa de Endividamento e Inadimplência do Consumidor (PEIC) da Confederação Nacional do Comércio (CNC). Estes indicam que o endividamento dos consumidores no que diz respeito ao percentual de famílias endividadas aumentou em abril de 2015. O interessante é que a matematização das explicações sobre as relações entre consumo e endividamento evidenciam escolhas, apenas intervalos matemáticos, mas não buscam os fundamentos do processo de endividamento.

Esse rigor na análise do processo de endividamento e consumo pode ser encontrado em Husserl na obra *A Filosofia como ciência de rigor* (1965) que ao criticar o psicologismo, o objetivismo, o historicismo e o cientificismo deixou elementos para compreender a essência da humanidade.

Por isso compreender o consumismo e o endividamento como fenômenos naturalizados coloca diante de mim a herança husserliana e a responsabilidade de compreender e elencar possíveis “saídas” reflexivas para re-estabelecer o lugar que o mundo e a vida ocupam hoje. Deixou-nos assim a missão de repensar o mundo-da-vida, contrapondo-o à perspectiva científica, explicativa e matematizante de naturalização do mundo, da vida e da consciência.

Na tentativa de apontar dois modos equivocados de explicar a realidade Husserl no artigo *A ingenuidade da ciência* (2009) mostra dois tipos de ingenuidade: a primeira é a razão enquanto um problema, um enigma, a razão enquanto pressuposição dela mesma; a segunda ingenuidade consiste em como o cientista considerado homem maduro e esclarecido e nas suas palavras um: “homem de razão é uma subjetividade que atua (*fungieren*)” carrega em seu trabalho pressuposições. A segunda ingenuidade é a desconsideração da historicidade.

Nesse sentido, torna-se ingênuo sustentar o endividamento individual e das famílias como um fenômeno isolado. É necessário com isso (des) cobrir que historicamente a sociedade tem sido levada a aceitar a cultura do consumo e do endividamento como um modo de vida, um modo de ser, e na mesma medida que as patologias que dela surgem tornam-se “doenças” e não processos de adoecimento relacionadas às escolas existenciais. O que vejo atualmente é uma absolutização do endividamento, a psicologização e a judicialização das relação de consumo.

De acordo com Guimarães (2010, p. 2): “O psicologismo é a obsolutização do fato psicológico. Tudo decorre da vida psíquica. Psique é a chave da decifração de todos os mistérios que envolvem a existência humana”. O autor argumenta ser o combate ao psicologismo a motivação central que impele Husserl na criação da fenomenologia, e não seria diferente para mim hoje não manter o foco na clarificação dos interesses do psicologismo no cenário contemporâneo. Vejo um retorno ao mentalismo, às explicações científico naturais e a toda tentativa de adormecer a reflexão em busca de fundamentos rigorosos.

Interessado nas questões que envolviam a Psicologia, a Lógica, a Matemática e a Filosofia Husserl deixou um legado de reflexões muito pontuais que sugerem um novo modo de fazer psicologia, filosofia e ciências, inaugurando por assim dizer o movimento fenomenológico que: “desenvolve preocupações radicais com a questão da estrutura da existência humana, para além da idéia de fato psíquico como fundamento de qualquer modo de saber.” (GUIMARÃES, 2010, p. 3)

A existência humana é para a fenomenologia tema central na análise intencional proposta pelo mestre Husserl e desenvolvida de diferentes maneiras por outras fenomenologias e pelas filosofias

da existência. Por isso, não é possível pensar o mundo da vida sem compreender as estruturas sociais, políticas e econômicas vigentes, no caso deste ensaio, mundo da vida afetado pela financeirização da sociedade e das relações intersubjetivas.

Hoje penso que algumas questões iniciais podem orientar nossas reflexões: 1º.) De que mundo estamos falando? 2º.) O que diferencia o mundo da vida (*Lesbenwelt*) do mundo (termo corriqueiramente utilizado pela ciência)? 3º.) Que contribuições pode dar a psicologia fenomenológica para o desvelamento das questões que afetam o mundo da vida cotidiano, marcadamente sublinhado pelo consumo, pelo dinheiro e pelo endividamento das pessoas?

O mundo proposto, apresentado e cultivado pelas ciências positivas é o mundo físico dotado de características e propriedades físicas e em geral tratado pela ciência, de modo simplista, como um lugar, um mundo artificial que utiliza um método tecnicizado. Diz Husserl (2009, p. 8): “O método tecnicizado decorre de uma operação com signos e palavras irrefletidos, esvaziados de sua significação e de seus modos de validade originais e próprios.”

E isso é claramente percebido nas análises feitas pela PEIC já que tentam reduzir e não reconduzir o fenômeno às suas origens, oferecendo sempre explicações em termos quantitativos e percentuais. Como nós dirá Husserl ciências de fatos tem linguagem própria e só pode se valer dessa mesma linguagem para terem seus resultados compreendidos, pois no momento em que recorta a realidade, congela o movimento, retira o caráter vivo presente nas análises, reduz e não reconduz, veja:

A proporção de famílias com contas ou dívidas em atraso acompanhou a alta do endividamento na comparação mensal. Na comparação anual houve melhora do indicador. A moderação do crescimento do crédito para as famílias continua permitindo

patamares menores de endividamento e inadimplência este ano em relação ao ano passado. Contudo, a alta do custo do crédito, combinada com um cenário menos favorável no mercado de trabalho, levou a uma piora na percepção das famílias em relação ao endividamento e à capacidade de pagar as contas em atraso. (PEIC, Abril 2015, p. 3)

Conforme discutem Ferraz (2004) e Struchiner (2007) a fenomenologia husserliana trouxe para si a responsabilidade por reestabelecer o distanciamento e o esquecimento que a ciência deu ao mundo da vida. Como assegura Ferraz (2004, p. 1): “O mundo-da-vida está oculto pela impregnação dos resultados científicos na vida intuitiva.”

Os resultados científicos jamais darão conta de conhecer o fenômeno em movimento, será sempre um recorte temporal da realidade. É preciso ter clareza sobre a validade temporal da investigação científico natural, bem como a ingenuidade que a mantém e a serviço de quem ela está.

Se o mundo da vida está impregnado de pressupostos científicos, como pode o homem entrar em contato com esse mundo e sentir, inspirar a sua própria concretude existencial? Sentir a vida pulsando nela mesma?

Guimarães (2008) na direção de ratificar o pensamento de Husserl sobre o mundo da vida apresenta de modo claro como a ciência tenta a todo custo enclausurar o mundo em seu tubo de ensaio.

2.1 Considerações sobre a Fenomenologia, a Psicologia e a Psicologia fenomenológica

É preciso sempre reconhecer o grande impulso dado por Edmund Husserl (1858-1938) e as oportunidades de estarmos aqui hoje discutindo algumas de suas contribuições e daqueles que o

seguiram, modificaram seu pensamento ou o reformularam. Não me recordo ter havido no seio da modernidade movimento filosófico com preocupação psicológica tão evidente e inovadora como o fenomenológico.

Até hoje ao falarmos em Fenomenologia, cada um de nós precisa ter sempre um cuidado em caracterizá-la, não como uma doutrina como fazem os leigos, prendendo-a em caixas epistemológicas ou metodológicas, mas acima de tudo, como um movimento dinâmico, sério, rigoroso que caracteriza a sua própria essência e existência a de ser “fluxo”. Fluxo de pensamentos, ações e reflexões sobre o vivido sempre dispostas a lançar-se no mundo da vida para compartilhamento.

Estar hoje lendo a realidade assim como ela se apresenta é a evidência que para cada um de nós, ratificando o que o próprio Husserl fez, a tarefa central da Filosofia e das Ciências é “estar a serviço da humanidade”. Reconduzi-la aos seus fundamentos.

A fenomenologia não é uma filosofia, uma metodologia ou uma epistemologia de gabinete. Ela é a ciência do mundo da vida, mundo repleto de sentidos.

A Fenomenologia não é uma simples ferramenta como propõem alguns modos de ver da Psicologia. Ela é segundo Husserl (1990) uma atitude e um método intelectual e de rigor. A fenomenologia não pode e nem deve ser usada como uma ferramenta, pois ela traz em si mesma um conjunto interligado de conceitos que se retirados do seu contexto inadequadamente impedem a compreensão do que ela propõe. Alguns autores insistem em dar um caráter instrumental à Fenomenologia, ou seja, quer de método, quer de técnica. Enganam-se, pois ao fazerem isso rompem com os ensinamentos de Husserl (2009) principalmente quando ele destaca o caráter ingênuo dos cientistas.

Como ensina nos Husserl a Filosofia e a Psicologia não devem andar separadas, mas próximas. Cada uma têm modos e orientações próprias de ver a consciência. A psicologia de modo “empírico” como uma continuidade da natureza e a fenomenologia de modo “puro”, ou seja, a própria consciência na orientação fenomenológica. (HUSSERL, 1965)

A Psicologia Fenomenológica é o caminho de acessar o vivido que se revela a consciência de modo intencional, sem subterfúgios, sem a priori, sem teorias que “expliquem” a consciência, mas antes de tudo a compreendam em seu fluxo.

2.2 Por uma Psicologia Fenomenológica da vivência financeira

Em se tratando do ver direto a vivência financeira contemporânea, defendo a tese de que o psicólogo tem nela um cenário fértil para compreender os caminhos como o homem lida com o dinheiro, com os apelos de consumo e crédito fácil, buscando como este fenômeno se revela à consciência. Fazendo é possível problematizar o sentido e o significado que o dinheiro tem para o homem contemporâneo e as implicações deste para a subjetividade.

Nessa direção Simmel (2000, p.56) parece acolher nossa ideia e adverte que o psicólogo precisa considerar essa importância:

(..) a fome de dinheiro é o estado permanente da alma, típico de uma economia monetária realizada. Isso explica porque é que o psicólogo não pode absolutamente ignorar o queixume frequente de que o Dinheiro seria o Deus do nosso tempo, e porque pode, decerto, deter-se nele e descobrir relações significativas entre duas representações, pois é um privilégio da psicologia não poder incorrer em actos blasfemos.

A relação terapêutica, portanto, é uma relação profissional de

compreensão e ajuda, na qual cabe ao psicólogo evitar pré-julgamentos e uso de fórmulas para “resolver” o problema do outro. Partindo da psicologia fenomenológica de Edmund Husserl e de contribuições de outras fenomenologias e de filosofias da existência ele pode, utilizando a atitude e o método fenomenológico, ampliar a consciência do seu “paciente” no sentido de mostrar à pessoa os horizontes possíveis do exercício da sua liberdade e das escolhas que faz no mundo.

Diante dos fenômenos que aparecem à consciência, o que pretende a Psicologia Fenomenológica?

Quem melhor pode ser consultado para responder a essa questão é o próprio Husserl em sua obra *Phenomenological Psychology* (1925/1977) e alguns dos seus comentadores que se preocupam em estabelecer a fiel relação entre psicologia e fenomenologia, dentre eles estão Forghieri (2002), Penna (2006), Goto (2008), Giorgi e Sousa (2010), Sokolowski (2010). Psicologia Fenomenológica é Psicologia Pura e Intencional, pois Husserl assegura só ser possível à Psicologia retornar ao fundamento por meio da fenomenologia, deixando de lado a perspectiva científico natural que a fez tornar-se ciência natural da consciência.

Giorgi e Sousa (2010, p. 45) oferece uma resposta à questão:

A Psicologia Fenomenológica distingue-se pelo seu caráter reflexivo. Não sendo a consciência autoclarificadora, de forma imediata, sobre o conteúdo dos atos intencionais, necessitará de os explicar a posteriori. Dando estes passos, Husserl não excluindo o âmbito de ação da psicologia experimental, desvela um novo horizonte de investigação a análise fenomenológica da consciência intencional. Um contributo notável era dado, abolindo uma visão exclusivamente naturalista da consciência humana.

A Psicologia Fenomenológica permite ao homem em crise

buscar horizontes e abertura no modo de ver os fenômenos que se apresentam a ele, a fim de que seja possível perceber o modo como tem conduzido sua existência e o modo como se relaciona com os outros no mundo. Cabe ao psicólogo auxiliar nessa caminhada.

Nessa direção, os adeptos da psicologia fenomenológica buscam ampliar as relações consciência-mundo da vida e para isso é necessária uma epoché, ou seja, suspender temporariamente o uso de “ferramentas” teóricas ou metodológicas que são oferecidas pelas ciências, dentre elas a própria fenomenologia.

A fenomenologia é a ciência do mundo da vida. Sokolowski (2010)

Goto (2008) tem se destacado como um dos autores centrais na retomada dos fundamentos da psicologia fenomenológica no país, dando destaque às suas relações com Edith Stein, discípula com quem Husserl manteve grande diálogo.

O vivido é a chave e a “doutrina” da própria existência. Ao psicólogo cabe desvelar os sentidos que estão encobertos no vivido. Assim, a psicologia clínica na perspectiva fenomenológica não está desvinculada do social⁴, ela é sempre ligada ao social, ao mundo da vida (HUSSERL, 2012/ GUIMARÃES, 2010).

O psicólogo deve possibilitar o desvelamento dos fenômenos, promovendo a saída da atitude ingênua, ou seja, levando o homem a assumir o absurdo e a responsabilidade da sua própria existência. A atitude transcendental possibilitará a saída da atitude ingênua imobilizando o homem diante das inconstância do mundo da vida contemporâneo.

2.3 O mundo, o dinheiro e o “mundo de endividados”.

O dinheiro sempre fez parte da vida do homem em sociedade.

⁴ Nesse sentido foi apresentado por Borba neste congresso comunicação oral que retrata essa discussão.

Inicialmente foram as trocas que legitimaram o acesso à ideia de valor, com a “invenção” e institucionalização da moeda, depois das cédulas de dinheiro, do cheque e por último dos cartões de débito e crédito.

A racionalização destes meios de pagamento foi impulsionada até à sua inclusão na lógica do “mundo virtual” e das tecnologias de comunicação. A junção de tecnologias da informação com tecnologias da comunicação tornaram o mundo do dinheiro, o mundo do crédito e o mundo do consumo portas de entrada para o mundo dos endividados.

Após o “sucesso” da lógica consumista como “estilo de vida” e do endividamento é percebido na naturalização dos estilos de vida, estilos de Ser, ser-para-o-consumo e ser-endividado são determinantes da sociedade capitalista. O consumista e o endividado acreditam que para serem socialmente aceitos é necessário ter e ao ter perdem-se no vazio da escolha, da preocupação e do sofrimento de ansiedade constante que os apelos de consumo e as dívidas lhe impõem.

O aumento do número de endividados e consumistas é um fenômeno cada vez mais evidente e comprovado pelas ciências de fato. Estas ciências buscam através das suas pesquisas explicar as “razões” do endividamento, do consumismo, desses novos estilos de Ser. Por optarem por “explicar”, não buscam (des) cobrir e (des) velar as razões que indicam a existência destes fenômenos, cabe então à Fenomenologia essa tarefa.

Instituições públicas como Banco Central, e instituições privadas como a Federação Brasileira de Bancos - FEBRABAM, Banco Itaú, as federações de comércio das cidades, os Clubes de Diretores Logistas – CDL’s, os bancos privados, as empresas de consignação, as administradoras de cartão de crédito e inúmeros outros órgãos do segmento privado, principalmente os comerciantes têm nestas

pesquisas o instrumento ideal para manter essa lógica instrumental e ampliar a Raça de Endividados.

Acredito que criamos uma **“Raça de Endividados⁵”**.

Raça que está comprometida com o uso de cartões de crédito e o refinanciamento de dívidas, o que indica também a necessidade de investigar o modo de ser do endividado, conhecendo o quê é que faz com que ele se endivide e qual o sentido tem o endividamento para ele. Não basta apenas parametrizar dados e buscar explicações naturalizantes.

Vejo que uma das respostas possíveis seja o acesso facilitado ao crédito e o interesse que as instituições financeiras, bancos e administradoras de cartão têm para que o consumidor continue devendo. Diferente de décadas anteriores, dever agora, pode ser desagradável para o consumidor, mas para estas instituições é um ótimo negócio. Diante deste cenário é que alguns órgãos de proteção e defesa do consumidor mostram-se preocupados com os problemas oriundos do sobreendividamento e inadimplência.

Os aposentados, idosos e servidores públicos são, em geral, os maiores atingidos pelo problema relacionados a endividamento e sobreendividamento advindo de consignações em folha de pagamento. Chegando, muitas vezes, ao que os juristas chamam de sobreendividamento ou endividamento crônico.

Marques (2006 apud Slomp, 2008, p. 113) afirma que o endividamento crônico ou superendividamento é: “a impossibilidade global de o devedor pessoa física, consumidor, leigo e de boa-fé, pagar todas as suas dívidas atuais e futuras de consumo (excluídas as dívidas com o Fisco, oriundas de delitos e de alimentos).”

⁵ Zygmunt Bauman utiliza o termo Raça de Devedores. Eu preferi chamar de raça de endividados em função da ligação direta com a cultura do endividamento e também pelos dados obtidos sobre endividamento.

Nesse caso, se o endividado está em situação crônica há que se compreender o quê e em que situações esse modo de ser se manifesta e, qual o sentido e o significado que ele tem para o ser-endividado endividar-se. Compreender o endividamento pessoal como campo de investigação da Psicologia Econômica foi o objetivo que Silva (2009) realizou em seu estudo fenomenológico para conhecer e compreender como o endividamento era tratado na literatura científica. Uma das conclusões da autora ao tratar da relação entre endividamento e consumismo é o fato de que endividar-se é aceitar para si a condição de ser-endividado de modo natural, ou seja, o endividado está diante da atitude natural e pensa “racionalmente” na sua vivência e nas pseudosoluções que lhe são apresentadas :

Na atitude natural digo: a solução é negociar as dívidas e propor uma reeducação ao ser que se endivida. Mas apenas renegociar a dívida e tentar conscientizar os sobreendividados ativos sobre a necessidade de manter um controle financeiro, em alguns casos, talvez não resolva esta situação, que pode ressurgir. Acreditamos que uma compreensão do significado do endividamento para aquele que vivencia isto, pode ajudá-lo a lidar com a situação.

Os próprios empresários do mercado de crédito e cobrança tomaram frente ao problema do endividamento e foram os primeiros interessados nesse fenômeno, ora para contê-lo e logo depois para dele tirar proveito como um negócio.

Talvez uma das respostas seja o acesso facilitado ao crédito e o interesse que as instituições financeiras, bancos e administradoras de cartão têm para que o consumidor continue devendo. Diferente de décadas anteriores, dever agora, pode ser desagradável para o consumidor, mas para estas instituições é um ótimo negócio. Diante deste cenário é que alguns órgãos de proteção e defesa do consumidor mostram-se preocupados com os problemas oriundos do sobreendividamento e inadimplência.

É preciso destacar que os aposentados, idosos e servidores públicos são, em geral, os maiores atingidos pelo problema relacionados a endividamento e sobreendividamento advindo de consignações em folha de pagamento. Chegando, muitas vezes, ao que os juristas chamam de sobreendividamento ou endividamento crônico.

Diante dos dados que são revelados nas pesquisas, nos jornais televisivos e nas entrevistas com endividados, em geral, posso inferir que o endividamento ocorre principalmente devido ao consumo além da capacidade de pagamento do consumidor, soma-se a isso o uso excessivo de financiamento facilmente obtidos em terminais de autoatendimento e do parcelamento em cartão de crédito. O parcelamento com cartão de crédito oferece valores mínimos ao usuário, que na hora de pagar a fatura é capturado pela ingenuidade e opta pelo parcelamento mínimo ou contrai nova dívida. A grande maioria da população não consegue quitar sua dívida inicial e arrola exponencialmente o seu débito com a administradora de cartão ou com a instituição financeira naturalizando o endividamento e o sofrimento dele oriundo.

No meio virtual existem vários estudos disponíveis que caminham na direção de comprovar a “propensão” ao endividamento.

Outros estudos são necessários para continuar este processo de (des) cobertura das intenções dos agentes do sistema capitalista que intencionam manter o ciclo de endividamento, assim como diretamente com o endividado para compreender as razões, dita por ele mesmo, em primeira pessoa, que o mantém em atitude ingênua.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme já mencionei neste estudo, a relação do homem com o dinheiro e os seus subprodutos influi na construção da

subjetividade e das relações intersubjetivas que estabelecemos no mundo da vida. E estas relações indicam escolhas em relação ao modo de vida, ao modo de ser e estar no mundo.

Considero que há um caminho possível: aquele que alimenta sempre a escolha e a liberdade de poder tomar decisões pré-reflexivamente, bem como à tomada de consciência para assumir as responsabilidades pelas escolhas que se faz. Não há como se culpabilizar, nem o homem, nem o sistema, pois um está sempre em relação ao outro. Ambos se entrelaçam nesse emaranhado mundo de sentidos.

Procurei no decorrer deste texto ratificar a importância que a análise fenomenológica possibilitada pela fenomenologia husserliana, enquanto atitude e método de rigor, pode permitir ao investigador um outro olhar sobre as relações de consumo, que não seja aquelas marcadas, apenas pela judicialização, psicologização ou pela tecnificação destas.

É bem verdade que ao concluir este ensaio eu deixo mais questões e inquietações do que me coloco com a pretensão de apresentar respostas. Enquanto psicólogo, continuo pensando que devo contribuir com a saúde existencial daqueles com quem mantenho contato, por isso acredito ser esta a missão de uma psicologia contemporânea, que se preocupa mais com a saúde, a fim de evitar ainda o adoecimento existencial do homem contemporâneo. Ajudar, por meio da desnaturalização das culturas do consumo e do endividamento, o homem a encontrar o sentido de sua vida, pensar no seu projeto existencial e na sua responsabilidade no exercício da liberdade, possibilitando a ele um outro olhar sob as relações que mantém com o dinheiro, com o consumo e com o endividamento.

A proposta inicial deste texto, para efeito de recordação, teve como fio condutor a fenomenologia, a psicologia fenomenológica e as contribuições

de leituras que possam permitir compreender a vida contemporânea permeada pelos ideais de felicidade instantânea, consumismo exacerbado e sobreendividamento. Para tanto, reuni algumas reflexões que buscarem atender aos objetivos visados segundo minha ótica, mas devo confessar que usei e abusei do recurso da repetição. Fui e voltei intencionalmente a estes a fim de proporcionar ao leitor, um outro olhar, não naturalizante das culturas do consumismo e do endividamento.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. *Capitalismo Parasitário*. Rio de Janeiro: Zarah, 2010.
- BORBA, Jean Marlos Pinheiro. Descaminhos da razão e a crise na contemporaneidade: considerações acerca dos modos de ser elegidos pelo capitalismo de consumo. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p.1-117 abr./set.2015. Disponível em: < <http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/index.html>>.
- _____. "Raça de Endividados": por uma psicologia da cultura do consumismo e do endividamento. Artigo norteador da conferência apresentada no dia 17 set. 2012, Hotel Rio Poty, em São Luís-MA, por ocasião da abertura da XIII Semana de Psicologia do UNICEUMA.
- _____. A "salvação" dos endividados: Literatura Financeira de "autoajuda" e Subjetividade na hipermodernidade. Rio de Janeiro, 2011 (Tese Doutorado em Psicologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2011).
- CNC. Pesquisa CNC - Endividamento e inadimplência do consumidor. abril, 2015.
- FORGHIERI, Yolanda Cintrão. *Psicologia Fenomenológica: fundamentos, método e pesquisas*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.
- GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. O Conceito de Mundo da Vida. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v.5, n.1, p.1-150, abr./set.2012.
- GIORGI, Amedeo, SOUSA, Daniel. *Psicologia Fenomenológica*. In.: *Método fenomenológico de Investigação em Psicologia*. Lisboa: Fim de Século: 2010.
- GOTO, Tommy Akira. *Introdução à Psicologia Fenomenológica: a nova Psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Temas de Psicologia)
- HUSSERL, Edmund. A ingenuidade da ciência. *Scientiæ Zudia*, São Paulo, v. 7, n. 4, Dec. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-
-
- Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v.8, n.2, p.1-158, out.2015/mar.2016 **157**

31662009000400008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 18 out. 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662009000400008>.

_____. A crise das ciências europeias e a fenomenologia: uma Introdução à Filosofia Fenomenológica. Rio de Janeiro: GEN, 2012.

_____. A filosofia como ciência de rigor. Lisboa: Atlantida, 1965.

_____. Phenomenological Psychology: lectures, Summer semester, 1925. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977.

PENNA, Antônio Gomes. Os filósofos e a Psicologia. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

SIMMEL, Georg. O papel do dinheiro nas relações entre os sexos – fragmentos de uma filosofia do dinheiro (1898). In.: Filosofia do amor. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos)

SLOMP, Jerusa Zanandrea Formolo. Endividamento e Consumo. Revista das Relações de Consumo. Caxias do Sul: PROCON., 2008. Disponível em: <http://procon.caxias.rs.gov.br/site/_uploads/publicacoes/publicacao_4.pdf>. Acesso em: 14 set. 2012.

SOKOLOWSKI, Robert. Introdução à Fenomenologia. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

STRUCHINER, Cinthia Dutra. Fenomenologia: de volta ao mundo-da-vida. Rev. da Abordagem Gestáltica, Goiânia, v.13, n.2, dez. 2007. Disponível em:<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-0009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 08 fev. 2013.

Impressão e acabamento:

CPGRAF/SED
TRF 2ª Região



Rua Acre, 80 - 22º andar ♦ Centro ♦ Rio de Janeiro ♦ RJ
☎ (0xx21) 2282-8788 ♦ 2282-8530 ♦ 2282-8599 ♦ 2282-8465
Fax: 2282-8449 ♦ www.trf2.gov.br/emarf