



Responsabilidade no mundo da vida segundo a concepção de crise em Husserl


Responsibility in the Lifeworld from the Perspective of Crisis in Husserl


Responsabilidad en el mundo de la vida según la concepción de crisis en Husserl

Paola Dias Bauce,

Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

E-mail: pbauce02@gmail.com 

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1244-4739> 



Recebido em: 02/09/2024 - Aceito em: 31/01/2025. Como citar: Dias Bauce, P. Responsabilidade no mundo da vida segundo a concepção de crise em Husserl . *Revista NUFEN: Phenomenology and Interdisciplinarity*, 17. <https://doi.org/10.26823/rnufen.v17i1.25585>

Resumo

O presente ensaio visa discutir como Husserl identifica na crise das ciências o afastamento e apagamento da subjetividade e às questões da vida humana, levando a uma perda de sentido e falta de fundamento investigativo. Contrastante com a concepção de crise, o filósofo oferece o conceito de mundo da vida, apreendido pela atitude fenomenológica, de modo a encontrar na fenomenologia a possibilidade de realização do ideal propriamente humano. A tarefa e a busca pelos meios de sua efetivação devem ser a meta dos filósofos, na criação intersubjetiva de um mundo guiado pela vida racional e de verdadeiro sentido.

Palavras-chave: Crise nas ciências, Fenomenologia, Husserl, Mundo da vida

Abstract

The present essay aims to discuss how Husserl identifies, in the crisis of the sciences, the distancing and erasure of subjectivity and issues of human life, leading to a loss of meaning and lack of investigative foundation. In contrast to the notion of crisis, he offers the concept of the "world of life", grasped through the phenomenological attitude, in order to find in phenomenology the possibility of realizing the genuinely human ideal. The task and search for the means of its realization should be the goal of philosophers, in the intersubjective creation of a world guided by rational life and true meaning.

Keywords: Crisis of sciences, Phenomenology, Husserl, Lifeworld

Resumen

El presente ensayo tiene como objetivo discutir cómo Husserl identifica en la crisis de las ciencias el alejamiento y desvanecimiento de la subjetividad y de las cuestiones de la vida humana, lo que lleva a una pérdida de sentido y a una falta de fundamento investigativo. En contraste con la concepción de crisis, el filósofo ofrece el concepto de mundo de la vida, captado a través de la actitud fenomenológica, de modo que se pueda encontrar en la fenomenología la posibilidad de realización del ideal propriamente humano. La tarea y la búsqueda de los medios para su efectividad deben ser la meta de los filósofos, en la creación intersubjetiva de un mundo guiado por la vida racional y de verdadero sentido.

Palabras-clave: Crisis en las ciencias, Fenomenología, Husserl, Mundo de la vida

Introdução

Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos.

(Husserl, 2012, p. 3)

Oppenheimer, em sua famosa entrevista para o documentário *The Decision to Drop the Bomb* (CBS, 1965), cita Bhagavad Gita – o que veio a ficar associado com essa frase no imaginário popular: *Eu me tornei a morte, destruidora de mundos* (Oppenheimer, 1965). Hijiya em *The 'Gita' of J. Robert Oppenheimer* (2000), narra como o físico encontrou conforto na narrativa do livro sagrado hindu para prosseguir com sua tarefa de desenvolver uma arma de destruição em massa. No início de *Gita*, Arjuna, devoto de Vishnu – apresentando-se em sua forma humana como Krishna – é levado a combater seus familiares para resguardar o trono de seu irmão. Relutante em matar o próprio sangue, Arjuna é apaziguado por Krishna, ao dizer-lhe que a morte é decidida por ele, sendo Arjuna seu “mero” instrumento. É o dever de Arjuna, como soldado, combater – é o seu *dharma*, seu destino e missão; a responsabilidade de Arjuna é cumprir com o seu dever, servir de instrumento para Krishna que, em sua forma divina, professa se tornar o destruidor de mundos.

Oppenheimer compreendia estar cumprindo apenas seu dever, como fica evidente em entrevistas dadas e relatos de terceiros que trabalharam com ele durante o Projeto Manhattan, como descreve Hijiya (2000). A responsabilidade dele, enquanto físico, era desenvolver a bomba; a responsabilidade de utilizá-la, contudo, cabia ao Estado e às esferas militares. Oppenheimer se defenderia da seguinte forma acerca de sua participação na criação da bomba:

Eu fiz o meu trabalho, que era o trabalho que eu deveria fazer. Eu não ocupava uma posição política em Los Alamos. Eu teria feito qualquer coisa que me pedissem, inclusive fabricar as bombas em um formato diferente, se achasse que era tecnicamente viável (United States Atomic Energy Commission, s.d., p. 236, como citado em Hijiya, 2000, p. 145, tradução nossa)¹.

¹ “I did my job which was the job I was supposed to do. I was not in a policymaking position at Los Alamos. I would have done anything that I was asked to do, including making the bombs in a different shape, if I had thought it was technically feasible” (U.S.A.E.C., s.d., p. 236).

Este compromisso com o dever, expresso em sua defesa, foi criticado por Murray Kempton em *The Ambivalence of J. Robert Oppenheimer* (1983) como uma ausência espiritual, exceto por um funcionalismo frio e sem ideal: “Havia naquelas palavras um tom frio, despojado de qualquer ideal, exceto por regras de funcionamento. Era justamente aquele ápice da desposseção espiritual que Robert Oppenheimer tentou alcançar com todas as suas forças [...]” (Kempton, 1983, p. 241, tradução nossa)². Essa desposseção em prol do funcionalismo da qual fala Kempton, ao ver de Hijiya, “era na verdade a carga espiritual que Oppenheimer extraiu do *Gita*. Uma vez intimidado e educado por Krishna, Arjuna fez o trabalho que deveria fazer” (Hijiya, 2000, p. 140, tradução nossa)³.

Seria possível eximir o cientista da responsabilidade por suas criações e descobertas, e que a tomada de decisão seria uma tarefa de terceiros? Em uma tocante reflexão da Reverenda Victoria Johnson (2015) acerca da fala de Oppenheimer e sua consideração sobre o papel dos cientistas na criação da bomba atômica, observa:

Os cientistas não existem em uma bolha hermeticamente fechada, na qual as dificuldades do mundo moderno não conseguem se infiltrar. Muitas vezes trabalhei em condições estéreis no laboratório, mas laboratórios, instituições científicas e cientistas não são estéreis a pensamentos espirituais, éticos ou morais sérios [...]. As questões complexas e desafiantes que a investigação científica levanta não podem ser ignoradas pelos cientistas ou pela sociedade em geral. É aqui que suponho que posso discordar de Oppenheimer, “*o problema*”, como ele diz, creio eu, é *problema de todo mundo* (Johnson, 2015, p. 1, tradução nossa)⁴.

² “There was in those words a cold tone stripped of every ideal except the rules of function. It was just that pinnacle of spiritual dispossession that Robert Oppenheimer tried his best to reach [...]” (Kempton, 1983, p. 241).

³ “Yet this functionalism that Kempton called a ‘pinnacle of spiritual dispossession’ was in fact the spiritual payload Oppenheimer had extracted from the *Gita*. Once awed and tutored by Krishna, Arjuna did the job he was supposed to do” (Hijiya, 2000, p. 140).

⁴ “Scientists do not exist in a hermetically sealed bubble which the travails of the modern world are unable to infiltrate. I often worked in sterile conditions in the lab, but laboratories, scientific institutions and scientists are not sterile to serious spiritual, ethical or moral thought [...]. The complex and challenging questions that scientific research raises can’t be ignored by scientists, or by society at large. This is where I suppose I might disagree with Oppenheimer, ‘*the problem*’, as he puts it, I believe, *is everyone’s problem*” (Johnson, 2015, p. 1).

Encontramos reflexão semelhante nas discussões de Edmund Husserl em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (2012), publicado originalmente em 1936 – sete anos após a publicação do manifesto positivista do Círculo de Viena. Husserl considerava que, as ciências enfrentavam uma crise pois, suas metodologias e fundamentos tornaram-se questionáveis, essencialmente pelo motivo de se pautarem em um “enigma da subjetividade” (Husserl, 2012, p. 3), provocando a cisão entre as ciências e o que de fato possui valor para a humanidade. Separando o objetivismo e positivismo, cientificidade de coisas “não científicas” (como a filosofia), partimos, conforme o autor, de uma inversão do que a ciência poderia significar para o homem, deixando de ser objeto de apreciação para uma perda de significado para a existência humana (Husserl, 2012).

Neste sentido, o presente ensaio visa refletir sobre a cisão entre objetividade e subjetividade nas ciências e a abstração de sentido do mundo da vida, levando a um apagamento ao que deveria ser a meta do conhecimento – a realização da vida verdadeiramente humana. Longe de esgotar o sentido completo dos conceitos husserlianos – isto seria impossível neste ensaio, almejamos pensar sobre o mundo que nos cerca e refletir sobre o nosso papel nele.

A crise das ciências: positivismo lógico, objetivismo e subjetividade

Para discutirmos uma crise das ciências precisamos primeiro questionar: o que é ciência? Sem dúvida, a temática é atual, pois a ciência se faz cada vez mais presente no cotidiano. Alan Chalmers, em *O que é ciência, afinal?* (1993), aponta como ainda fazemos grande apelo à ciência e à sua autoridade. Sua estima, ressalta Chalmers,

Não está restrita à vida cotidiana e à mídia popular. É evidente no mundo escolar e acadêmico e em todas as partes da indústria de conhecimento. Muitas áreas de estudo são descritas como ciências por seus defensores, presumivelmente num esforço para demonstrar que os métodos usados são tão firmemente embasados e tão potencialmente frutíferos quanto os de uma ciência tradicional como a física (Chalmers, 1993, p. 12).

O autor pontua que “uma ciência tradicional” significa uma ciência de métodos empiricistas, isto é, cujos dados possam ser observados, mensurados e comprovados pela experiência. Parte desta concepção se deve à tradição do *positivismo lógico*, surgido em Viena no início do séc. XX e que ainda exerce influência no modo como concebemos as ciências.

O Círculo de Viena, ou o positivismo lógico, caracterizou-se principalmente pela “concepção científica do mundo”. Isto significa dizer, como é explícito no tratado intitulado *A concepção científica do mundo* (Carnap et al., 1986), não apenas uma rejeição à metafísica, mas esforços amplamente *antimetafísicos*. Os integrantes deste círculo, cientistas de diferentes domínios, tinham em vista a depuração das ciências de toda linguagem metafísica, pois essa, segundo eles, não expressava nenhum sentido ou significado em seus enunciados, apenas um “sentimento perante a vida” (Carnap et al., 1986, p. 10), e não comunicavam propriamente um conhecimento. O positivismo lógico reduz a filosofia à análise lógica de enunciados, cujo conteúdo destes deve sempre ser empírico e imediatamente dado. Com esses elementos, buscava-se uma ciência unificada, uma linguagem comum decodificada, situando-se na experiência comum em que tudo é acessível – sem “enigmas insolúveis” (Carnap et al., 1986 p. 10) – mas simultaneamente cindindo o domínio das vivências subjetivas do que se pode tomar como conhecimento.

Essa posição, contudo, continha alguns problemas de difícil solução. Por exemplo, quanto ao método científico, caímos no “problema da indução”, isto é, utilizar-se de inferências indutivas com premissas verdadeiras não nos conduzem necessariamente a uma conclusão verdadeira pois, como necessito sempre de uma indução para validar minha teoria, pode haver uma experiência em algum momento que a descredite, mesmo que todas as experiências anteriores a comprovaram como certa. Destarte, duas pessoas podem ver o mesmo objeto, mas o experienciar de maneiras completamente distintas. Deste modo, como podemos derivar uma lei universal a partir da observação da experiência, e como delimitar a quantidade de observações necessárias?

Ainda, sobre a linguagem clara almejada pelos positivistas, podemos citar a teoria referencial de Frege e Russell, incapaz de lidar com certos aspectos complexos da linguagem na busca da construção de uma que fosse completamente “pura” nas ciências – tal como o microscópio que substitui o olho, como alude Frege. A

linguagem científica que Frege almejava criar, pontua Stefania Henriques (2011), seria como o microscópio, e a linguagem comum, cheia de “impurezas”, seria o olho humano. Quando buscamos o conhecimento detalhado de algum corpo difícil de ser apreendido a olho nu, utilizamos aquela ferramenta, a qual Frege compara com a linguagem fruto da teoria referencial.

Poder-se-ia considerar que esses são problemas internos, aos quais qualquer corrente de pensamento está sujeita. Contudo, Husserl foi além ao identificar estas ocorrências como uma *crise* das ciências. A proposta empiricista como demarcação entre o que é ou não ciência, como vimos, não ofereceu um fundamento seguro para as teorias científicas e abalou a certeza do conhecimento – longe de estar sob bases inabaláveis, as ciências sofriram de fato uma crise sobre sua demarcação. Assim, questiona Husserl, é mesmo possível falar em uma crise das ciências sem estarmos caindo em um exagero? Ele conclui ao pontuar o que entende por essa crise: “A crise de uma ciência não diz nada menos que o seguinte: a sua cientificidade genuína, todo o modo como ela definiu a sua tarefa, e, para isso, formou a sua metodologia, se tornou questionável” (Husserl, 2012, p. 1). Mas, para além de compreender a crise como uma dificuldade ou complicação, César e Santos (2013) oferecem outra interpretação:

A compreensão do conceito de crise (*Krisis*) utilizado por Husserl pode ser auxiliada pelo significado da palavra originalmente pensado enquanto “escolha” ou “decisão”, “momento crítico” ou “momento oportuno”. Assim, a discussão desse conceito em Husserl ganha contorno de um momento histórico decisivo acerca do sentido último da humanidade europeia perante o ideal de ciência, que é a sua definição como humanidade em conformidade com a racionalidade filosófica ... Neste sentido, a crise detectada por Husserl é uma decisão acerca do sentido da história europeia e da humanidade como um todo em virtude da necessidade de fundamentação última da razão e da ciência por ela produzida (César & Santos, 2013, p. 57).

Deste modo, cabe compreendermos o motivo identificado por Husserl de uma crise nas ciências – o “enigma da subjetividade” (Husserl, 2012, p. 3). Em outras palavras, a ciência perdeu seu significado para a vida humana, pois exclui como foco de suas investigações as questões urgentes à humanidade – aquelas que dizem

respeito ao homem e seu mundo, suas relações e sua busca de sentido. As novas ciências positivas abstraem tudo o que é subjetivo, tudo o que dá valor e sentido à humanidade – não nos dizem nada sobre o mundo que nos circunda, nossas relações com ele e com os demais ao nosso redor. A verdade torna-se "exclusivamente a verificação daquilo que o mundo, de fato, é, tanto o mundo físico como o espiritual" (Husserl, 2012, p. 3).

Essa visão das ciências, segundo o filósofo, é oriunda do Renascimento, de um "revoltar-se" com o estado da vida medieval e da aspiração de poder criar a si mesmo em um novo mundo. A autonomia nos campos teóricos do conhecimento estendeu-se para a esfera prática da vida, de modo que importava "não só configurar-se a si mesmo eticamente, mas configurar de novo todo o mundo humano circundante, a existência política e social da humanidade, a partir da razão livre, a partir das intelecções de uma filosofia universal" (Husserl, 2012, p. 5).

O modelo aspirado de vida era o propriamente filosófico, entendido como uma vida trespassada por sentido – designado pelo termo *verdade*. Descreditar a metafísica significa descreditar a razão e a filosofia como formadoras da humanidade; e esse ceticismo frente à razão faz "incessantemente valer o mundo de fato vivenciado, o mundo da experiência efetiva, como algo onde não se pode encontrar nada da razão e das suas ideias" (Husserl, 2012, p. 9). Se as ciências são apenas ciência de fatos, conseqüentemente, o homem e suas questões tornam-se um problema "metafísico", pois ultrapassam esse mundo. E, por tornar-se metafísico, é descreditado ou não é mais objeto de investigação das ciências.

Contudo, como vimos, também o diagnóstico desta crise traz consigo sua superação por meio da retomada da vida guiada pela racionalidade humana, o restabelecimento, de acordo com César e Santos (2013), das "conexões perdidas entre racionalidade e mundo da vida, buscando a superação do estreitamento da razão e o silêncio correspondente acerca dos problemas fundamentais da subjetividade e da vida humana" (César & Santos, 2013, p. 60).

O mundo, objeto das ciências, é em igual medida o mundo em que vivemos, o "mundo circundante cotidiano, onde todos nós ... existimos" (Husserl, 2012, p. 84). Este mundo é pressuposto tanto nas investigações filosóficas como nas científicas, e, no mundo da vida, somos objetos que estão nele enquanto certos da própria existência. Mas além de meros objetos, somos, pontua Husserl,

Sujeitos para este mundo, a saber, como 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 atualizáveis (Husserl, 2012, p. 84).

Trata-se de mudar nossa atitude diante do mundo, não mais abordá-lo sob as lentes naturalistas. Isto significa dizer, não considerar o mundo circundante como “domínio das puras *res extensae*” (Husserl, 2012, p. 232), cujos corpos só são efetivos na sua extensão espaço-temporal, capazes de serem compreendidos por completo exclusivamente na esfera material da realidade. Sua profundidade, aquilo que significa para nós no cotidiano e as relações estabelecidas com ele, apreende-se pela atitude pessoal, uma atitude a qual o interesse está em investigar o homem como pessoa, “em ações e paixões pessoais, e que na relação mútua da vida, do intercâmbio pessoal, do agir, e de qualquer outro modo de ser determinado mundano, do comportar-se e relacionar-se mundano, tem um e mesmo mundo circundante” (Husserl, 2012, p. 233), posto que mundo é um produto de nossas realizações espirituais, um fluxo nas diferentes maneiras que os objetos se doam à nossa consciência, formando-se continuamente em uma unidade como a objetivação de nossa subjetividade no mundo (Husserl, 2012, pp. 91-92). Certificam César e Santos:

Husserl afirma que o mundo circundante (*Umwelt*) é um conceito que tem seu valor exclusivamente no âmbito espiritual por ser uma formação espiritual (*ein geistiges Gebilde*), para a qual estão direcionadas todas as nossas preocupações e esforços cotidianos. Desse modo, torna-se um contrassenso a defesa de uma fundamentação da ciência do espírito sobre as bases das ciências naturais, a fim de torná-la pretensamente exata (César & Santos, 2013, p. 58).

A atitude naturalista praticada pelos cientistas de orientação positivista denota uma visão de mundo superficial; não conseguem penetrar na vida espiritual dos corpos que observam. Isso ocorre, segundo Missaggia (2018), “em função do que Husserl reconhece como uma *orientação teórica* que condiciona a investigação científica desde suas origens, impedindo-a de tratar das vivências de caráter *pré-científico*” (Missaggia, 2018, p. 193). Complementarmente, Struchiner (2007) afirma como esta atitude exaure a visão que temos do mundo, “desvitaliza e empobrece o contato, a experiência vivida e, portanto, o crescimento ... A fenomenologia busca reverter esta tendência, desenvolvendo uma espécie de elogio da experiência ...” (Struchiner, 2007, p. 251).

Cabe a nós agora compreender o que apreendemos ao mudar de atitude, a partir do que Husserl entende por mundo da vida, ou o mundo circundante pressuposto, cuja efetividade e construção de sentido só podem ser dadas pela vida espiritual dos que o habitam. O que o caracteriza, segundo o filósofo, não são os dados puramente intuitivos, mas aquela intuição “‘meramente relativa ao sujeito’ da vida no mundo pré-científico” (Husserl, 2012, p. 101), “um domínio de evidências originárias” (Husserl, 2012, p. 104). Husserl não pretende aqui abandonar as ciências ou negá-las, apenas apontar que elas estão inseridas em um mundo pré-dado às suas investigações, e cujo mero naturalismo não pode compreendê-lo completamente e, por esse motivo, elas não podem fundamentar-se seguramente sem reconhecer sua concreção. Assim, para o esclarecimento das atividades científicas e outras igualmente humanas,

Tem em primeiro lugar de ser levado em consideração o mundo concreto da vida e, na verdade, de acordo com a universalidade efetivamente concreta na qual ele abarca atual e horizontalmente todas as suas camadas de validade adquiridas pelos homens para o mundo da sua vida comum e, por fim, na qual as referiu como um todo a um núcleo mundano que precisa ser analisado em abstrato: o mundo das experiências simplesmente intersubjetivas (Husserl, 2012, pp. 108-109).

Mundo da vida: fenomenologia e o retorno às coisas em si mesmas

A ciência é ciência do mundo da vida; é uma profissão como todas as outras, inserida no mundo o qual experienciamos pré-cientificamente. Um “horizonte de mundo” (Husserl, 2012, p. 113) no qual as coisas existem e serve de fundamento para as experiências possíveis. Este mundo, longe de ser meramente relativo e inconstante, sujeito a variáveis culturais ou históricas, possui uma estrutura geral e igualmente válida para todos. Assim, o mundo da vida “tem já pré-cientificamente as ‘mesmas’ estruturas que as ciências objetivas, com a sua substrução [...] de um mundo existente ‘em si’” (Husserl, 2012, p. 114) e ao qual as ciências vinculam-se de modo a serem objetivas. Esse mundo é pressuposto nas investigações, é um *a priori* de estrutura própria – já é espaço-temporal, já possui causalidade etc.

Como observa Missaggia (2018), o fato de este mundo ser pré-científico em nossa experiência não implica alteração no modo em que o vivenciamos, mas que não pode sê-lo do modo entendido pela ciência. Em semelhante sentido, Struchiner (2007), ao comentar sobre o conceito de mundo da vida, aponta para sua concepção transformadora:

O que Husserl critica não é a atividade científica propriamente dita ou os resultados desta atividade (isso seria mesmo um ato de insanidade). A ele interessa denunciar o desvio objetivista da razão: é preciso recuperar o sentido do humanismo e a dimensão ética da vida. Vale lembrar que Husserl desenvolve essas críticas no período pós-Primeira Guerra Mundial (na qual ele perdeu um filho em combate), quando o mundo se depara, pela primeira vez de forma tão ostensiva, com a utilização do saber tecnológico para a destruição e a morte, ficando bastante clara a separação entre o mundo científico e o mundo ético. Quando passamos a falar de vidas humanas em termos de números, de estatísticas, facilmente deixamos de usar as inovações tecnológicas para o bem da humanidade e passamos a nos preocupar em fabricar mais e mais armas de destruição em massa. Passamos a lidar com as pessoas como simples objetos – como números, como máquinas – ou como alvos (Struchiner, 2007, p. 249).

Se o mundo da vida permanece como um pressuposto das investigações científicas e das demais atividades humanas, “temos o problema de *como* e com *quais meios* tornar essa análise viável” (Missaggia, 2018, p. 202). A análise, é claro, realiza-se por meio da *epoché*, isto é, suspensão de qualquer julgamento crítico ou tomada de posição, de “todos os interesses teóricos objetivos, a todas as definições de fins e de todas as ações que nos sejam próprias como cientistas objetivos ou também tão somente como desejosos do saber” (Husserl, 2012, pp. 110-111). Aqui, os saberes científicos não desaparecem, mas não atuam mais no mundo como “colaboradores” ou “cointeressados”, como diz Husserl, e sim estabelecemos um interesse habitual, retornamos ao que já éramos: conexos em uma unidade neste mundo da vida. Essa *epoché*, pontua o filósofo, é uma *epoché* como qualquer outra, e não significa uma abstração da existência humana, mas, na verdade, é a própria realização de seu ideal no porvir. Compreendemos então como esse “retorno à simplicidade ingênua da vida” (Husserl, 2012, p. 47) nos leva à transformação da humanidade. Nas palavras de Husserl:

Mostrar-se-á talvez mesmo que a atitude fenomenológica total e a *epoché* que dela faz parte estão vocacionadas essencialmente, em primeiro lugar, para uma transformação pessoal completa ..., que traz em si, além disso, o significado da maior transformação existencial que incube à humanidade como humanidade (Husserl, 2012, p. 112).

Devemos observar, entretanto, que apenas a *epoché* não nos é suficiente, precisamos avançar em uma redução fenomenológica, de modo que o mundo da vida possa tornar-se tema de investigação por meio de uma mudança da atitude natural: não consideramos mais o mundo como pré-dado e no qual existimos em constante efetivação; “pelo contrário, abtemo-nos permanentemente dessa efetivação” a fim de alcançar a “pré-doação do mundo como tal” (Husserl, 2012, p. 110). Para compreendermos a estrutura do mundo pressuposto, é preciso entender como prossegue sua doação originariamente para nossa consciência e, por conseguinte, sabermos “o que em última instância é a vida natural e a sua subjetividade, ou seja, puramente como a subjetividade que aí funciona como efetivadora de validade” (Husserl, 2012, p. 121).

Neste espaço se introduz a atitude personalista, apreendida pelo método fenomenológico. Como observa Korelc (2023), essa atitude considera o mundo implicado em relação com outros sujeitos: o mundo “é o mundo comum a uma coletividade de pessoas que estão em relação intencional entre si... O mundo comum é mundo espiritual, constituído intersubjetivamente” (Korelc, 2023, p. 580), de modo que “toda a realidade física tem um significado espiritual, intersubjetivo ...; é por isso que no mundo não há meros corpos materiais, mas objetos com sentido, objetos culturais, de uso, de valor ...” (Korelc, 2023, p. 580).

Como compreender o termo “espiritual”? No segundo livro das *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica (Ideen II)*, na introdução da terceira seção, Husserl aponta para a distinção entre espírito e alma, correlata à oposição entre natureza e mundo espiritual (Husserl, 1980). Isto porque a alma é apreendida na atitude naturalística, mesmo que meramente como um estrato de ocorrências do corpo humano, de modo que “a alma anima ou se introjeta no corpo, e o corpo animado é um objeto natural dentro a unidade do mundo espaço-temporal” (Husserl, 1980, p. 185, tradução nossa)⁵. Agora, se nos voltamos a uma atitude natural, pessoal, das coisas dadas originariamente, somos mais que meros corpos animados; reconhecemo-nos como sujeitos em nosso mundo circundante, como membros de uma comunidade, possuindo valores morais, culturais e crenças – somos sujeitos de relações pessoais em um mundo comum compartilhado:

... Como pesquisador, tudo o que ele vê é “natureza”. Como pessoa, todavia, ele vive como qualquer outra pessoa e ‘sabe’ que ele é sempre o sujeito de seu *mundo circundante*. Viver como pessoa é colocar-se como pessoa, descobrir-se em, e trazer-se a, relações conscientes com um “mundo circundante” (Husserl, 1980, p. 193, tradução nossa)⁶.

O mundo espiritual nada mais é do que o mundo circundante dado nas relações intersubjetivas pessoais, visto que a pessoa – não mais compreendida como

⁵ “The soul animates or be-souls the Body, and the animated Body is a natural Object within the unity of the spatio-temporal world” (Husserl, 1980, p. 185).

⁶ “As a researcher all he sees is ‘nature’. As a person, however, he lives like any other person and ‘knows’ that he is always the subject of his *surrounding world*. To live as a person is to posit oneself as a person, to find oneself in, and to bring oneself into, conscious relations with a ‘surrounding world’” (Husserl, 1980, p. 193)

ser humano ou ser homem, objeto das ciências naturais e mero corpo animado – só pode ser apreendida nessa atitude personalista, fenomenológica, como sujeito de valores e de atitudes autônomas, de constituição e construção constante do mundo o qual pertence como membro.

Logo, a fenomenologia é conforme René Schérer (1995, p. 260), "como uma reabilitação do direito da consciência de direito ao conhecimento de si própria e do mundo", ao não mais ater-se aos meros fatos verificáveis, mas as coisas como são, isto é, apreender as essências das coisas e suas relações com a consciência para as quais elas se doam. As essências, observa Schérer (1995), não são os objetos mesmo (por mais que exija uma evidência perceptível), mas o preenchimento do sentido daquilo que visa, e esse preenchimento se torna o próprio objeto visado. Ela não existe separada das coisas, planando sobre elas, mas é fundada no momento em que as coisas aparecem. Mas o que aparece, de fato, não são as meras coisas fenomênicas, mas o "próprio ser do aparecer" (Schérer, 1995, p. 264), isto é, a consciência inerente a si, a qual, ao visar os objetos intencionalmente, desvela para si o seu ser, suas estruturas essenciais. É deste modo que se apreende as essências, ou o ser das coisas, pois suas aparições nada mais são do que correlatos à consciência, "absolutamente inerente a si própria" (Schérer, 1995, p. 265).

Deste modo, enquanto "as ciências positivas buscam suas verdades nos fatos, a fenomenologia descreve essas verdades a partir da percepção das essências dos fatos, pois é nelas que os seus sentidos se revelam tais quais são" (Guimarães, 2008, p. 73 como citado em Borba, 2010, p. 101). Para além de um método, a fenomenologia é uma postura diante do mundo, do modo como o vemos e o vivenciamos. Assim, "... o método deve brotar da investigação que por princípio interroga o próprio conhecimento a partir do conhecedor, do conhecido e do conhecível ... o método, portanto, não é uma 'explicação' dos fenômenos humanos, mas apenas uma 'compreensão' dos mesmos" (Galeffi, 2000 como citado em Carvalho et al., 2012, p. 3).

Se o método fenomenológico exige de nós uma mudança de atitude, a vida humana aqui, como vida pessoal-espiritual, exige uma autorresponsabilização. Mas responsabilização de quê, precisamente? Para Husserl (2012), responsabilização de ser fiel a si mesmo frente a um novo sentido da existência humana, isto é, o desenvolvimento pessoal do homem ao reconhecer-se como um "eu-razão", um ser

racional no cotidiano comum, e cuja razão diz respeito não a um racionalismo das ciências positivistas, mas algo característico seu, pelo qual se atinge sua autonomia de ser formador de si mesmo em uma vida permeada de sentido, de um “em si” ideal da humanidade. Este “em si”, pontua o filósofo,

Não se trata de uma ficção como uma invenção dispensável e sem significado, mas, sim, de uma ficção tal que eleva o homem a um novo estágio, e que está destinada a elevá-lo a uma nova historicidade da vida humana, cuja entelêquia (*Entelechie*) é esta nova ideia e a práxis filosófica ou científica a ela ordenada, a metódica de um pensar científico de uma nova espécie (Husserl, 2012, p. 215).

Se a postura positivista via na filosofia a ausência de conhecimento e de sentido, Husserl encontra nela a resolução da crise nas ciências ao considerá-la como fundamental ao método científico – ela resgata o mundo espiritual e retoma a vida genuinamente racional. Aos filósofos cabe o papel, como propósito último, da realização deste novo pensar científico, da investigação desta verdade em si que nada mais é do que o “verdadeiro ser da humanidade” (Husserl, 2012, p. 13), que implica, aponta Korelc (2023, p. 159), “a constituição de um mundo verdadeiramente humano, correspondente ao ideal da vida verdadeira, que é sempre vida no mundo”. Trata-se, portanto, não de uma realização subjetiva individual, mas de uma criada pela humanidade, intersubjetivamente, nas relações uns com os outros no mundo e possível somente através da filosofia enquanto tarefa, isto é, um conhecimento que traz consigo a emancipação da humanidade pelo seu verdadeiro ser, guiado pela razão na construção de um mundo intersubjetivo e espiritual: a responsabilidade do filósofo, frente esta tarefa, é a de contribuir “... para a vida de todos segundo o ideal da razão; o seu próprio dever pessoal é fazer o possível para isso ...” (Korelc, 2023, p. 168). Esta busca, por sua vez, não pode ser abandonada, pois se não há sentido na vida e na existência humana, há, pontua Korelc (2023), uma profunda insatisfação. É necessária constante reflexão e procura deste sentido, compreensão de seu papel e tarefa no mundo:

Por isso, refletir para compreender a responsabilidade pessoal, ter clareza a respeito do caminho pessoal da realização, ... – isto livra o filósofo da dramaticidade de não-sucesso constante. Pois não se pode trabalhar com

dúvida a respeito da possibilidade da realização da sua meta – é impossível viver humanamente, isto é, com sentido, se o sentido não for realizável ... (Korelc, 2023, p. 166).

Considerações finais

O diagnóstico de Husserl acerca de uma crise das ciências permanece atual, especialmente ao que o filósofo identifica certo padrão nas investigações científicas – o afastamento das questões concernentes à humanidade. As ciências, como destituídas ou desconexas do sentido da vida humana, restringem a filosofia como uma “não ciência”, desmerecem suas questões e a cunham como “metafísicas” em sentido pejorativo. E, ao passo em que tratam o ser humano como mero corpo animado, existente em um mundo de meros objetos espaço-temporais, as ciências empiricistas, em uma postura naturalística frente a este mundo, não consegue apreender sua profundidade – suas investigações situam-se apenas na superfície de algo muito mais rico.

A crise das ciências, no fim das contas, não é nada além do que um reflexo da crise do modo de viver naturalista. Ao esforçar-se para eliminar toda a metafísica, segue-se uma crise da filosofia e, conseqüentemente, uma crise da razão. E uma crise da racionalidade equivale-se a uma crise em todos os aspectos da vida humana – na ausência de sentido na existência, na cultura, no conhecimento. A recusa positivista à metafísica abala não apenas seu fundamento teórico, mas também todo o seu sentido de verdade. Essa falta de sentido e de verdade leva-nos a um problema moral das ciências – se ao olhar científico nos tornamos materialidade sem dimensão espiritual, como estabelecer um limite ético? Quando deixamos de perguntar sobre o que é mister à humanidade, tudo deixa de ser humano – a crise se instaura em todas as esferas cotidianas.

Não há busca por uma reconciliação com a subjetividade e o “mundo” das ciências; isto porque não há o que ser conciliado. O que há é uma busca pela retomada de sentido que já se encontra no próprio mundo espiritual, o qual construímos intersubjetivamente por meio das relações pessoais. Este mundo, estabelecido como o horizonte de nossas vivências, é o mundo da vida no qual encontramos nosso verdadeiro ser: o sentido da existência, deste modo, deixa-se apreender quando nos guiamos pela razão e nos autorresponsabilizamos por nossa

vida autêntica, livre, espiritual, e que só pode ser vivida se em comunhão com os demais, na transformação do mundo e, em igual medida, na transformação da própria humanidade.

Husserl encontrou na fenomenologia o caminho da realização humana em seu ideal, na retomada da vida racional – mesmo que situado no porvir. Nem por isso, devemos abandonar essa tarefa, pois fazê-lo seria como abandonar a própria humanidade e sua busca por sentido. A responsabilidade do filósofo é tomar essa tarefa para si e refletir sobre seus meios de realização. Pois não é humanamente possível viver sem um sentido. E quando não há mais sentido, a vida já não é mais humana.

Referências

- Borba, J. M. P. (2010). A fenomenologia em Husserl. *Nufen*, 2(2), 90–111. <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v2n2/a07.pdf>
- Carnap, R., Hahn, H., & Neurath, O. (1986). A concepção científica do mundo – O Círculo de Viena. In *Cadernos de história e filosofia da ciência* (F. P. d. A. Fleck, Trad.; 10ª ed., pp. 5–20). (Trabalho original publicado em 1929). <https://www.cle.unicamp.br/cadernos/article/1220/1011>
- Carvalho, A. F. d., Nascimento, Y. d. F., & Soares, M. J. N. (2012). O método fenomenológico de Edmund Husserl. In Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES (Org.), *VI Colóquio Internacional "Educação e Contemporaneidade"* (pp. 1–9). EDUCON. <http://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/10114>
- CBS. (1965). *The Decision to Drop the Bomb* [Documentário]. Columbia Broadcasting System.
- César, C. M., & Santos, C. W. A. (2013). A noção de crise em Husserl e a discussão acerca de sua superação. *Revista Estudos Filosóficos*, (10), 54–62. <https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/art5-rev10.pdf>
- Chalmers, A. F. (1993). In *O que é ciência, afinal?* (R. Filker, Trad.). Brasiliense. https://nelsonreyes.com.br/A.F.Chalmers_-_O_que_e_ciencia_afinal.pdf
- Henriques, S. M. (2011). A questão da referência na linguagem. *Horizonte Científico*, 5(2), 1–21. <https://seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/view/7262>
- Hijiya, J. A. (2000). The “gita” of J. robert oppenheimer. In *Proceedings of the American Philosophical Society* (2ª ed., Vol. 144, pp. 123–

- 167). https://ia802907.us.archive.org/8/items/gitaandoppenheimer/Gita%20and%20Oppenheimer_text.pdf
- Husserl, E. (1980). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: Vol. 3. Second book: Studies in the phenomenology of constitution* (R. Rojcewicz & A. Schuwe, Trans.). Kluwer Academic Publishers. (Obra original publicada em 1913)
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: Uma introdução à filosofia fenomenológica* (D. F. Ferrer, Trad.). Forense Universitária. (Obra original publicada em 1936).
- Kempton, M. (1983, dezembro). The ambivalence of J. Robert Oppenheimer. *Esquire*. Recuperado de <https://classic.esquire.com/article/1983/12/1/the-ambivalence-of-j-robert-oppenheimer>
- Korelc, M. (2019). Notas sobre o sentido e a responsabilidade do filósofo. In T. S. Santoro & M. Korelc (Eds.), *Husserl: Questões metafísicas* (pp. 149–177). CEGRAF UFG.
- Korelc, M. (2023). Pessoa e substância na fenomenologia de Husserl. In L. Levy, C. Araújo, E. M. Rocha, M. K. Guerrero & F. F. d. Almeida (Eds.), *Substância na história da filosofia* (pp. 572–595). NEPFIL Online. <https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/.pdf>
- Missaggia, J. (2022). A noção husserliana de mundo da vida (Lebenswelt): Em defesa de sua unidade e coerência. *Trans/Form/Ação*, 41(1), 191–208. <https://doi.org/10.1590/s0101-31732018000100009>
- Schérer, R. (1995). Husserl, a fenomenologia e seus desenvolvimentos. In F. Châtelet (Org.), *História da Filosofia: Vol. 3. de Kant a Husserl* (A. Pomar, E. Freitas, E. Fernandes & J. Salgado Fonseca, Trans.; pp. 259–285). Publicações Dom Quixote.
- Struchiner, C. D. (2007). Fenomenologia: De volta ao mundo-da-vida. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 13(2), 241–246. <https://www.redalyc.org/pdf/3577/357735556015.pdf>