



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA (PPG μ /UnB)

**O HOMEM:
da razão teórica de Husserl à teoria sobre o sentimento de Schmitz**

Jorge Melo de Oliveira de Souza Junior

Brasília
2019

Jorge Melo de Oliveira de Souza Junior

**O HOMEM:
da razão teórica de Husserl à teoria sobre o sentimento de Schmitz**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ) da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Metafísica.

Área de concentração: Ontologias Contemporâneas.

Orientador: Prof. Dr. Miroslav Milovic.

Brasília
2019

Esta dissertação, requisito para a obtenção do título de Mestre em Metafísica pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília, foi apreciada e aprovada pela banca examinadora composta por:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Miroslav Milovic
Universidade de Brasília – UnB – DF
Presidente

Prof. Dr. Jens Soentgen
Universität Augsburg – Alemanha
Membro Externo

Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo
Universidade de Brasília – UnB – DF
Membro Efetivo

Prof. Dr. Evaldo Sampaio da Silva
Universidade de Brasília – UnB – DF
Membro Suplente

Brasília, 21 de fevereiro de 2019.

DEDICATÓRIA

Aos meus Amores:

Carla – minha Esposa; Téo – meu Filho-artilheiro.

Sonia – minha Mãe; Jorge – meu Pai; Andrea – minha Irmã; Rodrigo e Murilo – meus Sobrinhos-artilheiros.

Cláudio e Ednei – meus Irmãos.

Ao Prof. Miroslav Milovic, por acolher minha inquietação.

Ao Prof. Jens Soentgen, pela apresentação a Hermann Schmitz.

À Amiga Ester Sales e aos Amigos Fábio Creder, Harley Mantovani, Michael Donath e Weder Vieira.

Ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica da UnB.

RESUMO

A Fenomenologia husserliana e a Nova Fenomenologia de Hermann Schmitz possibilitaram novas abordagens sobre a essência do homem, e esta pesquisa pretende explorá-las. O ponto de partida deste trabalho é o artigo “Renovação como problema ético-individual”, escrito por Husserl entre 1922 e 1924, pelo qual é possível relacionar os textos husserlianos da década de 1910 com os da década de 1930. Num primeiro momento, procurou-se entender a individualização do homem a partir da fenomenologia da vontade de Husserl, o que culminou na análise do chamado “ato axiológico”. Num segundo momento, procurou-se ampliar a perspectiva husserliana pela Nova Fenomenologia de Schmitz, cujo cerne é o “eu sinto” e na qual os sentimentos, a corporalidade e as atmosferas desempenham um papel fundamental. A meta de Schmitz é pensar um mundo que estaria ameaçado com o progresso “irrefletido” da razão teórica. Diante disso, o trabalho se propõe a: a) analisar o pensamento de Husserl sobre a constituição do homem; e b) explorar o pensamento de Hermann Schmitz no que diz respeito à constituição do homem. O objetivo dessa empreita é, pela comparação dos dois pensadores e suas respectivas fenomenologias, pensar a própria constituição essencial e ontológica do humano.

Palavras-chave: Ontologia. Fenomenologia. Husserl. Nova Fenomenologia. Hermann Schmitz. Homem.

ABSTRACT

The Husserlian Phenomenology and the New Phenomenology of Hermann Schmitz made possible new approaches on the essence of human being and this research intends to explore them. The starting point for this work is the article "Renovation as an ethical-individual problem", written by Husserl between 1922-23, by which it is possible to relate the Husserlian texts of the decade of 1910 with those of the decade of 1930. At first, to understand the individualization of man from the phenomenology of Husserl's will, culminating in the analysis of the so-called "axiological act". In a second moment, the Husserlian perspective was sought to be expanded by Schmitz's New Phenomenology, whose core is "I feel" and in which feelings, corporality and atmospheres play a fundamental role. Schmitz's goal is to think of a world that would be threatened by the "unreflective" progress of theoretical reason. Thus, the work proposes to: a) analyze Husserl's thinking about the constitution of human being; and b) to explore the thinking of Hermann Schmitz with regard to the constitution of human being. The purpose of this endeavor is, by comparing the two thinkers and their respective phenomenologies, to think the own constitution essential and ontological of the human being.

Keywords: Ontology. Phenomenology. Husserl. New Phenomenology. Hermann Schmitz. Human being.

LISTA DE ABREVIATURAS

As seguintes siglas são adotadas para a citação das obras de Edmund Husserl, conforme a “Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke” (Husserl Archives – Leuven):

Hua I = **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. (1991)

Hua III = **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (1976)

Hua IV = **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. (1991)

Hua V = **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. (1971)

Hua VI = **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. (1976)

Hua VII = **Erste Philosophie**. Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. (1923/4)

Hua XVIII = **Logische Untersuchungen**. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage. (1975)

Hua XXVII = **Aufsätze und Vorträge**. 1922-1937. (1988)

Hua XXVIII = **Vorlesungen über Ethik und Wertlehre**. 1908-1914. (1988).

Hua XXXVII = *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. (2004).

“Crise” = “A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental”.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O HOMEM, A VONTADE E O VALOR EM HUSSERL	15
1.1 A FILOSOFIA COMO CIÊNCIA DE RIGOR.....	18
1.2 O HOMEM.....	30
1.3 A VONTADE.....	37
1.3.1 Individualização do homem	46
1.4 O VALOR – O PONTO CRÍTICO	48
2 OS SENTIMENTOS E O HOMEM NA NOVA FENOMENOLOGIA DE HERMANN SCHMITZ	54
2.1 O PENSAMENTO FILOSÓFICO	55
2.1.1 A Nova Fenomenologia	61
2.2 OS SENTIMENTOS	72
2.3 O HOMEM.....	80
3 CONCLUSÃO.....	88
3.1 O HOMEM.....	90
REFERÊNCIAS	93

INTRODUÇÃO

A inquietação que resultou nesta pesquisa relaciona-se à essência do homem, isto é, a ontologia do ser humano. Inicialmente, utilizou-se a fenomenologia de Edmund Husserl e, ao alcançar o ponto crítico, a saber, a reflexão acerca da razão axiológica, cujo cerne é o sentimento, a pesquisa direcionou-se à filosofia de Hermann Schmitz, um filósofo alemão pouco conhecido no Brasil e fundador da Nova Fenomenologia.

Esta inquietação iniciou-se na fase conclusiva da graduação em análise de sistemas, período pouco oportuno, e, após alguns anos de trabalho e o início do mestrado em Sistemas Operacionais Distribuídos, interrompido ainda no primeiro semestre, a questão sobre o homem pulsava mais forte. O ramo profissional foi alterado para professor em duas escolas rurais no estado do Rio de Janeiro, o que motivou ainda mais a reflexão sobre a condição humana, principalmente na convivência com a comunidade escolar – os alunos, os professores e as comunidades do campo. As disciplinas filosóficas da graduação em pedagogia foram cruciais para a alteração na formação acadêmica, que passou a ser a filosofia. A meta: refletir sobre o humano e suas ações na sociedade. Silenciar tornou-se impossível.

Tal inquietação conduziu para a fenomenologia husserliana, cujo método apresenta uma abordagem intuitiva e descritiva dos fenômenos, focando, sobretudo, na estrutura invariável, na essência. A fenomenologia, enquanto ciência pura e *a priori*, põe entre parêntesis a posição existencial da natureza e se volta à consciência. Uma ontologia realizável intuitivamente no ver imanente¹ aquilo intencionalmente dado na consciência, a partir da “aniquilação do mundo”. Nesse contexto, pesquisou-se o pensamento de Husserl sobre a essência do ser do homem.

Os comentadores husserlianos, principalmente no Brasil, dividem-se em duas vertentes: os que privilegiam as *Investigações Lógicas*² e as *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*³, ambas do período

¹ “Assim como um conceito qualquer (uma ideia, uma unidade específica) só pode “surgir”, isto é, só pode nos ser dado, ele próprio, se for fundamentado por um ato que põe diante de nossos olhos, pelo menos em imagem, uma singularidade correspondente qualquer, da mesma forma, o conceito de ser só pode surgir quando algum ser é posto, efetivamente ou em imagem, diante dos nossos olhos. Se considerarmos o ser enquanto ser predicativo, um estado de coisas qualquer deverá então nos ser dado, e, naturalmente, por meio de um ato que o doe – ato que é análogo à intuição sensível comum”. Husserl, E. *Investigações Lógicas – Sexta investigação*. Seleção e tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p 108.

² HUSSERL, E. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, [1901] 2012.

³ Id. E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de M. Suzuki. Aparecida, SP: Ideias&Letras, [1913] 2006.

inicial de Husserl; enquanto outros se baseiam em *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*⁴ e nas *Meditações Cartesianas*⁵, obras do período final. Nestas, a análise preponderante é a do homem intersubjetivo, que considera o contexto de sua vida; já aquelas focam na essência do homem em uma autopercepção a partir da consciência absoluta. Destaca-se ainda o paradoxo da subjetividade mencionado por Husserl no capítulo 53 da terceira parte de *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*⁶. “Para o filósofo, no entanto, reside na ‘subjetividade no mundo como objeto’, no ‘sujeito consciente para o mundo’, e na relação entre os dois, uma questão teórica necessária, a saber, compreender como isto é possível.”⁷

Diante desse contexto “ambíguo” e mesmo ciente da resposta dada por Husserl para o referido paradoxo no capítulo 54 do referido livro, buscou-se um texto que auxiliasse no entendimento do elo entre duas abordagens mencionadas e acredita-se que os cinco artigos escritos para a revista japonesa *Kaizo*⁸, entre os anos de 1922 e 1924, realizam parte desse elo, apontando para a transição no pensamento husserliano. Outro texto importante que foi consultado foi *Lições sobre ética e teoria do valor. 1908-1914*⁹.

No decorrer desta pesquisa, verificou-se que o esclarecimento da objetividade do *ato axiológico* não foi alcançado a partir dos textos pesquisados, mesmo após o acesso a um manuscrito husserliano ainda não publicado e disponível apenas nos Arquivos Husserl de Lovânia, cujo título tem relação direta com a pesquisa: “Valores e Valorar¹⁰”. No manuscrito, Husserl efetua uma relação entre o valor e outros tópicos, já mencionados em diversos textos, tais como vontade, desejo e querer. Acredita-se que a dificuldade apresentada pela formatação do texto não foi a razão pela qual o manuscrito não auxiliou na resposta desta pesquisa. Com isso, alcançou-se o ponto crítico da investigação, a necessidade de esclarecer o ato axiológico, que se relaciona diretamente ao sentimento.

⁴ HUSSERL, E. *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de D. F. Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

⁵ Id. *Meditações cartesianas*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

⁶ Id. *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de D. F. Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

⁷ HUSSERL, E. *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de D. F. Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, p. 148.

⁸ Os arquivos foram editados na Hua XXVII: Id. *Europa: crise e renovação*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos. A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

⁹ Id. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914* (Husserliana XXVIII). Ullrich Melle (Ed.). The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

¹⁰ “Werte und Werten”: o manuscrito, a ser editado, acessado dos Arquivos Husserl de Lovânia.

Daí que a inquietação sobre o homem, que direcionou à busca pela objetividade do ato valorativo husserliano, culminou em uma palavra-chave: o sentimento. Tal direcionamento trouxe à baila o filósofo Hermann Schmitz, cujo pensamento sobre o sentimento foi aqui decisivo. Schmitz efetua uma crítica à cultura europeia, como Husserl, e afirma que a razão teórica tem a capacidade de examinar criticamente objetivos, avaliar consequências e organizar meios para se alcançar fins. Por outro lado, é incapaz de determinar os objetivos e dar sentido à vida do homem. Assim, esta pesquisa pretende complementar as reflexões husserlianas sobre o homem pelo pensamento sobre os sentimentos de Hermann Schmitz em sua *Nova Fenomenologia*.

Na filosofia de Hermann Schmitz, os sentimentos desempenham um papel fundamental na reflexão sobre o homem, pois, sem considerá-los, restringe-se a possibilidade de dar sentido a tudo que se relaciona ao homem e garante-se a supremacia da razão teórica, enquadrando todo o resto em seu modelo de reflexão. A análise do corpo sensível de Hermann Schmitz afirma que a vida deve realizar-se a partir da presença corporal, da corporalidade, e chama atenção para as possibilidades da vida de um modo diferente da epistemologia clássica.

Schmitz elaborou sua ontologia sobre o ser do homem principalmente a partir de seus conceitos presente primitivo e desdobrado, atmosfera e situações, bem como de seu alfabeto da corporalidade. Destaca-se que ele elabora um sistema no qual o sujeito consciente não se apresenta com uma interioridade pré-existente, alma, psique, mas como o resíduo *a posteriori* “ao ser afetado e envolvido com o que acontece - um envolvimento tanto realizado e mediado por sentimentos corpóreos que, por sua vez, manifestam, revelam, acontecimentos do ambiente”¹¹.

Diante disso, esta dissertação desenvolve-se em dois capítulos:

No **primeiro capítulo**, aborda-se o pensamento husserliano sobre o homem, a vontade e o valor. A reflexão sobre o homem em Husserl relaciona-se à busca pelo conhecimento bem fundamentado, que é o que impulsiona a filosofia husserliana. Por isso, é importante inicialmente entender a razão pela qual a filosofia deve ser uma ciência de rigor e, em seguida, apresentar a reflexão sobre o homem, que culminará na análise da razão axiológica, que põe o valor.

Os principais textos pesquisados para a realização desta etapa foram: *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia*

¹¹ SCHMITZ, MÜLLAN and SLABY, "Emotions outside the box—the new phenomenology of feeling and corporeality." In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 10, no. 2, 2011, p. 244.

*pura*¹²; *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy - Second Book*¹³; *Europa: crise e renovação*¹⁴, na qual constam os cinco artigos para a revista *Kaizo*; “A filosofia como ciência de rigor”¹⁵; *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*; e *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*¹⁶. Obteve-se acesso ao manuscrito “Werte und Werten”, ainda não editado, que está nos Arquivos Husserl de Lovânia. Foram consultadas também as *Investigações lógicas*¹⁷ e as *Meditações cartesianas*¹⁸, além de textos de editores das Husserlianas e comentadores.

A consulta aos textos husserlianos foi realizada na medida em que um tópico conduzia a outra referência bibliográfica, em conformidade com o caminho trilhado na pesquisa e não de acordo com a ordem cronológica em que os textos foram escritos. Ressalta-se ainda que, no artigo “A filosofia como ciência de rigor”, publicado na revista *Logos*, em 1911, Husserl menciona sobre uma necessária “viragem” no pensamento filosófico. Esse artigo foi escrito dez anos depois de *Investigações lógicas* – onde o método fenomenológico aparece de maneira ainda imprecisa – e apresenta a “transição” para a fenomenologia transcendental, conforme descrito, dois anos depois, em *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*.

No **segundo capítulo**, menciona-se a Nova Fenomenologia de Hermann Schmitz, sua análise sobre os sentimentos e o homem. Este capítulo aborda uma reflexão filosófica sobre o sentimento, a fim de fornecer elementos que contribuam para uma consideração mais integrada sobre o homem e sua existência no mundo. Uma tentativa de chamar a atenção para um mundo que está ameaçado com o progresso “irrefletido” da razão teórica.

A Nova Fenomenologia é dita empírica como a ciência da natureza¹⁹ e destina-se a verificar o campo das possíveis experiências do ser humano, a fim de encontrar maneiras de direcionar sua vontade de viver no presente com base em suas próprias experiências e possibilidades e não em abstrações constituídas artificial e propositalmente pelo sistema no qual

¹² HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de M. Suzuki. Aparecida, SP: Ideias&Letras, [1913] 2006.

¹³ Id. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy - Second Book*. Dordrecht: KluwerAcademic Publisher, 1989.

¹⁴ Id. *Europa: Crise e Renovação*. Tradução de P. M. S. Alves e C. A. Morujão. São Paulo: Forense universitária, 2014.

¹⁵ Id. *A Filosofia como Ciência de Rigor*, Coimbra: Atlântida, [1911] 1965.

¹⁶ Id. *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de D. F. Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

¹⁷ Id. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, [1901] 2012.

¹⁸ Id. *Meditações cartesianas*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

¹⁹ *Ibid.*, 2001, p. 55.

é inserido. Para alcançar esse objetivo, ela retoma o principal lema da fenomenologia: o retorno às coisas mesmas.

As principais fontes de pesquisa foram: (a) *Die verdeckte Wirklichkeit: Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*²⁰, do professor Jens Soentgen, da Universidade de Augsburg, na Alemanha; (b) *Husserl und Heidegger*²¹, de Hermann Schmitz; e (c) artigos científicos estrangeiros, já que, no Brasil, há apenas dois artigos sobre o pensamento do autor, um deles do prof. Soentgen, e uma tradução de um texto de Schmitz.

²⁰ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998.

²¹ SCHMITZ, H. *Husserl und Heidegger [Husserl e Heidegger]*. Bonn, 1996.

1 O HOMEM, A VONTADE E O VALOR EM HUSSERL

Husserl elabora uma filosofia crítica e adverte sobre a ingenuidade na fundamentação do conhecimento científico. No campo teórico, há a necessidade da filosofia como ciência estrita e, para isso, é fundamental a utilização de um método que não possibilite dúvida. Uma ciência pura do espírito que trata da essência apriorística da humanidade racional e que direcione a práxis factual conforme as normas gerais estabelecidas por essa ciência estrita. A mais rigorosa de todas as ciências, aquela que representa a Humanidade para o conhecimento puro e absoluto²².

[...] não há ainda nenhuma filosofia que seja ciência rigorosa, nenhum “sistema doutrinal” que, embora imperfeito, se haja apresentado objectivamente no espírito uniforme da comunidade dos investigadores contemporâneos. Por outro lado, já tem havido Filosofias ideológicas desde há milênios.²³

Para Husserl, as ciências perderam o sentido para o homem, pois o desenvolvimento da razão se deu apenas no aspecto teórico. Diante disso, ele indicou a crise nas ciências, na cultura e na humanidade: a “crise da razão”. Por isso, o conhecido lema da fenomenologia de Husserl: “o retorno as coisas mesmas”²⁴. O referido retorno não se relaciona às coisas reais experienciadas no mundo, mas ao próprio conhecimento, verdadeiramente aos modos de conhecimento mediante os quais conhecemos. Neste sentido, o retorno aos objetos implica em um retorno aos atos e modos de consciência através dos quais se adquire o conhecimento: a tarefa principal é explicitar as operações constitutivas da consciência e, a partir disso, explicitar também o objeto em seu ser constituído como unidade e a consciência em sua estrutura constituinte.

A filosofia husserliana orienta “toda” a vida para sua recriação nos termos da verdade e, ao invés de inferir regras gerais com base na observação de casos particulares, fatos, descrevendo a regularidade desses casos, concentra-se na análise de essências através de seu método: o fenomenológico. “Perdi o mundo, para o ganhar de um modo mais puro, retendo o seu *sentido* do mundo com o qual estou imediatamente em contato, de modo que os objetos assim considerados não só estão presentes diante de mim, mas brotam de mim mesmo.”²⁵

²² HUSSERL, E. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965, p. 2.

²³ *Ibid.*, p. 62.

²⁴ “Wir wollen auf die ‘Sachen selbst’ zurückgehen“ - Husserl, E.. *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In *Gesammelte Schriften*, Band 3 (correspondente à Husserliana XIX/1), Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1992, p. 10.

²⁵ FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959, p. 113.

Husserl afirma que a crise da razão ocorreu porque se aceitou ingenuamente um certo conjunto de postulados que guiam a nossa ação cotidiana e que ele reúne sob a expressão “atitude natural”. No entanto, por meio do método fenomenológico, é possível a realização da viragem desta atitude natural – a forma na qual a vida total da humanidade corre seu curso natural, prático, que foi a única durante anos, até que a ciência e a filosofia foram desenvolvidas e causaram uma revolução²⁶ – para a atitude fenomenológica, na qual o ser é refletido como um dado imanente na consciência. Uma atitude puramente teórica isenta da ingenuidade típica da atitude natural²⁷. “Ela é aquela em que a Filosofia, enquanto sabedoria do mundo, tomou a forma da Filosofia enquanto Ciência Universal estrita, na qual a razão se enformou e objetivou na forma de “logos”. ”²⁸

Esta ciência estrita efetua a crítica racional daquilo que não é dado diretamente com evidência na consciência, a partir de um trabalho teórico que investiga tudo, todas as formas e normas possíveis da vida individual e comunitária, do devir da personalidade singular e do devir das comunidades pessoais possíveis. Passa-se, com isso, à atitude puramente teórica sobre a ciência, o homem, a vida.

Até o ano de 1988, quando foram publicadas as *Lições sobre ética e teoria do valor - 1908-1914*²⁹, os comentadores de Husserl debruçavam-se majoritariamente em seu pensamento sobre a razão teórica e, a partir dessa publicação, os temas acerca da valoração e da vontade passaram a ser pesquisados.

As ações do homem, enquanto *eu pessoal*³⁰, relacionam-se a seus hábitos, que se sedimentam passiva e ingenuamente em conformidade com o contexto social em que vive.

Somos, por outro lado, sujeitos para este mundo, a saber, os eus sujeitos a ele referidos de modo teleologicamente ativo, que o experienciam, consideram, valorizam, para quem este mundo circundante tem somente o sentido de ser que as nossas experiências, os nossos pensamentos, as nossas valorizações etc., em cada caso lhe conferiram, e segundo os modos de validade (a certeza, a possibilidade, eventualmente a aparência do ser etc.) que de fato realizamos, como os sujeitos das validades, e de que dispomos e trazemos em nós como aquisições habituais anteriores, como validades de tal ou tal conteúdo, de novo arbitrariamente atualizáveis³¹.

²⁶ Hua VII, p. 244.

²⁷ HUSSERL, E. *Europa: crise e renovação*. Tradução Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 97.

²⁸ *Ibid.*, p. 65 et seq.

²⁹ Id. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914 (Husserliana XXVIII). Ullrich Melle (Ed.). The Hague, Netherlands: KluwerAcademicPublishers, 1988.

³⁰ “Temos, pois, o ego não como simples pólo vazio, mas respectivamente como o eu persistente e permanente das convicções duradouras, das habitualidades em cuja modificação se constitui, antes de mais nada, *a unidade do eu pessoal e do seu caráter pessoal*.” (HUSSERL, 1992, p. 26)

³¹ HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. (Hua VI). M. Biemel (Hrsg.). Haag: Martinus Nijhoff, 1954. Tradução de D. F. Ferrer. *A crise das ciências europeias e*

Husserl afirma que o homem tem a possibilidade de colocar em questão seu comportamento ingênuo, adquirido de forma passiva na *atitude natural*, baseado em suas crenças, que se contrapõe aos julgamentos claros e bem fundamentados³². Abre-se um campo de possibilidades para o homem – "eu posso" –, pois sua relação com o mundo não é causal, mas regida pela *motivação*³³: sujeito do valorar, do querer, do julgar. Tudo isso se relaciona à faculdade da vontade, que é uma das dimensões fundamentais do homem, pois orienta suas metas e sintetiza a atividade humana, possibilitando ao homem determinar-se de acordo com aquilo que põe como maior valor.

Em vez de estar abandonado passiva e não livremente aos seus impulsos (tendências, afetos) e, assim, em um sentido alargado, *ser movido afetivamente*, o homem tem também a peculiaridade de “agir” a partir de si, a partir do seu eu-centro, de um modo *livremente ativo*, de experimentar uma atividade autenticamente “pessoal” ou “livre” (por exemplo, observando), de pensar, valorar e intervir no mundo circundante que faz experiência.³⁴

O homem precisa despertar das vivências ingênuas – o seu “sono dogmático” como dizia Kant – para aquelas que lhe são próprias, transformando o que é meramente razão latente em real. Para Husserl, uma pessoa encontra a si mesma na reflexão originária de seu eu pessoal, que é constituído no fluxo de experiências vividas entre os outros homens, isto é, intersubjetivamente. Assim, o homem tem a possibilidade de reconhecer o sentido originário de seu próprio ser no mundo e viver em consonância com este sentido, que, ao ser reconhecido, tende a determinar a vontade do homem.

Assim se compreende a peculiaridade do *esforço racional*, enquanto esforço para dar à vida pessoal, a respeito das suas respectivas tomadas de posição judicativas, valorativas e práticas, a forma de intelectividade, ou seja, em uma relação de adequação a esta, a da *legitimidade ou da racionalidade*. Em uma expressão correlativa, isso é o esforço para expor, na autocaptação intelectual, o “verdadeiro” em cada um destes aspectos – ser verdadeiro, conteúdo judicativo verdadeiro, valores e bens verdadeiros ou “autênticos” –, no qual as simples opiniões encontram o seu padrão normativo de correção e de incorreção.³⁵

A reflexão sobre a vontade remete à experiência do ser humano no mundo, que é própria de cada um e indicada pelas suas tomadas de posições. A realização de uma ação autônoma depende de uma tomada de posição racional.

Somente o idealismo transcendental proporciona a verdadeira autonomia ao eu e à subjetividade comunicativa (o absoluto da humanidade) a verdadeira autonomia e

a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 84.

³² Hua XXVIII, p. 113.

³³ “A causalidade espiritual chamamos motivação, isto foi uma expressão geral para o modo, como os fatos espirituais aparecem ‘na base’ de outros fatos ou ‘porque’ estes apareceram.” (Hua XXXVII, p. 109).

³⁴ HUSSERL, E. *Europa: crise e renovação*. Tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 28.

³⁵ *Ibid.*, p. 30 et seq.

lhes proporciona a força e a significativa possibilidade de autoformação plena e de formação do mundo segundo sua própria vontade autônoma.³⁶

Os sistemas filosóficos mais importantes tiveram um papel teleológico na evolução da humanidade de intensificação da experiência da vida, da cultura, da sabedoria do seu tempo³⁷, mas possibilitaram o ceticismo que culminou na crise das ciências, da razão: “Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos”³⁸.

Nos cinco artigos que Husserl escreveu para a revista japonesa *Kaizo*³⁹ entre os anos de 1922 e 1924, aborda-se a necessidade de uma renovação individual e social. São textos em que o autor aprofunda sua reflexão sobre a esfera da razão prática.

O modo como Husserl apresenta as razões encontra-se em *Lições sobre ética e teoria de valor 1908-1914*, onde Husserl afirma que o ato teórico põe o objeto; posteriormente, o ato axiológico o valora. O ato volitivo⁴⁰ põe o objeto da vontade com base nos valores recebidos pelos objetos. Em obras posteriores, Husserl afirma que todas as ações dos homens se fundamentam em suas tomadas de posições volitivas.

Este capítulo divide-se assim em quatro partes: na primeira, apresenta-se a crítica husserliana às ciências, fundamental para a compreensão da necessária busca pelo rigor científico; na segunda, o homem; na terceira, a vontade; e, na quarta, o ato de valorar, que foi o ponto crítico deste trabalho.

1.1 A FILOSOFIA COMO CIÊNCIA DE RIGOR

A preocupação de Husserl em constituir a filosofia como uma ciência rigorosa fez com que ele efetuasse uma crítica contundente ao naturalismo, ao historicismo e à filosofia ideológica. Inferir leis gerais baseadas na constatação de uma regularidade a partir da observação de casos particulares é uma atitude ingênua, já que não se tem garantia da validade absoluta de uma lei desse tipo. Também não é válido considerar os objetos independentes do observador, como fazem as ciências positivas. Não se pode ignorar a subjetividade do cognoscente nem a objetividade necessária ao conhecimento.

³⁶ Hua VIII, p. 506 (tradução minha).

³⁷ HUSSERL, E. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965, p. 57.

³⁸ Id. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. (Hua VI). M. Biemel (Hrsg.). Haag: Martinus Nijhoff, 1954. Tradução portuguesa D. F. Ferrer. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 3.

³⁹ Os arquivos foram editados na Hua XXVIII: HUSSERL, E. *Europa: crise e renovação*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos. A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

⁴⁰ Hua XXVIII, p. 72.

Qual é o sentido fundamental de toda a filosofia verdadeira? Não é o de buscar libertar a filosofia de qualquer preconceito possível, para fazer dela uma ciência realmente autônoma, realizada em virtude de evidências últimas tiradas do próprio sujeito, e encontrando nessas evidências sua justificação absoluta? Essa exigência, que alguns acreditam ser exagerada, não pertence à própria essência de qualquer filosofia verdadeira?⁴¹

Husserl conclui sobre a necessidade de uma filosofia com fundamentos claros e evidentes, cujo método não deixasse quaisquer dúvidas e, para isso, seria importante retornar às coisas mesmas. Essa atitude exige uma mudança em relação à vida espontânea e ingênua, pois é fundamental apoderar-se das coisas como elas se mostram, aparecem, na consciência. A intuição originária que caracteriza a verdadeira evidência. A atitude transcendental husserliana como retorno às coisas mesmas, embora não negue a realidade do objeto em si, admite duas espécies radicais de ser: o ser do mundo exterior, para o qual estamos naturalmente orientados, que transcende à consciência; e o mundo interior ou do ser imanente no seu sentido radical, para o qual se deve orientar: o transcendental. Na atitude fenomenológica, a atitude natural é posta em questão, o que significa o exercício crítico do próprio conhecimento.

O foco da crítica husserliana é a suposta ingenuidade com que as ciências naturais aceitam a natureza como dada, aceitam sua existência sem questioná-la. Esse é o argumento utilizado por ele para afirmar a impossibilidade de uma ciência desse tipo fundamentar a filosofia, tendo em vista que suas construções partem do empírico.

Pelos seus pontos de partida, toda a Ciência natural é ingênua. Para ela, a Natureza que pretende investigar, existe simplesmente. A existência de coisas – estáticas, móveis, variáveis, no espaço infinito, e temporais, no tempo infinito – compreende-se desde logo. A percebemo-nos delas, descrevemo-las em simples juízos empíricos.⁴²

A ciência rigorosa não pode fundamentar-se em uma atitude ingênua, de modo que suas leis não devem se basear na simples descrição da regularidade de fatos observados empiricamente pelo sujeito: “[...] as convicções gerais pouco significam, quando não se sabe fundamentá-las.”⁴³

Husserl criticou o psicologismo, que defendia a tese de que os fundamentos teóricos da lógica devem ser fornecidos por uma ciência empírica, a psicologia, pois, nesse sentido, as leis lógicas seriam concebidas como leis que regulam as conexões reais ou causais dos processos da consciência. O princípio de contradição, de acordo com a interpretação psicologista, determina a incompatibilidade de juízos contraditórios, mas o ‘juízo’ é entendido não no sentido de significado ideal, como proposição, mas como um processo psíquico temporal do sujeito

⁴¹ HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, p. 23.

⁴² Id. “A Filosofia como Ciência de Rigor”, Coimbra: Atlântida, [1911] 1965, p. 14 et seq.

⁴³ *Ibid.*, p. 12.

empírico. Nisso há uma confusão entre a incompatibilidade psicológica de duas vivências empíricas contraditórias ocorrerem no mesmo sujeito e ao mesmo tempo com a incompatibilidade que há por lei entre as unidades atemporais e ideais, que são as proposições contraditórias. Para Husserl, o psicologismo ignora uma distinção essencial entre o âmbito real e o âmbito ideal, confundindo o sentido ideal das leis lógicas com os próprios atos de julgar do sujeito. O conteúdo significativo enunciado pela lei se todo A é B, e todo B é C, todo A é C não depende do conhecimento de vivências empíricas nem de propriedades psíquicas do sujeito que a enuncia, mas expressa uma relação ideal entre classes de objetos igualmente ideais, que independente de quaisquer sujeitos ou atos psíquicos. As leis lógicas não regulam fatos da vida psíquica, pois se referem, dito de modo muito simples, ao domínio das ideias e de suas relações formais. O psicologismo reduz o domínio das idealidades ao domínio da realidade psicofísica e, por não reconhecer o domínio das significações ideais como um domínio autônomo, consiste em um empecilho à ciência rigorosa.

A psicologia exacta moderna, precisamente por julgar o seu método já perfeito e rigorosamente científico, carece de facto de qualidade científica, sempre que pretenda examinar o sentido daquele psíquico que entra nas regularidades psicofísicas, isto é quando pretende penetrar na compreensão verdadeiramente psicológica; e vice-versa, em todos aqueles casos onde os defeitos das noções não esclarecidas do psíquico levam a posições não claras dos problemas, e, por conseguinte, a resultados fictícios, no esforço de chegar a intelecções mais penetrantes.⁴⁴

As ciências empíricas devem transformar a experiência natural em científica, obtendo juízos de valor objetivo, de modo que se fundamentem em um método que penetre no “sentido” das próprias experiências e no sentido daquilo que é dado a elas. Passa-se, portanto, da experiência ingênua para a científica, utilizando-se, para isso, de conceitos científicos. Husserl afirma que essa viragem relacionada às ciências da natureza ocorreu com o pensamento de Galileu, que foi bem-sucedido dentro dos limites da natureza. Por outro lado, as asserções de Galileu referem-se apenas a uma vestimenta que encobre o mundo, pois o cientista assume como premissa um mundo formado apenas pelas realidades concretas e prescrito por leis matemáticas. O mundo passa a ser concebido a partir da causalidade universal, que não é suficiente para a análise do sentido do mundo. Com isso, a psicologia, que deveria ser pensada como ciência dos “fenômenos psíquicos” e descrever tais fenômenos com exatidão, não refletiu a questão do método com exatidão para alcançar a clareza necessária dos conceitos no âmbito psicológico, permanecendo na orientação natural.

Esqueceu-se de refletir sobre o modo de o psíquico, em vez de ser a representação de uma natureza, ter antes um “ser” próprio dele, a investigar rigorosa e adequadamente, e anteriormente a toda a Psicofísica. Não refletiu sobre o “significado” da experiência

⁴⁴ HUSSERL, E. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Coimbra: Atlântida, [1911] 1965, p. 22.

psicológica, e sobre os “postulados” que o Ser no sentido psíquico, de per si impõe ao método.⁴⁵

Segundo Husserl, na natureza – mundo material, espacial e temporal – a existência material caracteriza-se pela possibilidade de experimentar sua identidade, de modo que o geral pode ser descrito por muitos sujeitos. Essas existências concretas estão sujeitas a leis causais.

Todas as qualidades concretas e reais são causais. Todas as existências concretas são sujeitas a leis de variações possíveis e estas leis não se referem às identidades, ao objecto em si, mas ao objecto integrado na unidade, realidade e possibilidade da continuidade da Natureza una.⁴⁶

As ciências naturais fundamentam seus conhecimentos na observação metódica da natureza, como unidade do ser no tempo e no espaço, e, a partir dessa observação, elas elaboram suas leis. Assim, tudo que “é” possui natureza psicofísica segundo leis causais firmes, começando pela natureza física. O psíquico é tratado como uma variação dependente do físico. Isto resulta, segundo Husserl, na *naturalização da consciência* – seus dados intencionais e imanentes – e na *naturalização das ideias* – todos os ideais e normas absolutos. Esses são pontos importantes dessa crítica husserliana.

Em sua crítica ao historicismo, Husserl afirma que tinha a objetividade suspeita, pois seus estudos partiam das motivações inseridas em um respectivo contexto ideológico, embora possuísse uma “racionalidade” convincente em todos os sentidos da vida dentro das possibilidades reais, e pertenciam à comunidade cultural de uma determinada época. Logo, caracterizava-se pela relatividade, o que é uma característica contrária àquela da ciência rigorosa: uma ciência absoluta e universal. “Será pois verdade que em face desta mudança constante das opiniões científicas não havia razão nenhuma de falarmos de ciências não somente como de realizações culturais, mas como de unidades de valor objectivo?”⁴⁷

As ciências devem ser críticas em seus próprios sistemas. Portanto, a história, a física, a matemática, todas deveriam criticar suas respectivas teorias. É inadequado utilizar uma reflexão relacionada à história para se validar a objetividade de outras ciências que não seja ela própria. Husserl esclareceu que os problemas que são imanentes às ciências naturais devem ter suas soluções transcendentemente a essas ciências.

A plenitude enorme de factos cientificamente explicados que estas [ciências positivas] nos oferecem, não pode auxiliar-nos, visto que em princípio, com todas as ciências, trazem consigo uma dimensão de problemas cuja solução se nos torna uma questão vital. **As Ciências naturais não nos explicaram nem um único ponto da realidade actual, que é aquela em que vivemos, agimos e existimos.** A crença geral de ser esta a função delas, e de apenas ainda não estarem suficientemente desenvolvidas, a

⁴⁵ HUSSERL, E. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Coimbra: Atlântida, [1911] 1965, p. 29.

⁴⁶ Ibid., p. 30 et seq.

⁴⁷ Ibid., p. 51.

opinião de – em princípio – serem capazes disto, revelam-se ilusórias àqueles que penetraram mais fundo.⁴⁸

Assim, no pensamento de Husserl, as ciências naturais não tinham respostas cientificamente claras, decisivas e absolutas, mas se reconhece que a ciência produzida em sua época foi propícia para a busca pelo rigor científico e afirma que a ideia de ciência é eterna, possui valores absolutos, de modo que não está limitada ao espírito de uma época. Resta ainda a explicação racional sobre a realidade em que o homem vive, age e existe.

Husserl interessou-se sobre o modo como as coisas e o mundo real se constituem objetivamente na consciência do ser humano, isto é, sobre a possibilidade de o sujeito cognoscente “conhecer” com certeza e evidência uma realidade que lhe é exterior. Em sua busca pelo rigor, também buscou refutar o naturalismo, enquanto uma explicação de todos os acontecimentos utilizando-se de leis estritamente naturais, desconsiderando-se o transcendente, a consciência. A ciência rigorosa deve fundamentar-se na análise da própria estrutura consciência, e essa análise é impossível de ser realizada a partir da experiência.

O que importa é procurar ativamente os caminhos científicos, que infelizmente nenhuma ciência antecedente preparou, e começar seriamente com as reflexões metódicas e problemáticas prévias, com as linhas de pensamentos preparatórios de todo tipo, que se revelem como primeiras exigências.⁴⁹

A intenção de Husserl em fazer da filosofia uma ciência de rigor não é distinta da pretensão da filosofia desde o seu início: “Em nenhuma das épocas da sua evolução, a Filosofia soube satisfazer a pretensão de ser ciência de rigor”.⁵⁰ Fragata afirma que “Todas as tentativas de realização do ideal filosófico através da história ficaram frustradas porque não conseguiram colocar-se num plano de absoluta racionalização fundamental”.⁵¹ Assim, aquilo que melhor resultou do esforço em se constituir como ciência de rigor foi a fundamentação e autonomia das ciências naturais como ciências de rigor, pois a Filosofia continuou a carecer desta característica.

Portanto, a Filosofia, pelas suas intenções históricas a mais alta e mais rigorosa de todas as ciências, a representante da aspiração imperecível da Humanidade para o conhecimento puro e absoluto (e intrinsecamente para a valorização e volição puras e absolutas), não sabe constituir-se em verdadeira ciência. A mestra cuja vocação é ensinar a obra eterna da Humanidade, nem sequer sabe ensinar objectivamente [...] Não digo que a Filosofia seja uma ciência imperfeita. Digo simplesmente que ainda não é ciência, que não chegou a sê-lo, a julgar pelo critério de um conteúdo – ainda que reduzido – teórico, objectivamente fundamentado, que possa ser doutrinado.⁵²

⁴⁸ HUSSERL, E. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Coimbra: Atlântida, [1911] 1965, p. 66 (grifo meu).

⁴⁹ Id. *Europa: Crise e Renovação*. Tradução de P. M. S. Alves e C. A. Morujão (trad.). São Paulo: Forense universitária, 2014, p. 15.

⁵⁰ Id. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Coimbra: Atlântida, [1911] 1965, p. 1.

⁵¹ FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959, p. 213.

⁵² HUSSERL, E. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Coimbra: Atlântida, [1911] 1965, p. 2 et seq.

Husserl admitiu a busca pelo rigor nas filosofias de Sócrates e de Platão; em Descartes; na radicalidade presente em Kant, ao realizar a crítica da Razão pura; e, também, na filosofia de Fichte, mas a filosofia romântica enfraqueceu essa busca. Posteriormente, a importância adquirida pelas ciências exatas fez com que o hegelianismo provocasse reações que levaram à supremacia do naturalismo e ao predomínio do ceticismo nas filosofias posteriores. Toda a filosofia passa a ter legitimidade, que é relativa ao seu contexto.

Assim, Husserl afirma que a crítica da razão passa a ser a condição inicial do caráter filosófico-científico, a fim de se alcançar as evidências últimas. Descartes quase efetuou a viragem filosófica necessária, chegou próximo da descoberta principal, porém não alcançou o sentido genuíno da subjetividade transcendental, de modo que não transpôs a porta de entrada da autêntica filosofia transcendental.⁵³ “A Ciência, porém, é impessoal. O seu colaborador não precisa da sabedoria, mas sim, do talento teórico. A sua contribuição destina-se a um patrimônio de valores eternos, que deve ser profícuo para a Humanidade. É este, porém, o caso da Ciência filosófica.”⁵⁴

É fundamental pensar a filosofia como ciência de rigor, pois somente tal pensamento pode “vencer” o ceticismo implícito no psicologismo, naturalismo, historicismo... A fenomenologia husserliana busca alcançar as evidências últimas que se dão à consciência, pois o diagnóstico era de um quadro crescente de crise da ciência e, para superá-la, inspirou-se no pensamento de Descartes na Segunda parte do *Discurso do Método*: “[...] nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal”⁵⁵. Husserl efetuou uma investigação inteiramente diferente, na qual empreendeu um esforço que colaborasse para a realização da ciência rigorosa. “Não é das Filosofias que deve partir o impulso da investigação, mas, sim, das coisas e dos problemas. A Filosofia, porém, é por essência uma ciência dos inícios verdadeiros, das origens, dos *rizómata panion*.”⁵⁶

Chegar aos seus inícios, para Husserl, significa ter seus problemas mapeados com clareza, de modo que haja a possibilidade de se elaborar um método compatível com tais problemas e, para isso, o método deve ser isento de “preconceitos”.

Husserl menciona a importância de retomar a análise das próprias coisas, a partir de como elas se manifestam na consciência, pois, desta maneira, há a possibilidade de se alcançar seus sentidos. Para isso, é fundamental utilizar-se somente as premissas que o próprio homem

⁵³ HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. Tradução de Artur Morão e Antônio Fidalgo. Lusosofia, p. 17. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf>. Acessado em: 6 fev. 2019.

⁵⁴ Id. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Coimbra: Atlântida, [1911] 1965, p. 70.

⁵⁵ DESCARTES, R. *Discurso do método*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 23.

⁵⁶ HUSSERL, E. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Coimbra: Atlântida, [1911] 1965, p. 72.

tenha fundamentado pela sua intelecção. Isso indica uma ciência lógica como ciência normativa central com atitude racional a partir da razão teórica, como faculdade de julgar “sem um eu”. Uma reflexão motivada unicamente pelo interesse teórico, que perde a ingenuidade em relação ao “conhecimento”.⁵⁷ Deve-se analisar a própria experiência da pessoa sujeita ao experimento, a auto-observação, e não as respostas dadas por ele, pois são experiências secundárias, que não consideram a particularidade da análise da consciência.

Husserl supera o olhar ingênuo do mundo, típico das ciências positivas, com a nova atitude, que passa a tematizar o “observador” que coloca o mundo e aparece nele, o sujeito, o eu transcendental, como o próprio acontecer da reflexão fenomenológica a partir da exclusão dos preconceitos cristalizados pelas ciências e filosofias precedentes. Isto indica a instauração de um processo reflexivo novo e radical: a reflexão sobre a reflexão, que, para alcançar as “primeiras exigências”, parte da correlação de cada *cogito com seu cogitatum*, que nunca é um “objeto isolado”, pois deve ser concebido como objeto em seu mundo.

A referida exclusão dos preconceitos é efetuada no método husserliano pela *epoché*: suspender o juízo em relação à posição de existência das coisas, de modo que a atitude natural é colocada “entre parênteses”, “fora de circuito”. Diante disso, Husserl abre espaço para a intuição pura das coisas tal como se dão em sua pura significação como objetos do pensamento na consciência intencional. Assim, a redução fenomenológica não naturaliza a consciência, pois desloca a atenção do empírico, dos fatos na natureza, para a consciência transcendental, onde os fenômenos se mostram com plena evidência, o “puro ver”, uma “autêntica objetividade imanente”, o “dar-se em si mesmo” das coisas em sua doação originária: a consciência intencional é doadora de sentido.

Como para Husserl a evidência é a consciência da intuição, requer-se, como última base do nosso conhecimento, para usar a expressão husserliana, uma “intuição originária”. Esta, e portanto a mesma evidência, é especificada a partir do objeto, embora a sua perfeição dependa da plenitude da posse do objeto.⁵⁸

A Filosofia como Ciência de rigor procura fundamentar-se na consciência transcendental, que possui a capacidade de “ver verdadeiramente” os fenômenos no domínio da subjetividade transcendental tal como se mostram em sua plena evidência. Husserl passa a se contentar apenas com o que se revela à consciência como um dado absolutamente evidente, garantindo o rigor absoluto necessário ao saber filosófico a partir do que é possível de ser conhecido apenas de modo originário em oposição ao rigor do método experimental, típico das

⁵⁷ HUSSERL, E. *Europa: Crise e Renovação*. Tradução de P. M. S. Alves e C. A. Morujão. São Paulo: Forense universitária, 2014, p. 97.

⁵⁸ FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959, p. 240.

ciências “positivas” de sua época, dentre elas a psicologia, que se caracterizavam pelo aspecto indutivo.

A ciência rigorosa não tem em vista a explicação, não pressupõe nem subentende a existência do eu considerado como sujeito em si, nem a de coisas conhecidas ou a conhecer que sejam objetos em si. Uma ciência que possui uma atitude descritiva, sem “dogmas”, daquilo que é dado imediatamente à consciência na sua primordial presencialidade, colocando os objetos “entre parênteses”, como fora do mundo. Enfim, uma concepção filosófica cujo rigor advém de um método no qual as verdades pudessem ser indagadas contínua e impessoalmente em oposição à elaboração de “mais” um sistema de verdades.

Husserl afirma que a investigação analítica e descritiva das vivências intencionais, iniciada por Brentano, marca uma época⁵⁹. Na relação entre a consciência e o Ser, que deve ser considerado como correlato da consciência, de modo que seu “sentido” corresponda com o percebido, recordado, esperado, imaginado, fantasiado, identificado, distinto, acreditado, suposto, estimado etc. na ideação direta.

Vê-se então que a investigação precisa de ser dirigida para uma intuição essencial e científica da consciência, para aquilo que a consciência, ela própria “é”, na sua essência, e simultaneamente para aquilo que “significa” em todas as suas formas distintas, bem como para os modos diversos de ela – em conformidade com a essência destas formas – se referir ao concreto, “provando” por ventura o “valor” e a “realidade” da sua substância, de uma maneira quer clara, quer não, ora presente, ora actualizada, significativa ou figurativa, simples ou intelectualizada, neste ou naquele modo atencional, e assim por diante, num infinito de outras formas.⁶⁰

A afirmação sobre a existência de uma “objetividade” concreta e inteligível deve se evidenciar apenas na própria consciência, de modo que seja compreendida perfeitamente. O estudo da objetividade relaciona-se à modalidade em que ela é dada, à sua essência e ao processo de “clarificação”, no qual é fundamental a reflexão sobre seu significado. Determinar todos os gêneros fundamentais de objetividades depende da análise da essência da consciência,

⁵⁹ “Em 1901 Husserl entende que a fenomenologia é uma forma de psicologia descritiva, isso significa que ele teve que adotar um critério delimitador de seu campo de estudo. Ao fazê-lo, poderíamos esperar que Husserl tenha se colocado ao lado de Brentano, para quem o objeto da psicologia eram os atos psíquicos. Mas não é exatamente isso o que ocorre. Em *Investigações Lógicas*, Husserl, sem rejeitar a ideia de que a intencionalidade constitui o traço descritivo fundamental da consciência, aceita a delimitação que Wundt ofereceu da psicologia. Para Wundt o domínio da psicologia não é circunscrito pelo conceito de intencionalidade, mas pelo conceito de vivência. Para Brentano, o objeto de estudo da psicologia são os atos. E todo ato caracteriza-se pela intencionalidade. Husserl procura conciliar essas duas posições, defendendo que, de fato, o objeto da psicologia são as vivências, as quais, pelo seu turno, dividem-se entre vivências intencionais e vivências não-intencionais. Nas vivências intencionais, estamos conscientes de um objeto transcendente à própria vivência.” (PERES, S. “A fenomenologia de Husserl no contexto da psicologia na virada para o século XX”. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 15, n. 3, 2015, p. 990 et seq.)

⁶⁰ HUSSERL, E. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Coimbra: Atlântida, [1911] 1965, p. 17 et seq.

portanto, do estudo a partir da *fenomenologia* – a ciência da consciência. Essa se distingue da análise da psicologia, cujo interesse está na consciência empírica existente na natureza.

As objectividades, porém, são dadas como unidades da experiência imediata, como unidades de múltiplos fenômenos perceptíveis. Por toda parte, as invariabilidades, variações e dependências de variação dirigem a inteligência, como que intermediários “vagos” dela, nos quais a Natureza objectiva, física e exacta, se apresenta, e através dos quais o pensamento (como empírico-científico) determina, constrói o Verdadeiro.⁶¹

O Ser psíquico “é” vivência, averiguada na reflexão, autoevidente, num fluxo absoluto, como atual e já “esmorecendo”, perdendo-se constante e evidentemente num passado; ele não é aparência empírica. Por isso, a experiência não pode ensiná-lo no mesmo sentido que ensina o físico. Ele também pode ser recordado como um “passado percebido” e tal possibilidade pode dar-se repetidamente em recordações unidas. Nesse caso, o psíquico pode ser “experimentado” e identificado como existente, tendo em vista a identidade adquirida nas repetições. Forma-se, com isso, uma unidade na continuidade geral, a partir dessa “experiência” do psíquico, com “formas” inteiramente únicas, logo, distinta daquela identidade constituída pelas percepções na esfera da natureza, do espaço e do tempo, caracterizadas pela substancialidade e causalidade. É um fluxo ilimitado – sem princípio e sem fim – de fenômenos intencionais.

O fenômeno ideado e o objecto experimentado relacionam-se somente quando se chega à síntese da ideação imanente e da experiência concreta. Por intermédio da experiência concreta e da experiência de uma tal relação, surge ao mesmo tempo a compenetração como uma espécie de ideação indirecta do psíquico, caracterizado em si como introspecção de uma segunda continuidade monádica.⁶²

Husserl preocupou-se com a naturalização da consciência. Por isso, buscou o sentido das “experiências” que se dão como experiências de algo de “psíquico”, a fim de analisar o “psíquico” como efetivamente é. A “consciência de...” “tem” um significado e “entende” algo de “objetivo” que, mesmo como “ficção” ou “realidade”, pode ser descrito como “imanentemente objetivo” e “entendido como tal”.

Os fenômenos como tais não são natureza, eles têm um Ser perceptível na ideação direta da atitude fenomenológica, abstraindo as relações com o corpo empírico-concreto, possibilitando que o psíquico seja objeto de investigação intuitiva da orientação pura. Assim, Husserl indica a “psicologia plenamente científica” e o campo da autêntica crítica da Razão, que possibilita o reconhecimento dos “seres”, “ideias”, ao invés de naturalizá-los.

Se intuitivamente chegamos à plenitude da clareza e apresentação de “cor”, o facto apresentado constitui um “ser”, e se do mesmo modo, por pura intuição, porventura olhando de percepção para percepção, chegamos à apresentação daquilo que é a “percepção” em si mesma – qual identidade de quaisquer irregularidades fluentes da

⁶¹ HUSSERL, E. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Coimbra: Atlântida, [1911] 1965, p. 31.

⁶² *Ibid.*, p. 34 (grifo meu).

percepção -, então é que intuitivamente compreendemos a percepção como Ser. A possibilidade da “ideação” (como eu costumava dizer nas Investigações Lógicas), ou da “intuição do Ser”, chega respectivamente até onde chega a intuição qual consciência concreta.⁶³

A partir da intuição pura, na imanência pura, isenta de opiniões e preconceitos, tem-se o Ser ideado – que pode ser de todos os atos e estados do Eu, como percepção, fantasia, recordação, juízo, sentimento, vontade – e absolutamente apresentado, de modo que é possível determinar conceitos firmes a tal Ser e, a partir disso, afirmações objetivas e absolutas. Aprender os fenômenos tais como se dão, meros fenômenos, a partir de uma contemplação imediata de suas essências captadas pela intuição pura, de modo que elas não se subordinem a “preconceitos” naturais ou históricos, mas aos “campos” peculiares de experiência, que podem ser designados de fenomenológicos.

A ideação é a concepção intuitiva do *Ser* como *Ser de um ser*, a intelecção do Ser, portanto, não é de maneira alguma a posição de uma *existência* individual. A fenomenologia é investigação do Ser e em hipótese alguma pode ser investigação de existência. O singular da sua imanência só pode ser posto e, quando muito, subordinado aos conceitos rigorosos do Ser devidos à análise dos seres como percepção, recordação transitória etc. Pois, embora o indivíduo não seja Ser, *tem* um ser, cuja afirmação pode ter valor evidente.

Mas tudo depende de vermos e de nos compenetrarmos inteiramente de que é possível chegar à intuição directa de um “Ser”, dos Seres de “tom”, “aparência objectiva”, “objecto visual”, “imaginação”, “juízo”, ou “vontade”, etc., analogamente à audição directa de um som, e de que na intuição é possível pronunciar-se sobre os seres.⁶⁴

O “ponto de partida” da ideação de um ser – percepção, recordação, juízo... – pode ser a percepção de uma percepção, de uma recordação, de um juízo... como de uma fantasia, que não se relaciona à experiência e não põe existência. Husserl afirma que não se pode relacionar a ideação com a “experiência” enquanto percepção, recordação... nem com a generalização empírica que implica a posição existencial. A intuição é confirmada com a apresentação do Ser ou negada com a transição para a incompatibilidade com aquilo que se “apresenta” na consciência.

Segundo Husserl, a investigação fenomenológica sana o problema da multiplicidade de aparências que o empirismo não consegue resolver, pois permanecia lançada na contingência das coisas empíricas e jamais poderia pensá-las como apodíticas. E, fenomenologicamente, o *cogito* permanece idêntico sob a multiplicidade das vivências. Os problemas da origem –

⁶³ HUSSERL, E. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Coimbra: Atlântida, [1911] 1965, p. 36.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 40 et seq.

espaço, tempo, objeto, número, causa e efeito... – tão discutidos durante séculos, quando libertos do seu naturalismo falso e perverso, passam a problemas fenomenológicos.

Husserl distingue entre a intuição sensível, que é a dos objetos empíricos singulares, sensíveis, e a categorial, como evidência de um “estado do objeto”, um conteúdo do juízo. Assim, o objeto categorial é aquilo que se afirma dos sensíveis. Portanto, a intuição categorial está implicada na atividade do sujeito, não é um “mero” receber, mas uma síntese operada pelo sujeito cognoscente. Fragata esclarece: “[...] na afirmação ‘este prado está florido’, o ‘prado’, as ‘flores’ são objetos sensíveis; mas o *facto do prado estar florido*, que é precisamente o que se afirma, é um ‘objeto categorial’”.⁶⁵

As essências, os objetos universais, as formas verificáveis que são invariáveis nos indivíduos provêm da intuição eidética, ideação, que é originária. Assim, Husserl afirma que tudo que é intuído de modo originário é, por direito, fonte de conhecimento e deve ser “aceito” como se apresenta. As evidências apodíticas “se apresentam” na “união íntima” entre o sujeito e o objeto, uma constituição transcendental do objeto na consciência pura, “em que a realidade transpareceria numa posse integral e, portanto, em um modo absoluto [...], basta uma absoluta ausência de dúvida”.⁶⁶

É importante esclarecer que, para Husserl, a filosofia é uma ciência diversa das ciências naturais, pois há uma diferença muito grande em compreender a vida intelectual da humanidade e revelar os enigmas do mundo e da vida.

Husserl desenvolveu o método fenomenológico, que garante a racionalidade no campo teórico, bem como no campo prático e no axiológico. Mas o desenvolvimento da razão se deu apenas no aspecto teórico, ignorando todo o domínio prático-afetivo. “[...] considerar a filosofia como a ciência que não representa simplesmente a Ideia de conhecimento absoluto, mas a Ideia de consciência absolutamente perfeita em geral, de uma vida absolutamente perfeita em geral.”⁶⁷

A viragem da filosofia caracterizou-se pela crítica racional, logo, fundamentada pelo método mais rigoroso. Tudo deve ser justificado racionalmente à luz da Razão. “Para que exista uma ciência não basta qualquer conhecimento intelectual. Requer-se que este seja particularmente reflexo, isto é, que possa dar razão daquilo mesmo que se conhece.”⁶⁸

⁶⁵ FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959, p. 60.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 68 et seq.

⁶⁷ Hua XXVIII, p.183 et seq.

⁶⁸ FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959, p. 227.

Resta esclarecer que é preciso compreender como Husserl apresenta a estrutura da consciência enquanto intencionalidade. Se todo o sentido e valor a dar ao Ser se baseiam em funções intencionais, com essa redução, o eu se manifesta como condição de possibilidade de ter em vista o mundo enquanto fenômeno. Sob esse aspecto, a redução conduz ao eu como subjetividade. Assim, pela redução fenomenológica, chega-se, de maneira reflexiva, ao conhecimento do eu como fonte original de toda a certeza e de todo o saber e ter do mundo. Nesse sentido, todo o conhecimento filosófico fundamenta-se como “conhecimento universal de si mesmo”. Toda a filosofia husserliana resume-se, em linhas gerais, como filosofia transcendental enquanto análise da constituição da subjetividade transcendental. Seu princípio metodológico é a tentativa de descrever a vida da consciência como se apresenta à reflexão.

Perdemos o mundo, para o ganhar de um modo mais puro, retendo o seu sentido. A fenomenologia põe fora de circuito a realidade da natureza, mesmo a realidade do céu e da terra, dos homens e dos animais, do próprio eu e do eu alheio, mas retém, por assim dizer, a alma, o sentido de tudo isso com o qual estou imediatamente em contato, de modo que os objetos assim considerados não só estão presentes diante de mim, mas brotam de mim mesmo.⁶⁹

O projeto husserliano é constituir a filosofia como uma "ciência de rigor". No método fenomenológico, as coisas são dadas em suas puras significações ao se suspender o juízo em relação à posição de existência das coisas e do mundo, de modo que se desloca a atenção dos fatos contingentes para os seus sentidos originários presente na vivência intencional. Passa-se da visão ingênua do mundo para o modo de consideração das coisas, no qual o mundo se revela em sua totalidade como "fenômeno", portanto, ocorre uma viragem, uma conversão, no pensamento filosófico.

Logo, uma *ciência “a priori” da essência*. Assim, em relação ao homem, a ciência apriorística da essência do sujeito. Isso é mencionado por Husserl em seu primeiro artigo para a revista *Kaizo*, a saber, “Renovação - Seu Problema e Método”, no qual afirma que não há “uma ciência apriorística das formas e leis de essência e da espiritualidade racional”⁷⁰. O esclarecimento racional do mundo exige o esclarecimento da subjetividade transcendental e essa em última instância não é só teórica, mas também implica outras dimensões que devem ser submetidas à crítica. Um trabalho teórico que investigue as formas e normas possíveis da vida e do dever humanos, da vida individual e comunitária, do dever da personalidade singular e do dever das comunidades pessoais possíveis. Diante disso, passa-se à reflexão husserliana sobre o homem.

⁶⁹ FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959, p. 113.

⁷⁰ HUSSERL, E. *Europa: Crise e Renovação*. Tradução de P. M. S. Alves e C. A. Morujão. São Paulo: Forense universitária, 2014, p. 13.

1.2 O HOMEM

Husserl chama a atenção que não é a falta de clareza teórica, a questão de ser ou não cognoscível o “absoluto”, que perturba mais o homem, mas, sim, a *exigência absolutamente radical de viver*, que, por nunca ser interrompida, a não ser com a morte, requer constantemente as tomadas de posição, que se relacionam a vontade.

Em seu artigo “Renovação - Seu Problema e Método”, escrito para a revista *Kaizo* - constantes na *Husserliana XXVII, Fünf Aufsätze über Erneuerung*⁷¹, Husserl menciona que, na esfera natural do agir humano, as ciências que se referem ao espírito são completa e “simplesmente” empíricas; não há uma ciência racional do eu singular e da comunidade – uma ciência apriorística, caracterizada por uma racionalidade originária, fundamentada num sistema cientificamente desenvolvido a partir do racional puro, que se forme a partir da “essência” do homem e de um ajuizamento segundo normas gerais da essência apriorística da humanidade “racional”.

A cultura europeia, segundo Husserl, havia perdido seu sentido, assim, ele a indicou como “reprovada” e “desmoronada”. Extingue-se a “crença impulsionadora” da cultura da Europa, de modo que a renovação é fundamental para que os sujeitos de vontade livre, agindo racionalmente, “participem efetivamente” de seu mundo, criem valores fundamentados em pensamentos sóbrios racionalmente evidentes e justificados.

A argumentação ético-social apenas como cobertura para os fins egoístas de um nacionalismo completamente degenerado, não seriam de modo algum possíveis se os conceitos de comunidade, naturalmente formados, não estivessem, pesem embora sua naturalidade, afetados por horizontes obscuros, por mediações enredadas e encobertas, cuja explanação clarificadora ultrapassa completamente a força do pensamento não exercitado.⁷²

Para Husserl há a ciência racional do eu singular e da comunidade, capaz de fundamentar a ação do homem – uma ciência apriorística caracterizada por uma racionalidade principal, fundamentada num sistema cientificamente desenvolvido a partir do racional puro, que se origine da “essência” do homem: o ajuizamento segundo normas gerais da essência apriorística da humanidade “racional”.

⁷¹ Os títulos dos artigos são: “Renovação. Seu problema e método” – 1º, 1923; “O método de investigação da essência” – 2º, 1924; “Renovação como problema ético-individual” – 3º, 1924; “Renovação e ciência” – 1922/1923; “Tipos formais da cultura no desenvolvimento da humanidade” – 1922/1923. Ressalta-se que os dois últimos não foram publicados na revista japonesa.

⁷² HUSSERL, E. *Europa: Crise e Renovação*. Tradução de P. M. S. Alves e C. A. Morujão. São Paulo: Forense universitária, 2014, p. 6.

Husserl afirma que cada realidade espiritual singular tem a sua “vida de consciência”, referida a um “eu centralizador” dos atos da consciência singulares ligados pela “motivação”, segundo as determinações generalíssimas de essência. Em contrapartida, na ciência da natureza, elabora-se uma racionalidade das leis de essência de forma espaço-temporal, com “teorias explicativas” e juízos “teóricos” dirigidos para “simples fatos da existência” que obedecem a leis causais.

Menciona ainda que a relação entre os “eu”s – as realidades singulares – se dá pela empatia – compreensão mútua –, pelos atos de consciência “sociais”, pelas motivações intersubjetivas na forma da comunidade, mas essas relações de exterioridade são como uma “segunda natureza” para Husserl; pois a essência peculiar do espiritual se exprime na interioridade da vida de consciência.

A fenomenologia de Husserl se propõe uma ciência apriorística cujas leis normativas apriorísticas são autoconhecidas, já que elas têm a possibilidade de ser pensadas sem os preconceitos adquiridos. Aponta, portanto, para um agir livre, conhecedor da norma. Husserl pensa a renovação do homem fundamentada racionalmente por meio dessa ciência apriorística racional, advinda das relações principiais, que se dão na forma pura. Para ele, apenas a consideração de essência possibilita uma ciência racional da renovação do homem e da humanidade.

No segundo artigo, “Método de investigação da essência”, afirma que existem outras disciplinas formais apriorísticas, como a lógica formal, a gramática pura, semelhantes à matemática puramente formal. No entanto, indica que não há um método apriorístico adequado que as fundamente: uma ciência apriorística original que interconecte toda a consciência e ser possíveis, com isso, há o risco de “pensar” o homem como um “retângulo” caso não se efetue uma análise com base em sua fenomenologia – a análise da intuição da essência.

[...] todos os conhecimentos que não são hauridos nas fontes últimas e originárias da mais perfeita intuição (a da subjetividade transcendental pura) não alcançam o rigor e a cientificidade últimos. Pois, “Um conhecimento pode bem ser completamente a priori, pode ser também correto “no essencial”, e ser, porém, relativamente imperfeito – por mais que ele signifique, por outro lado, um progresso pujante perante a empiria ainda carecida de princípios.”⁷³

É importante destacar no pensamento de Husserl a questão das leis normativas de ordem superior, possibilitando a caracterização de uma forma de vida boa, que indica uma existência coerente do sujeito com aquilo que ele efetivamente é. Isso só é possível, pois o homem passa

⁷³ HUSSERL, E. *Europa: Crise e Renovação*. Tradução de P. M. S. Alves e C. A. Morujão. São Paulo: Forense universitária, 2014, p. 26.

da teoria à prática e, também, porque o sentido daquilo que é valorado advém do sentimento do homem.

Há uma carência na compreensão do sujeito em relação a sua essência primordial, na esfera de seu ser próprio em sentido pleno e na que constitui a "experiência do outro" como apresentado, mas não dado nem capaz nunca de dar-se ele mesmo originalmente na esfera primordial⁷⁴. Com isso, aponta uma fenomenologia como a ciência da singularidade extraordinária, que tem como fundamento a subjetividade transcendental e a indica como "ciência absolutamente subjetiva"⁷⁵.

A renovação é o tema principal do artigo "Renovação como problema ético-individual", mas os dois últimos "Renovação e ciência" e "Tipos formais da cultura no desenvolvimento da humanidade" também abordam aspectos relacionados ao tema. O homem se relaciona com o mundo em que vive e também age nesse mundo, de modo que essa relação influencia o sentido que o mundo tem para ele. Portanto, o modo de ser do homem no mundo indicará seu ser. Fragata afirma:

O filósofo, se quer preceder como verdadeiro filósofo, não pode prescindir da existência natural do próprio "eu". O seu radicalismo exige que parta do que há de mais fundamental em si mesmo, que é a sua existência, como ela é concretamente, um "eu" fático que vive no mundo natural, embora com o poder de se sobrepor a si mesmo por uma reflexão crítica radical.⁷⁶

Husserl, na *Crise*, destaca que, como eu transcendental, o sujeito é o mesmo que na mundanidade é o sujeito humano, mas aquilo que na humanidade estava encoberto é descoberto na pesquisa transcendental. Portanto, é a partir da análise do homem, do sujeito humano no mundo, que Husserl, utilizando-se de seu método, aponta a essência do sujeito.

A partir do sujeito e suas relações em seu mundo circundante, Husserl indica a constituição da unidade do eu pessoal como o eu estável e permanente com suas habitualidades. Podem ser "identificados" dois níveis: o sujeito ativo é o sujeito "livre", que presta atenção, considera, compara, distingue, julga, valora, é atraído, repellido, gosta, cansa, deseja e quer, pois toma posição, assim, o nível "superior". Mas há também o eu "passivo", um nível "inferior", que é caracterizado pelo autor como aquele que age pela tendência dos estímulos que recebe,

⁷⁴ HUSSERL, E. *Meditações cartesianas. Introdução à fenomenologia*. Tradução de F. Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 161.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁶ FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959, p. 247.

de modo que suas ações não correspondem a uma tomada de decisão justificada racionalmente⁷⁷.

Husserl caracteriza a pessoa como o sujeito de motivações reais e possíveis, que normalmente segue o costume, tendência, de agir não intuitivamente⁷⁸. Os atos do sujeito o determinam permanentemente – uma decisão por um ato e conseqüentemente sua execução, isto é, colocá-lo em prática. Assim, isso ocorre com todas as tomadas de posições, inclusive as valorativas e teóricas, do sujeito⁷⁹.

Portanto, o eu espiritual, o sujeito dos atos do espírito, a “personalidade”, a plenitude da pessoa, o Eu humano – Eu que toma posição, pensa, valora, age, realiza trabalhos – é dependente de um lado natural que forma a base da subjetividade: suas disposições primeiras e latentes, nas quais estão sua consciência e reprodução das sensações, suas associações, sua formação das percepções que constitui as unidades de experiência; e, há o lado dos sentimentos, a vida instintiva, as funções de atenção e de “voltar-se para”, que são específicas do Eu. Essas formam a ponte para o Eu sujeito, o Eu “vivo”.

O lado natural caracteriza-se por um mundo de aparências, de objetos aparentes, o mundo mecânico, inanimado e em conformidade com as leis natureza, que são causais. Mas o sujeito espiritual efetua *cogitationes*, que se entrelaçam em nexos mais abrangentes por leis de motivação em um sentido mais estrito, motivações de tomada de posição, que Husserl indica como genuínas motivações da razão. Assim, há a manifestação de uma “alma” sensível nas experiências vivenciadas do nível inferior, na medida em que representações e habitualidades se manifestam. E, ao se considerar as tomadas de posição do sujeito, forma-se uma unidade do sujeito pessoal, que se desenvolve vivendo no mundo com os demais sujeitos⁸⁰, de modo que sofre a influência em seus costumes.

[...] o desenvolvimento de uma personalidade se dá pelos seus sentimentos e pelas influências dos sentimentos dos outros sujeitos, intersubjetivamente, embora isso possa ou não ser reconhecido posteriormente pelo sujeito. Afirma também que sujeitos distintos sofrem efeitos diferentes quando expostos às mesmas tradições, circunstâncias⁸¹.

⁷⁷ HUSSERL, E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy - Second Book*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1989, p. 225.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 279.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁸⁰ HUSSERL, E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy - Second Book*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1989, p. 265.

⁸¹ *Ibid.*, p. 282.

A ciência apriorística da racionalidade originária, ao buscar a essência do sujeito, aquilo que o caracteriza originariamente como ser humano, procura superar aquilo que diz respeito aos fatos, às tradições.

O eu pessoal constitui-se na gênese primeira não somente como personalidade determinada impulsivamente - desde o início e sempre impulsionada por “instintos primeiros” e seguindo-os passivamente -, mas também como eu superior, autônomo, de ação livre, guiado em particular por motivos da razão.⁸²

Há um modo de comportamento instintivo, habitual, e um de comportamento livre. Aquele é constituído ao agir seguindo o impulso; este, ao determinar sua ação em consonância com uma motivação racional, resistindo, portanto, aos impulsos. É importante perceber que há um entrelaçamento entre o hábito e a motivação racional, que passa a um novo hábito. “Assim, a autonomia da razão, a liberdade do sujeito pessoal, consiste no sujeito não ceder passivamente às influências externas, deixando-se “puxar” pelas inclinações e impulsos, mas, agir livremente, decidindo-se racionalmente a partir de si mesmo”.⁸³

Portanto, é fundamental que o sujeito tome posições próprias em suas ações, conforme uma concepção racional do mundo e da vida. Esse é um aspecto muito importante para a pesquisa, pois se relaciona à essência do ser humano, de modo que, a partir dessas características, são colocados valores, que fundamentam as normas relacionadas ao comportamento do homem.

Husserl indica que o homem possui em sua essência a capacidade de autoconsciência, autoexame, autoconhecimento; logo, é capaz de efetuar sua autoformatação.

Eu conheço a mim mesmo pela experiência. Eu sei o que meu próprio caráter é: Eu tenho uma Ego-apercepção, uma autoconsciência empírica. Todo sujeito desenvolvido não é meramente fluxo de consciência do eu puro, mas também há uma centralização na forma, “Eu.” Os pensamentos são direcionados a atos de um Eu sujeito; o sujeito é uma unidade constituída por tomadas de posição próprias, pelos costumes e pelas possibilidades do sujeito, cujo cerne é o eu puro.⁸⁴

Segundo Husserl, o autoexame possibilita ao sujeito identificar a “totalidade” dele mesmo, além de reconhecer que tudo se constitui nele mesmo a partir do eu puro. Por isso, afirma o autoconhecimento, a autoavaliação e autodeterminação racional do sujeito, a fim de fundamentar sua vida ativa por intelecções justificadas racionalmente, que englobe todos os aspectos de sua vida. Assim, o sujeito escolhe livremente por seguir as normas em consonância

⁸² HUSSERL, E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy - Second Book*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1989, p. 267.

⁸³ *Ibid.*, p. 282.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 277 e seq.

com os valores que autodetermina, mesmo que tenha que se esforçar para manter suas ações em consonância com sua vontade, portanto, renovar-se constantemente.

Assim, é importante uma análise fenomenológica do modo de atuar do sujeito, tendo em vista o ser humano concreto, pessoal, afetivo, sensível e intersubjetivamente comprometido. Para Husserl, é importante o sujeito avaliar cuidadosamente o modo como escolhe viver, no intuito de readequá-lo constantemente.

Cada um de nós diz: Eu – eu quero viver a minha vida inteira, a partir de agora, em todos os seus atos e com todo o seu conteúdo de vivência, de tal modo, que ela seja a minha melhor possível vida; o meu melhor possível, isto significa o melhor possível que eu posso. Esta é para mim a vida devida e absolutamente devida. O dever é o correlato do querer, e isto de um querer racional, o que é devido é a verdade da vontade.⁸⁵

Ao sujeito é garantida, por essência, a oportunidade de examinar sua prática cotidiana, a fim de tomar consciência de si mesmo, examinando-se, adquirindo, com isso, o autoconhecimento. Isso é fundamental para valorar seus atos efetivos e suas possibilidades futuras. Além disso, destaca-se a importância de se esforçar pela “melhor vida possível”.

Husserl afirma que é atributo do homem o empenho em alcançar uma satisfação global, contínua e segura em sua vida. No entanto, muitos se equivocam na valoração de seus atos, mas isso gera uma insatisfação que motiva um esforço na busca da felicidade. Os valores fundamentais, o bem, o bom, o correto, o justo, trazem intrinsecamente a necessidade de o sujeito se direcionar a eles em um permanente e renovado esforço, de modo que o seu dia a dia reflita uma vida plena de valor. Isso não é resultado de um comportamento passivo do sujeito, mas de um esforço racional, consciente, espontâneo e livre por uma vida feliz.

Para isso, o homem deve pautar sua vontade em consonância com as normas que opta a partir da valoração e validar seus atos utilizando-as como padrão. Enfim, uma forma intelectual, legítima e justificada racionalmente de viver do sujeito. Ao homem, por essência, é dada a possibilidade de autoformatação, conforme indica Husserl.

Ao sujeito é possível ainda comportar-se distintamente da valoração objetiva e superior, efetuada por ele, apegando-se aos valores inferiores, comportando-se habitualmente. Ainda que conscientemente autoavalie seu comportamento como inadequado, não deseja alterar seu modo de viver, com isso, permanece se “dedicando” a tais valores.

Por outro lado, para Husserl, o sujeito consciente de suas escolhas tem a vontade de impor limites a si mesmo diante de suas ilimitadas possibilidades de agir, já que possui uma meta de ação em sua vida, que é incondicionalmente desejada e advinda de sua própria tomada

⁸⁵ Hua XXXVII, p. 252.

de decisão. Portanto, o homem efetua uma autorregulação livre, voluntária e racional de sua própria vida. “[...] ele na ação por iniciativa própria enquanto Eu livre procura para si a sua ideia, até a descobrir e apreender, e que a partir de então transforma a si mesmo no sentido deste seu Eu verdadeiro, quer formar novamente a si mesmo de acordo com ele”.⁸⁶

Resumidamente, pode-se indicar que inicialmente o sujeito efetua uma autodeterminação racional relacionada a uma específica parte de sua vida prática, por exemplo, em seu ambiente de trabalho, de modo que a possibilidade de efetuar a melhor escolha possível naquilo que colocou como objetivo passa a ser uma realidade. No entanto, o sujeito deseja a melhor vida possível em geral e absolutamente, isto é, em todos os aspectos de sua vida. Isso exige desse sujeito o agir consciente, livre e renovado, avaliando-se universalmente nos aspectos gerais de sua vida e se esforçando para se regular naquilo que for necessário sempre. Isso, porque se decide pelo bem, o justo, a verdade, direcionando sua vontade a tais valores, de modo que tudo aquilo que não é valorado como bem é importante não ser inserido em seu modo de vida. Isso indica que, para Husserl, o ser do sujeito não é determinado, fixo, mas um processo, um “tornar-se”, que exige tomada de posições em consonância com a sua vontade. A “vontade de pensar, valorizar e querer ajuizadamente, e de acordo com isso ter convicções originárias, aquisições originárias a partir da razão verdadeira”⁸⁷.

Em vez de estar abandonado passiva e não livremente ao seus impulsos (tendências, afetos) e, assim, em um sentido alargado, *ser movido afetivamente*, o homem tem também a peculiaridade de “agir” a partir de si, a partir do seu eu-centro, de um modo *livremente ativo*, de experienciar uma atividade autenticamente “pessoal” ou “livre” (por exemplo, observando), de pensar, valorar e intervir no mundo circundante que faz experiência.⁸⁸

A vontade é uma das dimensões fundamentais do ser da subjetividade transcendental e orienta as metas, os objetivos, do sujeito, já que é a faculdade que sintetiza a atividade humana e possibilita ao homem determinar-se de acordo com aquilo que tem maior valor para ele. É através do ato da vontade que o sujeito é capaz de refletir sobre suas escolhas, alterando-as quando necessário, por isso, é um tema de suma importância para este trabalho.

⁸⁶ Hua XXXVII, p. 240.

⁸⁷ Hua XXXVII, p. 248.

⁸⁸ HUSSERL, E. *Europa: Crise e Renovação*. Tradução de P. M. S. Alves e C. A. Morujão. São Paulo: Forense universitária, 2014, p. 28.

1.3 A VONTADE

Husserl desenvolve esse tema em *Lições sobre ética e teoria do valor*, em 1908 e 1909, 1911 e 1914⁸⁹, e também em manuscritos ainda não publicados⁹⁰, dos quais um deles se obteve acesso. Em *Lições*, Husserl analisa as questões da razão prática e da axiológica, efetuando uma analogia aos princípios formais da razão lógica. Na terceira seção das referidas *Lições*, Husserl efetua uma análise descritiva do ato da vontade, um fenômeno importantíssimo para o entendimento da esfera da ação do homem.

Para Husserl, a vontade não é apenas uma vivência “interna” da consciência do indivíduo, mas se relaciona efetivamente com a ação no mundo. Assim, refletir sobre a vontade e a maneira como essa é afetada pelas tensões que animam as escolhas do sujeito para traçar seus objetivos remete à experiência do homem no mundo e ao seu comportamento. As tomadas de posições do homem determinam as ações que se compromete a realizar. A reflexão sobre o fenômeno da vontade tem aspectos que devem ser cuidadosamente observados, pois existem diversos fenômenos que se entrelaçam, a saber, desejo, instinto, impulso, esforço, hábito, dentre outros. Todos eles influenciam o homem em seu cotidiano.

Em *Lições sobre ética e teoria do valor de 1908-1914*, Husserl indica que os atos de vontade são necessariamente fundados em atos teóricos e valorativos, também denominados axiológicos, mas não podem ser reduzidos a eles. Pedro Alves afirma que a transição da esfera teórica para a volitiva é efetuada pelo elemento axiológico unido à consciência normativa⁹¹.

Na primeira seção de *Lições* de 1914, Husserl menciona o paralelismo entre a ética e a lógica e, na segunda e quarta seções, ele traça as ideias de axiologia formal e prática formal. O referido paralelismo é desenvolvido em toda a obra a partir da analogia entre a lógica formal, a axiologia formal e a prática formal, mas é a partir da lógica formal que Husserl delinea a axiologia formal e prática formal⁹². O intuito do autor é livrar-se do perigo do relativismo e do ceticismo. A filosofia entendida como ciência de rigor não pode limitar-se ao âmbito puramente teórico, mas deve estender-se igualmente à esfera prático-valorativa, de forma que se deve acrescentar uma prática pura e uma teoria do valor com suas respectivas classes de atos da consciência: os teóricos, que se referem a objetos; os volitivos, que se referem a objetivos; e os

⁸⁹ Hua XXVIII.

⁹⁰ MELLE, U. “Husserl’s Phenomenology of Willing”. In: HART, J. G.; EMBREE, L. *Phenomenology of Values and Valuing*. Dordrecht: Kluwer, 1997, p. 169-192.

⁹¹ ALVES, P. M. S. “Razão Prática. Reflexões Husserlianas sobre o Conceito de Norma”. *Fenomenologia e direito*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, abr./set. 2011, p. 30.

⁹² Hua XXVIII, p. 4.

do sentimento, que se referem a valores⁹³. Assim, percebe-se que a investigação husserliana sobre a consciência se desenvolve por um engajamento na psicologia descritiva de Brentano, que identifica três classes básicas de fenômenos psíquicos: a primeira é a das representações, a segunda é a dos juízos e a terceira é a dos sentimentos e atos da vontade, que têm características básicas comuns, pois se relacionam aos seus objetos por duas maneiras: amor e ódio. Assim, para Brentano, o julgamento é a “aceitação” ou rejeição do objeto da representação, que é a base para o amor ou ódio dos atos do sentimento e da vontade.

Husserl caracteriza os atos teóricos em *Lições* como atos objetivantes, pois por meio deles se põe os objetos em suas determinações categoriais e os objetos se apresentam como são. Sem estes atos, não haveria objetos para serem valorados, de modo que não se constituiria o ato volitivo. Estes têm como objetos o comportamento, as metas, enquanto os atos do sentimento, o valor: belo, bom... É importante destacar que estes dois atos constituem novos níveis de predicados ao objeto percebido. O mundo comum da vida do sujeito é cultural, por isso, raramente eles são observados de um modo puramente teóricos. O comportamento cotidiano do sujeito tem primeiramente uma orientação prática-afetiva e, para Husserl, mesmo esses atos devem ser racionais, validáveis e verdadeiros⁹⁴.

A teoria de Husserl baseia-se no pressuposto de que cada tipo de consciência é constituído a partir de uma “fundação” e isso significa que todo ato é fundado sobre outros atos. Assim, Husserl afirma que atos valorativos são fundados sobre atos representativos e os atos volitivos nos atos valorativos⁹⁵. Os atos representativos e valorativos, sozinhos, nunca formariam um ato da vontade. O ato valorativo é um ato emocional, do sentimento, e, para Husserl, pode ser verdadeiro, correto, compreensível, refletido. Embora haja uma “dependência” na fundamentação dos atos, os atos de vontade não podem ser reduzidos aos atos teóricos e valorativos. Essa questão da fundamentação dos atos é muito importante, pois os debates sobre a constituição do nosso mundo por meio de atos teóricos, do sentimento e práticos são baseados na questão do tipo de ato que é capaz de indicar o sentido do mundo para o sujeito, sua relação fundamental com seu mundo. É interessante ressaltar que Scheler, dentre outros, pensava de modo inverso ao husserliano: os atos não objetivantes eram anteriores aos objetivantes, já que, para ele, garantem a certeza do sujeito em direcionar sua atenção ao

⁹³ Hua XXVIII, p. 3 et seq.

⁹⁴ MELLE, U. “Husserl’s Phenomenology of Willing”. In: HART, J. G.; EMBREE, L. *Phenomenology of Values and Valuing*. Dordrecht: Kluwer, 1997, p. 171 et seq.

⁹⁵ Hua XXVIII, p. 109, 127.

objeto⁹⁶. Para Husserl, primeiro se põe o objeto para valorá-lo – prazeroso, agradável, gostoso... –, a fim de colocá-lo como objeto da vontade.

Husserl apresenta a intencionalidade como sendo algo inerente ao ato de conhecimento, caracterizando esses atos por sempre se referirem a algo, implicarem em algum objeto de conhecimento. Uma consciência intencional que é sempre consciência de alguma coisa. Por outro lado, todo objeto é um objeto para a consciência. Consciência e objeto não são estritamente separados nem simplesmente a mesma “coisa”, de modo que a intencionalidade é a unidade de diferenciação interna da relação entre ambos, a base para a análise das estruturas que Husserl efetua em *Ideias I* – noético e noemático⁹⁷.

Husserl considera que as sensações são a matéria, o momento hilético, do conhecimento, enquanto a intencionalidade, o momento noético. A vida da consciência tem um aspeto material, ou hilético, e um aspeto formal, ou noético. Ambos são momentos da vida da consciência, mas não esgotam o ato de consciência, pois ela contém a referência a noemas. Os atos de consciência cognoscente apresentam-se a objetos percebidos, que lhe são correlatos. No ato cognoscente – noético –, a noesis é o aspeto orientado para o subjetivo do elemento noético, e o noema, o aspeto objetivo, orientado para os correlatos da intencionalidade. É importante entender que o noema não é o objeto, mas o ato noético enquanto direcionado a um objeto, e que a Fenomenologia de Husserl é ciência do que aparece à consciência e não uma ciência de factos ou de realidades do mundo no mesmo sentido das ciências naturais. Todo ato intencional pode ser considerado como o relacionamento entre os lados noético e noemático do ato.

Ressalta-se que o ato da vontade é uma síntese desses níveis de intencionalidade, uma composição dessas intencionalidades, de modo que não há um isolamento “operacional” independente delas.

Husserl afirma que todos os tipos de atos têm características paralelas, com isso, efetua uma analogia entre a razão lógica e a axiológica e a volitiva. Por isso, para Husserl, todos os predicados relacionados a um objeto podem ser analisados como válidos ou inválidos, desde os caracteres dóxicos às determinações axiológicas e volitivas. A analogia mencionada por Husserl relaciona-se a toda estrutura intencional, que são análogas apenas porque são intencionais⁹⁸.

⁹⁶ DRUMMOND, J. Aristotelianism and phenomenology. In: DRUMMOND, J. J.; EMBREE, L. (eds) *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 15–45.

⁹⁷ Hua III, p. 215, 225.

⁹⁸ MERTENS, K. “Husserl’s Phenomenology of Will in his Reflections on Ethics”. In: DEPRAZ, N.; ZAHAVI, D. (eds) *Alterity and Facticity*. Dordrecht: Kluwer, 1998, p. 124.

A especificidade do fenômeno da vontade é que seus atos são caracterizados por um entrelaçamento de atos dóxicos e do sentimento. Pedro Alves destaca que a transição da esfera teórica para a volitiva é efetuada pelo elemento axiológico unido à consciência normativa⁹⁹. Ressalta-se uma maior importância do ato teórico nessas *Lições*, pois é o fundamento primeiro de todos os demais atos, já que é o ato objetivante. E o ato volitivo só se torna possível se houver o objeto e a valoração positiva desse objeto. O ato não-objetivante é dependente do ato objetivante, mas eles se referem de modos distintos ao objeto.

Pode-se pensar em uma “relação” entre os pensamentos de Aristóteles e Husserl, conforme escreve Lotz ao se referir ao *Livro III de Ética a Nicômaco*:

Aristóteles discute uma lista de coisas que revelam a essência dos atos voluntários. Ele afirma que os atos voluntários não podem concernir aos seguintes sete tipos de coisas: (i) coisas impossíveis, (ii) coisas "eternas", como verdades matemáticas (ver Aristóteles 2002, 1112b), (iii) leis da natureza tais como o "surgimento de estrelas" (ibid.), (iv) eventos que acontecem por acaso, (v) ocorrências caóticas em constante mudança, (vi) coisas que não podemos controlar, como eventos em países estrangeiros, e finalmente, (vii) gramática. Aristóteles chega à conclusão de que não temos vontade de coisas que estão além do nosso controle e de nós mesmos; em vez disso, "deliberamos sobre coisas que estão à nossa altura e são as matérias das ações" (ibid.).¹⁰⁰

A vontade não pode se dirigir a coisas fora da “possibilidade” do sujeito. Lotz afirma que Aristóteles antecipa a distinção entre as possibilidades práticas e teóricas husserlianas; reflete sobre a vontade como fortemente conectada ao sujeito e ao centro de sua vida, enquanto o desejo parece ser uma atividade secundária da alma, de modo que a vontade é concebida como uma faculdade superior e mais importante que o desejo¹⁰¹. Portanto, ao se pensar a relação entre os pensamentos desses autores, indica-se que Husserl “assumiu” e, principalmente, alterou o pensamento de Aristóteles, pois ambos indicam a necessidade de um “objeto” anterior ao ato da vontade; e, ambos efetuam a distinção entre a vontade e o desejo ao apontar a possibilidade de realização da vontade.

Na análise da vontade, Husserl a descreve como um dos atos intencionais do sujeito. As diferenças entre os vários tipos de atos intencionais foram examinadas por Husserl na segunda parte de *Investigações lógicas*, de 1901, na qual menciona também as independentes formas de intencionalidade da esfera da vontade: a decisão da vontade e a intenção da vontade¹⁰².

⁹⁹ ALVES, P. “Razão Prática. Reflexões Husserlianas sobre o Conceito de Norma”. *Fenomenologia e direito*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-48, abr./set. 2011, p. 30.

¹⁰⁰ LOTZ, C. “Action: Phenomenology of wishing and willing in Husserl and Heidegger”. *Husserl Studies*, v. 22, n. 2, 2006, p. 122.

¹⁰¹ Ibid., p. 122.

¹⁰² Hua XIX, p. 380.

A vivência cotidiana do sujeito é repleta de tomada de posições para metas, que muitas vezes são “decididas” com passividade e ingenuidade, tendo em vista seu contexto social ou por puro hábito, logo, não são decididas com base na reflexão. Torna-se, por isso, importante diferenciar a vontade de outros atos. Husserl, em *Lições*, efetua essa distinção principalmente em relação ao desejo.

A vontade é direcionada a algo no futuro e apenas para o futuro, que é realizado através de um ato criativo. É um ato fundado na consciência dentre as possibilidades práticas daquilo que é possível de ser realizado pelo sujeito, portanto é uma crença futura, que pressupõe a consciência do objeto da vontade, fundado pela representação vinculada às possibilidades práticas e que recebeu um valor positivo através de um ato do sentimento, de modo que este valor justifica a tomada de posição do ato da vontade.

Sobre a relação entre a vontade e o querer¹⁰³, Husserl distingue o mero desejo, o instinto, o ímpeto, isto é, o querer em sentido amplo, o simples querer, no qual não há certeza da possibilidade de efetiva realização de seu objeto; e os atos do querer em sentido estrito, originário, da razão prática, os atos da vontade¹⁰⁴, que têm uma meta posta e há a certeza da possibilidade de efetiva realização de seu objeto. Assim, para Husserl, embora o simples querer também se fundamente em uma representação valorada, não inclui a necessidade de ser uma possibilidade prática, de modo que pode ser dirigido para algo que seja impossível¹⁰⁵. A possibilidade teórica está implicada na mera possibilidade de intuição de ideias¹⁰⁶ e não na “realização prática” do objeto, enquanto a possibilidade prática, no “eu posso”, que se relaciona às intenções práticas relacionadas à vontade do sujeito¹⁰⁷.

No ato da vontade há um tipo de “antecipação” do objeto da vontade, pois há uma crença de que o desejado, que é uma possibilidade prática, torne-se, no futuro, uma realidade. Para Husserl, não se pode igualar a força da vontade à inclinação relacionada ao querer, uma tendência que é facilmente alterada pela influência de uma nova inclinação¹⁰⁸ ou a consciência ética impede sua concretização. “O homem não pode afirmar que quer em sentido estrito. Ele pode apenas querer aquilo que ele está consciente da certeza ou probabilidade como fim prático

¹⁰³ Hua XXVIII, p. 103-106.

¹⁰⁴ Ibid., p. 114.

¹⁰⁵ MELLE, U. “Husserl’s Phenomenology of Willing”. In: HART, J. G.; EMBREE, L. *Phenomenology of Values and Valuing*. Dordrecht: Kluwer, 1997, p. 178.

¹⁰⁶ HUA IV, p. 261.

¹⁰⁷ Ibid., p. 257 et seq.

¹⁰⁸ MELLE, U. “Husserl’s Phenomenology of Willing”. In: HART, J. G.; EMBREE, L. *Phenomenology of Values and Valuing*. Dordrecht: Kluwer, 1997, p. 185.

da vontade. Em qualquer situação que se decida ou que se resolva, vive a vontade neste sentido estrito particular.¹⁰⁹

Percebe-se a possibilidade de se desejar algo relacionado ao passado, algo ideal ou irrealizável e, por outro lado, não se pode direcionar um ato volitivo a objetos com tais características:

A vontade não pode se dirigir a algo ideal, mas somente a alguma coisa real, e não pode se dirigir a algo do passado, mas somente a algo que diz respeito ao futuro; e isso por oposição à alegria e ao desejo. Alguém pode se alegrar pelo estabelecimento de uma relação matemática ideal, pela validade de uma proposição ou de uma demonstração; e pode também desejar tudo isso.¹¹⁰

A vontade pode ter como objeto apenas algo realizável em uma ação no mundo, que se acredite e se tenha a expectativa em sua efetivação, uma possibilidade prática. Pode-se distinguir o desejo como algo que seria bom ser realizado, enquanto a vontade indica algo que deve ser realizado.

Estas possibilidades práticas são possíveis metas de ação, possibilidades do Eu-posso, possíveis imagináveis fins dos processos do conseguir voluntário, do agir. Eu poderia isto e aquilo, eu quero isto, “tenho em mente” uma ação, um fim, como fim de uma ação, é pré-presentificado, antecipado, eu digo sim. Temos, porém, que considerar bem, o que significa este ter em mente: não uma mera apresentação e em relação a isto um *fiat* como vontade. O que tenho em mente já o tenho como uma possibilidade prática. O que é consciente como válido é em si já um modo da vontade, modificação intencional de um modo originário enquanto fazer e ato.¹¹¹

Husserl define a motivação como a causalidade espiritual enquanto modo como os fatos espirituais “disparam” outros fatos ou a razão de seus surgimentos¹¹². Assim, tendo em mente a distinção efetuada entre desejo e vontade, Husserl diferencia a motivação passiva da ativa. A primeira é involuntária, não há tomada de posição, não é estritamente pessoal, de modo que o sujeito é movido pelos seus impulsos, instintos e desejos, mas cria as bases para que o eu pessoal surja, a primeira modalidade do tender da subjetividade, logo, o “solo” para a razão. E a ativa é aquela na qual o sujeito age racionalmente, o sujeito da razão, de modo que é uma modalidade superior fundamentada sobre um ato teórico e um valorativo, conforme foi mencionado sobre o ato volitivo¹¹³. Portanto, o sujeito que segue o impulso, o desejo, não realiza sua própria vontade em uma tomada de posição refletida como a melhor a ser escolhida entre as possibilidades práticas.

¹⁰⁹ Hua XXVIII, p. 104.

¹¹⁰ Hua XXVIII, p.106.

¹¹¹ Hua XXXIV, p. 356.

¹¹² Hua XXXVII, p. 109.

¹¹³ Hua XXVIII, p. 109.

A vontade introduz o “es werde”¹¹⁴, que é a força da vontade e a distingue do desejar, pois, embora haja a tomada de posição no ato do desejo, essa não é criativa. Husserl assimila esse conceito de William James, embora reduza a vontade à representação e atenção, indicada também como “ato mental de concordância”¹¹⁵, que foi a definição a partir da qual Husserl orientou sua própria definição. A vontade, para Husserl, caracteriza-se pelo “eu posso”: a possibilidade prática do objeto querido tornar-se uma realidade a partir da tomada de decisão – a realização criativa indica na prática o “isto deve ser” relacionado a um processo sem a característica de ação. Husserl indica essa característica criativa da vontade como uma “singularidade da consciência volitiva”, pois a própria essência da vontade não é ser um simples desejo, um desejo que algo aconteça, mas a vontade de fazer acontecer no mundo¹¹⁶. A ação é posterior à tomada de posição, mas, a partir da decisão, segue-se o preenchimento da ação da vontade. Este preenchimento tem um sentido distinto do preenchimento da intenção na esfera teórica, que é devido à autodoação intencional do objeto intencionado, enquanto o preenchimento da intenção da vontade tem um sentido ativo de execução da referida intenção. Portanto, a ação relacionada a esta intenção não é anterior, passada, mas uma projeção a um objetivo futuro que se acredita em sua realização. No entanto, Husserl chama a atenção que a vontade não se funda nesse acreditar na realização da ação.

A consciência não diz ‘isso será e por essa razão eu quero’, mas: ‘porque eu quero, isso será’; em outros termos, a vontade pronuncia o seu criativo “es werde”. A realização da vontade relaciona-se ao agir (ser, fazer), ao desempenho da realização; a fonte dessa vontade é a consciência da vontade.¹¹⁷

Ainda nesse sentido, a vontade concretiza-se no “es werde”, a prática “deve ser” [*Es sol sein*]¹¹⁸, pois a vontade é direcionada à realidade, não ao ideal, mas à realidade individual¹¹⁹. Assim, a ação realizada a cada instante, a cada momento “atual” do processo, ocorre no mundo. Se há a vontade, deve haver uma ação que segue a essa vontade, que deve ser consistente com ela; portanto, apresenta-se uma importante relação entre o ato da consciência e o mundo real, que se dá pela vontade, de modo que, se não houver ação, não é vontade. Um desenvolvimento que pode apresentar questionamentos, tendo em vista que se pode alegar que muitas vontades não dependem de uma ação para que existam.

¹¹⁴ Hua XXVIII, p. 177.

¹¹⁵ MELLE, U. “Husserl’s Phenomenology of Willing”. In: HART, J. G.; EMBREE, L. *Phenomenology of Values and Valuing*. Dordrecht: Kluwer, 1997, p. 175 e seq..

¹¹⁶ NENON, T. “Willing and acting in Husserl’s lectures on ethics and value theory”. *Man and World*, n. 24, 1990, p. 304.

¹¹⁷ Hua XXVIII, p. 107.

¹¹⁸ Hua XXVIII, p. 157.

¹¹⁹ Ibid., p. 109.

Destaca-se a crítica de Nenon: o pensamento husserliano envolve não apenas um estado interno da consciência, mas resultados práticos coerentes com esse estado¹²⁰. Ele afirma, em seu texto *Willing and acting in Husserl's lectures on ethics and value theory*, nos tópicos segundo – *Willing as a transcendent phenomenon* – e terceiro – *Ramifications of the problems with willing as a mental phenomenon* –, que Husserl explica distintamente o domínio dos fenômenos psíquicos e o dos fenômenos da natureza: o estado mental, enquanto "fenômeno", apresenta-se imediata e completamente à consciência, que é uma maneira distinta da percepção dos objetos físicos, pois esses são percebidos por diversos “aspectos”. Portanto, Husserl efetua uma relação necessária entre dois fenômenos de estruturas distintas em sua análise sobre a vontade.

Uma questão importante a ser mencionada é que todo ato é uma instituição primeira ou uma mera repetição. Aquela institui uma resolução “nova” que é realizada pela primeira vez, de modo que, a partir dessa decisão, o sujeito é “diferente”, pois algo foi sedimentado nele como uma característica nova. Por outro lado, a “mera” repetição ocorre quando o sujeito realiza as decisões que estavam nele como resolução duradoura, como uma recordação de uma decisão anterior que já pertence a ele.

Há ainda o esforço para a realização da vontade. A cada instante efetua-se a continuidade da vontade, não é um fluir apenas do antes para o agora, passado ao presente; mas uma intenção da vontade que é dirigida a um conteúdo específico. Além de ter sua ação criativa preenchida na sua fase, pois a ação é no agora, faz-se agora, não no futuro, deve haver dedicação à decisão tomada, esforço na realização da vontade para garantir a sua continuidade, já que se insere no todo do processo a ser realizado¹²¹. Nesses intervalos de tempo, a vontade é preenchida parcialmente na proporção em que os “estágios” são realizados. O cumprimento da vontade requer perseverar na ação da tomada de posição, mantendo tal decisão viva até que seja alcançado o objetivo da vontade: o produto da vontade, seu resultado¹²². A realização da vontade pode se relacionar ao cumprimento de uma sucessão de ações até se concluir seu objetivo final e isso se dá através de uma intenção da vontade que constantemente a mantém como uma intenção vazia que sempre adquire a plenitude de satisfação por meio das constantes tomadas de posição criativas. Isso não ocorre com o desejo, de modo que um desejo apaixonado

¹²⁰ NENON, T. “Willing and acting in Husserl's lectures on ethics and value theory”. *Man and World*, n. 24, 1990, p. 305.

¹²¹ Hua XXVIII, p. 111.

¹²² *Ibid.*, p. 110.

sem a energia do esforço torna-se um querer fracassado¹²³, enquanto a vontade deve manter-se persistente diante dos impulsos, tendências e estímulos.

Percebe-se que há uma temporalidade presente na fenomenologia da vontade husserliana, porque o objeto da vontade não está presente no momento da tomada de decisão, apenas se acredita em sua realização, de modo que se tornará presente no futuro¹²⁴, desta forma é possível distinguir três “momentos” fundamentais do ato volitivo: (i) a tomada de posição, na qual há um “agora” determinado em um “campo de realidade”¹²⁵; (ii) o “es werde” criativo – a essência da definição da vontade¹²⁶ –, no qual ocorre a ratificação da tomada de posição, que exige a rememoração ou recordação da vontade¹²⁷, uma “representação” da ação que se quer realizar e se acredita em sua realização; (iii) a efetiva realização da ação.

A partir da estrutura temporal própria da vontade deverá ocorrer a manutenção da vontade com uma constante criação do futuro criativo com início no presente criativo, e em cada fase, a cada instante, há um ponto de criação, de modo que a cada instante o passado criativo aumenta e representa aquilo que já foi feito, enquanto o futuro criativo diminui, de modo que se tem consciência do que falta ser realizado até a conclusão da vontade. Assim, existem dois importantes “pontos” na estrutura da vontade husserliana: “Es werde” (faça-se) e “Es ist vollbracht” (está realizado)¹²⁸.

Husserl indica que há duas possibilidades da tomada de posição, que culminam em desenvolvimentos distintos no processo da vivência volitiva: a vontade de ação [*Handlungswille*] que se inicia imediatamente após a tomada de posição, isto é, torna a meta real com um ato singular da vontade; e a vontade de decisão [*Entschulsswille*] para uma resolução [*Vorsatz*] de uma ação futura, com o planejamento da ação que não é executada no momento da tomada de posição, mas que, a partir dessa tomada, ocorrerá futuramente o preenchimento da vontade que culminará na realização do objetivo final e, para isso, uma recordação do planejamento precede o “es werde”¹²⁹. O planejamento é baseado na representação do processo futuro.

Um aspecto importante é que essa característica de preenchimento parcial se relaciona também com aquelas vontades direcionadas a metas “universais” e “utópicas”. A realização

¹²³ Hua XXVIII, p. 104.

¹²⁴ Ibid., p. 106.

¹²⁵ Ibid., p. 109.

¹²⁶ Ibid., p. 107.

¹²⁷ MELLE, U. “Husserl’s Phenomenology of Willing”. In: HART, J. G.; EMBREE, L. *Phenomenology of Values and Valuing*. Dordrecht: Kluwer, 1997, p. 190 et seq.

¹²⁸ Hua XXVIII, p. 110.

¹²⁹ Hua XXVIII, p. 111.

parcial de ações que direcionam às metas auxilia, contribui, em sua realização. Portanto, objetivos como a paz mundial e exterminar a miséria também podem ser considerados uma vontade de acordo com o pensamento husserliano, pois são possibilidades práticas.

A vontade pode sofrer uma alteração, desviando-se para um fazer distinto daquele da tomada de posição, de modo que se apresenta uma diferença entre o que foi decidido na tomada de posição para uma ação futura e a efetiva ação no momento em que o futuro se torna presente. Por isso, o esforço, o perseverar, é uma característica fundamental do ato volitivo, pois, deste modo, a vontade por uma resolução futura e a realização da ação tendem a coincidir com o objeto da vontade da tomada de posição, o que Husserl indica como o preenchimento daquela vontade, sua conclusão. No entanto, existem casos em que é possível a alteração no objeto da vontade devido à transformação no julgamento sobre o objeto do querer, inicialmente indicado como possível e, posteriormente, como meramente possível ou impossível; ou uma mudança no valor do objeto, tornando-se inferior em relação aos de outros objetos. Esses indicam comportamentos problemáticos da vontade ou uma simples confusão da vontade devido às tensões da inclinação, do desejo... Atos nos quais não existe a clareza sobre o objeto. Por isso, uma característica fundamental do pensamento husserliano sobre a vontade é a racionalidade.

1.3.1 Individualização do homem

A importância dos temas abordados – a fenomenologia, o homem e a vontade – culmina na individualização do homem na sociedade, que se dá a partir da análise da abrangência dos juízos relacionados aos atos teóricos, volitivos e valorativos. Um juízo teórico é “compartilhado” por muitos homens, enquanto o valorativo e o volitivo possuem menor abrangência, com a possibilidade de serem até individuais, de modo que são esses que diferenciam os homens, individualizando-os de acordo com as ações que realizam no mundo, que se tornam suas vivências sedimentadas em uma dimensão profunda para suas decisões futuras¹³⁰.

O que a vontade cria não é apenas a realização da meta, mas forma o próprio sujeito, o Eu, que a partir de cada ato, da decisão por algo, da vontade, é determinado, ainda que a vontade e a sua meta futuramente sejam alteradas. Pelos seus atos, pelas decisões de vontade, o Eu se constitui como pessoa. A individualização ocorre na medida em que passa a ter hábitos,

¹³⁰ HAHN, Colin J. *The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl*. 2012. 279 f. Dissertação - Marquette University, 2012, p. 118 e 120.

tendências e, finalmente, realiza ações conforme sua vontade. Não se pode confundir a tendência constituída de acordo com as tomadas de posição do sujeito com o mero hábito, pois este independe de uma escolha, é passivo, enquanto aquela depende da “atividade” do homem na realização da escolha.

Na esfera da vontade, a ação efetuada, que é relacionada a uma determinada tomada de posição, permanece como passado, não desaparece, na vida intencional do homem, assim, é provável que o homem se decida por ela novamente até que se mostre com evidência e clareza a necessidade de sua alteração. Mas, enquanto isso, aquela ação permanece parte da vida do homem, de modo que passa a ser uma tendência para as ações futuras. Hart indica como tendência aquela ação que se autoconstitui ao mencionar sobre se tornar pessoa através das tomadas de posição: “A tomada de posição como uma realização presente, produz uma “atitude” ou disposição. Ela é um presente... cognitiva, volitiva ou afetiva realização que tem uma tendência de reproduzir a si mesma no fluxo de vida de alguém.”¹³¹

A vontade como determinação do sujeito, de seu Eu, determinante de sua subjetividade, de modo que aquilo que a vontade “cria” não é apenas a realização da ação, mas forma o próprio sujeito e, com isso, a partir das modificações ocorridas na vontade, tal sujeito passa por reconstituições de seu eu, identificando-se como uma pessoa única, particular, como um indivíduo.

É fundamental determinar o objetivo com clareza e empreender a energia necessária para sua realização, esforçando-se contra as resistências relacionadas aos hábitos, para possibilitar o ato individual da vontade¹³², as tomadas de posições com as quais o sujeito decide sua vida. Estes atos indicam a individualização do homem, os interesses que o movimentam e são formadores do fluir constante de sua vida da consciência. Portanto, a vontade é fundamental para a constituição da individualidade do sujeito e, com isso, há uma conservação dessa identidade, de modo que as metas postas tendem a ser mantidas. Há uma sedimentação das tomadas de posição do sujeito, que se tornam hábitos, ainda que devam constantemente ser reavaliados. Assim, o sujeito, por meio de seus atos, determina a si mesmo e, em seu modo individual de ser, deve estar incluída a possibilidade de não ser sempre o mesmo, de modo que a individualidade é o fluxo das vivências que é único.

Em sua individualização, o homem constitui seus valores e esses são postos a partir dos atos axiológicos. Considere-se a alegria como um ato axiológico, de modo que o objeto que

¹³¹ HART, J. G. *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 54.

¹³² Hua XXVIII, p. 105.

alegra é o que se busca para se alcançar a alegria. No entanto, a razão pela qual esse objeto foi escolhido dentre outros objetos é: ele tinha o maior valor dentre os valores postos para os diversos objetos que poderiam ser escolhidos. A referência é indireta na forma de “alegria por...”. Os valores não são objetos, razão da especificidade dos juízos de valor, a saber, serem teleológicos para que o ato se cumpra. Pode-se, com as devidas proporções, comparar a escolha de uma refeição ao se observar o cardápio em um restaurante.

Alcança-se, com isso, o ponto crítico deste trabalho, pois a indefinição sobre a determinação dos valores mantém aberta as questões sobre o homem, sua vida e sua existência.

1.4 O VALOR – O PONTO CRÍTICO

A esfera da vontade, como mencionado anteriormente, implica em certeza, clareza, sobre a tomada da posição, que deve ser racionalmente “verificada”, “analisada”. Mas a racionalidade necessária à vontade no pensamento husserliano é realmente demonstrada por Husserl ao mencionar como este ato se constitui na consciência?

Os objetos se constituem na consciência originariamente em suas propriedades naturais na percepção sensível, de modo que a caracterização de um objeto é o correlato objetivo de uma determinada forma de apreensão de um ato de percepção. E sua caracterização como verossímil é o correlato objetivo de uma tomada de posição dóxica. Isso se relaciona com a intencionalidade e as diferentes determinações de objetos.

Em *Investigações lógicas*, Husserl distingue entre matéria e qualidade do ato, de modo que a matéria é a parte do ato que dá sua referência objetiva, enquanto a qualidade dá o modo que o ato se relaciona com o aquilo que é dado objetivamente, isto é, um desejo, um questionamento, uma posição de juízo... Posteriormente, a distinção efetuada por Husserl é entre apercepção, também chamada de apreensão, e tomada de posição. O conceito de representação, introduzido na *Sexta investigação lógica*, tem o material no sentido de apreensão como apenas uma parte, pois há também o conteúdo apreendido da sensação e a forma da apreensão, que determina se o objeto é simplesmente um sinal ou uma intuição ou uma representação de alguma mistura. O sentido da apreensão, a forma da apreensão e a tomada de posição são três diferentes modos de intencionalidade e atividade constitutiva que tem tipos distintos de determinações do objeto. Assim, em *Investigações lógicas*, a caracterização de um objeto como um sinal ou uma imagem é o correlato objetivo de uma forma específica de

apreensão de um ato da percepção e a qualificação de um objeto representado como provável é o correlato objetivo de uma tomada de posição dóxica.

Em relação à constituição tanto das determinações axiológicas como volitivas, Husserl não apresenta nenhuma resposta definitiva¹³³. Recordar-se que, segundo Husserl, o querer não deve ser apenas representado, mas também valorado, de modo que esse valor é o motivo do querer, portanto, orienta o querer. E o valor é dado pelo ato valorativo, que não pode ser efetuado pela preferência, crença ou mera presunção do sujeito, pois não condiz com uma decisão assertiva da esfera prática¹³⁴. A questão da distinção entre o querer e a vontade efetuada por Husserl, para Nenon, é apresentada para aprofundar seu pensamento sobre a relação entre o conhecimento representativo e a vontade como o “local” do qual os valores emergem como objeto¹³⁵.

A análise constitutiva das determinações e objetividades prático-valorativas é um assunto pouco explorado. Husserl efetua uma análise mais direta da ação e entende a vontade como uma tomada de posição a partir de uma representação que foi valorada. Com isso, conclui-se que, diante da constituição do ato volitivo apresentada, a objetividade ocorrerá na sua validação após sua conclusão e essa se dará pela conformidade desse ato concluído com aquele que foi o objeto da vontade, que é escolhido com base no valor dado ao objeto.

A vontade, como um ato intencional, é vontade de alguma coisa e, caso a esfera da intencionalidade volitiva seja a base de princípios formais absolutamente válidos na esfera prática, tal vontade não pode ser um fato meramente psicológico que se refere a objetos arbitrariamente, mas tem uma objetividade de validade absoluta, que é formada pela esfera dos valores. Por isso, para uma análise apropriada da vontade no pensamento husserliano, resta a explicação sobre a valoração. Os valores são atribuídos pelo ato valorativo e “objetivados” pelo ato teórico.

Peucker, em sua crítica ao pensamento husserliano sobre a vontade, chama a atenção para o fato de que a *epoché* – a suspensão do campo da análise filosófica de tudo que não é dado com evidência na imanência da consciência – é baseada em um ato da vontade. Assim, afirma que Husserl deveria ter desenvolvido o tema com mais cautela.¹³⁶

¹³³ MELLE, U. La fenomenología de la voluntad de Husserl. *Ideas y valores*, n. 31, p. 65-84, 1994, p. 76 e seq.

¹³⁴ Hua XXVIII, p. 122.

¹³⁵ NENON, T. “Willing and acting in Husserl's lectures on ethics and value theory”. *Man and World*, n. 24, 1990, p. 305.

¹³⁶ PEUCKER, H. “Husserl's Theories of Willing”. Artigo apresentado no *Second Workshop on Intersubjectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*. 0911 September 2008. Centre for the Study of Mind in Nature. University of Oslo.

A razão prática tem um conteúdo emotivo, há uma relação entre razão e sentimento. A perspectiva do pensamento axiológico husserliano, ao efetuar uma analogia com a lógica, é garantir sua objetividade e racionalidade, pois sua intenção principal em *Lições sobre ética e teoria do valor de 1908-14* é defender a ética como uma disciplina pura em contraposição ao empirismo ético, que faz da ética uma psicologia do sentimento e, com isso, as normas se reduziriam a leis empíricas que governariam os atos valorativos, de modo que o valor positivo e o negativo estariam condicionados à cultura e ao contexto histórico, o que culmina no pensamento cético¹³⁷. Mas, segundo Husserl, há normas absolutas e universais fundadas em uma ciência teórica, ainda que haja uma dimensão empírica que influencia a vida do sujeito, esta não pode ser seguida irrefletida e irracionalmente.

Husserl não nega a diferença entre os costumes e a moral das diferentes pessoas em seus diferentes períodos históricos, que está relacionada à posição no mundo, no entanto, estes fatos não são suficientes para fazer da ética uma ciência empírica, mas apenas o modo como os princípios éticos são particularizados em circunstâncias distintas. O pensamento de Husserl em *Lições sobre ética e teoria do valor* é que a parte teórica da ética é uma ciência empírica fundamentada na axiologia formal. É importante ressaltar que Husserl não desenvolve uma ética material nestas *Lições*¹³⁸. A dimensão formal não esgota o julgamento, de modo que é um padrão normativo de todo o comportamento humano caracterizado por estar livre de toda referência empírica e suas relações¹³⁹.

A analogia entre a lógica formal e a axiologia formal efetuada por Husserl é instrutiva e a maioria dos comentadores a menciona sem efetuar uma análise apropriada. Como a lógica pura, a ética pura trata das possibilidades formais para a combinação de significados axiológicos e isso ocorre em uma variedade de níveis, conforme Drummond afirma em “Moral objectivity”¹⁴⁰, artigo em que faz referência ao pensamento de Husserl no texto *Lógica formal e transcendental*: i) no nível da lógica não há nenhum interesse com a consistência dos julgamentos ou com a verdade das conclusões; ii) o segundo nível é chamado de “lógica da consistência” ou “lógica da não contradição” e seu interesse são as formas de combinações possíveis dos julgamentos, a validade dos argumentos e o estabelecimento de regras a fim de garantir que a conclusão não seja contraditória em relação às premissas; iii) o terceiro nível é a

¹³⁷ Hua XXVIII, 16.

¹³⁸ MERTENS, K. “Husserl's Phenomenology of Will in his Reflections on Ethics”. In: DEBRAZ, N.; ZAHAVI, D. (Eds.). *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Dordrecht: Springer, 1998, p. 126.

¹³⁹ Hua XXVIII, 11.

¹⁴⁰ DRUMMOND, J. “Moral Objectivity: Husserl's Sentiments of the Understanding”. *Husserl Studies*, n. 12, 1995, p. 165-183.

“lógica da verdade”. Enquanto os dois primeiros níveis tratam das formas combinatórias dos significados, o terceiro conecta a noção de significado ao de verdade. Segundo Drummond, esta é a noção husserliana de evidência¹⁴¹.

Drummond, com isso, indica a analogia mencionada por Husserl, de modo que cita os três níveis correspondentes para a axiologia formal. O primeiro nível é a teoria formal da prática, um complexo de princípios e leis, que expressam conformidade a leis da forma pura, que são de motivação racional. Assim, quando uma lei aponta que algo deve ser efetuado para se alcançar algo bom, tal necessidade não é lógica ou física, mas que um sujeito racional deve realizar aquela ação, pois, caso ele não faça, age irracionalmente. No entanto, a verdade do juízo axiológico não se relaciona à consistência com outros juízos, como na lógica pura. As premissas e a conclusão devem estar corretas no sentido da verdade ou evidência, de modo que vai além da consistência formal para a racionalidade e evidência do juízo, que não basta ser justificado racionalmente, mas implica a apresentação intuitiva nas intuições categoriais. Assim, segundo Drummond, tal necessidade da evidência aponta para o conteúdo material do ato valorativo. E, por fim, como o terceiro nível, o juízo axiológico é sempre em relação a uma determinada situação, de modo que o conteúdo material deve ser relativizado para aquela situação, tendo em vista que a vontade se relaciona a uma determinada possibilidade prática¹⁴².

A universalidade das leis que governam a prática é relativizada para as possibilidades práticas que se apresentam ao sujeito, mas as leis que governam as combinações dos significados axiológicos e juízos valorativos não podem sofrer variação de uma situação para a outra, ainda que o conteúdo material desses juízos deva ser relativizado e possa variar nas diversas situações históricas e culturais. Portanto, a dimensão formal do juízo axiológico é similar à do juízo lógico, de modo que as leis da axiologia formal se caracterizam como absolutas e universais, enquanto a dimensão material desse juízo é relativa ao contexto no qual o juízo efetivamente é realizado. Acredito que esta é a abordagem mais apropriada para a analogia entre as razões axiológica e lógica mencionada por Husserl. Ela não deixa de realizar a necessária relação entre vontade e ação.

No texto *Coisa e espaço*, de 1907, Husserl afirma que no cotidiano as percepções dos objetos são governadas por interesses práticos¹⁴³. O sujeito direciona-se intuitivamente para o estado de caso articulado no qual o objeto valorado concretamente aparece a ele com o valor

¹⁴¹ DRUMMOND, J. “Moral Objectivity: Husserl’s Sentiments of the Understanding”. *Husserl Studies*, n. 12, p. 165-183, 1995, p. 83.

¹⁴² *Ibid.*, p. 84.

¹⁴³ *Hua XVI*, p. 182 et seq.

predicado no juízo axiológico e reconhece a verdade daquele juízo¹⁴⁴. Chama-se a atenção para que a situação específica que o sujeito realiza o ato valorativo, de modo que se pode afirmar que é impossível para outro sujeito efetuar o ato de modo idêntico, o que culminaria na ausência de objetividade. No entanto, esse sujeito, ao refletir sobre a realização do ato, o efetua “como se” ele fosse o sujeito daquela situação com as mesmas razões e condições, de modo que o juízo de valor seria o mesmo. Chega-se à lógica da verdade, quando se dá a evidência objetiva de que o valor posto no objeto é verdadeiro, isto é, na conclusão da ação bem-sucedida. Isso garante a impossibilidade de que o juízo de valor se relacione apenas com os desejos particulares de um sujeito.

A dimensão cognitiva da experiência do valor garante que o juízo de valor seja intersubjetivamente objetivo, pois as propriedades lógicas despertam um sentimento, uma recepção de valor¹⁴⁵ e a evidenciação da verdade sobre a predicação da propriedade de valor para o objeto ocorre na experiência do sujeito ao realizar a ação. Assim, o ato valorativo é similar em todas as áreas, seja ela, em relação a objetos de uso, no domínio estético, no domínio da moral... No entanto, ainda é possível questionar se o sentimento relacionado ao ato valorativo é capaz de garantir a objetividade desse ato, já que, ao relacioná-lo ao sentimento, cada sujeito pode atribuir um valor. Essa contrariedade estaria sanada caso houvesse valores positivos que são reconhecidos independentemente do sujeito, isto é, se tais valores caracterizassem a natureza humana. Isso corroboraria o pensamento husserliano sobre a axiologia formal. No entanto, a descoberta do *a priori* do ser humano, de modo que seja possível determinar os valores positivos relacionados a ele, não é completamente possível em “absoluto”, mas se relaciona à cultura. Assim, a valoração é possível, ainda que não se relacione a um material *a priori*, mas a razões relacionadas à experiência concreta do sujeito no mundo, de modo que o valor positivo pode ser realizado em especificações distintas e por práticas diferentes.

A questão então permanece sobre o ato axiológico: como o sentimento determina o valor do objeto já posto, adicionando-lhe o predicado, que possibilitará ao homem o ato da vontade, garantindo a objetividade?

Ressalto que, no desenvolvimento de sua filosofia, Husserl passa a considerar que toda a consciência tem uma característica de intencionalidade volitiva, de modo que o ato axiológico adquire especial importância e, nesta pesquisa, não se conseguiu demonstrar a sua objetividade a partir dos textos pesquisados.

¹⁴⁴ Hua XXVII, p. 26.

¹⁴⁵ Hua IV, p. 10, 12.

O ponto crítico: O que fazer diante da “ausência” de resposta? Tal questão nos conduz a Nova Fenomenologia de Hermann Schmitz.

2 OS SENTIMENTOS E O HOMEM NA NOVA FENOMENOLOGIA DE HERMANN SCHMITZ

O sentido de vida do homem parece atrelar-se ao modo de sua vivência em seu ambiente cotidiano. Isso não é um processo lógico, pois há ainda os sentimentos do homem, que desempenham um papel fundamental em suas vivências. Sem considerá-los, restringe-se a possibilidade de dar sentido a tudo que se relaciona ao homem, garantindo a supremacia da razão teórica e enquadrando todo o resto em seu modelo de reflexão.

A Nova Fenomenologia se propõe empírica como a ciência da natureza¹⁴⁶ e se destina a verificar o campo das possíveis experiências do ser humano, a fim de encontrar maneiras de ele direcionar sua vontade de viver no presente com base em suas próprias experiências e possibilidades e não em abstrações constituídas artificial e propositalmente pelo sistema social no qual é inserido. Para alcançar esse objetivo, ela retoma o principal lema da fenomenologia: o retorno às coisas mesmas. “[...] toda a sua intenção consiste em ultrapassar uma fronteira para baixo no local onde a compreensão humana de si mesmo e do mundo está bloqueada contra a experiência espontânea da vida pelo paradigma da cultura intelectual dominante há milênios na Europa.”¹⁴⁷

A filosofia de Schmitz não introduz novos conceitos, mas visa uma ampliação de significado em relação aos já existentes na linguagem cotidiana, um pensamento que chama a atenção para o fato de que a visão tradicional de mundo precisa urgentemente ser analisada.

O modo de pensar da cultura intelectual dominante europeia para uma concepção radicalmente nova do entendimento do homem e do mundo ocorre na Grécia na segunda metade do quinto século e desde então tem dominado o pensamento, embora acompanhado por poderosas tendências arcaicas, nas quais o mediador dos ditames dos filósofos são, inicialmente, os teólogos cristãos, e depois (até hoje) os cientistas da natureza.¹⁴⁸

Nas pesquisas mais difundidas sobre os sentimentos, pode-se considerar, por um lado, aquelas teorias que devem sua ancestralidade a Aristóteles, bem como seus comentadores, cujo argumento é que os sentimentos são estados intencionais cognitivos; e, por outro lado, aquelas teorias que devem sua ascendência ao pensamento de William James¹⁴⁹, cujo argumento é que os sentimentos são reconhecidos a partir das reações fisiológicas ou comportamentais ao

¹⁴⁶ SCHMITZ, H. *Husserl und Heidegger [Husserl e Heidegger]*. Bonn, 1996, p. 55.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁴⁹ William James é contemporâneo de Husserl.

estímulo da emoção que afeta o corpo. A teoria dos sentimentos de Hermann Schmitz se distingue destas tendências acima.

A análise de Schmitz tem o corpo sensível como cerne, a partir disso atinge novas compreensões em quase todas as áreas da filosofia. Preocupa-se principalmente com os sentimentos. Husserl, por exemplo, efetua uma analogia entre as razões teórica, axiológica e volitiva, utilizando-se da razão teórica como modelo, conforme apresentado no capítulo I.

Este capítulo tem três fontes principais de pesquisa: (a) *Die verdeckte Wirklichkeit: Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*¹⁵⁰, do professor Jens Soentgen, da Universidade de Augsburg; (b) *Husserl und Heidegger*¹⁵¹, de Hermann Schmitz; e, (c) artigos científicos estrangeiros. No entanto, é importante mencionar que, dentre essas fontes, aquela que proporcionou a aproximação ao pensamento de Hermann Schmitz foi o livro do prof. Jens Soentgen, de modo que será a coluna vertebral deste capítulo.

Este capítulo é assim dividido em três partes: uma introdução acerca do pensamento filosófico de Hermann Schmitz, tendo em vista que ele é um filósofo pouco conhecido no Brasil; o pensamento sobre os sentimentos; e, por fim, sobre o homem.

2.1 O PENSAMENTO FILOSÓFICO

Quem é e qual o trabalho filosófico de Hermann Schmitz? Nascido em 1928, ele é um filósofo alemão e autor de um conjunto de livros a partir do ano de 1957, que totalizam 55 obras. No ano de 2018, ele completou 95 anos de idade e publicou o livro *Wozu philosophieren?*¹⁵². Vivenciou toda a sua carreira na Universidade de Kiel.

A principal obra de Hermann Schmitz, em cinco volumes, é o *System der Philosophie*¹⁵³, cujo título já aponta uma inspiração nos grandes sistemas do pensamento moderno. Soentgen menciona o equívoco na utilização desse formato, pois o nome de uma publicação filosófica atual intitulada *System der Philosophie* inevitavelmente dá a impressão de que todas as perguntas foram respondidas, enquanto o “[...] Filosofar significa manter-se aberto a todas as questões e não excluí-las desde o início”¹⁵⁴.

¹⁵⁰ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998.

¹⁵¹ SCHMITZ, H. *Husserl und Heidegger [Husserl e Heidegger]*. Bonn, 1996.

¹⁵² *Por que filosofar?*

¹⁵³ *Sistema de Filosofia*.

¹⁵⁴ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz [A realidade oculta. Introdução à Nova Fenomenologia de Hermann Schmitz]*. Bonn, 1998, p. 172.

A fim de apresentar os principais temas desenvolvidos, seguem os títulos dos livros que compõem o sistema: Vol. I: *Die Gegenwart*¹⁵⁵ (1964); Vol II, parte 1: *Der Leib*¹⁵⁶ (1965); Vol II, parte 2: *Der Leib im Spiegel der Kunst*¹⁵⁷ (1966); Vol III, parte 1: *Der Raum – Der leibliche Raum*¹⁵⁸ (1967); Vol III, parte 2: *Der Raum – Der Gefühlsraum*¹⁵⁹ (1969); Vol III, parte 3: *Der Raum – Der Rechtsraum. Praktische Philosophie*¹⁶⁰ (1973); Vol III, parte 4: *Der Raum – Das Göttliche und der Raum*¹⁶¹ (1977); Vol III, parte 5: *Der Raum – Die Wahrnehmung*¹⁶² (1978); Vol IV, parte 1: *Die Person*¹⁶³ (1980); Vol V: *Die Aufhebung der Gegenwart*¹⁶⁴ (1980).

Após a conclusão do seu *Sistema de Filosofia*, Schmitz publicou outras obras sobre temas variados, e o cerne de sua preocupação filosófica foi o perigo da introjeção e do reducionismo.

Afinal, a filosofia se resumiu a uma música sentimental de pensamento da poesia conceitual que ela tinha para Lange, com gestos significativos que parecem conter pouco mais que ar e neblina. Por outro lado, restaurei-o com a disciplina conceitual mais estrita e a diligência do empirismo de base ampla, para que ele pudesse se tornar mais uma vez essencial... Qualquer pessoa que passe por essa luz brilhante carrega a responsabilidade pessoal do indivíduo ¹⁶⁵

Schmitz raramente relaciona sua filosofia com as contemporâneas, além de citar autores esquecidos pelos principais centros acadêmicos, oferecendo espaço a tantos pensamentos desabrigados.

Ele pediu aos juristas que citassem apenas as opiniões de Ulpiano, Papiniano, Paulus, Gaio e Modéstio em suas decisões; quando essas autoridades diferiam, a voz de Papinian deveria prevalecer. A maioria compacta dos filósofos alemães atualmente ocupa cinco filósofos de citação (Kant, Hegel, Husserl, Heidegger e Wittgenstein) com seus diadotes e epígonos; alguns sectários acrescentam o Fichte. Neste pátio de triagem pode-se combinar os trilhos estabelecendo pontos; mas você não pode sair.¹⁶⁶

A análise do corpo sensível de Hermann Schmitz afirma que a vida deve realizar-se a partir da presença corporal, da corporalidade, e chama a atenção para as possibilidades da vida de um modo diferente da epistemologia clássica. No desenvolvimento do pensamento europeu,

¹⁵⁵ Band I: *Die Gegenwart [O Presente]*, Bouvier, Bonn 1964.

¹⁵⁶ Band II, 1. Teil: *Der Leib [O Corpo]*, Bouvier, Bonn 1965.

¹⁵⁷ Band II, 2. Teil: *Der Leib im Spiegel der Kunst [O Corpo no espelho da arte]*, Bouvier, Bonn 1966.

¹⁵⁸ Band III: *Der Raum*, 1. Teil: *Der leibliche Raum [O espaço corpóreo]*, Bouvier, Bonn 1967.

¹⁵⁹ Band III: *Der Raum*, 2. Teil: *Der Gefühlsraum [O espaço emocional]*, Bouvier, Bonn 1969.

¹⁶⁰ Band III: *Der Raum*, 3. Teil: *Der Rechtsraum. Praktische Philosophie [O espaço legal. Filosofia prática]*, Bouvier, Bonn 1973.

¹⁶¹ Band III: *Der Raum*, 4. Teil: *Das Göttliche und der Raum [O divino e o espaço]*, Bouvier, Bonn 1977.

¹⁶² Band III: *Der Raum*, 5. Teil: *Die Wahrnehmung [A percepção]*, Bouvier, Bonn 1978.

¹⁶³ Band IV: *Die Person [A pessoa]*, Bouvier, Bonn 1980.

¹⁶⁴ Band V: *Die Aufhebung der Gegenwart [A abolição do presente]*, Bouvier, Bonn 1980.

¹⁶⁵ SCHMITZ, H. Band IV: *Die Person*. Bouvier, Bonn, 1980. In: SOENTGEN, Jens. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 170.

¹⁶⁶ Id. *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*. Bonn. 1994. In: SOENTGEN, Jens. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 173 et seq.

percebe-se uma preponderância da razão teórica, que minimiza a capacidade de desenvolvimento pleno do homem, tornando-o medíocre. “Os filósofos, desde Demócrito e Platão até Kant e Husserl, instigaram os seres humanos a apoderar-se de si mesmos mediante o domínio da razão sobre as sensações involuntárias ou espontâneas [...]”¹⁶⁷. Com isso, a orientação intelectual da compreensão de si mesmo e do mundo é realizada pelo “comum”, “normal” e “cotidiano”. Isso resulta em um ser humano que se automatiza e negligencia uma de suas principais características em relação aos demais seres vivos: o sentimento. Não há mais sentido em sua vida, apenas fórmulas, números e, principalmente, objetivos a serem concluídos. Nada a ser vivido, sentido, experimentado.

A indústria cultural seria a principal fonte de robotização do ser humano, que antigamente alcançava as pessoas apenas quando elas estavam à frente de um aparelho de televisão. Atualmente, elas são bombardeadas a todo instante, pois carregam consigo o aparelho mais popular de reprodução cultural: os seus telefones celulares. Há a necessidade de estar acessível (*online*) a todo momento?

A experiência espontânea da vida, para Schmitz, não se alcança com conceitos e teorias, pois estes são constituídos a partir de uma base de abstração, relacionada à cultura, e funciona como um filtro daquilo que é o mais importante¹⁶⁸. Busca-se alcançar a experiência espontânea da vida em um nível isento da determinação histórico-normativa da cultura intelectual europeia. As tendências tradicionais têm caráter psicologista – todas as experiências do homem são levadas para um mundo interior e privado, como a alma, que é dirigida por um poder central – reducionista – o mundo externo empírico é reduzido a um pequeno número de tipos de características adequadas para tratamento estatístico e experimental, as qualidades sensoriais primárias, como se observa na física – e introjecionista – aquilo que resta do processo de redução é depositado nos mundos internos. Portanto, não levaram em consideração as mais importantes massas da experiência espontânea da vida:

[...] o corpo sensível e a comunicação corporal, os sentimentos como atmosferas, as camadas do espaço e do tempo mais profundas, ocultas por modelos matemáticos, mas necessárias inclusive para esses, as situações impressivas e segmentadas, atuais e estáticas e, sobretudo, os fatos subjetivos, pelos quais a subjetividade foi indenizada com uma parte tomada do ambiente dos fatos objetivos, como senhor na casa da alma ou da consciência, tendo como consequência, por exemplo, o fato de que a possibilidade de liberdade moral tornou-se incompreensível¹⁶⁹.

¹⁶⁷ SCHMITZ, H. “Filosofia Antiga e Nova”. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 47 n. 1, p. 53-59, 2002, p. 54.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 56.

Desqualifica-se a presença primitiva do sujeito no mundo, caracterizando tal relação em termos causais. A especificidade do sujeito é desconsiderada em prol de sua “objetivação” psicologista-reducionista-introjecionista, que, para Schmitz, intensificou-se principalmente no pensamento husserliano. No entanto, a constituição do pensamento de Husserl também busca solucionar este problema, mas realiza de modo distinto, por meio da redução fenomenológica.

Schmitz menciona que Merleau-Ponty aproximou-se da experiência espontânea da vida, mas lhe faltou uma base de abstração conceitualmente consolidada, transparente e claramente definida¹⁷⁰. Segundo Schmitz, ele se diferencia por não utilizar o conceito de corpo sensível, mas de *corps*, com pulmões, unhas, músculos... Esse teria que ser traduzido por corpo visível com uma determinada vitalidade para uma abstração de um corpo humano. O corpo sensível, em Schmitz, é um objeto de sua própria espécie.

Schmitz afirma o equívoco da tradição filosófica em assumir que todos os fatos objetivos são aqueles que podem ser afirmados e apresentados pelos especialistas. Para Schmitz, os fatos objetivos são apenas remanescentes pálidos de fatos subjetivos. O homem precisa ser afetado por um evento para ocorrer uma alteração em seu impulso vital, através de seu corpo sensível, e, com isso, dá-se o fato subjetivo, que é o que realmente importa para a existência do homem.

A epistemologia clássica, segundo Schmitz, concebe a pessoa como o “mestre dentro de sua própria casa (p.e., alma, consciência, mundo interior privado), mas não sabe como sair”¹⁷¹. Schmitz chama a atenção para a importância do corpo na reflexão sobre a pessoa, por isso, ele é conhecido como o filósofo do corpo sensível. Em suas investigações, ele se concentra no campo dos sentimentos corporais, examina a fome, a sede, a dor, o desgosto ou a luxúria, isto é, aqueles que o homem identifica como seus sentimentos e não os do outro indivíduo. Com isso, adquire a certeza que não podem ser substituídos por nenhum processo intelectual, como, por exemplo, ao sentir a fome. Para Schmitz, nem mesmo a surdez ou a fadiga são estados entorpecidos, mas impulsos corporais. Nesse sentido, sabe-se muito pouco sobre os detalhes e as regularidades de nossa condição corporal. Schmitz faz algo bastante incomum para um filósofo quando ele tenta descobrir a estrutura dessa condição, seus estados elementares. O corpo sensível não é apenas um grupo de sensações agrupadas externamente, pelo contrário, essas sensações estão conectadas umas com as outras com base em uma lógica interna. Esta é

¹⁷⁰ SCHMITZ, H. “Filosofia Antiga e Nova”. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 1, p. 53-59, 2002, p. 57.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 493 (tradução minha).

a verdadeira descoberta de Schmitz: o bem-estar físico é um sistema dinâmico¹⁷². Tensão e relaxamento, sensação de aperto e cansaço não são apenas representantes de processos fisiológicos, não dependem apenas de dados físicos, mas têm um momento autônomo fenomenológico.

A reflexão sobre o homem deve considerar todos os aspectos que Schmitz destaca em sua filosofia, que tem como ponto principal os sentimentos que afetam o corpo sensível. Quais são, então, as experiências que Schmitz analisa? Ele se dedica aos processos de percepção física nas situações da vida cotidiana. Utiliza-se de tópicos como corpo visível, a atmosfera, o sentimento, dentre outros¹⁷³.

O pensamento europeu tem até agora favorecido e criado um estilo de vida que se procura associar ao mundo do homem, não ao homem, como ele é por natureza e deve ser sempre, mas o homem, como fez no curso de sua vida. A história estilizou. Neste mundo, acima de tudo, há corpos e propósitos, organizações abrangentes, transcendendo esperanças e aspirações, utopias em cujo serviço a vida é consumida e a natureza é superada.¹⁷⁴

As relações estão dominadas pela formalização, na qual prepondera a racionalidade em detrimento do sentimento. Schmitz não foi o primeiro a desenvolver uma crítica da modernidade e sua racionalização unilateral, no entanto, diferencia-se, pois tenta apresentar as possibilidades de vida do presente que estão ocultas, a fim de dar-lhes visibilidade. Ele efetua uma crítica ao culto ao futuro. Nos projetos utópicos da modernidade, o homem nunca é chamado ao momento presente. Isso ocorre tanto na salvação judaico-cristã como na busca incessante pelo aperfeiçoamento técnico nos esportes, de modo que essa obstinação pelo futuro não indica ousadia nem autoconhecimento, mas impotência e alienação, pois há uma fuga para não se viver no presente, no entanto, isso deve ser uma preocupação constante do homem: a vida no presente.

A vontade de viver do homem, que permanece no encanto das projeções no futuro, depende da esperança. Este homem diz para si mesmo: 'Se eu não acho que algo diferente é diferente ou pelo menos pode vir, eu não poderei mais viver'. O espírito do idealismo e da utopia, que faz a vontade de viver dependente de projetos e se muda para eles, tira sua violência e seu poder contagioso de uma falta de vida.¹⁷⁵

¹⁷² SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 13.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁷⁴ *Id.* *Neue Phänomenologie*. Bonn, 1980. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 7.

¹⁷⁵ SCHMITZ, H. *Nihilismus als Schicksal*. Bonn, 1972. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 8.

O que Schmitz quer alcançar com seu trabalho? "Filosofia é: focar na autodescoberta do homem em seu ambiente."¹⁷⁶ A morte, a futilidade, as experiências de alienação, a liberdade são temas filosóficos que devem considerar não apenas um aspecto da vida do homem, mas todo o seu contexto no mundo. Schmitz realiza uma análise acerca da dor como uma tentativa de compreender o ponto crucial do aqui e agora. São experiências de uma intensidade tão insuperável que, normalmente, o homem só pode comunicá-las por meio de um grito desesperado.

O reducionismo e a introjeção são causados por uma vontade de poder típica da cultura intelectual europeia e se manifesta tanto na construção do bastião da alma, que ele não considera, quanto na supressão de tudo aquilo que não pode ser claramente estabelecido e, portanto, controlado¹⁷⁷.

O que a grande empresa de um sistema de filosofia parece justificar atualmente não é meramente um interesse especulativo e teórico, mas principalmente a necessidade de superar a introjeção dos sentimentos; a tendência a perceber os sentimentos como estados emocionais subjetivos e privados do indivíduo, em vez de forças emocionantes, que agem por conta própria e se aproximam das pessoas, sem precisar de um lar em um assunto e meramente seu nascimento, conteúdo ou qualidades.¹⁷⁸

Schmitz desenvolveu uma alternativa, uma abordagem nova: a filosofia da esfera corpórea, e essa é a sua realização mais significativa. Também efetua uma interpretação inovadora do conceito de subjetividade. Sua filosofia dos sentimentos entra em um território inexplorado com a apreciação detalhada de sentimentos não-clássicos – atmosferas espacialmente irrompidas –, que impulsiona com teses e conceitos inovadores algumas discussões antigas. Ainda que apresente alguns aspectos bem controversos, é um pensamento inovador e provocante. Schmitz trata de temas que são desconsiderados, tais como: o movimento do intestino relacionado à região anal, o orgasmo, a telepatia, dentre outros. Sua referência filosófica é Ludwig Klages, que Schmitz faz referência como o "parente mais próximo"¹⁷⁹.

Na filosofia de Schmitz, o entendimento sobre a vida e o mundo se torna algo bem diferente. Naturalmente, seu trabalho também contém ideias questionáveis, embora ele as defenda com bastante vigor, mas Soentgen recorda que essa ambivalência é encontrada em

¹⁷⁶ SCHMITZ, H. *System der Philosophie, Bd. I: Die Gegenwart*. Bonn. 1964. In: SOENTGEN, Jens. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 176.

¹⁷⁷ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 179.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 177.

¹⁷⁹ SCHMITZ, H. *Leib und Gefühl*. Paderborn. 1992. In: SOENTGEN, Jens. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 177.

todas as mentes criativas. É, em última instância, um testemunho do não-conformismo aos seminários filosóficos tradicionais¹⁸⁰, cuja tentativa principal é expor formas de vida no presente e, na busca por essas realidades, realiza seu trabalho como fenomenólogo.

O que é fenomenologia para Schmitz? Embora haja um esforço para torná-la um conceito de difícil compreensão, na realidade é a tentativa de descrever o máximo possível e de construir o mínimo possível; a intenção de observar o máximo possível e obter o mínimo possível; o ideal para deixar experiências à medida que crescem, em vez de aboli-las com explicações rápidas. A fenomenologia é simplesmente a tentativa da filosofia de se tornar simples novamente¹⁸¹.

A Gesellschaft für Neue Phänomenologie¹⁸² organiza conferências anuais e publicações periódicas. O pensamento de Schmitz impacta aquele que entra em contato com ele, oferecendo-lhe novas perspectivas, observações e sugestões, assim ocorreu no desenvolvimento desta pesquisa. A confusão, perturbação, na qual ele coloca seus leitores impulsiona à simples crítica ou, preferencialmente, à reflexão séria.

2.1.1 A Nova Fenomenologia

A "Nova Fenomenologia" quer tornar a vida real compreensível através do desmantelamento de artifícios historicamente constituídos, de modo que possa se aproximar da experiência de vida involuntária, aquela que acontece com as pessoas sem ter sido deliberadamente organizada¹⁸³. A fenomenologia mais antiga ainda funciona em grande parte nos caminhos da tradição e isso foi diagnosticado como um problema por Schmitz. Um exemplo é a fenomenologia husserliana, que, tendo um matemático como fundador, precisa reunir peça por peça. No entanto, existem tipos muito diferentes modos de viver, de modo que existem esferas que fogem as regras da lógica formal.

¹⁸⁰ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 175.

¹⁸¹ SCHMITZ, H. *System der Philosophie, Bd. I: Die Gegenwart*. Bonn, 1964. In: SOENTGEN, Jens. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 8.

¹⁸² Trecho retirado da página na Internet da Sociedade para a Nova Fenomenologia [*Gesellschaft für Neue Phänomenologie*]: "A sociedade para a Nova fenomenologia [...] promove um estilo de descrição e discussão que leva a sério as próprias observações e experiências cotidianas. [...] o que é imposto pela filosofia contemporânea, não provém dos campos de pesquisa que geralmente fazem parte de nossas vidas cotidianas, mas decorre, em vez disso, dos laboratórios dos cientistas naturais, onde se estão muitos especialistas apenas acessíveis a alguns privilegiados. Esses objetos "reais" mais próximos de nós, de uma maneira peculiar, se tornam estranhos à filosofia, como se fosse embaraçoso e mundano falar sobre objetos visíveis em vez de partículas elementares, ou sobre o corpo sensível em vez das atividades das células nervosas!" (Disponível em: <<https://www.gnp-online.de/>>. Acesso em: 4 out. 2018).

¹⁸³ SCHMITZ, H. "Alte und neue Phänomenologie." In.: *Veritas*, n. 1, v. 47, Porto Alegre, 2002, p. 55.

A "revisão fenomenológica" é mais imparcial do que a "redução fenomenológica" de Husserl, que se retira para um alcance absoluto, mas estreito e, a partir daí, até certo ponto, dá sentido ao mundo, só que de "cima para baixo". A "revisão fenomenológica", por outro lado, refere-se a uma relativização do conceito de fenômeno. Schmitz aborda os fenômenos que foram desconsiderados pela filosofia, mas são importantes para a vida do homem. Isso torna sua filosofia interessante, mas também difícil. Embora o fenômeno seja um conceito com uma longa tradição, Schmitz o define como: "Um fenômeno para o homem de 'cada tempo' é um fato que a pessoa em questão não pode contestar seriamente a realidade, não importa o quanto ele tente fazer isso variando suposições."¹⁸⁴ Um fenômeno é algo que alguém acredita ser real. Esse pensamento caracteriza-se pela tolerância, pois é necessário apenas que haja alguém que defenda com credibilidade o fenômeno que testemunha. É o próprio fenomenólogo quem deve checá-los criticamente, de modo que, para Schmitz, a rocha da evidência apodítica elaborada por Husserl era uma miragem. Adorno afirma que a essência pura, a objetividade que parece desprezar qualquer constituição subjetiva, nada mais é do que a subjetividade em sua abstração, a pura função do pensamento, o "eu penso" no sentido da unidade kantiana da consciência¹⁸⁵. Schmitz esclarece que o critério da segurança, de certeza absoluta, não existe:

Um critério da realidade (ou da existência, do ser, da existência) seria uma condição necessária e suficiente para a realidade, que poderia ser formulada sem pressupostos sobre a realidade, isto é, sem círculos. Teria que ser para cada caso da realidade de algo que um estado de coisas realmente seria: teria que 'realmente' se comportar assim. Qualquer tentativa de especificar um critério de realidade falha porque a realidade, por sua vez, pressupõe a realidade [...] Assim, o critério só pode funcionar se o resultado da sua aplicação já for conhecido dentro da área a que se destina. Então você não pode usá-lo mais, porque você tem que ter a informação que você quer que ela tenha para que seja dada a você.¹⁸⁶

Não há um critério seguro para a distinção entre fenômenos reais e aparentes, pois não há como ter certeza absoluta acerca daquilo que se percebe como real. Logo, segundo Schmitz, o fenômeno não é absoluto. Ele se utiliza do conceito de alucinação, seguindo a doutrina cética, de que não há critério para a realidade¹⁸⁷: "Provavelmente, nenhuma desculpa vai além da relativização social: alucinação em uma sociedade é a percepção das coisas, meias coisas e

¹⁸⁴ SCHMITZ, H. *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn. 1990. p. 34 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 154.

¹⁸⁵ ADORNO, T. *Gesammelte Schriften*, Bd. 20. 1986. p. 95 e seq.

¹⁸⁶ SCHMITZ, H. *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn. 1990. p. 34 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 155 e seq.

¹⁸⁷ Id. *System der Philosophie, Bd. III, 5. Teil: Die Wahrnehmung*. Bonn. 1978. p. 182 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 155.

tormentos, que de acordo com os padrões desta sociedade não são realmente considerados e sob as condições normais não são percebidas.¹⁸⁸

O que geralmente é marcado como alucinação é, segundo Schmitz, nada mais que uma percepção incomum que não se encaixa nos padrões de interpretação de uma sociedade¹⁸⁹. Remete-se a alguns povos indígenas que, para a locomoção dentro da selva, reconhece a direção que deve seguir através dos sentidos. Métodos não reconhecidos pelos acadêmicos. Com isso, a abertura que Schmitz cultiva em relação aos fenômenos é menos provável de ser enganosa do que se poderia pensar. Os fenomenólogos normalmente atribuem particular importância à experiência de si mesmos, a ver por si mesmo, a experimentar a si mesmo, cuja meta é garantir a objetividade de suas reflexões.

Então, qual é o método utilizado por Hermann Schmitz em sua fenomenologia? Ele recomenda um método de três vias: um estágio descritivo, um analítico e um combinatório.

1. Estágio descritivo: Uma área temática é destacada pela descrição mais precisa possível por meio da linguagem usual da ... experiência de vida relativamente trivial.
2. Estágio analítico: características recorrentes e devoradoras da área são descascadas e terminologicamente fixadas.
3. Etapa combinatória: Ao combinar adequadamente os princípios na terminologia estabelecida, componentes complexos do domínio são reconstruídos, também como um teste de adequação da análise.¹⁹⁰

De acordo com Schmitz, a atividade fenomenológica começa com a busca por uma área fenomenal específica, e ele enfatiza que essa foi precisamente a maneira como ele próprio procedeu em sua investigação sobre o corpo. Diferentemente da fenomenologia husserliana, na qual o fenomenólogo pode ser comparado ao antigo fotógrafo, que é coberto pelo tecido preto. A ideia de que os fenômenos são abertamente revelados e só precisavam ser mapeados na consciência estava enganada, pois não são “predeterminados”, mas doados pelo fenomenólogo de cada época. Schmitz afirma que parece supérflua a atividade do filósofo que meramente descreve algo que todos podem perceber por si mesmo. Nisso não há valor filosófico. Uma crítica bastante dura, no entanto, sabe-se que não é exatamente isso que ocorre na formulação de Husserl.¹⁹¹

¹⁸⁸ SCHMITZ, H. *System der Philosophie, Bd. III, 5. Teil: Die Wahrnehmung*. Bonn. 1978. p. 182. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 156.

¹⁸⁹ Ibid., p. 182. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 156.

¹⁹⁰ Ibid., *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn. 1978. p. 33. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 158.

¹⁹¹ Ibid., p. 33. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 158 e seq.

É importante analisar os fenômenos “ocultos” ou esquecidos a partir da experiência de vida, evitando-se a utilização de conceitos altamente abstratos, como ocorre muitas vezes na filosofia. Muitos fenômenos estão ocultos sob perturbações significativas e o poder criativo do fenomenólogo consiste essencialmente em remover essas perturbações e revelar tais fenômenos, pois "A visão natural do mundo, em que se tem apenas que manter os olhos abertos para ver o que é real, é apenas um princípio regulador, uma meta infinitamente distante do esforço de pensar"¹⁹².

Hume procurou identificar e testar o significado de conceitos e expressões filosoficamente interessantes perguntando sobre as impressões implícitas que continham; com uma expressão posterior, poder-se-ia dizer: depois de seu "assento na vida". Como estipulação da pesquisa fenomenológica, essa receita crítica e metodológica tem dois significados diferentes. Em primeiro lugar, é a demanda para construir uma experiência de vida relativamente trivial (média para qualquer pessoa, a qualquer momento atualizada ou lembrada), para colocá-la em termos precisos e combinar esses termos de maneira logicamente clara para reconstruir áreas de experiência [...].¹⁹³

O status metodológico da experiência de vida é ambivalente: por um lado, é indispensável que a fenomenologia motive seus conceitos e temas por meio da experiência, caso contrário, corre o risco de se perder em problemas abstratos, autoproduzidos e sem significado para a vida do ser humano. Por outro lado, ela não deve ser enganada pela chamada experiência de vida comum, porque esta experiência de vida tem os velhos clichês e padrões de interpretação. Portanto, é apropriado referir-se a experiências não-triviais, experiências limítrofes e coisas semelhantes. Esse caminho foi o escolhido por Schmitz, cujos conceitos principais serão tratados agora e, por isso, o texto adquire aspecto mais teórico.

O começo das considerações fenomenológicas é formado pelas impressões e as formações de tipos que elas articulam. A formação de tipos é como chaves para as impressões, ocasionalmente chamando-os de impressões secas. Pode-se facilmente ser enganado pelas impressões, pois não são tão fáceis de serem reproduzidas como os dados, nem tão óbvias quanto os fatos. Espera-se que um fenomenólogo conceba um conceito do fenômeno que se distancie criticamente do conceito nivelado pela ciência, no entanto, acredita-se que o esforço de Schmitz com esse conceito de "impressão" é válido. Uma impressão é um fenômeno complexo em que muitas coisas ressoam. Na noção de impressão, a noção de fenômeno se une

¹⁹² SCHMITZ, H. *Neue Phänomenologie*. Bonn. 1980. p. 25 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 161.

¹⁹³ Id. *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn. 1990. p. 33 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 160. (tradução minha)

ao caótico¹⁹⁴ de Schmitz. “Situações e impressões são frequentemente carregadas de atmosferas de sentimentos, e tais atmosferas tendem a produzir um espaço de significância holístico, caótico e variado, completando assim as situações.”¹⁹⁵

As impressões são reveladoras da experiência de vida do homem, que não é simplesmente exposto passivamente a elas, mas também pode concentrar-se e tomar consciência de sua situação e, assim, abrir-se ao seu “submundo”. A vida humana é sempre apanhada em situações. Nesse sentido, é delicado o trabalho do fenomenólogo que descreve tais impressões, pois elas não podem ser demonstradas nem calculadas, mas precisam ser analisadas nas situações em que se formam e não isoladamente.

Experimental algo emocionalmente também é experimentar uma perturbação potencial ou real do mundo experiencial dentro do qual o objeto da emoção é encontrado. Essa perturbação não é um conteúdo experiencial localizado, mas algo que é mais difuso na natureza e mais difícil de definir. Envolve formas habituais de experimentar, antecipar-se e agir, as quais são geralmente tomadas como garantidas pelos nossos pensamentos, experiências e atividades.¹⁹⁶

Qual o significado conceito de situação? O ponto de partida do conhecimento, segundo Schmitz, não é um objeto que deve ser isolado, a fim de ser reconhecido pelo sujeito, mas a análise do objeto nas situações em que se encontra. O sujeito não está separado dessas situações, mas, pelo contrário, unido a elas. “A metáfora apropriada para a indicação do conhecimento é deste ponto de vista ... a colheita; a situação é o campo, o fruto que cai através da explicação para o conhecimento, e o sujeito pessoal e conhecedor, o agricultor, que está em casa neste campo.”¹⁹⁷

Os sentimentos são principalmente envolvidos em situações, que devem ser consideradas sempre como um todo, unidas, pois consistem em fatos, programas e problemas, que são capturados de uma só vez, como, por exemplo, na situação de um perigo. Não podem ser analisados individualmente.¹⁹⁸ O homem passa por situações de todos os tipos e os sentimentos estão emaranhados nelas, mas principalmente no significado difuso que possuem, de modo que não são explicados prontamente. O cognitivo consiste no fato de que o homem tem a capacidade de analisar racionalmente o sentido interno do significado dos sentimentos.

¹⁹⁴ Distinto do usualmente dado, Schmitz indica o caótico como indefinido, impreciso.

¹⁹⁵ SCHMITZ, H. *Husserl und Heidegger [Husserl e Heidegger]*. Bonn, 1996. p. 58. (tradução minha)

¹⁹⁶ RATCLIFFE, M. Emotional Intentionality, s/d. p. 3 (tradução minha). Disponível em: <https://www.academia.edu/36170239/Emotional_Intentionality>. Acesso em: 10 fev. 2019.

¹⁹⁷ SCHMITZ, H. *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*. Bonn, 1994. p. 219 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 163.

¹⁹⁸ Ibid., p. 219. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 122.

Por causa desse isolamento de significado, pode-se refletir sobre as coisas individuais e, assim, também se pode adotar uma atitude cognitiva em relação ao sentimento.

A fenomenologia de Schmitz tende à compreensão, pois em suas descrições são consideradas as situações em que o fenômeno surge e, a partir disso, assume uma parte substancial da experiência de vida. Por outro lado, naqueles métodos nos quais a relação situacional está ausente, tem-se uma ciência explicativa, que, via de regra, deduz os fatos concretos e a referência à vida é efetuada posteriormente, o que pode ocasionar o distanciamento da realidade¹⁹⁹. Schmitz esforça-se para não cometer esse equívoco, por isso, sua filosofia dá ênfase ao corpo sensível.

Qual o significado de corpo sensível em Schmitz? Essa distinção advém do próprio idioma alemão: corpo sensível para *Leib*; e corpo visível para *Körper*²⁰⁰. O homem experimenta o seu próprio corpo visível, mas também diretamente neste corpo, como a fome, a sede, a dor, a ansiedade, a luxúria, a fadiga, o conforto, todos são sentimentos aos quais o homem está exposto. O corpo sensível é aquele que o próprio homem sente, é um estado. Nesse corpo Schmitz fundamenta todas as noções centrais de sua filosofia, de modo que ocupa a mesma posição teórica que o ego transcendental na filosofia de Husserl²⁰¹. Já o corpo visível é projetado para a visibilidade no corpo sensível.

Por “corpo sensível” [“Leib”] eu não quero dizer o corpo animal e humano visível e palpável, mas principalmente o que alguém sente na área de seu corpo sem a ajuda dos cinco sentidos (visão, audição, tato, olfato, paladar), como, por exemplo, dor, fome, sede, susto, deleite, medo sufocante, alívio (“É como uma pedra do meu coração”), frescor, cansaço, satisfação, nojo, lucidez, pernas cansadas. Esta área temática do sentimento do corpo sensível é caracterizada por estruturas tensas estática e dinâmica, que eu pessoalmente pesquisei e caracterizei.²⁰²

O homem modela o corpo visível de acordo com as diretrizes sociais vigentes e pode fazer muito menos pelo seu corpo sensível. Em suas investigações, Schmitz concentra-se nos sentimentos corporais, examina a fome, a sede, a dor, o desgosto, a luxúria... O corpo sensível não é algo palpável, mas processos e sentimentos. Em todos os instantes de sua vida, o homem sente algo, ainda que não se concentre nesses sentimentos, pois são pessoais, logo, ele não pode sentir aquilo que outra pessoa sente. Por exemplo: a fome.²⁰³

¹⁹⁹ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 163 et seq.

²⁰⁰ Id. “Subjetividade do Corpo. A Obra de Hermann Schmitz”. *Revista Universa*, Brasília, v. 8, n. 2, p. 369-380, 2000, p. 371.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 375.

²⁰² SCHMITZ, H. *Husserl und Heidegger [Husserl e Heidegger]*. Bonn, 1996. p. 33 et seq. (tradução minha)

²⁰³ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 13 et seq.

Qual a verdade oculta que Schmitz trouxe a discussão? Segundo Soentgen, a reflexão sobre a esfera corpórea sensível do homem, pois era tida como certa e colocada em segundo plano ou esquecida, de modo que não recebeu a devida importância. A experiência do corpo é, ao mesmo tempo, a experiência de um tipo especial de espaço. Inicialmente, Schmitz defende a tese implausível de que a espacialidade difusa do estado de ser corporal é a experiência original do espaço, que geralmente é sobreposta ao modelo de espaço “físico” com o qual o homem opera no cotidiano. Uma espacialidade específica que não se configura em um sistema de coordenadas. “Os dois tipos mais importantes de espaços sem área são o espaço do corpo sensível e o espaço das emoções como atmosferas.”²⁰⁴

O corpo sensível não é apenas um conjunto de sensações agrupadas, pelo contrário, tais sensações estão conectadas umas com as outras com base em um modo próprio: a “esfera corpórea” é um sistema dinâmico. Nesse sistema, a fome, a sede, a ansiedade, a dor e o alívio, a tensão, o relaxamento, a sensação de aperto, o cansaço, todos não se relacionam apenas aos processos fisiológicos, não dependem apenas de dados físicos²⁰⁵. O que o homem sente em seu corpo sensível ao se mover por um porão escuro? Ele sente algo, ainda que não saiba denominar, e isso é distinto daquilo que ele pode ver ou tocar. Normalmente, o homem se coloca em uma perspectiva que obscurece a possibilidade de sentir aquilo que realmente o “atinge”. Nesse contexto, Schmitz utiliza-se do termo neutro: ilha do corpo. A esfera corporal é uma realidade que geralmente é ocultada, mas de fácil acesso através da análise das ilhas corpóreas²⁰⁶. É mérito de Schmitz ter reconhecido que há um fenômeno peculiar aqui, pois, antes dele, o estado corpóreo era apenas um lampejo e a atenção voltava-se para o corpo visível.

As ilhas corpóreas não devem ser entendidas como uma massa sólida, ao invés disso, elas se assemelham a focos radiantes, que ocasionalmente têm um único ponto principal, mas nunca em definitivo. O homem, ao se olhar no espelho, depara-se com o seu corpo visível e remete esse corpo ao seu corpo sensível, no entanto, quando volta sua atenção para seus sentimentos, percebe que há algo a ser considerado que não “cabe” em sua imagem refletida no espelho. Duas ilhas são facilmente percebidas pelo homem, a saber, a boca e a zona anal²⁰⁷. Certamente um tema atípico em uma abordagem filosófica. O homem que não atenta para nada do próprio corpo, pelo menos esses dois polos ele consegue sentir, tendo em vista que se

²⁰⁴ SCHMITZ, H. Atmosphärische Räume. In: GOETZ, R.; GRAUPNER, S. (eds.). *Atmosphäre(n) II. Interdisziplinäre Annäherungen an einen unscharfen Begriff*. München: kopaed, 2012, p. 20.

²⁰⁵ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 16.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 17.

²⁰⁷ *Ibid.*, 1998, p. 18 et seq.

relacionam aos processos inicial e final da digestão. Uma atividade necessária para a sobrevivência de todo homem. Obviamente existem outras formas de autoconsciência corpórea, mas esta é provavelmente a melhor exemplificação.

A boca – não é o coração ou a mão – é a ilha corporal mais diferenciada, segundo Schmitz, porque ela é um microcosmo da corporeidade²⁰⁸. Outras ilhas corpóreas são: pescoço, mamilos, estômago, zona genital e anal, coxas, sola dos pés²⁰⁹. O domínio da boca é de grande importância para o desenvolvimento do homem e isso já foi apontado pela psicanálise.

Foi demonstrado ... que a própria boca da criança é o microcosmo no qual os opostos originais, as constelações primais e as tendências primordiais da própria corporeidade se revelam de tal maneira que o primeiro encontro entre sujeito e objeto ocorre antes do conflito entre Eu e o mundo exterior²¹⁰.

A dinâmica corporal da boca deve ser dominada para que a fala possa ser aprendida. Sabe-se que a criança passa por uma fase de calma na qual lida exclusivamente com a exploração das possibilidades dinâmicas e acústicas da boca, isenta da intenção comunicativa, no entanto, a apropriação das possibilidades da boca também tem importância para o resto do corpo. A boca é um mundo próprio, uma experiência primeira para o mundo “exterior”, no qual o homem tende a se associar com o reino interior, identifica-se com a língua, que, nadando na saliva, pode erguer-se e esforçar-se para subir²¹¹. A boca, entendida como uma ilha corporal, é oposta à zona anal.

O estudo da zona anal revela à criança, assim como à vida da mãe, as características básicas da estrutura de seu corpo; por sua vez, experimenta a ocorrência de estreiteza e amplidão, tensão e inchaço no processo anal, e a estreiteza da direção de ampliação pode ser encontrada aqui na notável expulsão dos excrementos. No entanto, essas experiências são muito mais primitivas do que as da zona oral [...].²¹²

As nádegas e o esfíncter são incomparáveis em relação a experiência corpórea proporcionada pela boca, mas, mesmo nessa monotonia, também há uma importante sensação: “Os talos anais, por outro lado, seguindo cada impulso suave, estendem-se tão gradual e firmemente que a tensão e o inchaço podem ser transferidos, sem qualquer quebra ou incisão, para um grau variável de intensidade física, como se balançando ou oscilando.”²¹³

²⁰⁸ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 25.

²⁰⁹ Id. “Subjetividade do Corpo. A Obra de Hermann Schmitz”. *Revista Universa*, Brasília, v. 8, n. 2, p. 369-380, 2000, p. 372.

²¹⁰ SCHMITZ, H. *System der Philosophie*, Bd. II, 1. Teil: Der Leib. Bonn, 1965. p. 313 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 27.

²¹¹ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p.28.

²¹² Ibid., p. 29.

²¹³ Ibid., p. 29.

O manejo dos pulsos na zona anal exige o aprendizado da criança e, com isso, ela adquire soberania sobre seu próprio corpo. Por outro lado, a ausência do controle dessa zona, que também pode ser expressa pelos movimentos excessivos e bruscos, tem considerável consequência para o homem²¹⁴. A experiência das ilhas corpóreas não se trata de pura imaginação ou intelecção, e, em Schmitz, a reflexão sobre essas questões adquire novo contexto, que possibilita uma nova atitude diante da vida.

Para descrever os sentimentos que ocorrem nessas ilhas corpóreas, Schmitz definiu o alfabeto da corporalidade utilizando-se dos termos: estreiteza; amplidão; direção; tensão; inchaço; intensidade; ritmo; tendência protopática e epicrítica²¹⁵. Os conceitos intensidade e ritmo são fenômenos primordiais da corporeidade, que, embora pareçam óbvios, distinguem-se dos conceitos coloquiais. São opostos e similares à própria experiência física os termos: estreiteza – opressão, medo – e amplidão – euforia –; e, tensão e inchaço. Já as palavras tendência protopática e epicrítica são incomuns.

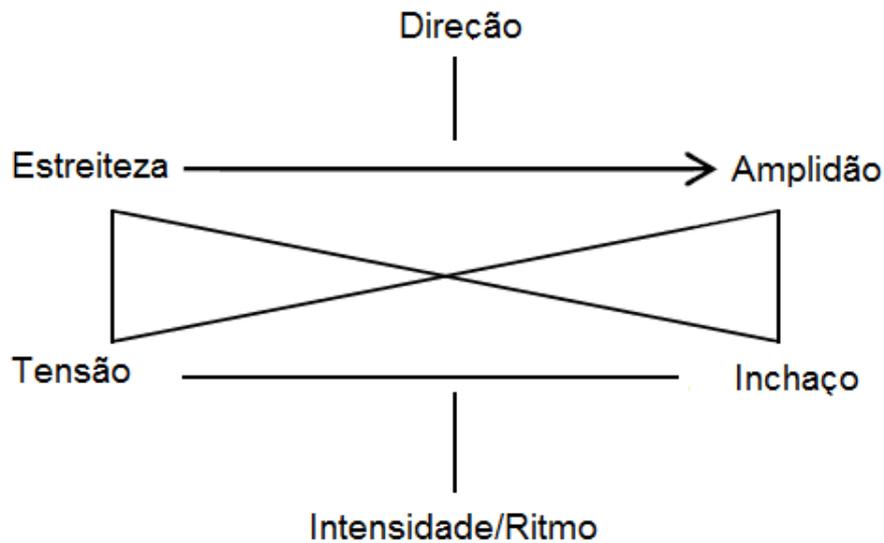
Estreiteza e amplidão são os termos mais importantes da análise de Schmitz. O conceito de inchaço não é a reação a entorses e outras lesões, mas a sensação prazerosa. A intensidade é a interação simultânea de tensão e inchaço. Não é um conceito abstrato, que pode ser entendido ao respirar fundo e prender a respiração, pois o homem sente a tensão e o inchaço – é uma sensação intensa. Por ritmo, Schmitz não quer indicar cada pulsação, mas os altos e baixos da tensão e do inchaço, como a pulsação de tensão e inchaço no prazer ou na dor; não é simplesmente o ritmo cardíaco ou o ritmo da respiração, logo, também é distinto do uso comum. A direção é aquela que conduz da estreiteza à amplidão. Em muitos impulsos físicos, algo pode ser percebido como uma direção e, geralmente, é possível determiná-la, por exemplo: a respiração; o olhar, mesmo quando não há um alvo determinado. A tendência epicrítica possui um ponto crítico, como a dor de uma picada de abelha, enquanto a protopática é difusa²¹⁶. O alfabeto da corporalidade pode ser expresso em um gráfico, que não apresenta as tendências.

²¹⁴ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 29.

²¹⁵ Os termos em alemão são: *Enge* [estreiteza]; *Weite* [amplidão]; *Richtung* [direção]; *Spannung* [tensão]; *Schwellung* [inchaço]; *Intensität* [intensidade]; *Rhythmus* [ritmo]; *Tendenz protopathische* [tendência protopática] e *epikritische* [epicrítica].

²¹⁶ SOENTGEN, J. “Subjetividade do Corpo. A Obra de Hermann Schmitz”. *Revista Universa*, Brasília, v. 8, n. 2, p. 369-380, 2000, p. 373 et seq.

Figura 1: Gráfico representativo do alfabeto da corporalidade de Hermann Schmitz.



Fonte: SOENTGEN, 1997, p. 22.

Schmitz não fornece um catálogo completo dos sentimentos, mas um esquema analítico, cuja universalidade está na possibilidade de descrição de todos os impulsos corporais. Uma visão geral acerca de algo que não recebia a devida atenção é elaborada, portanto, a teoria de Schmitz oferece um progresso significativo na análise dos sentimentos. O alfabeto da corporalidade de Hermann Schmitz não é certamente a única maneira de representar os processos corporais²¹⁷, mas é uma tentativa consistente, cuja demonstração é através da análise da dor.

Qual é a natureza específica da dor? O que é a dor? Uma reação de advertência ou defesa do corpo? Schmitz inicia de modo simples: uma forte inquietação, que é chata, rasga, puxa, martela, lateja; é ruidosa e dinâmica; uma descarga de tensão²¹⁸. Na dor, as ilhas do corpo são absorvidas pela tensão, que desestabiliza o equilíbrio entre o estreitamento e a amplidão. Isso pode chegar ao extremo: o colapso. Um ponto revelador na análise da dor é a possibilidade de conversão entre a dor e o prazer: É um inchaço que prevalece contra a tensão, que, ao se deslocarem os pesos entre eles, ocorre a conversão. O choro atua como um alívio da dor imobilizadora, seja física ou não. A outra possibilidade, que é mais aceita socialmente, é o relaxamento. O diálogo também pode aliviar a dor ou interrompê-la por um instante, chegando, até mesmo, a desaparecer em alguns casos. Sabe-se que a dor alivia quando pessoas próximas

²¹⁷ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 24.

²¹⁸ SCHMITZ, H. *System der Philosophie, Bd. I: Die Gegenwart*. Bonn. 1964. p. 185 In: SOENTGEN, Jens. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 34.

apoiam o doente. Isso se relaciona à comunicação corporal, quando algo externo ao próprio corpo intervém em seu estado.²¹⁹

Quais formas de comunicação corporal existem? A voz é a forma mais comum. O olhar pode ter um efeito intenso, mesmo isento de toque físico. Em muitas circunstâncias, estão cheios de significados, ainda que os olhos sejam um dos órgãos mais inofensivos do nosso corpo. A presença de uma pessoa à beira do leito não se esgota apenas em gestos e olhares, pois há também o diálogo, que não é apenas uma troca de informações verbais, mas possui ainda a dimensão corpórea. Até mesmo a presença no mesmo espaço físico sem o contato visual pode transmitir uma mensagem de indiferença, talvez mais intensa que o olhar concentrado de raiva. Além da visão e da voz, existem outros meios de comunicação física, tais como o aperto de mão, a respiração. Em uma reunião de pessoas com um ritmo comum, há uma condição corporal. Ampliando-se essa ideia, tem-se uma existência corpórea, que influencia a vida do homem, além de limitá-lo.²²⁰

Um adulto é considerado infantil quando, por exemplo, usa sua boca para algo diferente da fala articulada. Qual adulto mostra a língua para os outros? As crianças fazem isso por diversão. O processo de socialização reduz o raio de ação da boca. Muitas possibilidades de desenvolvimento são, portanto, aniquiladas pela sociedade, tais como o controle do riso e do choro. O riso afeta todo o corpo, o homem bate nas coxas e se contorce. Um riso estrondoso, que sacode o coração e a perna, soa como anárquico em alguns ambientes e, quando se ouve, muitas vezes é percebido com desconforto. Rir aos olhos da sociedade atual é ligeiramente estúpido, muito parecido com o choro, que é interpretado como um sinal de fraqueza.²²¹

A corporeidade tem um potencial de desenvolvimento muito maior do que o atualmente alcançado, por isso, é importante entendê-la melhor, a fim de possibilitar ao homem a sua utilização de modo pleno. Há relatos de povos “considerados” primitivos que se guiam não apenas por dados objetivos, mas também atentam aos sentimentos em seu próprio corpo, pois possuem o campo de percepção mais desenvolvido, tendo em vista que se apropriam mais de sua corporalidade. Assim, os fenômenos que ocorrem à esfera corpórea não são de natureza irracional, mas manifestam uma “forma” de conhecimento que não foi explorada pela filosofia tradicional. Segundo Schmitz, a capacidade do homem de entender os sentimentos que atingem

²¹⁹ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 34-36.

²²⁰ *Ibid.*, p. 36 et seq.

²²¹ *Ibid.*, p. 39.

o seu corpo sensível é muito atrofiada²²². O desenvolvimento tecnológico garante ferramentas ao homem, como o telescópio, o telefone, aparelhos que auxiliam no tratamento da saúde e, por outro lado, pode tornar o homem mais limitado em relação ao seu corpo sensível. Quantos homens priorizam o contato com o mundo e os relacionamentos através de uma tela? Isso enquadra a vida real do homem no mundo virtual, limitando-a e o transformando pouco a pouco em um robô, afastando-lhe, portanto, de seus sentimentos mais diretos.

2.2 OS SENTIMENTOS

A teoria dos sentimentos está descrita principalmente no seu livro *o Espaço do sentimento*²²³, de 1969, e é desenvolvida de um modo peculiar e inovador, utilizando-se de observações simples, mas convincentes. Schmitz apresenta o importante papel que as atmosferas têm na vida do homem e, no período inicial de sua filosofia, afirma que os sentimentos são independentes e localizam-se em um espaço específico. Embora seja um pensamento muito estranho, vale a pena entender essas reflexões de Schmitz, que se opõem ao pensamento tradicional. Posteriormente, em seu livro sobre o Amor²²⁴, de 1993, observa-se uma mudança nos fundamentos de sua teoria.

A abordagem de Schmitz torna-se compreensível apenas quando se reconhece contra qual teoria tradicional ela se dirige, que é indicada por Schmitz nas primeiras páginas de seu sistema de filosofia:

O que o grande esforço de um sistema de filosofia parece atualmente justificar não é apenas um interesse teórico, especulativo, mas principalmente a necessidade de superar a introjeção dos sentimentos; a tendência a considerar os sentimentos como estados subjetivos e privados da alma de pessoas individuais, em vez de forças emocionantes que agem por sua própria iniciativa, não apenas sobre indivíduos, mas também sobre conjuntos e grupos.²²⁵

Em oposição à introjeção, Schmitz afirma que tanto as atmosferas como todos os sentimentos existem fora do homem. Os fenômenos emocionais clássicos como o amor, o medo, o pesar, a felicidade, a raiva, vergonha, todos podem ser interpretados como fenômenos espaciais? Deve-se aceitar a teoria tradicional das emoções, que pressupõe que os sentimentos são estados privados de consciência? Em seu pensamento da década de 1960, Schmitz afirma

²²² SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 46.

²²³ SCHMITZ, H. *System der Philosophie Bd. III, 2: Der Gefühlsraum*. Bonn. 1969.

²²⁴ Id. *Die Liebe*. Bonn. 1993.

²²⁵ Id. *System der Philosophie, Bd. I: Die Gegenwart*. Bonn. 1964. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 177.

que os sentimentos não são subjetivos, mas devem ser entendidos como espaciais: "As emoções não são mais subjetivas do que as estradas do país, apenas menos fixáveis."²²⁶ Certamente algo muito ousado, no entanto, é prerrogativa do trabalho filósofo incitar reflexões tanto para corroborar as vigentes como para retificá-las.

Qual a forma utilizada por Schmitz para explicar a espacialidade do amor, da raiva, da vergonha? A partir da análise da alegria e da tristeza, ele se baseia na observação do que chama de "contraste emocional social".

Com alguma sensibilidade, a pessoa triste se torna mais feliz, o alegre na sociedade triste tem uma experiência de contraste pronunciada. Isto será, por exemplo, um pouco desconfortável e envergonhado, como se não estivesse no lugar certo com sua felicidade em meio a tanta tristeza; ele vai perceber a oposição como ofensiva, de modo que surge a questão do protesto: "Por que eu devo estar tão triste no meio de tanta felicidade?" Ou ainda: "Como essas pessoas podem ser tão felizes e eu me sinto tão triste?"²²⁷

Schmitz afirma ainda que o homem afetado sabe imediatamente, sem pensar ou preparar uma resposta, o gesto apropriado: o pulo do alegre, o lamento do sofrido, o abaixar a cabeça do humilhado, o sorriso do desesperado. Ninguém afetado por tais sentimentos reflete sobre seus atos a serem realizados.²²⁸ Para Schmitz, isso é uma evidência para a sua tese de que todos os sentimentos são atmosferas espacialmente "dadas". Ele generaliza o conceito de atmosfera introduzindo um espaço próprio: o espaço do sentimento. Assim, ele se protege contra objeções óbvias à sua tese como: Quantos centímetros cúbicos um determinado sentimento ocupa?

O espaço do sentimento não é uma região na qual os sentimentos são protegidos e possui uma estrutura fixa nem possui um conteúdo numericamente mensurável. Sentir, ser afetado por sentimentos atmosféricos é, segundo Schmitz, um processo. Os sentimentos localizam-se na vastidão do seu espaço próprio, no qual eles imprevisivelmente "estouram" e vêm sobre o homem. Assim, é irrelevante para a existência de sentimentos se eles afetam ou não o homem, pois atravessam o espaço físico como se fossem ondas de rádio, vêm e vão por si mesmos como o vento, não têm nenhuma fonte da qual emergir, são imprevisíveis. Os homens afetados têm a oportunidade de se "defender".²²⁹

²²⁶ SCHMITZ, H. *System der Philosophie, Bd. I: Die Gegenwart*. Bonn. 1964. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 85.

²²⁷ Id. *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn. 1990, p. 295. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 85.

²²⁸ Ibid., p. 305. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 86.

²²⁹ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 87.

Um belo dia de primavera tem uma clara influência no humor da grande maioria dos homens, mas não só influencia, ele é o próprio humor. A reação emocional do homem não ocorre apenas devido aos eventos meteorológicos, pode ser também uma notícia, um acontecimento, dentre outros. Nesse contexto, o dia de primavera é um fenômeno emocional que existe apenas para aqueles que o vivenciam, ainda que as experiências sejam distintas: alguns afirmam “lindo dia”, enquanto outros dizem apenas “não chove”. Há ainda o clima sereno em uma festa, o sombrio em uma casa escura ou o ar pesado que prevalece em uma sala onde ocorre uma briga²³⁰. São sentimentos que afetam o homem, a partir de determinadas atmosferas, que existem nas cidades, nas casas, nos quartos.

Atmosfera é um dos principais conceitos para se entender a teoria dos sentimentos de Schmitz, já que a experiência é compartilhada, pois as considera tão públicas quanto a visão do sol ou das estrelas. Ele rompe com as teorias tradicionais sobre os sentimentos. Em Aristóteles, o orador deve saber como mobilizar os sentimentos, pois faz a diferença nas audiências dos tribunais se os juízes sentem amor ou ódio, como afirma no segundo livro da Retórica²³¹. Husserl também não se afastou dessa orientação pragmática da tradição: sentimentos culminam em atos. Para Schmitz, as atmosferas afetam a esfera corpórea, mas não pressionam pela ação, inspiram, influenciam, mas não são motivos de ação direta.

O sentimento a partir das atmosferas não é apenas uma alteração momentânea que afeta o indivíduo por um intervalo de tempo. Schmitz propõe a ideia de que as atmosferas espaciais podem influenciar o curso da história, pois estão profundamente relacionadas à existência humana.

Tal clima dá às pessoas suas atitudes, estilos, impulsos, inclinações e poderes criativos específicos e assim os prepara para as ideias e decisões que eles desempenham na história dos feitos e sofrimentos e destacando seletivamente o climaticamente possível para a cultura peculiarmente moldada.²³²

Compara-se a descoberta das atmosferas ao giro linguístico da filosofia analítica ao se voltar para a linguagem, pois a comparação de diferentes línguas em diferentes países sugeriu a ideia de que a linguagem tem sua própria estrutura, que também afeta o que pode ser expresso nela. A filosofia respondeu a essa alteração com sua própria disciplina, a filosofia da linguagem.

²³⁰ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 66 et seq.

²³¹ *Ibid.*, p. 68.

²³² SCHMITZ, H. *Leib und Gefühl*. Paderborn. 1992, p. 329. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 70.

Analogamente, imagina-se uma disciplina filosófica que avalie a novidade trazida pela reflexão de Schmitz.²³³

O homem é involuntariamente limitado pelo que o circula? Ele tem alguma liberdade? O homem pode se defender contra as influências atmosféricas? A importância das atmosferas está na “interferência” que elas causam na esfera corpórea, pois, embora os homens sejam afetados, eles não estão à mercê dessas atmosferas²³⁴. Por exemplo: um jogador não pode deixar de se concentrar no jogo ao se deparar com o sentimento causado pelo luar.

Schmitz interpreta a relação do homem com a atmosfera como uma espécie de duelo, no qual o homem pode manter sua soberania ou pode ser dominado. Isso pode ser equiparado ao tradicional duelo com os instintos, embora esses sejam internos. Assim, o corpo visível tem uma posição chave no conflito entre o homem e a atmosfera, pois, ao ser afetado, toda a esfera corpórea se altera. Schmitz realiza esta análise através de sua reflexão sobre o cansaço, que é bem diferente do senso comum. Elogiar o cansaço nas culturas modernas é bastante provocativo, no entanto, nas culturas antigas acreditava-se que era uma condição na qual os homens faziam contato com outras esferas²³⁵. Atualmente, uma variedade de drogas e técnicas de meditação são utilizadas para criar vários tipos de êxtases, isto é, condições “sonambúlicas” que possibilitem percepções especiais.

Quando o homem está mais aberto aos sentimentos? Qual estado da esfera corpórea é particularmente mais receptivo às atmosferas? Para Schmitz, não é quando o homem está descansado, mas no cansaço. Trata-se de uma fadiga na qual o corpo relaxa por completo e, por isso, o homem torna-se mais suscetível a sofrer as influências externas²³⁶. Essa pode ser a razão pela qual o luar da noite, período no qual o homem está cansado, proporciona uma abertura: o ar e a luz suaves estimulam o relaxamento corpóreo e, com isso, o homem é afetado em sua morada, cuja análise é feita a partir de uma comparação com a poltrona.

O leitor senta relaxado ... em uma cadeira, ... ele coloca o livro de lado e fecha os olhos. O ambiente em que ele viu com os corpos desapareceu de uma só vez; uma área diferente de repente toma o seu lugar, quase um novo mundo ... Memórias, impressões, tentações, lembranças, atmosferas delicadas, impulsos corporais vêm à tona como uma abundância vagamente articulada, incalculável, como um concerto, que de outra forma dificilmente se destacaria na ambiguidade do contato óptico extrovertido. A esfera corpórea sensível está em primeiro plano, mas mais holístico

²³³ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 72.

²³⁴ Id. *System der Philosophie Bd. III, 2: Der Gefühlsraum*. Bonn. 1969. p. 153 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 73.

²³⁵ Id. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 73 et seq.

²³⁶ SCHMITZ, H. *System der Philosophie, Bd. II, 1. Teil: Der Leib*. Bonn. 1965. p. 250 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 74.

que na forma dos fragmentos de dor, cócegas e afins, que é também o manuseio opticamente controlado do mundo do corpo ainda permeável e, num certo sentido, aprofundado: Minha esfera corpórea, quando eu fecho meus olhos, me faz mais consciente de mim do que o normal e me mostra como as coisas estão bem ao meu redor... Ao mesmo tempo, torna-se cada vez mais permeável ou transparente aos sentimentos e poderes excitatórios que chegam a mim em meio a ele, e através dele penetra de forma muito mais insistente e radical que o mero sentimento corporal, para me atacar.²³⁷

O homem torna-se mais suscetível aos sentimentos ao se sentar em uma poltrona e, ao mesmo tempo, mantém uma posição de “guarda”. Enquanto a posição em pé é a postura do corpo que requer maior concentração, porque a superfície de apoio é menor, de modo que não é particularmente favorável para a contemplação, já que é a mais propícia para a realização de atividades. Por outro lado, deitado é a postura mais impotente, pois não se percebe com facilidade aquilo que se aproxima, o alcance da visão é encurtado e o homem se expõe mais. Além disso, favorece o adormecer²³⁸. Logo, a posição mais apropriada é estar sentado, na qual pode levantar-se rapidamente; os membros são desarticulados com moderação; e, as pernas e os braços descansam. O importante é propiciar o desenvolvimento dos pensamentos, já que o corpo relaxa na proporção ideal. No entanto, não se trata apenas de postura, pois a poltrona não é apenas um suporte, mas também uma cerca, que determina o limite do espaço. “O sentar-se na poltrona é ... particularmente favorável, porque já traz consigo um recinto quase completo: encosto, assento e braços cobrem o tronco em todas as direções, exceto para a frente, e nessa direção o fechamento dos olhos abaixa a cortina.”²³⁹

Viver implicaria sofrer transições constantes entre os diversos estados e, nessas transições, o aconchego sofre alterações. As primeiras experiências conscientes de vida ocorrem na infância em uma pequena cabana, no jardim ou em uma caverna de cobertores ou apenas sob o cobertor no quarto, onde se “constitui” um mundo próprio, devido ao fato de que o lugar é limitado, de modo que se atente para os sentimentos que afetam o homem: o aconchego. No lado exterior, está aquilo que é estranho, ou, como Schmitz gosta de afirmar, o abismal, que é insondável como a floresta virgem e sua atmosfera típica e tem um apelo ambíguo, pois é uma ameaça e uma tentação²⁴⁰. Ao se entrar na floresta, o homem se perde, sai

²³⁷ SCHMITZ, H. *System der Philosophie Bd. III, 4: Das Göttliche und der Raum*. Bonn. 1977. p. 207 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 77.

²³⁸ Id. *System der Philosophie, Bd. II, 1. Teil: Der Leib*. Bonn. 1965. p. 251 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 78.

²³⁹ Id. *System der Philosophie Bd. III, 4: Das Göttliche und der Raum*. Bonn. 1977. p. 211 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 78.

²⁴⁰ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 79 et seq.

de seu caminho e experimenta uma área que tem leis próprias. Ele olha para o chão da floresta e suas pegadas parecem estar em toda parte, impossibilitando-o de encontrar o seu destino. A floresta é certamente sentida como o oposto da morada, que é o local em que tudo lhe é familiar, mas é lá onde ocorrem os eventos e encontros extraordinários, inesperados²⁴¹.

Destaca-se um problema do homem atual: a experiência da “floresta” como abismal é menos intensa. O homem não desenvolve mais seus sentimentos através da experiência de ser afetado pelo abismal, onde há liberdade. A liberdade passa a ser uma farsa. Vive-se em um mundo sem estranhos, sem diferentes, afastando-se propositalmente do encontro com eles, enclausurando-se em grupos fechados de semelhantes. Assim, o homem inibe seu próprio desenvolvimento, pois não lida com situações adversas ao se deparar com sentimentos inesperados.

A questão principal parece ser que o homem não é uma estufa de sentimentos e responde de diferentes maneiras ao ser afetado. Destaca-se duas análises de Schmitz – a noiva do vento e o tipo estoico –, embora mencione também o humor negro, a ironia, dentre outras. A forma mais radical e original é o tipo que denomina noiva do vento:

Algun tipo de desinteresse pode ser acusado deles, mas não é realmente desonestidade ou descuido sem fundamento; pelo contrário, a confiabilidade da atitude de uma pessoa em relação a outras pessoas é então substituída pela fidelidade e pureza de esperar pelo imprevisível, e essa pureza é mantida precisamente quando uma incredulidade espantosa ou repentina crueldade de conduta desafia todas as normas estabelecidas de confiança, como o vento muda, ao qual tal noiva do vento pertence mais do que a qualquer homem.²⁴²

O mais comum é o manejo defensivo dos sentimentos. Nesse grupo, se encontram aqueles do tipo estoico, que, apesar de um pouco fora de moda atualmente, ainda é reconhecido como uma maneira inteligente de agir, pois busca-se o controle sobre a situação na qual é afetado pelos sentimentos. As vantagens dessa atitude são que, ao alcançá-la, é muito difícil o homem perder o equilíbrio na vida, nada é capaz de subjogá-lo, pois está sempre no controle da situação de uma maneira inabalável. A desvantagem é estranhamente idêntica à vantagem, porque a imperturbabilidade, invulnerabilidade, significa que o homem está prisioneiro de seu autocontrole, logo, limitado em seu modo de viver. Embora a capacidade do homem de agir seja aparentemente expandida, quando ele controla seus sentimentos, percebe-se

²⁴¹ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 82.

²⁴² SCHMITZ, H. *System der Philosophie Bd. III, 2: Der Gefühlsraum*. Bonn, 1969, p. 329. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 92.

verdadeiramente um encolhimento em sua capacidade de experimentar sua vida²⁴³. Igualmente à limitação imposta, quando há o autocontrole relacionado aos instintos e desejos. Os sentimentos são a principal fonte de vida do homem e não podem ser substituídos pela razão teórica, pois, nesse caso, seus planos e objetivos podem se tornar sem sentido para a existência do homem. “A reflexão crítica e racional tem um amplo escopo para a oposição e o controle sobre esses poderes de sentir, mas ela mesma não pode estabelecer e sustentar crenças normativas vívidas.”²⁴⁴

Atualmente, a razão teórica é muito valorizada, enquanto os sentimentos são desconsiderados, no entanto, essa regra da razão tem uma linha paradoxal:

Ao processar o agitador, ela recebeu a direção dos impulsos involuntários, mas agora o homem não tem mais nada que o agarre (em vez de simplesmente tocá-lo) e, portanto, ele não sabe o que ele deve fazer com sua razão triunfante, uma vez que eles criticam e organizam, mas não podem apontar nenhuma direção; o espaço de seu prazer tornou-se tremendamente grande, mas ele não sabe mais do que gosta, exceto como um capricho e um artifício, porque nada involuntariamente o absorve completamente. A razão sente tédio e frustração vaga porque nada mais importa para ele, e dissipa essa dor, como muitos fazem hoje, buscando desesperadamente alívio, por exemplo. por droga ou – algo mais perigoso - através da intoxicação de movimentos políticos e religiosos em massa...²⁴⁵

Schmitz é contrário à ideia de que o homem deve agir em conformidade com aquilo que ele tem como objetivo proposto racionalmente, já que a racionalidade no pensamento filosófico tradicional se relaciona ao comportamento ativo. O homem não produz nada digno de menção por si mesmo. Somente quando atmosferas motivadoras o afetam, ele é capaz de conquistas extraordinárias: "A arte é o resultado de um encontro do corpo sensível com os sentimentos, que não são relacionados à introjeção"²⁴⁶. Para que o homem seja capaz de agir criativamente, são necessários os sentimentos, pois, por si só, o homem não consegue realizar nada novo: o "poder criativo que responde à emoção".

A ancoragem da vontade de viver no presente precisa de formas que não podem ser dadas por prescrições, mas deve esperar por impulsos que surgem da emoção corporal através de impressões e sentimentos, quando essa receptividade coincide com um poder criativo que processa o impulso, modela e, assim, responde.²⁴⁷

²⁴³ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 94 et seq.

²⁴⁴ SCHMITZ, H. *Nihilismus als Schicksal*. Bonn. 1972. p: 49 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 95.

²⁴⁵ Id. *Die Liebe*. Bonn. 1993. p: 11 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 97.

²⁴⁶ Id. *System der Philosophie, Bd. II, 2. Teil: Der Leib im Spiegel der Kunst*. Bonn. 1966, p. 7. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 100.

²⁴⁷ SCHMITZ, H. *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*. Bonn. 1994. p: 12 In: SOENTGEN, Jens. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 151.

Outro aspecto que gera desconforto no pensamento de Schmitz: o homem recebe uma função secundária no processo criativo, pois o processo é caracterizado como desafio e resposta. A liberdade que permanece para o homem não é a liberdade relacionada à criação, mas a possibilidade de decidir por si mesmo qual sentimento dentre aqueles que o afetam. Schmitz entende que os sentimentos dão o sentido à existência do homem, corroboram a sua humanidade, pois se relacionam a suas experiências e vivências: “E, no entanto, os sentimentos são a coisa mais importante da vida, porque apenas eles trazem a força e a delicadeza, o esplendor e a neblina para o mundo, de onde os seres humanos são importantes em primeiro lugar.”²⁴⁸

É importante destacar ainda a diferença cultural quanto à liberdade de expressar os sentimentos: aos homens são frequentemente atribuídas as formas mais defensivas, controladas, enquanto que as mulheres possuem maior liberdade²⁴⁹. Logo, há uma desigualdade entre os sexos nesse aspecto. No entanto, cada indivíduo desenvolve sua própria maneira de lidar com os seus sentimentos, que têm uma função fundamental para o seu crescimento como ser humano.

O desenvolvimento da capacidade de sentir dota o homem de poderes, que foram por muito tempo sabotados, e, quando Schmitz traz este tema para o cerne da reflexão sobre o homem, sofre fortes críticas no desenvolvimento inicial de sua filosofia, principalmente ao mencionar a espacialidade dos sentimentos, de modo que assume uma nova posição em seu livro sobre o Amor²⁵⁰, no qual introduziu o conceito de situação. O homem é afetado pelos sentimentos, tendo em vista o contexto de uma determinada situação e, para explicar essa transição de sua filosofia, utiliza-se do amor. Segundo ele, o amor é tanto uma situação quanto um sentimento. É um contexto de vida comum, mas também uma atmosfera pungente que não pode ser controlada. Um amor bem-sucedido não inclui apenas a espontaneidade, no sentido de abertura emocional, mas também a capacidade de lidar com as situações complicadas que uma vida em comum apresenta. Essa elaboração pode ser transferida para outras emoções, como, por exemplo, o pesar: há costumes que devem ser observados no chamado luto, embora eles não sejam mais estritamente observados como podem ter sido há cem anos, eles ainda são

²⁴⁸ SCHMITZ, H. *System der Philosophie Bd. III, 2: Der Gefühlsraum*. Bonn. 1969. p: 10 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 96.

²⁴⁹ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 96.

²⁵⁰ Id. *Die Liebe*. Bonn. 1963.

perceptíveis e, por outro lado, há a tristeza relacionada ao sentimento²⁵¹. O mesmo pode se aplicar a muitos outros sentimentos. É importante notar que há certas situações que “encorajam”, mas não forçam, a aparência de certos sentimentos.

2.3 O HOMEM

Diante da apresentação dos principais aspectos da filosofia de Hermann Schmitz, passa-se à sua análise acerca do homem, a inquietação que impulsionou a realização desta pesquisa. Uma imagem sugerida ao longo da história considera o corpo sensível como um encenqueiro que produz impulsos e sensibilidades que dificultam os planos racionais do homem. Uma conclusão desse entendimento é que há a necessidade de supervisioná-lo, controlá-lo, e, com isso, desobriga-se da tarefa de analisá-lo seriamente.

Platão, numa leitura mais “tradicional”, teria entendido o corpo como uma fonte de instabilidade incontrolável, um oponente por excelência, por isso, projetou a famosa imagem da carruagem puxada por cavalos, na qual o corpo recebe o papel de cavalo rebelde, que o cocheiro tem que domar severamente; logo, o homem senta-se na parte de trás da carruagem, separado do animal, que é controlado. Por outro lado, Schmitz entende o corpo sensível como um apoio, de modo que a imagem para a relação entre corpo sensível e o homem seria uma estátua equestre, na qual o cavaleiro e o cavalo estão diretamente conectados. O cavalo simboliza a energia e uma sensibilidade aguçada²⁵². Enquanto os cavalos da parábola platônica são essencialmente potências irracionais, em Schmitz, o corpo sensível não se opõe à razão, não “complicam” a vida do homem, mas é uma esfera que se encontra na interseção de influências e vibrações, uma espécie de sonda das experiências de vida. Deste modo, o olhar de Schmitz não se volta para a irracionalidade das ações do homem, cujo peso da culpa é atribuído ao seu corpo visível, mas em quais sentimentos afetam o corpo sensível, logo, na receptividade da corporalidade.

A receptividade dos sentimentos na corporalidade se dá nas ilhas corpóreas e são analisadas utilizando-se o alfabeto da corporalidade. O homem desenvolve essa receptividade desde seus períodos iniciais de vida através, principalmente, da boca e da região anal, cujo controle é desenvolvido aos poucos. Ao nascer, já há a primeira experiência com o abismal, o desconhecido, pois deixa seu estado de “sentado em sua poltrona”, o útero, para ter que se

²⁵¹ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 142 et seq.

²⁵² *Ibid*, p. 47.

alimentar, respirar e realizar suas funções excretoras, ainda que inicialmente descontroladas. Nisso há uma experiência da dor. Posteriormente, adquire o controle sobre essas regiões, além dos braços, pernas, dentre outras e, com isso, continua o seu desenvolvimento.

O referido desenvolvimento do homem é apresentado por Schmitz em sua análise sobre a dor, na qual se utiliza dos conceitos: presente primitivo e presente desdobrado. Quando o homem está sujeito a dor severa, seus olhos ficam sem expressão, o rosto se distorce, o discurso finamente articulado se funde em gemidos. A dor sufocante tira o homem de sua estabilidade e não permite declarações individuais ou comunicados elaborados, o equilíbrio é abalado e o homem entra em “pane”. Uma situação típica do presente primitivo, que se assemelha quando o homem vivencia o prazer. Nessas situações, o homem adquire a evidência que ele é, logo, a autoconsciência não está ligada a uma ação racional e ativa do homem, mas aos sentimentos. Esse pensamento é o oposto do desenvolvido pela filosofia tradicional. Os filósofos apresentaram pensamentos como “eu penso” e “eu duvido”, no entanto, em Schmitz, é “eu sinto dor”, “estou triste”, “eu tenho vergonha”, que se manifesta o presente primitivo, o “protótipo” da autoconsciência²⁵³.

A vida no presente primitivo emerge ao unir aquilo que constitui o presente primitivo à duração, à dinâmica do corpo sensível e à comunicação por meio desse corpo. A vida no presente desdobrado surge: o locus absoluto se torna um sistema de números infinitos de locus relativos no espaço bem como um momento absoluto em um sistema de números infinitos de momentos relativos no tempo; identidade e diferença se tornam independentes da situação primária da afecção, de modo que se abre a possibilidade para o campo das singularidades livres, o mundo. O ser e não-ser se ligam e possibilitam a fantasia, o planejamento de um objetivo... Alguns significados perdem seus sentidos e abrem a dimensão daquilo que é próprio do sujeito e do que não é. Surge a pessoa, uma consciência que é capaz de atribuir alguma coisa a ela mesma. Assim, os significados, que anteriormente se tornaram objetivos, são “subjeficados” novamente.

O presente primitivo contrasta com o presente desdobrado, uma forma mais desenvolvida de autoconsciência, pois há um aumento na complexidade do comportamento: a capacidade de romper com a própria situação, analisando-a sobriamente, como, por exemplo, a reação a uma agressão. Essa é uma vantagem decisiva sobre os animais. Schmitz denomina de emancipação pessoal o distanciamento do presente primitivo. Estilos de emancipação pessoal

²⁵³ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 49 et seq.

são, por exemplo, a ironia, a aparência de tranquilidade com um toque de sabedoria, a imperturbabilidade estoica e a sobriedade. “Se isto é muito curto, a vida não tem o destino, o sofrimento, a abundância, que só pode vir a ele por causa dos altos e baixos; a elevação a um nível de emancipação pessoal é, então, um gesto oculto e exterior, um entrincheiramento sobre um vazio.”²⁵⁴

Há ainda a inversão de “sentido”, isto é, o retorno ao presente primitivo, que Schmitz chama de regressão pessoal, um processo extremamente importante para a vida humana. Destaca-se que o presente primitivo não é um estado miserável da natureza, não é uma condição de segunda categoria, mas também não é valorizado por ele no sentido de um “retorno à natureza” ou um “retorno à originalidade”. A vida humana se dá entre estes dois polos: o presente primitivo, que o coloca em dúvida, inquieta, questiona, perturba todos os níveis de sua emancipação pessoal; e a “liberdade de vazio”.

A partir dessa dinâmica se constitui a subjetividade em Schmitz, que a entende de modo bem diferente do pensamento do comum e do filosófico tradicional. A Nova Fenomenologia prova que o ser humano só pode atribuir alguma coisa a ele mesmo a partir de uma unidade ambivalente, na qual ele realiza a autoatribuição e, por outro lado, a autoconsciência sem a autoatribuição, quando é afetado. As pessoas combinam constantemente a emancipação pessoal do presente primitivo e a regressão pessoal, que leva de volta ao presente primitivo. É necessário tornar objetivos os significados subjetivos para que se saiba o que a pessoa é, e isso se aprende ao experimentar o estreitamento pré-pessoal. “Uma dimensão do que me pertence, em oposição a tudo o que não pertence, se desenvolve devido ao processo de emancipação pessoal que se baseia na objetivação de significados subjetivos.”²⁵⁵

Assim a pessoa reconhece a sua própria esfera, sua situação pessoal, sua personalidade, que se desenvolve constantemente e permanece intimamente ligada a ela. No entanto, a pessoa não está confinada em sua situação pessoal. A pessoa tem uma existência pré-pessoal e combina uma vida no presente desdobrado com uma vida no presente primitivo, que está aberto para a comunicação por meio do corpo sensível devido à sua estrutura dinâmica.

No campo científico, a palavra “subjetivo” tem uma conotação depreciativa e se entende a subjetividade como uma questão de perspectiva, de ponto de vista. Já o conceito de

²⁵⁴ SCHMITZ, H. *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn. 1990. p. 156 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 51.

²⁵⁵ SCHMITZ, H. “The ‘New Phenomenology’”. In: TYMIENIECKA, A. T. (Ed.) *Phenomenology World-wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements. A Guide for Research and Study*. Dordrecht: Kluwer, 2003, p. 493 (tradução minha).

objetividade significa que algo é independente de todos os pontos de vista. Assim, objetivas são as leis da matemática, subjetiva é a ideia de que o Vasco da Gama é o melhor time de futebol do mundo.

A opinião predominante na humanidade civilizada há muito tem sido ditada pelas ciências modernas e a filosofia, que ilumina isso e aponta o caminho, para considerar todos os fatos como objetivos, no sentido relevante aqui, que em princípio todos podem estabelecê-los, comunicá-los e, portanto, podem dizer o mesmo que qualquer outra pessoa.²⁵⁶

Schmitz realiza uma reviravolta na discussão sobre a objetividade. Recordar-se a importância dada ao corpo sensível, de modo que, em sua filosofia, a subjetividade não é considerada como uma visão limitada e pessoal. O fato de a explicação usual, que interpreta a subjetividade como uma perspectiva, ser inadequada é demonstrado utilizando-se o exemplo de se colocar no lugar de outra pessoa em uma negociação, tendo em vista que isso não faz do motivo do outro um motivo pessoal. A perspectiva de quem é afetado é distinta do ato de descrever essa perspectiva. O homem é afetado involuntariamente por sentimentos nas situações, mas, ao se afastar desses fatos, eles se tornam objetivos, de modo que a situação se torna incolor e desinteressante. Assim, ocorre a abstração, a fim da objetivação, que é fonte de tédio e frustração, segundo Schmitz²⁵⁷.

A subjetividade é uma nuance que permite que o estado de coisas objetivo seja mudado quando está claro que algo diz respeito ao próprio homem, como ocorre quando se fala em parábolas. É contada uma história que aparentemente ocorreu com outras pessoas, mas o ouvinte começa a ficar impaciente, até que, repentinamente, reconhece que ele é o homem da história. Alcança-se, com isso, a subjetividade. É crucial o momento em que o homem reconhece que ele é o afetado: “Sou eu!”; “Isso diz respeito a mim!”. Ninguém pode assumir a subjetividade do outro, sua dor, sua culpa ou sua vergonha. Pode-se transplantar órgãos, pode-se adquirir a posse de outro, até mesmo o conhecimento do outro pode ser adquirido, no entanto, como tudo isso afeta o homem é individual e intransferível, de modo que não se adquire sua subjetividade. “A personalidade de todo ser humano que é uma pessoa de emancipação pessoal (não um bebê ou um idiota) é um estado de coisas, sua situação pessoal [...]”²⁵⁸

Há experiências que não dizem respeito ao homem: o conhecimento teórico, por exemplo, que pode facilmente ser aprendido. Por outro lado, as experiências de vida, cujo conhecimento resultante implica a vivência, podem somente ser relatadas. A tentativa de

²⁵⁶ SCHMITZ, H. *Husserl und Heidegger [Husserl e Heidegger]*. Bonn, 1996, p. 7 (tradução minha).

²⁵⁷ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 52 et seq.

²⁵⁸ SCHMITZ, H. *Husserl und Heidegger [Husserl e Heidegger]*. Bonn, 1996, p. 57 (tradução minha).

objetivar essas experiências, a fim de ensiná-las, é um momento tragicômico, que, em muitas circunstâncias, geram conflitos geracionais. O conhecimento adquirido através de tais experiências dá um suporte peculiar e uma segurança que dificilmente pode ser alcançada de outra forma. Somente aquilo que afeta o homem tem o caráter claro da realidade, uma realidade pela qual se pode garantir a si mesmo. De acordo com Schmitz, esses são os fatos subjetivos. A participação é mais do que a presença de um observador controlador em um experimento²⁵⁹. Esses fenômenos fundamentam a existência do homem.

Há ainda os fenômenos caracterizados por uma certa difusividade, indefinição, fenômenos que desaparecem na tentativa de formalização: os caóticos. O caos está presente na vida cotidiana do homem²⁶⁰. Ele formulou sua tese em 1964, quando a palavra ainda era comumente comparada com anarquia, desordem e outras características indesejáveis. O caótico não desempenha seu papel em primeiro plano, mas se esconde no fundo silencioso da vida²⁶¹. “Caótico significa para mim o que é indeciso em relação à identidade ou diferença de seus elementos uns dos outros. Indecisão quanto à identidade e diversidade de seus elementos.”²⁶²

O efeito caótico com ele não é mais uma perturbação ou mesmo uma aparência moralmente duvidosa. O entendimento de Schmitz sobre o caos relaciona-se ao invisível, indefinido, desfocado, difuso, o que não é uma desordem. Schmitz desenvolve esse pensamento a partir de contextos da vida do homem: na confiança, no tato, na compreensão e no amor. Nesse sentido, o caos é o estado normal da vida humana, porque, se tudo fosse óbvio, não haveria nada mais para experimentar e nada para desenvolver. Por exemplo: a capacidade de suportar contradições é importante. É indispensável para a sociedade lidar com nuances distintas, pois o homem que não souber fazer isso é pedante.

Schmitz entende a capacidade de lidar com o caótico como um tipo de inteligência, pois, sem a capacidade de lidar com as contradições, a sabedoria de vida é impensável, além das dificuldades que se apresentam no cotidiano. Há sentimentos ambíguos dentro do próprio homem: aquilo que o homem sente ou o que ele quer muitas vezes também é bastante indefinido. Em *Investigações lógicas*, Husserl apontou que a indeterminação não é apenas um defeito, mas um fenômeno positivo: “A indeterminação pertence, aqui, à essência da intenção,

²⁵⁹ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 55 et seq.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 118 et seq.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 120.

²⁶² SCHMITZ, H. *System der Philosophie, Bd. I: Die Gegenwart*. Bonn, 1964. p. 312 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 118.

cuja determinação é justamente representar uma “coisa qualquer” indeterminada.”²⁶³ Normalmente, o homem intelectual tem grandes dificuldades com situações difusas, devido à sua notória necessidade de explicação.

Inicialmente, o homem tem a vida no presente primitivo, com sua duração arrastada, e seus repentes explosivos, nos quais algo pode acontecer. Essa dinâmica corpórea do homem é formada por estreiteza e amplidão corpóreas, impulso vital e comunicação corpórea. Assim é, também, a forma de vida do animal. O homem diferencia-se, pois reconhece em seu presente primitivo a significação clara e precisa de um "aqui-agora", que pode desdobrar-se, e assim, pela primeira vez, chega-se a alguma individuação do múltiplo caótico, que se vincula à sua existência. Ocorre a distinção entre a identidade e a diferença, podendo estender-se a tudo: expectativas, lembranças, significados. Pode-se dizer isto ou aquilo, imaginar coisas. Dá-se a individuação do múltiplo caótico e a valorização pessoal. A maturação depende ainda de o homem não se satisfazer com isso. Há algo criado exclusivamente para ele, uma relação subjetiva, assim como desejos, preocupações e problemas, em oposição àqueles que continuarão a existir se forem observados sob uma perspectiva neutra. Isso conduz então à emancipação pessoal²⁶⁴.

Ao mesmo tempo que se fala sobre várias coisas objetivamente e à distância, aquilo que o homem trata é ele mesmo. Por isso, há necessidade da regressão pessoal, que mantém a ligação com o presente primitivo e, desse modo, forma-se uma situação relacionada à personalidade. Isso é produzido tanto por meio da emancipação como da regressão, tanto explicitamente, como também implicitamente, retornando ao múltiplo caótico. Emancipação, distanciamento, regressão, retorno – o processo dinâmico desenvolve-se dessa forma e a personalidade experimenta uma maturação, um enriquecimento. A emancipação pessoal não seria possível sem a emancipação do presente primitivo, pelo qual a identidade e a diversidade ultrapassam o estreito horizonte do presente primitivo²⁶⁵.

A individuação ocorre quando, a partir de uma totalidade de relações, programas e problemas de um interior difuso, produz-se algo unitário, pessoal. O importante é sempre esse impulso vital, a interação entre estreitamento e amplidão, tensão e inchaço, direção, intensidade e ritmo. Quando o estreitamento age com força total, como num susto violento, estreitamento total e nenhuma amplidão, então o impulso vital é paralisado. E, quando a amplidão se solta, não há nenhum aperto mais, então esse impulso adormece, como durante o sono. Um impulso pode existir apenas quando houver interação de ambas as partes. De início ele não possui meta alguma, como podemos perceber claramente na respiração. Mas torna-se vitalidade total por meio da sensibilidade a estímulos e da capacidade de dar respostas. Esse é o fundamento vital

²⁶³ Hua XIX, 1: 410.

²⁶⁴ SOUZA, G. “O Corpo em Mira – Entrevista com Hermann Schmitz”. In: *Novos Estudos*, n. 74, p. 141-153, mar. 2006, p. 143 et seq.

²⁶⁵ SCHMITZ, H. *Husserl und Heidegger [Husserl e Heidegger]*. Bonn, 1996. p. 35 et seq.

do lado verdadeiramente dramático da situação pessoal, no qual se passa como ação e reação, mas é nesse processo que tudo isso pode conduzir a uma maturação.²⁶⁶

Schmitz distingue estilos e níveis de emancipação pessoal. Os níveis diferem de acordo com a distância do presente primitivo, enquanto os estilos são qualitativamente diferentes atitudes de superioridade (por exemplo, ironia, imperturbabilidade, realismo sóbrio etc.). Crucial para o homem seria a capacidade de sofrimento, que confere à sua situação pessoal volume e contorno no ambiente familiar, no trabalho, no bairro.

No choque, na emoção, o homem afetivo, surdo ou blindado ataca e oprime algo ao qual ele não está inteiramente à altura do seu nível de emancipação pessoal, de modo que ele escorrega fugazmente ou mesmo desconcertantemente para a queda no presente primitivo. Não há autoconsciência pessoal sem ser afetado, portanto, o mergulho da regressão pessoal é indispensável para o sujeito pessoal, a fim de chegar a si mesmo, sem eles não pode ser encontrado, mas apenas perdido no exagero unilateral. Mera emancipação pessoal não dá à pessoa um esboço...²⁶⁷

Schmitz descreve o homem como uma pessoa envolvida na história, como alguém que não apenas tem uma história de vida, mas é essa história²⁶⁸. Heinrich Rombach também formulou uma imagem da humanidade que se aproxima muito do conceito de uma situação pessoal embutida em situações comuns, mas não há uma analogia com os conceitos do presente primitivo e desdobrado. Não obstante ambos serem comprometidos com a tradição da fenomenologia, eles são tão semelhantes em suas ênfases sobre a noção de situação que poderia haver uma colaboração frutífera, no entanto, em vez disso, eles preferiram o debate para mostrar que o trabalho do outro estava desatualizado em relação ao seu próprio.²⁶⁹

Waldenfels equipara “o sentir” de Schmitz ao de Descartes, diferenciando-os apenas quanto ao local em que se “depositam”, para Descartes, no pensamento, enquanto para Schmitz, no corpo sensível.²⁷⁰ Fuchs chama a atenção para o dualismo que há entre os conceitos de corpo sensível e corpo visível, além de mencionar, sobre a questão da espacialidade dos sentimentos, que a dor da perda de uma pessoa amada relaciona-se exatamente à falta daquela pessoa, de modo que não tem relação com a atmosfera.²⁷¹

²⁶⁶ SOUZA, G. “O Corpo em Mira – Entrevista com Hermann Schmitz”. *Novos Estudos*, n. 74, p. 141-153, mar. 2006, p. 144 et seq.

²⁶⁷ SCHMITZ, H. *Die Liebe*. Bonn. 1993, p. 181. In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 145.

²⁶⁸ SCHAPP, W. *Philosophie der Geschichten*. Frankfurt a.M., 1981.

²⁶⁹ SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 146 et seq.

²⁷⁰ WALDENFELS, B. *Das Leibliche Selbst, Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft: Frankfurt am Maim, 2000, p. 272.

²⁷¹ FUCHS, T. *Leib Raum Person Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000, p. 82 et seq.

Há ainda a questão sobre a passividade do homem, que permanece em Schmitz, pois ele não relaciona os conceitos de ação, situação e sentimento. A realidade social – representada pelas situações comuns – tende a ser algo que o homem não impulsiona alteração. Ele entende o homem no contexto de uma instituição no papel de ator, como no *Show de Truman*, que desempenha as regras que esta instituição delinea. A vida social é apenas uma encenação das regras das instituições. A possibilidade de que regras também possam ser alteradas pelo homem é de fato sugerida por ele, mas não o tema de sua investigação. Schmitz não parece se importar com a alteração na situação vigente. Esse tema só volta a ser apresentado em sua teoria sobre o Estado²⁷².

No entanto, Schmitz tenta resgatar a subjetividade a partir de um âmbito mais pessoal, com o regresso ao corpo sensível. Isso altera o ponto de partida para a reflexão sobre o homem e a sua vida no mundo, que deixa de ser o pensamento e passa a ser o corpo sensível.

²⁷² SCHMITZ, H. *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn. 1990. p: 414-438 In: SOENTGEN, J. *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn, 1998, p. 149.

3 CONCLUSÃO

No decorrer desta pesquisa, realizou-se a reflexão sobre a essência do homem utilizando-se, inicialmente, o pensamento de Husserl. Ele adverte para a crise da razão e, com isso, elabora a filosofia como ciência rigorosa. Acredita-se que seus comentadores podem ser situados em duas linhas principais: os que se debruçam nas obras iniciais de Husserl, que ficam mais restritos às questões relacionadas ao eu absoluto, à consciência transcendental, e aqueles que tendem para a fase final, na qual a intersubjetividade e o mundo da vida adquirem maior importância. Buscou-se realizar o elo entre essas leituras, a fim de refletir sobre o homem no contexto geral da obra de Husserl, remetendo-se, inclusive, ao paradoxo da subjetividade mencionado pelo próprio Husserl em *Crise*.

Husserl, ao desenvolver seu pensamento sobre o ser do homem, alcança a questão do ato da vontade como aquele que possibilita a tomada de decisão. Esse ato se fundamenta no ato axiológico, pois depende dos valores postos para realizar a escolha. Não foi encontrada nas obras pesquisadas a indicação de Husserl sobre a maneira como os valores são definidos, ainda que haja a afirmação que se relacionam aos sentimentos. Com isso, a resposta sobre essa questão não foi dada.

Isto conduziu a pesquisa ao pensamento de Hermann Schmitz, cuja filosofia tem como focos a corporalidade e o sentimento.

Schmitz, como Husserl, também parte de uma crítica à cultura europeia, mas se afasta do “comando” da razão teórica às demais esferas do homem. Ele elabora uma filosofia inovadora, partindo da análise dos sentimentos que afetam o corpo sensível, alterando aspectos cristalizados no pensamento filosófico tradicional como, por exemplo, a inversão que realiza entre os conceitos de objetividade e subjetividade. Sua atenção se volta para a experiência de vida do homem no presente, deixando de lado principalmente as expectativas e projeções para o futuro. Em sua filosofia, a autopercepção do homem se dá através do “eu sinto”, do sentir, em lugar do tradicional “eu penso” ou a esfera da consciência.

O seu trabalho é chamar a atenção para a esfera negligenciada por tanto tempo pela tradição filosófica: os sentimentos como constituidores do homem. Schmitz afirma que a ciência não atentou para as impressões reveladoras da experiência de vida do homem, no entanto, ele mesmo frequentemente age de modo muito parecido em suas afirmações sobre o corpo visível, caracterizando-o como de menor importância em relação ao corpo sensível,

conceito que possivelmente serve para suas especulações metafísicas, já que, estritamente, esse corpo não existe.

Em Schmitz, não há o absoluto, uma condição perfeita, a essência. Ele prioriza a preocupação afetiva do presente primitivo. É isso que traz o movimento para a vida humana, garantindo-lhe uma profundidade e um conteúdo que a razão teórica não pode desenvolver. O ciclo constante entre o presente primitivo e o desdobrado, a emancipação e regressão intermináveis, aponta para uma vida de altos e baixos, que caracteriza o permanente desequilíbrio, em que o homem afetado emocionalmente se eleva e regride constantemente. Isso se assemelha à realidade do homem e também é indicado no pensamento de outros autores, inclusive de Husserl, cuja a necessidade de renovação também é constante, a partir da autoanálise. O importante é que ocorre um processo, no qual o homem se constitui.

Schmitz elabora algo novo em seu pensamento sobre os sentimentos, que, por outro lado, traz questões problemáticas, de modo que não pode ser interpretado como uma teoria fechada que resume um discurso bem desenvolvido, mas deve ser considerado como um trabalho de transição e provocador. Talvez nenhum autor tenha retratado a vida emocional em seus detalhes como Schmitz, cujo cerne é refutar a tese de que os sentimentos são estados de consciência: a introjeção.

Acredita-se que Schmitz tenta reverter a esquematização clássica da teoria emocional convencional, que se inicia nos sentimentos interiores do homem e influencia a atmosfera. Em Schmitz, as atmosferas são o fenômeno central, que atingem o homem, no entanto, não há explicação sobre a possibilidade de que homens que estejam lado a lado sejam afetados por sentimentos completamente diferentes. Um desenvolvimento possível para essa teoria será a distinção entre sentimentos espaciais e não espaciais, ou semiespaciais. Deve-se, no entanto, considerar que se colocou algo novo em debate.

Entende-se como outra complicação: o homem seria essencialmente passivo com Schmitz. As possibilidades do homem para lidar com sentimentos são unidimensionais em sua teoria: elas se movem em uma escala entre defesa e dominação. Posteriormente, a consideração das situações melhora substancialmente sua teoria. Por outro lado, em muitos sistemas filosóficos da era moderna, o homem aparece como um responsável e constituidor dele mesmo, ativo, mas, em Schmitz, ele é reduzido à capacidade de ser afetado, de modo que, por si só, ele não progride, no máximo como um aproveitador de um sentimento ou como um passageiro das atmosferas. O homem não tem a possibilidade de moldar seu futuro, ele só tem que esperar e ver o que acontece. Isso gera grande frustração em relação à filosofia de Schmitz. Mas, ao

contrário dos existencialistas clássicos, Schmitz não enfatiza a excitação do homem, mas a sua postura. O homem não está "mantido no nada", mas se encontra apoiado por sua dinâmica corporal. Ele não é desenraizado, mas incorporado em situações comuns. Sua vida é movida por sentimentos e atmosferas.

Como Schmitz surge com essa estranha imagem de homem passivo? Há apenas alguns filósofos que disseram tanto "eu" e reivindicaram pensamentos tão originais e novos como Schmitz. Soentgen suspeita, defendendo Schmitz, que a análise sobre o homem seja simplesmente uma construção criada por um instrumento retórico, cujas descrições unilaterais atuam como um tipo de choque salutar para chamar a atenção do leitor.

O trabalho de Schmitz possui exageros e é obscuro em alguns aspectos, que foram destacados nesta pesquisa, no entanto, representa a possibilidade de alteração, mudança, tal como aquela tida como "louca", apresentada por Galileu no século XVII, que mencionou o movimento da Terra ao redor do Sol. As investigações de Schmitz conduzem a interpretação tradicional para uma nova abordagem, que, embora pareça um sistema fechado, precisa ser entendida como aberto a novas contribuições.

3.1 O HOMEM

Ao se analisar a essência do ser humano utilizando-se os pensamentos de Husserl e de Schmitz, que desenvolveram pensamentos bem distintos, conclui-se que há o primado do sentimento em relação à razão teórica e isso se propaga à sua humanidade e ao seu modo de atuar na sociedade. Por outro lado, conclui-se também que é fundamental, ao se pensar a ontologia do ser humano, refletir sobre uma possível relação entre o sentimento - o "eu sinto" de Schmitz - e a razão teórica - a "consciência" husserliana. Acredita-se que essa é a principal contribuição desta pesquisa.

Isso possibilita a realização de uma crítica acerca do homem e o papel das redes sociais em sua vida, pois se relaciona diretamente com o tema principal deste trabalho. No mundo virtual, o homem pode aparentar ser aquilo que ele efetivamente não é em seu mundo real, assim, a diferenciação entre o próprio e o estrangeiro torna-se frágil ou impossível. Ao utilizar constantemente as redes sociais, o homem distancia-se de seu mundo da vida real. Há a crença ingênua de que as relações nas redes sociais virtuais possuem a mesma veracidade que as relações do mundo real, mas isso não é verdade, pois há a possibilidade de o homem aparentar "sentir" aquilo que ele não sente. O paradoxo da subjetividade mencionado por Husserl adquire

novo contexto na atualidade, pois, quando os homens permanecem conectados durante todos os instantes de seus dias nas redes sociais através de seus aparelhos celulares, configura-se um novo “ambiente” de inter-relacionamentos: o mundo virtual. Amplia-se, assim, o paradoxo husserliano: o homem é subjetivo, intersubjetivo real e intersubjetivo virtual. Isso influencia em sua constituição. Distingue-se o ser humano virtual e o real? Seus sentimentos virtuais e os reais? Há, portanto, uma transformação nas questões relacionadas à subjetividade, à personalidade, à felicidade e, principalmente, às relações interpessoais. Já no pensamento de Schmitz, pode-se questionar: Qual a influência da imersão das pessoas nas redes sociais virtuais em suas experiências espontâneas da vida?

Relaciona-se, por fim, as referidas conclusões ao livro *Laranja Mecânica*²⁷³, no qual o protagonista, o jovem Alex, passa por um tratamento clínico, cuja meta é alterar seu sentimento de prazer em praticar o mal, proporcionando-lhe um sentimento de medo e náusea ao pensar em realizar uma ação ruim. No entanto, no final da obra, percebe-se que não há eficácia no tratamento, já que o sentimento dele não é alterado. Alex, em sua última fala, ainda afirma que esse modo de viver se repetirá em seus descendentes. Há ainda uma constante associação entre o enquadramento nos moldes sociais e a robotização do homem.

Encerro com alguns trechos de *Laranja Mecânica*, que, durante a realização desta pesquisa, se apresentou como uma obra em que foi possível realizar um paralelo com alguns aspectos debatidos neste trabalho, principalmente a questão dos sentimentos e da razão teórica:

[...] afirmo que a tentativa de impor leis e condições que são apropriadas a uma criação mecânica, contra isso eu levanto minha caneta-espada.²⁷⁴

Mas estou avisando você, jovem Alex, estou sendo um bom amigo como sempre fui, o único homem nesta comunidade doente e maltratada que quer salvar você de si mesmo.²⁷⁵

Eles não procuram saber qual é a causa da bondade, então por que ir à outra loja? Se os plebeus são bons é porque eles gostam, e eu jamais iria interferir em seus prazeres, e o mesmo vale para a outra loja. E eu frequento a outra loja. E mais: a maldade vem de dentro, do eu, de mim ou de você totalmente odinikis, e esse eu é criado pelo velho Bog ou Deus, e é seu grande orgulho e radóstia. Mas o não eu não pode ter o mau, quer dizer, eles lá do governo e os juízes e as escolas não conseguem permitir o mau porque não conseguem permitir o eu. E não é a nossa história moderna, meus irmãos, a história de alguns bravos eus malenks combatendo essas grandes máquinas? Estou falando sério sobre isso com vocês, irmãos. Mas eu faço o que faço porque gosto de fazer.²⁷⁶

Você deverá ser transformado em um bom garoto, 6655321. Nunca mais terá qualquer desejo de cometer atos de violência contra a Paz do Estado... O que Deus quer? Será

²⁷³ BURGESS, A. *Laranja Mecânica* [livro eletrônico]. Tradução de Fábio Fernandes, São Paulo: Aleph, 2014.

²⁷⁴ Ibid., pos. 608.

²⁷⁵ Ibid., pos. 834.

²⁷⁶ Ibid., pos. 853.

que Deus quer insensibilidade ou a escolha da bondade? Será que um homem que escolhe o mal é talvez melhor do que um homem que teve o bem imposto a si?²⁷⁷

A vida é uma coisa muito maravilhosa – disse o Dr. Branom em uma golez muito santa. – Os processos da vida, a formação do organismo humano, quem pode compreender esses milagres? O Dr. Brodsky, claro, é um homem notável. O que está acontecendo com você agora é o que deveria acontecer com qualquer organismo humano saudável que contempla as ações das forças do mal, o funcionamento do princípio da destruição. Estamos tornando você sadio; estamos tornando você uma pessoa saudável.²⁷⁸

Quando somos saudáveis, reagimos à presença do que é odioso com medo e náusea. Você está ficando saudável, é só isso.²⁷⁹

Você pecou, suponho, mas seu castigo foi além de qualquer proporção. Eles transformaram você em alguma coisa que não um ser humano. Você não tem mais o poder de decisão. Você está comprometido com atos socialmente aceitáveis, uma maquininha capaz de fazer somente o bem... Um homem que não pode escolher deixa de ser um homem.²⁸⁰

Propondo técnicas de condicionamento debilitantes e que tiram a força de vontade.²⁸¹

A tradição de liberdade significa tudo. As pessoas comuns deixarão isso passar, ah, sim. Elas venderão a liberdade por uma vida mais tranquila.²⁸²

Meu filho, meu filho. Quando eu tivesse meu filho, eu iria explicar tudo isso a ele quando ele fosse starre o bastante para tipo assim compreender. Mas aí eu sabia que ele não compreenderia ou não iria querer compreender tudo e faria todas as veshkas que eu fiz, sim, talvez até mesmo matando alguma pobre forela starre cercada de kots e koshkas miantes, e eu não seria capaz de impedi-lo. E nem ele seria capaz de deter seu próprio filho, irmãos. E assim isso itiaria até tipo assim o fim de mundo.²⁸³

²⁷⁷ BURGESS, A. *Laranja Mecânica* [livro eletrônico]. Trad. Fábio Fernandes, São Paulo: Aleph, 2014, pos. 1569.

²⁷⁸ *Ibid.*, pos. 1736.

²⁷⁹ *Ibid.*, pos. 1751.

²⁸⁰ *Ibid.*, pos. 2348.

²⁸¹ *Ibid.*, pos. 2400.

²⁸² *Ibid.*, pos. 2412.

²⁸³ *Ibid.*, pos. 2794.

REFERÊNCIAS

HUSSERL

HUSSERL, Edmundo. **A filosofia como ciência de rigor**. Tradução portuguesa de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.

_____. **Aufsätze und Vorträge. 1922-1937**. Editado por T. Nenon e H. R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

_____. **Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge**. (Hua I). S. Strasser (Hrsg.). Haag: Martinus Nijhoff, 1973. Tradução de P. M. S. Alves. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Conferências de Paris**. Tradução de Artur Mourão e Antonio Fidalgo. Lusosofia, 1992.

_____. **Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen**. (Hua II). Walter Biemel (Hrsg.). Haag: Martinus Nijhoff, 1950. Tradução de Artur Mourão. **A ideia da Fenomenologia. Cinco Lições**. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. (Hua VI). M. Biemel (Hrsg.). Haag: Martinus Nijhoff, 1954. Tradução de D. F. Ferrer. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Ding und Raum**. Vorlesungen 1907. (Husserliana XVI) Ulrich Claesges. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

_____. **Einleitung in die Ethik**. *Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. (Husserliana XXXVII) Henning Peucker. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004.

_____. **Einleitung in die Philosophie**. Vorlesungen 1916-1919. Editado por Hanne Jacobs. Dordrecht: Springer, 2012.

_____. **Erste Philosophie (1923/24)**. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. (Hua VII). Rudolf Boehm (Hsg). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.

_____. **Erste Philosophie, (1923/24)**. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion. (Hua VIII). Rudolf Boehm (Hrsg.). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

_____. **Europa: crise e renovação**. Tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **Grenzprobleme der Phänomenologie**. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937). (Hua XLII) R. Sowa und Th. Vongehr (Hrsg.). Dordrecht: Springer, 2013.

_____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch:** Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (Hua III) Haag: Martinus Nijhoff, 1952. Tradução de M. Suzuki. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura.** Aparecida, SP: Ideias&Letras, 2006.

_____. **Investigações Lógicas.** Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012b.

_____. **Meditações cartesianas.** Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

_____. **Vorlesungen über Ethik und Wertlehre.** 1908-1914 (Husserliana XXVIII). Ullrich Melle (Org.). The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988b.

SCHMITZ

SCHMITZ, Hermann. Atmosphärische Räume. In: GOETZ, Rainer; GRAUPNER, Stefan (eds.). **Atmosphäre(n) II.** Interdisziplinäre Annäherungen an einen unscharfen Begriff. München: Kopaed, 2012, p. 17-30.

_____. “Filosofia Antiga e Nova”. **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 47 n. 1, p. 53-59, 2002.

_____. **Husserl und Heidegger.** Bonn, 1996.

_____. **Leib und Gefühl.** Paderborn, 1992.

_____. **Neue Phänomenologie.** Bonn, 1980.

_____. “The ‘New Phenomenology’“. In: TYMIENIECKA, A. T. (Ed.). **Phenomenology World-wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements. A Guide for Research and Study.** Dordrecht: Kluwer, 2003, p. 491-493.

SOENTGEN

SOENTGEN, Jeans. “5 Thesen zur Schmitz'schen Gefühlsphilosophie”, 2011.

_____. “Der Begriff der primitiven Gegenwart bei Hermann Schmitz”, 2011.

_____. **Die verdeckte Wirklichkeit.** Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz. Bonn, 1998.

_____. “Subjetividade do Corpo. A Obra de Hermann Schmitz”. **Revista Universa**, Brasília, v. 8, nº 2, p. 369-380, 2000.

MILOVIC

MILOVIC, Miroslav. A condição humana na modernidade. **Cult**, São Paulo, v. 116, p. 47-51, 2007.

_____. “A questão do sentido: Husserl”. **Philosophos**, Goiania, v. 9, p. 63-79, 2004.

_____. “Modernidade e Intersubjetividade”. In: ROUANET, Luiz Paulo; BASSI, Adriana Rouanet; LEVY, Wilson (Org.). **Rouanet 80 anos**. 1ed. Rio de Janeiro: É Realizações, 2016, v. 1, p. 99-118.

DEMAIS AUTORES

ALVES, Pedro M. S. “Razão Prática. Reflexões Husserlianas sobre o Conceito de Norma”. **Fenomenologia e direito**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-48, abr./set. 2011.

BURGESS, Anthony. **Laranja Mecânica** [livro eletrônico]. Tradução de Fábio Fernandes. São Paulo: Aleph, 2014.

DESCARTES, René. Discurso do método. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DRUMMOND, John J. **Historical Dictionary of Husserl's Philosophy**. Lanham, Md: Scarecrow Press, 2008.

_____. “Aristotelianism and phenomenology.” In: DRUMMOND, J. J.; EMBREE, L. (eds) **Phenomenological Approaches to Moral Philosophy**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 15-45.

_____. “Moral Objectivity: Husserl’s Sentiments of the Understanding”. **Husserl Studies**, n. 12, p. 165-183, 1995.

FABRI, Marcelo. A atualidade da ética husserliana. **Revista Veritas**. Porto Alegre, 2006, v. 51, n. 2, p. 69-78, 2006.

_____. Ética pura e situações motivacionais: o sujeito moral em Husserl. **Revista Dissertatio**. Porto Alegre: n. 35, p. 31-45, 2012.

FEIJOO, Ana Maria. “Bases do pensamento fenomenológico e existencial em William James”. In: **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 33, n. 4, p. 840-851, 2013.

FRAGATA, Júlio. **A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1959.

FUCHS, Thomas. *Leib Raum Person Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000.

HAHN, Colin J. **The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl**. 2012. 279 f. Dissertação - Marquette University, 2012.

HART, James G. **The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics**. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.

LOTZ, Christian. “Action: Phenomenology of wishing and willing in Husserl and Heidegger”. **Husserl Studies**, v. 22, n. 2, p. 121-135, 2006.

MELLE, Ullrich. The Development of Husserl’s Ethics. **Études phénoménologiques 13–14**, p. 115–135. 1991.

_____. “Husserl’s Phenomenology of Willing”. In: HART, J. G.; EMBREE, L. (eds.) **Phenomenology of Values and Valuing**. Dordrecht: Kluwer, 1997, p. 169-192.

_____. “La fenomenología de la voluntad de Husserl”. **Ideas y valores**, n. 31, p. 65-84, 1994.

_____. “Husserl’s personalist ethics”. In: **Springer Science Business Media**. Bélgica: Katholieke Universiteit Leuven, Husserl Archives, 2006.

MERTENS, Karl. “Husserl’s Phenomenology of Will in his Reflections on Ethics”. In: DEPRAZ, N.; ZAHAVI, D. (Eds.). **Alterity and Facticity**. New Perspectives on Husserl. Dordrecht: Springer, 1998, p. 121-138.

NENON, Thomas. “Willing and Acting in Husserl’s Lectures on Ethics and Value Theory”. **Man and World**, n. 24, p. 301-309, 1998.

PEUCKER, Henning. “Husserl’s Theories of Willing”. Artigo apresentado no *Second Workshop on Intersubjectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*. 0911 September 2008. Centre for the Study of Mind in Nature. University of Oslo.

RATCLIFFE, Matthew. Emotional Intentionality, s/d. Disponível em: <https://www.academia.edu/36170239/Emotional_Intentionality>. Acesso em: 10 fev. 2019.

SCHAPP, Wilhelm. *Philosophie der Geschichten*. Frankfurt a.M., 1981.

SOUZA, Geraldo. “O Corpo em Mira – Entrevista com Hermann Schmitz”. **Novos Estudos**, n. 74, p. 141-153, mar. 2006.

STEINBOCK, Anthony J. **Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl**. Evanston: Northwestern University Press, 1995.

SCHMITZ, Hermann, MÜLLAN, Rudolf, and SLABY, Jan. "Emotions outside the box — the new phenomenology of feeling and corporeality." **Phenomenology and the Cognitive Sciences** 10, no. 2 (2011), p. 241-259.

WALDENFELS, Bernhard. *Das Leibliche Selbst, Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft: Frankfurt am Main, 2000.

WELTON, Donn. Husserl and the Japanese. **Review of Metaphysics**, n. 44, p. 575-606, 1991.

ZILES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In: *A crise da humanidade e a filosofia*. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.