

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Victor Henrique Monteiro Alves

A Liberdade em Husserl:

O cerceamento da liberdade e o impacto ético na crise do século XXI

Juiz de Fora

2025

Victor Henrique Monteiro Alves

A Liberdade em Husserl:

O cerceamento da liberdade e o impacto ético na crise do século XXI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Epistemologia.

Orientadora: Dra. Nathalie Barbosa de la Cadena

Juiz de Fora

2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração
automática da Biblioteca Universitária da UFJF,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Alves, Victor Henrique Monteiro.

A liberdade em Husserl : o cerceamento da liberdade e o impacto
ético na crise do século XXI / Victor Henrique Monteiro Alves. --
2025.

144 f.

Orientadora: Nathalie Barbosa de la Cadena

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz
de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

1. Liberdade. 2. Ética. 3. Fenomenologia. I. Cadena, Nathalie
Barbosa de la, orient. II. Título.

Victor Henrique Monteiro Alves

A Liberdade em Husserl:

O cerceamento da liberdade e o impacto ético na crise do século XXI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Epistemologia.

Aprovada em 04 de setembro de 2025

BANCA EXAMINADORA

Dra. Nathalie Barbosa de la Cadena - Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dr. Marcelo Fabri
Universidade Federal de Santa Maria

Dra. Martina Korelc
Universidade Federal de Goiás

A Henrique, Eliane e Júlia, pois tornaram este trabalho possível e à sua maneira me incentivaram a realização do bem e da verdade a cada palavra. *In memoriam* de Alverina e Rubens.

AGRADECIMENTOS

Pelo imensurável sustento, cuidado e amor, agradeço a Deus, pois foi Ele quem permitiu, em sua maravilhosa graça e infinita misericórdia, a realização de uma tal empreita. Aos meus pais, alicerces de meus princípios e ideais, agradeço pelo carinho, cuidado e paciência, pois nos momentos mais difíceis, foi a confiança de que estariam ao meu lado o que permitiu a finalização deste trabalho. A minha querida e amada Julia, agradeço por ser sempre um momento de paz e um refúgio seguro da aflição nos incontáveis dias de labuta, não há palavras para descrever o que isto significou nos momentos mais duros. A minha caríssima orientadora Profa. Dra. Nathalie Barbosa de la Cadena, pela confiança, oportunidade, aceite e apoio constante na realização desta investigação, guiando-a sempre a excelência. Dos muitos amigos que estiveram juntos a mim nesta caminhada, agradeço em especial a Yann Okada, que sempre esteve presente ao longo dos anos de nossa amizade e que muito ouviu conjecturas filosóficas com interesse, mesmo em área distinta do conhecimento. Como também agradeço com muito carinho aos caríssimos amigos Kim Torres e Arthur Werneque, que nas longas e sempre generosas conversas, foram influências ao caminho do bem e às práticas filosóficas rigorosas. De igual maneira aos muito estimados Marco Antônio e Nadine meu muito obrigado, pois compartilharam comigo muitos momentos e estiveram ao meu lado muitas vezes com apoio frente as dificuldades e acasos da vida. Também aos queridos Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho e sua esposa, que sempre expressaram seu carinho e me incentivaram ao longo destes anos. E também aos estimados Mateus Reis e Bruno Garcia, pelos longos anos de amizade e companheirismo.

Agradeço encarecidamente aos professores Dr. Marcelo Fabri e Dra. Martina Korelc, que aceitaram tão generosamente o convite para participar da banca de defesa desta dissertação. A todos os professores do departamento de Pós-Graduação em Filosofia pelas aulas ministradas e conhecimento compartilhado, principalmente os professores Dr. Bruno Amaro Lacerda e Dr. Luciano Vicente. Agradeço aos funcionários da Secretária de Pós-Graduação do ICH, em especial nas figuras de Cibelle e Camilla, que muito auxiliaram com as dificuldades burocráticas desta dissertação. Agradeço a CAPES pelo financiamento desta pesquisa, que possibilitou a dedicação integral à produção do texto.

“No geral, nossa vida é incrivelmente moral. Não há um instante de trégua entre a virtude e o vício. A bondade é o único investimento que nunca falha. Na música da harpa que vibra pelo mundo, é a insistência nisso que nos comove” (Thoreau, 2017, p. 190).

RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar o conceito de liberdade na fenomenologia de Edmund Husserl a partir dos artigos publicados na revista *Kaizo*, e as obras *Ideias II*, *Krisis* e *Meditações cartesianas*. Ao realizar a suspensão do juízo e olhar para o objeto mesmo, foram encontradas quatro condições essenciais à liberdade: razão, espontaneidade, contingência e autonomia. Tais condições são ecos do pensamento de Gottfried W. Leibniz e Immanuel Kant no pensamento de Husserl. Além disso, mais uma condição para o pleno exercício da liberdade na fenomenologia é a relação com o outro, a intersubjetividade, sendo a ética o campo último em que a liberdade se realiza. O Ego tem a capacidade de relacionar-se com o mundo e com o outro à sua própria maneira. Ele é capaz de doar sentido e abrir-se para o outro, ter vivências mais significativas e profundas com o outro. Esta relação transforma-se em uma comunidade de sujeitos norteadas por um *telos*. Aplicada a questões contemporâneas, a compreensão de liberdade e intersubjetividade em Husserl pode contribuir para análise e solução de dilemas éticos. Nesta dissertação, o dilema contemporâneo analisado foi o encobrimento do mundo da vida através da matematização do mundo virtual decorrente do uso de I.A.s. Estas ferramentas têm contribuído para o cerceamento da liberdade. Como consequência, é preciso o retorno às coisas mesmas e a renovação da comunidade como propôs Husserl e assim promover o exercício amplo e responsável da liberdade.

Palavras-chave: Liberdade; Ética; Husserl; Mundo da vida; Matematização.

ABSTRACT

The goal of the dissertation is to analyze the idea of freedom in Edmund Husserl's articles published in *Kaizo* journal, and his writings in *Ideas II*, *Crisis* and *Cartesian Meditations*. Doing the *epoché*, four conditions for freedom were found: rationality, spontaneity, contingency, and autonomy. These conditions are echoes in Husserl's work of Gottfried W. Leibniz and Immanuel Kant's philosophy. Besides, another condition for freedom in phenomenology is the relation with the other, the intersubjectivity, ethics being the ultimate field in which freedom is realized. The Ego can relate with the world and with the others in its own way. He is able to give sense and to open himself to the other, to have deeper experiences with each other. From this relationship rises a community of Egos guided by a *telos*. Applied to contemporary issues, the notion of freedom and intersubjectivity in Husserl can contribute to the analysis and solution of ethical dilemmas. In this dissertation, the concrete and actual case analyzed is the veiling of the lifeworld throughout the mathematization of the virtual world considering the usage of A.I.s. These tools have been contributing to the curtailment of freedom. Therefrom, we need to return to the things themselves and renew the community as proposed by Husserl and promote a broader and responsible exercise of freedom.

Keywords: Freedom; Ethics; Husserl; Life World; Mathematization.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	AS INFLUÊNCIAS NO TRABALHO DE HUSSERL	15
2.1	LEIBNIZ E SUA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE	18
2.2	OS POSSÍVEIS PONTOS DE CONEXÃO COM HUSSERL	29
2.2.1	Sobre o Conceito de Inteligência	29
2.2.2	A Respeito da Espontaneidade	33
2.2.3	Uma Possibilidade de Enxergar a Contingência no Pensamento Husserliano.....	37
2.2.4	Dos Conceitos Presentes em Ambos os Filósofos	41
2.3	A CONEXÃO COM O PENSAMENTO DE KANT PELAS VIAS DA AUTONOMIA	42
2.4	DAS POSIÇÕES HUSSERLIANAS SOBRE A VONTADE E A AUTONOMIA	46
2.5	O SIGNIFICADO DE LIBERDADE EM HUSSERL	50
3	O CAMINHO PARA A INTERSUBJETIVIDADE	54
3.1	O PROBLEMA DO SOLIPSISMO	55
3.2	A PERCEPÇÃO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL	60
3.3	A PERCEPÇÃO E A SUBJETIVIDADE	63
4	A INTERSUBJETIVIDADE NA FENOMENOLOGIA	66
4.1	O CORPO E O EU NA FENOMENOLOGIA	66
4.2	O INÍCIO DA INTERSUBJETIVIDADE PELA SENSIBILIDADE	71
4.3	ESTRUTURA DA INTERSUBJETIVIDADE	78
4.4	O ATO DE CONSCIÊNCIA DA EMPATIA	85
4.5	AS CONSEQUÊNCIAS E LIMITAÇÕES DA INTERSUBJETIVIDADE	90
5	A NECESSIDADE DA LIBERDADE NA ÉTICA	97
5.1	A ÉTICA SEGUNDO OS PARÂMETROS FENOMENOLÓGICOS	98
5.2	A ÉTICA COMO EXERCÍCIO DA LIBERDADE	102
5.3	A CRISE E A NECESSIDADE DE RENOVAÇÃO	108
5.4	A CRISE NO SÉCULO XXI: A MATEMATIZAÇÃO DO MUNDO DIGITAL	113

5.5	O COMPROMETIMENTO DO EXERCÍCIO DA LIBERDADE NOS DIAS DE HOJE	118
5.6	O CAMINHO DE RETORNO À LIBERDADE	124
6	CONCLUSÃO	131
	REFERÊNCIAS	138

1 INTRODUÇÃO

A presente investigação terá o propósito de compreender qual a importância da ideia de liberdade em algumas das obras de Edmund Husserl. A hipótese inicial será a de que a liberdade compreende um componente essencial da natureza humana. A primeira parte do texto seguirá a concepção de que a liberdade na fenomenologia de Husserl tem influências de pelo menos dois autores da modernidade, sendo eles Gottfried Wilhelm Leibniz e Immanuel Kant, ambos referenciados diretamente em passagens nos textos de Husserl. Esta influência estará presente na forma como Husserl estabelece, no decorrer de seus textos, as condições para o exercício da liberdade humana em relação à sua capacidade de escolha. Na relação Leibniz-Husserl, se espera apresentar como as três condições identificadas pelo primeiro são inspiração ao segundo, ou seja, como a apresentação de Leibniz da razão, espontaneidade e contingência inspiram as posições de Husserl. Esta aproximação é crítica, pois Husserl identifica certos problemas e propõe tais condições de forma a tentar superá-los. O mesmo pode ser dito da relação Kant-Husserl. Husserl admite nominalmente ser adepto de certas posições presentes nas obras de Kant, que para o propósito desta investigação estarão limitadas ao conceito de autonomia, mas se evidenciará que a fenomenologia parte de bases distintas para a adoção desse conceito. Esta manutenção da atitude crítica de Husserl em relação às suas influências levará a proposta de que ele aborda os temas no formato de uma inspiração em ambos os autores, o que é diferente de uma tentativa de continuidade do pensamento de qualquer um dos dois.

Ao fim da primeira parte, apresentar-se-á as concepções próprias a Husserl e o desenvolvimento que ele faz do conceito de liberdade tendo em vista as inspirações que puderam ser identificadas nos dois modernos. Husserl não deixa, nos textos analisados, uma definição clara sobre liberdade, mas há diversos momentos em que se pode observar como o conceito está presente nas suas colocações e mesmo como ele influencia na vida dos indivíduos no exercício da consciência. Também se identificará como as condições para o exercício da liberdade impõe também limitações, especialmente no que tange a racionalidade nos atos de consciência dos indivíduos.

A segunda parte do trabalho terá o propósito de expor como a liberdade se relaciona com a intersubjetividade na fenomenologia husserliana. Mais especificamente, a proposta buscará analisar a abertura que o indivíduo tem em relação à experiência do outro, propondo que nesta abertura haverá espaço para que a liberdade se manifeste e transforme as relações intersubjetivas em algo mais profundo ao potencializá-las através do pleno exercício da

empatia. Chegar neste ponto, no entanto, exigirá explicar a respeito de críticas recebidas por Husserl em relação aos seus desenvolvimentos ao longo do século XX. Tratar-se-á da dificuldade do solipsismo que limitaria o sujeito a dimensão transcendental, deixando de fora tudo aquilo que é transcendente, incluindo o outro que lhe aparece e o mundo que compartilham. Há quatro possibilidades de solipsismo, das quais três serão refutadas devido a uma má compreensão da fenomenologia de Husserl. Será reconhecido, no entanto, uma possibilidade de solipsismo metodológico em Husserl. Mesmo este é incapaz de impedir a abertura da consciência, ele é apenas o primeiro passo a ser dado na constituição do ego puro.

Dando continuidade à investigação, passar-se-á a questão da percepção, que representa a possibilidade de abertura, demonstrando o papel que ela tem para a relação do sujeito com as vivências daquilo que o cerca. A percepção será encarada como a porta para os fenômenos, para as coisas e o mundo. Argumentar-se-á que esta abertura em favor de, traz para a consciência a possibilidade de se virar para algo além dela, permite o direcionamento da intencionalidade. Ela será um componente importante para a intersubjetividade. Mais especificamente, através da sensibilidade corpórea, o sujeito passa a ter acesso a um mundo que ele deve constituir - lembrando sempre que o sentido de constituir em Husserl se relaciona com o desvelar, não com o criar - através das vivências desvelar as essências manifestas no mundo. A investigação sobre o corpo levará Husserl a compreender que se trata de um corpo animado, dotado de alma / psique, que não se confunde com o eu puro. Seu papel será expresso como uma característica da apercepção de si mesmo e de uma auto-objetificação de si próprio, que acaba por encobrir a vida por si mesma, mas que é necessária na relação do sujeito com suas dimensões naturais e físicas. Pela possibilidade de agir livremente, incluindo a manifestação corporal do sujeito, se poderá reconhecer que o outro tem também uma alma que se revela na vivência como fenômeno. Para tanto, é fundamental compreender que o eu e o outro compartilham o mesmo mundo e estão sujeitos às mesmas regras, o que torna possível a vivência intersubjetiva, isto é, neste solo comum a todos surge a possibilidade de relação entre os sujeitos e a possibilidade de formação de uma comunidade de mônadas.

Buscar-se-á compreender o que torna possível o reconhecimento do outro e tudo aquilo que está para o ser outro, como ele aparece para o eu, a associação deste outro a si e o emparelhamento com ele. Através disso o eu poderá compreender aquilo que lhe é acessível e aquilo que não é. Se apresentará que faz parte da estrutura da intersubjetividade a gênese e o sentido, a conexão com o conhecimento, as noções de horizonte e a ideia de propriedade. Todas estas características da intersubjetividade se revelarão através da realização da empatia,

que é o ato de consciência adequado à intersubjetividade. É na exposição da realização da empatia que a liberdade entrará como uma impulsionadora da intersubjetividade, encontrar-se com o outro no mundo é inevitável para o eu. Uma tal vivência só irá ocorrer na medida em que o eu se depara com outros-eus que estão ao seu redor no mundo. Há na empatia diferentes momentos, apresentar-se-á que ela pode ser mais que um mero reconhecer, ela pode ser aprofundada, no exercício da liberdade do sujeito, e se tornar um compreender, um doar sentido, um conhecer aquilo que é inicialmente inacessível do outro. É aí que liberdade se revelará como um adendo importante à intersubjetividade, é na possibilidade de aprofundar-se na relação com o outro que surge para o eu que a liberdade ganhará distinção na vivência intersubjetiva; ou até mesmo na possibilidade de recusar-se a aprofundar-se com o outro, a fechar-se e não ter um aprofundamento do vínculo que surge ali.

Mesmo com toda a abertura que a intersubjetividade propõe, será preciso reconhecer seus limites e suas consequências, precisamente o que se tem o intuito de fazer na sessão final da segunda parte da dissertação. Há certas dificuldades que surgem das posições de Husserl em relação a empatia e a importância da sensibilidade nas relações entre os sujeitos que serão lá abordadas. Também a dificuldade relacionada à forma que a proposta do início da intersubjetividade através de um emparelhamento traz. Apresentar-se-á que nesta situação há apenas um primeiro passo em relação ao outro e que ainda existe a dimensão que permanece inacessível ao eu que se relaciona com o outro, pois há limites na abertura que a intersubjetividade proporciona.

A terceira parte terá o intuito de relacionar a liberdade com a intersubjetividade incluindo a constituição da comunidade e como a liberdade tem sido cerceada na contemporaneidade. Como resultado de tal reflexão, resta evidente a necessidade de renovação tanto individual e comunitária como da humanidade. Necessidade que se manifesta através do diagnóstico de uma crise que assola a humanidade europeia. Esta crise está ligada ao esvaziamento de sentido das realizações do espírito, que ocorre especialmente através do avanço da matematização do mundo da vida e da aplicação das premissas positivistas às ciências do espírito. Identificar-se-á que isto as torna esvaziadas de sentido, já que uma tal matematização encobre ainda mais o mundo da vida e distancia os sujeitos da vida real; o positivismo por sua vez renuncia à metafísica, a reflexão sobre sentidos, valores e finalidade e crê que a simples aplicação do conhecimento (desprovido de limites e fins) será suficiente para sanar os problemas da humanidade.

Nos artigos da revista Kaizo, Husserl enfatiza a importância da racionalidade e do exercício da liberdade como motor da ética. Este exercício da liberdade será analisado tendo

em vista a necessidade do cumprimento de todas as condições elencadas na primeira parte desta dissertação. Mesmo que existam diferentes níveis da realização da vida humana, a proposta será a de que a liberdade e a ética caminham juntas no propósito de realização de uma humanidade autêntica que realiza a si mesma no seu mais alto nível e perseguindo os valores de níveis mais elevados. Propor-se-á que só através da autonomia é possível ao homem atingir este nível de autenticidade e realizar os valores mais elevados.

Para tanto, segundo diagnóstico de Husserl, esta camada de encobrimento do mundo da vida, que vem amparada pela utilização da matemática e resulta numa formalização das relações humanas, no abandono dos valores e das finalidades em favor de categorias formais e vazias, gera o risco de perda de sentido algo que Husserl diagnóstica como realidade na cultura europeia de seu tempo. Esta perda de sentido será exposta como algo que afeta o indivíduo em sua vida vocacional, na sua realização de propósito e na doação de sentido. A crise que ele identifica em seu tempo, muito mais do que simplesmente um problema do conhecimento, é um problema ético, que impede a realização do último estágio da humanidade, a humanidade autêntica e autônoma.

Expostas as reflexões de Husserl, serão aplicadas como parâmetro para análise do fenômeno contemporâneo do uso da inteligência artificial (IA) nas redes sociais. Já no pós-guerra, nos anos de 1950, investigou-se a respeito da possibilidade de máquinas que pudessem pensar, o que hoje é popularmente conhecido como Inteligência Artificial. Embora estejamos longe de poder fazer uma tal afirmação, de que há de fato uma inteligência artificial, a principal dificuldade que se pretende identificar neste prolongamento da crise aos dias de hoje é como tal ferramenta tem sido utilizada de modo a cercear o exercício da liberdade. As inteligências artificiais são mais uma camada de encobrimento do mundo da vida que limitam a percepção do mundo, manipulam a informação a respeito do mundo, direcionam sua interpretação, dificultam sua compreensão, prejudicam o pensamento crítico e impedem que o sujeito exerça plenamente sua liberdade como autodeterminação. Na verdade, são mais uma camada de encobrimento do mundo que está acima da simples interpretação matematizada do mundo da vida. Esta ferramenta se utiliza de algoritmos matemáticos em programas para gerar um determinado resultado, criando realidade virtual, uma ilusão de escolha, uma prática que limita a liberdade humana, já tão complexa e difícil de ser executada. Realiza isto amparando-se nos dados coletados de usuários das plataformas nas quais o algoritmo potencializado pela inteligência artificial funciona, em especial nas redes sociais.

Conclui-se a pesquisa apresentando como cada uma das sessões é um caminho para atingir o verdadeiro propósito da humanidade, que é a realização da vida ética como apresentada nos artigos Kaizo em conexão com os parágrafos finais da obra sobre a crise. O sentido da liberdade é permitir a realização de uma vida com propósito tanto para o indivíduo quanto para a comunidade. Em concordância com Husserl, enfatizar-se-á que é preciso superar os moldes em que a razão é vista hoje e que é preciso voltar-se para as coisas mesmas, buscando de fato a renovação através do exercício da liberdade. Este é o papel para o qual Husserl prepara a sua filosofia.

2 AS INFLUÊNCIAS NO TRABALHO DE HUSSERL:

Investigar sobre a ideia de liberdade é uma tarefa que esteve presente nos três autores aqui analisados, a saber, Leibniz, Kant e Husserl, com importantes colocações e conceituações, nos mais diversos formatos e pensamentos, a respeito de sua possibilidade e condições. Esta preocupação não parece estar a quem da fenomenologia de Edmund Husserl, que parece ter interesse em entender estas questões a maneira própria do sistema filosófico fenomenológico que ele desenvolve¹. Já em uma de suas investigações iniciais o filósofo parece ter o interesse em questões que concernem estas possibilidades e que nos despertam sobre a necessidade do conceito de liberdade em suas obras; esta investigação que aqui se menciona é o seu conhecido *Ideias Para Uma Fenomenologia Pura e Para Uma Filosofia Fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia pura*, popularmente conhecido, e daqui em diante, assim também referido, como *Ideias I*. Esta obra não é, aqui neste trabalho, o foco principal das investigações, mas para compreender como já inicialmente o conceito surgia numa das principais investigações husserlianas, inicialmente publicada em 1913, considera-se importante ressaltar algumas passagens que nos apresentam algumas concepções iniciais já a respeito deste tema. Encontra-se no parágrafo 92 dessa obra algumas colocações a respeito da questão da liberdade do ser livre. Husserl assim coloca:

Uma tomada de posição que comporta em si o raio de atenção do eu é, por isso, ato do próprio eu, o eu age ou sofre, é livre ou condicionado. O eu, também podemos assim nos exprimir, ‘vive’ em atos como este. Essa vida não significa o ser de certos ‘conteúdos’ num fluxo de conteúdo, mas uma multiplicidade de modos, passíveis de descrição, pelos quais o eu puro, como o ‘ser livre’ que ele é, vive em certos vividos intencionais que possuem o modo geral do *cogito*. A expressão ‘ser livre’ não significa, porém, nada mais que modos de vida tais como sair-livremente-de-si-mesmo ou voltar-a-si-mesmo, agir espontâneo, experimentar algo sobre os objetos etc. (HUA III, 192)

Esta passagem já nos revela algumas características que parecem ser importantes para entender a posição de Husserl sobre a liberdade, ele versa a respeito da vida de consciência, da instauração do método fenomenológico como uma possibilidade de investigação daquilo que propriamente é filosófico, mas mesmo neste contexto, da investigação pela via da

¹ Assim como a intersubjetividade, a liberdade é um tema caro para Husserl, mas a segunda aparece de maneira transversal em várias de suas obras. Ambas são conceitos centrais para o desenvolvimento deste trabalho e cumprem um papel significativo naquilo que Husserl pretende desde o início com o seu sistema fenomenológico. Por isso se entende que há grande importância na realização desta investigação, para dar centralidade a estes temas.

subjetividade, que é tão particular ao modo de conhecer fenomenológico, já há uma indicação de que há certos graus de liberdade que se fazem conhecidos no sujeito. Há também uma passagem em que Husserl menciona a possibilidade de ser livre de maneira teórica, a esta passagem do §92 citada anteriormente, que está no §49 e faz-se aqui saber:

Admitamos que a consciência, com seu *conteúdo de vivido* e seu *transcurso*, seja realmente em si de tal espécie que sujeito da consciência possa efetuar todos esses nexos, procedendo de maneira teórica livre na experiência e no pensamento da experiência (onde precisaríamos contar com o auxílio da compreensão recíproca dos outros eus e seus fluxos de vivido)[...](HUA III, 92).

Esta passagem não só apresenta o termo livre brevemente como menciona questões acerca da intersubjetividade, já que nela Husserl fala da questão do mundo e da consciência, evidencia também que o entendimento dele a respeito da liberdade e da autonomia já estava, mesmo nas vias de uma abordagem epistemológica sobre a consciência, presente nos seus desenvolvimentos iniciais sobre a fenomenologia. Aqui, e por aqui entenda-se nesta obra, a maior preocupação dele, como dito anteriormente, não está em descrever o modo como o sujeito age no que é conhecido como atitude natural², que é uma distinção proposta na fenomenologia, mas sim identificar estruturas da consciência e como é que o sujeito conhece, ou seja, é um interesse a respeito da dimensão epistemológica do sujeito. É também o caso de um outro momento, já mais à frente na obra em que Husserl fala brevemente sobre a possibilidade de ser livre em determinados aspectos da investigação fenomenológica, não só apresentando esta possibilidade, mas também sendo claro a respeito da necessidade de compreender que, em determinados aspectos, nossa liberdade encontra-se limitada por condições das atitudes concernentes à investigação rigorosa. Vê-se, então, no parágrafo 149, a seguinte passagem que nos elucida um pouco mais sobre as compreensões de Husserl sobre a possibilidade de ser livre:

² No § 7 de Ideias I Husserl clarifica a distinção através do exemplo da matemática e lógica pura frente às atitudes dos cientistas naturais. Estas ciências investigam as essências de seus objetos, condição que as ciências naturais, sejam elas quais forem, não tem condições de fazer. Para Husserl, estes objetos essenciais aparecem, como ele mesmo diz, de maneira “[...] indiferente se ali ele [o geômetra] alucina ou não, e se, em vez de desenhar efetivamente, projeta suas linhas e construções num mundo de imaginação” (HUA III, 17). No mesmo parágrafo, Husserl continua e explica que a atitude do cientista natural depende plenamente da experimentação, ou seja, o tipo de atitude que ele executa é distinta pois “[...] experimentar é para ele [o cientista natural] ato fundante, jamais substituível por um mero imaginar” (HUA III, 17). Tendo em vista que a filosofia é para Husserl uma ciência de âmbito puro, justifica-se assim porque a sua preocupação está em encontrar o que pode fundamentar a filosofia como uma ciência pura e universal através das estruturas da consciência.

Somos em grande medida *livres* na continuação desse processo intuitivamente sempre mais completo e sempre mais determinado da imaginação; podemos atribuir intuitivamente, como bem entendermos, ao centauro de nossa imaginação propriedades e modificações de propriedades mais bem determinadas; mas *não somos inteiramente livres*, caso devamos prosseguir no sentido de um andamento intuitivo *coerente*, no qual o sujeito a ser determinado é o mesmo e *pode* sempre permanecer determinável de maneira coerente. (HUA III, 311)

Parece possível compreender então que a compreensão de Husserl sobre liberdade já começa a aparecer no exercício da investigação de essências, desde a saída da atitude natural para a atitude fenomenológica como, em atitude fenomenológica, no processo de variação eidética que é ao mesmo tempo livre e condicionado pelas essências. Em alguma medida, no *Ideias I*, sua compreensão parece amparar-se nas possibilidades que podem ser encontradas na essência da consciência e nos seus atos. As investigações fenomenológicas são amplas e se desenvolvem também em outros aspectos que não só uma investigação da essência pela consciência, embora não seja possível negar que as conclusões a respeito destas investigações essenciais, por assim dizer, sejam o norte das demais; elas buscam compreender também outros aspectos da subjetividade, os quais também nos apresentam, em alguma medida, as questões referentes à liberdade no pensamento fenomenológico. Um dos aspectos que mais chama a atenção ao exibir determinadas características a respeito do tema principal desta investigação é principalmente a inclinação de Husserl em seus escritos para investigações a respeito do mundo da vida, em que adentra aspectos referentes à intersubjetividade e a construção da vida e do progresso ético do homem, como também suas colocações na obra também muito significativa *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica: Investigações sobre a constituição*, ou como é abreviado *Ideias II*³.

É preciso dizer, no entanto, que, mesmo tendo em conta toda a originalidade tanto do desenvolvimento fenomenológico quanto das suas aplicações conceituais, não se entende que o conceito de liberdade seja totalmente novo e que se desconecte da tradição filosófica. A hipótese defendida nesta dissertação é que Husserl tomou como inspiração ao menos dois filósofos anteriores para elaborar e aplicar sua compreensão de liberdade, são eles: Gottfried Wilhelm Leibniz e Immanuel Kant. O intuito deste trabalho é apresentar a linha de relação

³ Aqui neste trabalho usa-se a tradução espanhola da obra de Husserl como referência, consultando, sempre que necessário, o original em alemão para fazer conferência de determinados trechos, passagens e conceitos que sejam importantes para o desenvolvimento do texto. Além disso, faz-se aqui saber que, no momento da escolha da transcrição do título da obra, optou-se por manter o título já popular no português e traduzir diretamente do espanhol o subtítulo, a tradução espanhola propõe o seguinte título: *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura e una Filosofía Fenomenológica: Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*.

entre essa tríade de autores através do conceito de liberdade. Em Leibniz entende-se que há uma inspiração nas condições que ele propõe a respeito da liberdade, especialmente no conceito de espontaneidade, conceito este que, inclusive, já apareceu em uma das citações do *Ideias I* anteriormente citadas e que leva a crer na possibilidade da conexão entre eles mais uma vez; já na filosofia de Kant, o conceito de autonomia deixa uma forte marca na fenomenologia husserliana, embora os desenvolvimentos fenomenológicos exponham e adaptem a seus próprios termos os conceitos tanto de um quanto de outro filósofo. Iniciar-se-á pelas colocações leibnizianas e os possíveis pontos de inspiração sobre a liberdade que Husserl parece ter tido.

Há, quando sobre Leibniz e a fenomenologia, algumas semelhanças entre seus desenvolvimentos e formas de pensar, uma bastante característica é a percepção e a apercepção, embora não se tenha por intenção dizer que estes conceitos foram, no sistema contemporâneo, adaptados ou inspirados pelo pensamento de Leibniz, mas quer-se ressaltar que as semelhanças estão presentes entre os dois desenvolvimentos.

2.1- LEIBNIZ E SUA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE:

Se investigamos as influências do sistema de Leibniz na fenomenologia, é necessários, a partir de então, buscar explicitar as condições para a liberdade as quais se tem o intuito de apresentar como possíveis inspirações para concepções do sistema fenomenológico que estão presentes nas obras de Leibniz. É preciso que nos debrucemos sobre como se constrói a noção de liberdade no pensamento leibniziano e das condições que ele estabelece para o realizar desta mesma. Ao falar deste tema, no § 34 de *Ensaio de Teodicéia*, ele ressalta que “Quando agimos livremente, não somos forçados, como aconteceria se fôssemos empurrados em direção a um precipício e fôssemos jogados do alto para baixo; não somos impedidos de ter o espírito livre quando deliberamos [...]” (Leibniz, 2021, p. 156). Assim inicia-se pelo entendimento do que é o conceito leibniziano de liberdade. E existem certas condições para que possamos afirmar, de maneira categórica, que o indivíduo é livre; a passagem a seguir explica bem sua posição:

Nós fizemos ver que a liberdade, tal como se exige nas escolas teológicas, consiste na *inteligência*, que envolve um conhecimento distinto do objeto de deliberação; na *espontaneidade*, a partir da qual nós nos determinamos; e na *contingência*, isto é, na exclusão da necessidade lógica ou metafísica. A inteligência é como que a alma da liberdade, e o resto é como que o seu corpo e a sua base. (Leibniz, 2021, p. 338)

Tomando tal passagem em consideração é preciso que se aprofunde cada uma das condições desta concepção e assim se possa compreender suas influências na fenomenologia. A inteligência aqui posta como a alma da liberdade cumpre de fato um papel significativo no pensamento de Leibniz, mais especificamente ela versa a respeito da necessidade de uma superação das paixões que o homem deve empregar, isto se ele quer de fato realizar sua liberdade, pois esta paixão, se vivida em demasia, pode afetar também a nossa contingência. Há uma passagem que ajuda a clarificar o entendimento a respeito do tema em que fala que “[...] só Deus é perfeitamente livre, e os espíritos criados só o são na medida em que se sobrepõem às paixões: esta liberdade se relaciona propriamente com o nosso entendimento” (Leibniz, 1988, p.122). Aqui precisamos entender que há uma oposição entre a necessidade e a liberdade, na continuação da passagem supracitada é exatamente nisto que se debruça seu pensamento.

Contudo, a liberdade do espírito, oposta à necessidade, se relaciona à vontade nua e enquanto se distingue do entendimento. É o que denominamos o *livre-arbítrio*, o qual consiste no fato de querermos que as razões ou impressões mais fortes que o entendimento apresenta à vontade não impeçam o ato da vontade de ser contingente, e não lhe dêem uma necessidade absoluta e, por assim dizer, metafísica. É neste sentido que costumo dizer que o entendimento pode determinar à vontade, segundo a prevalência das percepções e razões, de uma forma que, mesmo quando certa e infalível, inclina sem obrigar (Leibniz, 1988, p.122).

Vê-se, então, que o intelecto tem um grau de influência sobre a vontade do homem, fazendo com que a racionalidade tenha um papel importante na liberdade. Ao que pode ser observado, cada homem pode fazer coisas diferentes com sua vontade, o que inclusive dita como o espírito se comporta frente determinadas coisas (Leibniz, 1988, p.124). O próprio conhecimento interfere em certa medida naquilo que se pode dizer a respeito da determinação da vontade e do exercício pleno da liberdade. As próprias influências de Leibniz certamente nos dizem muito a este respeito, pois como se pode ver

A inteligência exerce função capital no uso da liberdade. Leibniz se insere na tradição agostiniana para a qual liberdade e livre-arbítrio são coisas distintas. Embora o livre arbítrio seja condição inescusável da liberdade, não se identifica com ela. A liberdade só se fará presente quando se atue conforme à razão. A liberdade consiste, pois, no bom uso do livre arbítrio e só tem lugar quando o conhecimento racional do bem se converte em motivo determinante da ação. Só a vontade determinada a partir de um conhecimento distinto está isenta da escravidão (FREIRE, 2021, p. 123).

O intelecto, ou a inteligência, e a liberdade têm uma ligação com o conhecimento, quanto melhor se tem clareza de um determinado conhecimento, melhor se pode afirmar a sua conexão com a racionalidade e de assim ter uma determinação da vontade que seja melhor e mais adequada. Isto fica bem claro quando Leibniz diz que “Um conhecimento bem claro do melhor determina a vontade, mas, propriamente falando, ele [o conhecimento] não a obriga” (Leibniz, 2021, p. 350). Em suas considerações, Leibniz nos diz que é preciso cuidar também dos pensamentos que se tem e que podem sempre ser influenciados por certas impressões que se têm, devendo estas serem evitadas para que não se cerceie, assim, a liberdade do homem. Deve-se ter consciência de que os sentidos não são a fonte mais segura de conhecimento, que podem nos levar a tomadas de decisão que não prezam pela nossa liberdade, que a limitem. Por isso, é preciso que o homem esteja sempre atento àquilo que pensa e Leibniz inclusive propõe que haja um certo tipo de condicionamento dos pensamentos para garantir a conservação da liberdade. Ele esclarece a respeito disso na seguinte passagem:

É necessário, por tanto, que o espírito esteja preparado de antemão e se encontre já disposto a passar de um pensamento para o outro, para não estacionar em um ponto escorregadio e perigoso. Para isso convém habituar-se de maneira geral a só pensar em certas coisas de passagem, para melhor conservar a própria liberdade do espírito. O melhor é habituar-se a proceder metodicamente e acostumar-se a uma série de pensamentos, cuja conexão seja feita pela razão e não pelo acaso (isto é, as impressões insensíveis e casuais) (Leibniz, 1988, p. 138).

Em *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, Leibniz chega a conceder, em seu debate com Locke, que algumas posições por ele expostas de fato fazem parte do uso do intelecto na liberdade, especialmente no que diz respeito ao determinar-se pela inteligência como sendo a mais alta possibilidade de liberdade para o homem, também concede quanto a posição lockiana que propõe a consideração a respeito de que o entendimento e a liberdade se complementam de maneira bastante direta e influenciam a felicidade humana⁴. Isto demonstra toda a importância do intelecto humano no realizar da liberdade em sentido pleno para Leibniz e seu sistema. É claro que este uso não se dá de maneira isolada das demais condições, a exposição aqui foi feita assim com o intuito de aclarar as condições que são mais próprias da ação do intelecto e da inteligência para a liberdade. É mesmo próprio do intelecto ajuizar a respeito daquilo que influencia a nossa vontade e fazer assim possível que escolhamos o que é melhor. Leibniz parece sempre querer trazer à tona que determinadas

⁴ Essas duas passagens podem ser observadas no que Leibniz fala a respeito dos parágrafos 50 e 67 da obra de John Locke, a qual dá nome a obra leibniziana, suas colocações são meramente um reforço das propostas de Locke nos parágrafos aqui explicitados.

coisas que estão em nosso intelecto podem nos ajudar a nos posicionarmos de uma maneira própria à inteligência e que nos ajude, neste critério da execução da liberdade a atingi-la de maneira plena e verídica. A possibilidade de ausência de atenção de uma forma direcionada a certas percepções que nos afetam é algo que precisa ser observado no pensamento leibniziano, o homem é capaz de deixar de lado sua ignorância em relação a estas percepções, retomando-as como importantes, pois elas também afetam o agir do sujeito em um determinado grau. Ao falar sobre esse tema ele reforça que:

Ela [a ignorância] é sempre presente, mas nem sempre é afetada; pois nem sempre nos lembramos de pensar, como devemos, naquilo que sabemos e de que deveríamos recordar-nos, se tivéssemos domínio. A *ignorância proposital* está sempre mesclada com alguma advertência durante o período em que dura; é verdade que depois pode haver inadvertência. *A arte de perceber aquilo que sabemos ser necessário* seria uma das mais importantes [...] (Leibniz, 1988, p. 147).

Isto demonstra a importância das faculdades mentais do homem, em especial a inteligência, a qual é condição *sine qua non* para dizer que haja liberdade. Leibniz é bastante categórico que as demais condições estão também em alguma medida presente nas outras mônadas que não o homem, mas somente Deus e o homem tem a capacidade da inteligência e conseguem, de fato, exercer a liberdade, sendo Deus a máxima e perfeita possibilidade de realização de todas as coisas as quais o homem é capaz, inclusive a liberdade. O agir livre do homem está direcionado sempre a um determinado tipo de ação, já que seu intelecto não é perfeito, está sempre preso a uma condição que se liga a sua inteligência, a contingência.

A contingência é mais uma das condições para a realização da liberdade que está posta no pensamento de Leibniz, trazendo a relação entre a possibilidade de uma ação e de seu contrário, ou seja, “[...] a coisa não implicaria qualquer contradição nela mesma, se o efeito não se realizasse; e é nisso que consiste a *contingência*.” (Leibniz, 2021, p.160). Essa definição dada por Leibniz se liga a três princípios que estão presentes em sua filosofia, sendo o primeiro deles o *princípio de contradição*; o segundo o *princípio da razão determinante* e o terceiro sendo o *princípio da razão suficiente*. Para o primeiro parece suficiente dizer que entre duas posições que sejam contraditórias, uma deve ser verdadeira e a outra deve ser, então, falsa; já o segundo, possui uma exposição mais aprofundada de suas condições, a qual faz-se aqui presente:

[...] que jamais algo acontece sem que haja uma causa ou, em todo caso, uma razão determinante, isto é, alguma coisa que possa servir para dar uma razão

a priori, porque de preferência isso existe ao invés de não existir, e porque de preferência isso é assim ao invés de qualquer outro modo (Leibniz, 2021, p. 161).

Este princípio em Leibniz percorre toda a realidade a qual estamos inseridos, mesmo que seja ausente no homem a possibilidade de conhecer todas estas razões determinantes, elas estão presentes no mundo de alguma maneira. Tal princípio é tão forte que ele argumenta que sem que isso fosse verdade, não seria possível provar a existência de Deus (Leibniz, 2021, p.161). Esta exigência de uma razão anterior a algo se liga também à vontade do indivíduo, dando origem a necessidade de uma razão suficiente para compreender sua ação, sendo este o terceiro princípio; como Leibniz mesmo expõe, “Sempre existe uma razão predominante (prevalente) que leva a vontade a sua escolha, e basta para conservar sua liberdade que essa razão incline, sem determinar” (Leibniz, 2021, p.161). A contingência está ligada, na filosofia leibniziana, a ausência de uma necessidade, um certo tipo de indiferença que permite que o homem não seja obrigado a uma coisa por necessidade metafísica. Para ele

Existe, então, uma liberdade de contingência, ou, de alguma maneira, de indiferença, contanto que se entenda por *indiferença* que nada nos obriga [a assumir] um ou outro partido; mas jamais há *indiferença de equilíbrio*, isto é onde tudo seja perfeitamente igual de ambas as partes, sem que haja mais inclinação para um lado. Uma infinidade de grandes e pequenos movimentos internos e externos concorrem conosco, dos quais o mais frequente é não se aperceber [...] (Leibniz, 2021, p.162).

Vê-se, então, como é que a contingência se manifesta no homem de maneira geral, ou seja, o homem é capaz de se abster da necessidade de agir, da ausência da necessidade da sua vontade de lhe determinar, fazendo com que tenha a possibilidade de fazer o contrário daquilo que foi realizado. No entanto, não se deve deixar de lado aquilo que nos influencia a optar por uma ação, tendo em vista que, se essa é uma inclinação e não uma determinação, temos então a contingência. Esta contingência, como também a inteligência, está ligada ao divino. Há em Leibniz um certo grau certeza e determinação no que concerne ao homem, o que leva a certas complicações, mas ele defende a ideia de que a alma dos homens é um tipo de autômato espiritual, pois ao afirmar que mesmo tendo estas determinações e certezas, ainda assim têm-se preservadas a contingência e a liberdade pela ausência de necessidade. É preciso apresentar as colocações de Leibniz para aclarar suas ideias:

Tudo é, então antecipadamente certo e determinado no homem, como em qualquer outro lugar; e a alma humana é uma espécie de autômato espiritual, embora as ações contingentes em geral, e as ações livres em particular, não

sejam por isso necessárias a partir de uma necessidade absoluta, a qual seria verdadeiramente incompatível com a contingência. Portanto, nem a futuração em si mesma - por mais certa que seja-, nem a previsão infalível de Deus, nem a predeterminação das causas, nem a dos decretos de Deus destruiriam essa contingência e essa liberdade (Leibniz, 2021, p.164-165)⁵.

Para compreender plenamente este conceito, é preciso assumir, como o faz Leibniz, que o próprio Deus tem também em seu agir um grau de contingência que o pertence. Quando fala a respeito disto, reside em Deus a possibilidade de variadas escolhas que lhe cabem, especialmente no contexto da criação do mundo e nas possibilidades de existência que todos os mundos possíveis teriam. Isto fica claro quando vamos ao texto *A Monadologia* e observamos suas palavras

Ora, como há uma infinidade de universos possíveis nas idéias de Deus e apenas um único pode existir, tem de haver razão suficiente na escolha de Deus, que o determine a preferir um ao outro. E esta razão só pode encontrar-se na conveniência ou nos graus de perfeição contidos nesses mundos, tendo cada possível o direito de aspirar a existir pela medida da perfeição que envolver. Eis a causa da existência do melhor, conhecido por Deus pela sabedoria, escolhido pela sua bondade e produzido pela sua potência (Leibniz, 1974a, p.68)⁶

A presença da contingência no agir de Deus fica assim posta pelas possibilidades infinitas de sua criação, ainda que ele mesmo se auto-regule de uma certa maneira, estas determinações próprias de Deus não lhe impedem de manter a contingência e a liberdade em suas criações e em seus inúmeros atos. Freire, ao investigar a respeito deste conceito, vai aprofundar e dizer que “[...] Leibniz propõe que o primeiro decreto livre que Deus estabeleceu foi fazer sempre o mais perfeito. Leibniz assegura de uma só vez a efetividade e a liberdade da vontade divina e da vontade humana sem abrir mão da certeza e da contingência de suas opções” (FREIRE, 2021, p.118). Assim sendo, a perfeição no agir de Deus é uma determinação própria e livre dele, impedindo que o mundo que ele escolhe e que todas as

⁵ A futuração, que aparece mencionada nesta citação, é um conceito que não será abordado aqui nesta dissertação. No entanto, prezando pela clareza terminológica se fará aqui breve explicação a respeito do termo. Quando aborda esta questão, Leibniz está tratando inicialmente da necessidade de uma ação, apontando que, se Deus a previu, ela é de fato necessária pela infalibilidade de Deus. Para Leibniz a futuração está ligada à possibilidade de previsibilidade dos futuros contingentes. No §37 de sua *Teodicéia*, ele apresenta o seguinte: “[...] a presciência em si mesma não acrescenta nada à determinação da verdade dos futuros contingentes, a não ser que essa determinação seja conhecida, o que aumenta a determinação ou futuração, como é chamada, desses eventos, sobre os quais nós inicialmente concordamos”(Leibniz, 2021, p.157).

⁶ Aqui faz-se referência aos parágrafos de número 53, 54 e 55.

determinações posteriores a essa não atendam a essa determinação prévia. Tudo que Deus faz a partir de então está destinado a ser uma escolha perfeita que se realiza no máximo bem.

A tão cara ideia, para Leibniz, de contingência como conectada a liberdade tanto divina quanto humana tem por intuito resguardar a possibilidade de uma moral, especialmente na vida dos homens, pois a ausência de possibilidade de que o contrário fosse possível levaria a um determinismo que não permite a aplicação da lei moral. Segundo Robert Adams, “[...] a sua principal razão para insistir em algum tipo de contingência em conexão com o agir livre parece ser para assegurar a realidade da escolha - para assegurar que o que acontece é realmente influenciado por causas finais e julgamentos de valores” (Adams, 1998, p.20). Sobre estas questões da contingência e da moral, parece que o pensamento leibniziano assume uma postura que conecta a inteligência e a possibilidade de escolha. Fazer o que é correto, está diretamente ligado a possibilidade de sermos livres, em verdade, é condição necessária da liberdade fazer o bem, isto inclusive reflete na imagem do que seria a sabedoria frente a possibilidade do agir livre, assim sendo, o sábio age, frente a contingência, buscando o bem; vale ver as palavras de Leibniz a respeito do tema:

Mas, contanto que se conceba que a necessidade e a possibilidade, tomadas metafisicamente e a rigor, dependem unicamente da questão: se o objeto em si mesmo, ou o que lhe é contrário, implica em contradição ou não; e que se considere que a contingência se ajusta muito bem às inclinações ou razões que contribuem para fazer com que a vontade se determine; contanto também que se saiba distinguir bem entre a necessidade e entre a determinação ou certeza; entre a necessidade metafísica, que não deixa lugar para escolha alguma, não apresentando senão um único objeto possível, e entre a necessidade moral, se abandone a quimera da plena indiferença, que obriga o mais sábio a escolher o melhor [...] (Leibniz, 2021, p. 385)

Aí sim se vê a necessidade da diferença entre a compreensão da necessidade e da determinação no pensamento de Leibniz. Isto afeta o campo da ética de certo, pois tal colocação leva em consideração e reafirma a necessidade - aqui, sim, assumido como a necessidade que Leibniz propõe - de que o homem escolha, não só que escolha, mas que, se quer ser livre, escolha bem. Parece que para que o homem tenha a real possibilidade de escolha sua ação deva estar compreendida no campo da contingência, ela significa a possibilidade da realização daquilo que é contrário ao que foi feito pelo sujeito, pois a sua ação não é necessária. Mesmo assumindo que o homem pode ser obrigado a fazer determinadas coisas⁷, a sua liberdade se preserva via contingência quando tem a possibilidade de escolher. Mesmo que posto à frente da previsão de Deus de todos os eventos, no

⁷ Em certos momentos, Leibniz toma em consideração o exemplo da escravidão explicar a respeito desta condição de obrigação

pensamento de Leibniz, se preserva a possibilidade da liberdade e da contingência da ação, pois “Quando se pretende que um evento livre não poderia ser previsto, confunde-se a liberdade com a indeterminação, ou com a indiferença plena de equilíbrio [...]” (Leibniz, 2021, p.386). Se levamos isto a cabo, entendemos, então, a importância da contingência do homem, quer dizer, se concedemos que a determinação é diferente da necessidade, como quer Leibniz, se desvencilha, assim, de dizer que um homem não seja responsável pelo seu agir, pois sempre que diante de uma escolha, o sujeito tem a possibilidade de escolher por aquilo que é o contrário. Por isso que “[...] quando se assume que a falta de liberdade impediria o homem de ser culpado, se quer dizer uma liberdade isenta, não de determinação ou da certeza, mas da necessidade e da coação (Leibniz, 2021, p.386)”, esta não é uma posição que de fato compreenda o que é a liberdade e como ela realmente está presente na ação do homem.

A última das condições que Leibniz propõe a respeito da liberdade é a espontaneidade. Este conceito é muito significativo na filosofia leibniziana, versando especificamente a respeito das motivações internas de cada mônada no mundo criada por Deus. Neste sentido, esta condição da liberdade não é exclusiva do homem, mas só nele consegue alcançar e realizar a liberdade, pois encontra assim as demais condições. É preciso dizer que Leibniz reconhece que ele não é o primeiro a investigar e identificar a respeito da necessidade de espontaneidade para que o homem seja livre, ele mesmo nos diz que “Ocorre que Aristóteles já observou com muita razão que, para denominar ações livres, exigimos que elas sejam não só *espontâneas*, mas também que sejam *deliberadas*” (Leibniz, 1988, p.122)⁸. Assim se observa que, mesmo que, como foi dito anteriormente, a espontaneidade esteja presente em todas as mônadas, só no espírito do homem e em Deus ela pode de fato contribuir para a liberdade. Mesmo que reconheça que já era possível ver em Aristóteles que a espontaneidade como condição da liberdade, Leibniz trabalha a seu próprio modo este conceito.

Já de início é preciso compreender que a espontaneidade do homem está diretamente ligada a seu espírito e sua vontade. Leibniz parece querer utilizá-la para defender que apesar de a vontade do homem depender de suas causas, é na espontaneidade que se encontra a possibilidade de determinar a vontade para além de suas causas. Quando introduzindo a importância desta para a ação livre, colocando-se contra o que ele chama de *fatum mahometanum*, ele diz:

⁸ Há também, registra-se aqui a título de curiosidade, uma passagem semelhante nos *Ensaio de Teodicéia*, em que Leibniz faz uma observação muitíssimo semelhante, que faz-se aqui saber: Aristóteles já observou que há duas coisas na liberdade, a saber, a espontaneidade e a escolha; e é nisso que consiste nosso domínio sobre nossas ações (Leibniz, 2021, p.155-156).

Entretanto, é bom mostrar como essa dependência das ações voluntárias não impede que no fundo das coisas haja em nós uma *espontaneidade* maravilhosa, a qual, em certo sentido, torna a alma, nas suas decisões, independente da influência física de todas as outras criaturas. Essa espontaneidade pouco conhecida até aqui, que eleva nosso domínio sobre nossas ações tanto quanto é possível [...] (Leibniz, 2021, p.169-170).

Há de se levar em consideração, no entanto, que a alma não tem condições de ser totalmente independente no sistema leibniziano. Ainda que se encontre na espontaneidade o caminho para uma determinação mais precisa da vontade, não há no homem apenas apercepções distintas que o levem a guiar sua vontade de maneira livre. Este não parece ser o objetivo de Leibniz ao proclamar que a espontaneidade é uma das condições da liberdade na ação do homem, estamos sujeitos aos mais variados tipos de influência e isto não cessa totalmente quando fala a respeito do agir. Isto fica aclarado na seguinte passagem em que fala a respeito da nossa alma:

Pois nela há não apenas uma ordem de percepções distintas que faz seu domínio, mas também uma sequência de percepções confusas ou de paixões, que ocasiona sua escravidão, e não é preciso estranhar isso; a alma seria uma divindade, se ela tivesse apenas percepções distintas. Ela tem, no entanto, algum poder também sobre essas percepções confusas, mesmo que de uma maneira indireta; pois embora ela não possa mudar suas paixões prontamente, ela pode trabalhar nisso com considerável antecedência e bastante sucesso, e se dar novas paixões, e mesmo [novos] hábitos” (Leibniz, 2021, p.172-173)

Estes pontos são colocados como limitações importantes para entender as capacidades do homem frente a sua liberdade no sistema leibniziano. Há sempre a possibilidade de ir contra as paixões e percepções confusas, nisto reside a grande importância de que se adicione à alma a possibilidade de espontaneidade. Como anteriormente dito, a filosofia de Leibniz preocupa-se em buscar compreender a dimensão prática e ética da vida do homem em conjunto com aquilo que o constitui. Para sermos rigorosos, através da espontaneidade “[...] a alma tem nela o princípio de todas as suas ações e até de todas as suas paixões; e que o mesmo é verdade em todas as substâncias simples espalhadas por toda a natureza, embora só haja liberdade naquelas que são inteligentes” (Leibniz, 2021, p.173). Esta noção apresentada por Leibniz parte da necessidade de compreender que todo o mundo e as mônadas nele presentes são regidas de uma maneira bastante peculiar ao seu sistema, só há a espontaneidade porque no que concerne a mônada, ela representa um microcosmo que age de maneira própria; esta forma de manifestar-se da mônada nos leva precisamente à harmonia preestabelecida. Sobre isso, Leibniz afirma que as percepções afetam a mônada de maneira

constante, levando-a a uma representação do corpo que lhe é atribuído. Para fazer jus a esta construção, expõe-se aqui suas palavras sobre o sistema da harmonia preestabelecida:

Faço ver, a partir dele, que naturalmente toda substância simples tem percepção e que sua individualidade consiste na lei perpétua que faz a sequência de percepções que lhe afetam, e que nascem naturalmente umas das outras, para representar o corpo que lhe é atribuído, e, por meio dele, o Universo inteiro, conforme o ponto de vista próprio a essa substância simples, sem que ela tenha necessidade de receber qualquer influência física do corpo; como o corpo também, por seu lado, a partir de suas próprias leis, se acomoda às vontades da alma, e conseqüentemente, não lhe obedece senão na medida em que essas leis o dirigem. Donde se segue, então, que a alma tem nela mesma uma perfeita espontaneidade, de modo que nas suas ações ela não depende senão de Deus e dela mesma (Leibniz, 2021, p.339-340)

Este sistema da harmonia preestabelecida parece ferir, de certa forma, a possibilidade de liberdade do homem, já que, em algum grau, as mônadas agem e percebem de maneira independente e por elas mesmas. Esta é de fato uma dificuldade no sistema leibniziano, a famosa colocação de que não haveriam nem portas nem janelas nas mônadas colocam-no numa posição bastante complicada. Esta posição traz mais uma dificuldade quando se compreende também que em seu sistema se quer sempre pensar em como estas definições e colocações a respeito do homem devem ser encaradas no que cabe ao campo da ética⁹. Existem certos entendimentos que vão tentar defender que a posição de Leibniz vai um pouco além desta dificuldade e que ele propõe, na verdade, uma noção que seja realmente compatível com a liberdade do homem. Pensando a respeito da definição da liberdade, pode-se encontrar que:

A definição da liberdade de ação como espontaneidade permite mostrar como, em lugar de ser incompatível com a afirmação da liberdade da criatura e, portanto, com a responsabilidade moral, a noção completa da substância é o que garante que essa liberdade seja efetiva. Sem uma noção completa, o sujeito de ação não poderia ser dito verdadeiramente um agente espontâneo. Uma vez que tudo o que acontece a cada um encontra sua razão na própria noção do sujeito, então esse sujeito é sempre espontâneo, o correlato da espontaneidade do sujeito é a noção completa que o define (Lacerda, 2014, p.212).

⁹ Em vários parágrafos Leibniz se preocupa em deixar certos exemplos que explicam suas colocações da perspectiva da ação do homem mediante determinado conceito exposto. Isto torna, em alguma medida, o texto do filósofo mais dinâmico, mas reforça a ideia de que se deve sempre pensar na passagem da ontologia para a ética.

Apesar destas dificuldades, o que interessa aqui é precisamente a possibilidade de um agir espontâneo do homem, coisa que, mesmo frente às dificuldades, Leibniz continua fortemente a afirmar. Devemos levar em conta as posições que ele assume e como estas condições se conectam em seu pensamento e no desenvolvimento de suas concepções, entende-se que “O homem leibniziano, representado na tensão entre a necessidade e a contingência, é definido como autômato espiritual. A noção de espontaneidade deve ser compreendida no âmbito da noção de necessidade hipotética” (FREIRE, 2021, p. 126). Leibniz não só une a espontaneidade à contingência, mas ele também a coloca em união à inteligência, pois esta é também, se não a mais importante, uma das condições para dizermos que o homem é livre e que tem capacidade de agir fora apenas de suas percepções e de ter condições de se direcionar para uma forma de ação diferente do que apenas aquelas impressões deixadas no espírito. Sobre isso é preciso ver o que ele mesmo nos diz:

A espontaneidade de nossas ações então, não pode mais ser colocada em dúvida, como Aristóteles o definiu bem ao dizer que uma ação é espontânea quando seu princípio está naquele que age [...]. E é assim que nossas ações e nossas vontades dependem inteiramente de nós (Leibniz, 2021, p.345-46).

Ele reafirma que não se tem total controle das vontades, mas que em algum grau consegue-se interferir nisso e colocar assim um novo querer e novas ações no futuro frente ao que se quer no presente. Isto, no entanto, parece exigir que se julgue e se decida por isso, de maneira que assim tenhamos “[...] *um império particular e sensível sobre nossas ações e sobre nossas vontades, mas que resulta da espontaneidade unida à inteligência*” (Leibniz, 2021, p. 346).

O sistema leibniziano e suas colocações a respeito das condições da liberdade são intrincadas de maneira que certos momentos complicam as conclusões de Leibniz. Especialmente no que diz respeito às suas colocações sobre a necessidade e a contingência, existem muitas passagens do pensamento Leibniziano que versam de maneira distinta a respeito do tema e diversas soluções que surgem no pensamento de Leibniz para explicar a possibilidade da contingência. Mesmo quando se fala a respeito das escolhas de Deus, a filosofia leibniziana recai em certas dificuldades. Uma das soluções possíveis encontrada por ele é a da análise infinita, que nos mostra que somos incapazes de compreender todas as circunstâncias que levam a uma verdade e uma determinada escolha. Mesmo Deus não teria condições, ao que parece, de atingir o final desta análise, pois ela seria infinita e “Verdades contingentes são tão contingentes para Deus como são para nós, e Deus não as pode demonstrar mais do que nós podemos; pois nem mesmo Deus pode ‘ver...o fim de uma

análise, já que não há fim'(FC182,184/L 265f.)”(Adams, 1998, p.28)¹⁰. Ainda que Leibniz proponha soluções para defender a tese da contingência, numa tentativa de manter o compatibilismo em seu sistema e mesmo argumentar que a escolha de Deus é contingente, estas questões parecem fugir do escopo deste trabalho, mas tem-se conhecimento das dificuldades e defesas de Leibniz. Mesmo o conceito de inteligência tem suas dificuldades, principalmente por um uso terminológico que muitas vezes não deixam claras as intenções de Leibniz com o uso deste conceito, que por vezes parece associado com a razão no sentido de intelecto, mas o próprio termo razão também assume a conotação de causa ou motivo de uma determinada coisa, que se abordará em breve. Pensa-se que mesmo que inspirado em Leibniz, Husserl consegue se desviar de alguns destes problemas que aparecem no sistema leibniziano nas suas colocações, principalmente pela distinção de como ambos entendem certas estruturas presentes no homem e nas suas escolhas.

2.2 - OS POSSÍVEIS PONTOS DE CONEXÃO COM HUSSERL:

Tendo sido expostas às condições da liberdade em Leibniz, passo a investigar o pensamento de Husserl sobre o tema. Deve ser levado em conta a distância temporal entre os autores e a forma como isto altera alguns entendimentos com o desenvolver das demais ciências que acabam por afetar a filosofia¹¹. Isto talvez possa suscitar certos desencontros, mas fazer-se-á as explicações que se julgar necessário para explicitar como os pontos de contato podem ser de fato estabelecidos. Isto posto, entende-se que é preciso analisar cuidadosamente as três condições de liberdade propostas por Leibniz e o seu reflexo nos textos fenomenológicos de Husserl.

2.2.1 - Sobre o Conceito de Inteligência:

Iniciando pelo conceito de inteligência, a alma da liberdade para Leibniz, encontramos no arcabouço teórico da fenomenologia algo que nos remete a esta necessidade. Há algo, porém, que deve ser aqui destacado, o conceito de inteligência em Leibniz aparece muitas

¹⁰ As letras e números no final da citação fazem parte do texto do autor citado e foram mantidas por fazerem referência aos Textos de Leibniz que o autor utiliza na construção de seu próprio texto.

¹¹ Entre a morte de Leibniz e o nascimento de Husserl há uma distância considerável de tempo, cerca de 150 anos, principalmente levando em conta que no fim da modernidade e na transição para o que chamamos de filosofia contemporânea hoje, muitos movimentos surgiram e influenciaram a tradição filosófica de maneira permanente.

vezes definido de maneira bastante irregular e por vezes assume a forma de um adjetivo para determinadas afirmações¹², em certos momentos dos *Novos Ensaios*, o termo razão aparece quase como um correlato de inteligência e intelecto para falar a respeito da liberdade¹³, outras vezes razão aparece com o sentido de ser o motivo pelo qual certas causas podem ser compreendidas e determinadas, como é o caso dos argumentos leibnizianos a respeito da contingência. Isto acarreta complicações ao tentar compreender as verdadeiras intenções de Leibniz com o uso de sua terminologia. No salto então para a fenomenologia, quer-se aqui clarificar que se compreende o intelecto e a inteligência em Husserl através das suas compreensões de razão e consciência, que parecem, e o que se espera aqui apresentar, cumprir este papel na fenomenologia.

A consciência em Husserl assume um papel significativo na vida do sujeito, não só quando referido à atitude filosófica de investigar as essências, mas na própria dimensão da atitude natural o sujeito faz o uso da razão para fazer as investigações que cabem às ciências da natureza. É nela que encontramos atos de consciência espirituais como a possibilidade de conhecer, proferir juízos, aperceber, rememorar; todos estes compõem a compreensão fenomenológica de consciência e seu entendimento a respeito do indivíduo, dos outros e do mundo. Se é possível uma aproximação entre os pensadores neste ponto, é precisamente através da consciência que se imagina que seja possível de consegui-lo. Faz-se aqui saber as palavras de Husserl que indicam que este entendimento da consciência enquanto razão está presente em sua obra:

Encontramos, pois, como a primeira e especificamente subjetivo ao eu em sentido próprio, o eu da liberdade, o que presta atenção, considera, compara, distingue, julga, valora, é atraído, repellido, se inclina, se cansa, deseja e quer: o eu que é em todo sentido “ativo”, que toma posição (HUA IV, 213).

Mesmo no que diz respeito às “impressões” que são deixadas no espírito, que Leibniz argumenta quando fala a respeito da vontade, é possível encontrar uma certa semelhança na fenomenologia através da noção de passividade que se apresenta ao falar a respeito da

¹² Em textos como o discurso de metafísica, há várias passagens que refletem essa colocação da imprecisão do uso do termo e mesmo do uso como um adjetivo referente às questões do homem, da alma e da substância. Estas adjetivações podem ser observadas já no capítulo (ou ponto) 12, onde ocorre a primeira nomeação de que existe uma alma inteligente que difere das demais (Leibniz, 2004, p.23).

¹³ Uma passagem que apresenta bem essa ideia está nas colocações de Leibniz a respeito do posicionamento de John Locke, quando fala sobre o parágrafo 50 dos *Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, ele diz que “[...] o ponto principal da razão consiste em conhecer e seguir este bem” (Leibniz, 1988, p.141).

dualidade do sujeito de ação. Para Husserl, não existe apenas a atividade no sujeito, este está constantemente recebendo certos sons, consegue ver certas coisas e assim chegam até ele estímulos sem que busque estes deliberadamente, ou seja, o sujeito está constantemente recebendo informação através dos fenômenos que vivencia, e que lhe estão também disponíveis através da memória, doações constantemente. Sobre isso vale ver aqui as palavras do próprio Husserl:

Frente ao ativo está o eu passivo, e o eu é sempre, onde é ativo, por sua vez passivo, tanto no sentido afetivo como receptivo - o que desde então não exclui que possa também ser meramente passivo; “receptividade” é, então, segundo seu sentido, uma expressão que compreende um nível ínfimo de atividade, mas também a autêntica liberdade de tomada de posição ativa (HUA IV, 213)

Husserl fala a respeito das motivações que movem o sujeito, propondo que seja possível que estas motivações sejam ditadas pela razão e pelo próprio sujeito. Estas motivações parecem ser passíveis de uma conexão com a noção de vontade em Leibniz, que defende também a possibilidade de que a razão influencie no que se quer, mesmo que não de maneira imediata. Na fenomenologia, no entanto, há um certo rigor quando se trata de falar a respeito dos impulsos e inclinações passivos que um sujeito pode sofrer e optar por segui-los, pois a argumentação caminha para uma afirmação de pelo menos algum grau de irracionalidade do sujeito que se deixa levar por inclinações e impulsos que sejam tomados irrefletidamente, mas ela também se liga, ao que parece, a um fator moral do sujeito que está associado ao seu modo de agir. Sobre isto, Husserl se posiciona da seguinte forma:

Quem se deixa levar por impulsos e inclinações, que são cegos porque não partem do sentido das coisas que cumprem o papel como estímulo, porque não tem sua fonte nele, é impulsionado irracionalmente. Mas se tem algo por verdadeiro, ou uma exigência por moral, como surgida, pois, dos valores correspondentes, e sigo livremente a verdade presumida, ou o bem moral presumido, então sou racional - mas relativamente, enquanto que posso em efeito me equivocar nisto (HUA IV, 221).

Vemos que a questão moral é tão presente em Husserl como em Leibniz, mas vê-se também que eles enxergam certas determinações de maneira bastante distinta. Ao que parece na fenomenologia husserliana temos uma necessidade maior da razão na ação que pode ser considerada moral. Isto fica claro quando há a recusa pela necessidade de qualquer inclinação frente à determinação das motivações, o que é bastante diferente em Leibniz, que defende que há sempre uma inclinação da vontade. A ausência de inclinação em Husserl, no entanto, não

prevê uma isenção destas motivações de maneira plena de possíveis erros. Pode-se muito bem, no caminho de uma escolha racional, errar a respeito de determinadas premissas, ver-se então no erro da escolha (HUA IV, 222). Isto apresenta já alguns limites da razão que estão contidos na fenomenologia. Mesmo os processos do corpo, que muitas vezes influenciam e causam diferentes sensações não tem a capacidade de determinar o sujeito a uma determinada ação; isso faz parte do seu âmbito espiritual e o corpo aqui, ainda que reconhecido, não tem a capacidade de determinar o indivíduo, o eu, em sua espiritualidade. Mesmo aquilo que é próprio da consciência, dos seus atos, se não aparecem ao sujeito como sendo estes atos, ou seja, se ele não tem ciência de que estes atos estão ocorrendo, nem mesmo eles o podem determinar. Husserl é claro sobre isso e afirma:

Mas os processos fisiológicos nos órgãos sensoriais, nas células nervosas e ganglionares, não me motivam quando condicionam psicofisicamente a representação em minha consciência dos dados da sensação, apreensões, vivências psíquicas. O que eu não “sei”, o que no meu viver, meu imaginar, pensar, fazer, não me aparece como imaginado, como percebido, recordado, pensado, etc., não me “determina” espiritualmente. E o que não está circunscrito intencionalmente em minhas vivências, seja inatendida ou implicitamente, não me motiva, nem sequer de maneira inconsciente (HUA IV, p.231)¹⁴.

A consciência, que aqui se assume como uma possibilidade de equiparação à inteligência em Leibniz, parece ser sim uma das condições para que se possa determinar se uma ação é livre ou não; e mesmo ultrapassando apenas o campo especulativo, se podemos dizer que uma ação deve ou não ser considerada moral. Novamente, como em Leibniz, só parece ser possível imputar qualquer tipo de consequência moral naqueles que têm a capacidade de refletir sobre suas ações, isto colocaria a razão, assim como a inteligência é para Leibniz, como uma condição a qual não se pode dispensar para a liberdade do indivíduo. Husserl em seus artigos da Revista *Kaizo* considera ser próprio da consciência que pensemos nas formas normativas que guiam a nossa ação, mais que isso, devemos ter a liberdade de pensá-las para que possamos nos autodeterminar. Vale ver mais uma vez suas palavras a respeito:

¹⁴ Tanto na tradução espanhola quanto na inglesa o termo inatendida aparece traduzido desta forma (em espanhol, inatendida; em inglês, unattended). Este seria um possível neologismo para a língua portuguesa, que teria o significado de algo que não teve a atenção do sujeito designada, ou seja, que não foi atendida. No contexto da citação, isto faz referência a qualquer coisa que não tenha estado no âmbito da intenção do sujeito, ou seja, que não foi designada nenhuma atenção e por isso não pode determiná-lo espiritualmente.

Ora, pertencem às formas da consciência, correspondentemente, da motivação, delineadas *a priori* na essência da espiritualidade humana, também formas normativas da “razão” e, além disso, existe *a priori* a possibilidade de as pensar livremente em geral e, de acordo com leis normativas apriorísticas auto-reconhecidas, nos determinarmos em geral para a prática (HUA XXVII, 9)

Estas colocações de Husserl têm vistas a proposição de um ideal ético do sujeito, da possibilidade de uma forma própria da consciência colocar as suas próprias motivações de maneira ética e que concorra para o desenvolver de uma humanidade melhor, que retome seus propósitos frente a sua dimensão espiritual. Neste sentido, até o próprio otimismo, se bem que de maneira bastante distinta, é partilhado entre os autores para com relação à possibilidade da liberdade e através dela, com o apoio daquilo que é próprio do homem, alcançar um caminho ético para a vida, em Husserl, especificamente, a vida em comunidade. O objetivo do pensamento husserliano ao investigar a respeito da cultura humana era o de compreender aquilo em que as ciências do espírito têm falhado enquanto ciências racionais e próprias da dimensão humana, campo que só estas ciências, e não as da dimensão natural, poderiam enfrentar. O objetivo dele se faz claro quando observamos a seguinte passagem:

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 da intelectividade, ou seja, numa relação de adequação a esta, a da *legitimidade ou da racionalidade*. Numa expressão correlativa, isso é o esforço para expor, na autocaptação intelectiva, o “verdadeiro” em cada um desses aspectos - ser verdadeiro, conteúdo judicativo verdadeiro, valores e bens verdadeiros ou “autênticos” - no qual as simples opiniões encontram seu padrão normativo de correcção de incorrecção (HUA XXVII, 26).

2.2.2 - A Respeito da Espontaneidade:

Tendo explicitado o papel da razão no que concerne o agir do homem na fenomenologia, tem-se uma das condições para que se realize a plena liberdade. Parece, no entanto, que há outra exigência para que se possa dizer que a liberdade na ação do indivíduo que também está presente no pensamento leibniziano, que é a necessidade de espontaneidade na ação do homem¹⁵. Possivelmente não se encontrará em Husserl a mesma necessidade de espontaneidade de todas as coisas, mas parece que quando se trata do homem, pode-se entender

¹⁵ Aqui não se está sendo seguida a mesma ordem de exposição das condições que foram encontradas no pensamento de Leibniz, mas falar-se-á das três condições, entretanto, entende-se aqui o que pode ser comparado a contingência no pensamento fenomenológico, possui um maior distanciamento das posições leibnizianas e por isso opta-se por expô-las por último.

que há sim a necessidade desta espontaneidade, visto que para a fenomenologia husserliana temos duas dimensões de nossa ação que podem ser compreendidas nas execuções de nossos atos. É preciso explicar como é que a noção de Husserl a respeito deste importante conceito se faz presente no desenvolvimento de seu pensamento. Nosso agir possui duas dimensões distintas que podem ser identificadas e assumidas; quando estamos frente a um objeto, tem-se sempre a possibilidade de estar de maneira ativa ou passiva, ainda que não se possa assumir que esta atividade não tenha por trás dela uma passividade anterior. Esta possibilidade de agirmos ativamente frente ao objeto é que parece ser o que Husserl compreende como a espontaneidade; faz-se aqui o momento de expor suas palavras:

Por um lado, a diferença do ato espontaneamente executado (e em passos articulados se se trata de atos de vários níveis) frente a consciência em que a mesma objetividade se constitui mediante o primeiro é consciente “passivamente” em um estado confuso; todo ato espontâneo passa necessariamente, em sua execução, a um estado confuso; a espontaneidade, ou, se se quer, aquilo que propriamente denominamos atividade, passa a passividade, ainda que uma passividade que - como já dissemos - remete a execução primeiramente espontânea e articulada (HUA IV, 11-12).

Assim se vê que, apesar das diferenças, a espontaneidade para Husserl também compreende a possibilidade do sujeito encontrar em si mesmo o princípio de sua ação, ou, neste caso da fenomenologia, encontrar a possibilidade de passar a atividade em si próprio. Esta distinção parece ser, para Husserl, uma importante parte para que seja possível realizar uma mudança de atitude frente ao objeto que se coloca diante do sujeito. O sujeito pode receber o estímulo, aperceber o objeto ou não, mas ele tem a possibilidade de executar uma ação espontânea e assim estar ativo, passando do estado de passividade ao de atividade. Ainda sobre esta compreensão da espontaneidade no sujeito, Husserl explica que se se mantém na dimensão da execução dos atos de maneira espontâneas, tem-se a possibilidade de encontrar uma hierarquia entre essas execuções de atos espontâneos, ou seja, há uma diferença mesmo no agir ativo do sujeito que molda de certa forma o que está em primeiro e segundo planos. Voltemos mais uma vez às suas próprias palavras:

Se permanecemos agora na esfera da execução espontânea dos atos, então podem se apresentar, segundo a pontuação anterior, espontaneidades de diferentes espécies que encobrem umas com as outras, e com diferente dignidade fenomenológica: uma como dominante, por assim dizer, como aquela em que preferencialmente vivemos; a outra como servidora ou como aparte, como permanecendo no fundo, aquela, pois, em que não vivemos preferencialmente (atos que se caracterizam, sem preconceitos da índole

peculiar que além disso tem segundo seu gênero intencional, como atos do interesse) (HUA IV, 12).

Husserl também nos fornece um exemplo que parece cabível de ser aqui explicitado:

Recebemos, por exemplo, uma notícia alegre e vivemos na alegria. Em um ato teórico executamos os atos do pensamento nos quais se constitui para nós a notícia; mas este ato serve somente como suporte para o ato emotivo no qual vivemos preferencialmente. Na alegria estamos voltados “referencialmente” (com referência emotiva), na maneira do “interesse” emocional, ao objeto da alegria como tal; o ato de voltar-se com alegria tem aqui a dignidade superior: é o ato principal. Pode ocorrer também ao inverso, ou seja, pode haver uma mudança de atitude desde a atitude da alegria para a teórica: então vivemos na consciência teórica (estamos “teoricamente interessados”). O ato teórico oferece o “assunto principal”, certamente nos alegamos por ele, mas a alegria permanece no fundo: assim ocorre em toda investigação teórica (HUA IV,p.12-13).

Este exemplo expressa bem o pensamento husserliano a respeito da necessidade da espontaneidade no agir como também apresenta mais uma vez a distinção entre o seu pensamento e o pensamento leibniziano. Essa espontaneidade do indivíduo está de fato presente nele mesmo, ou seja, pode ser encontrada em si, mas vai além, ocorre que ela própria é atividade deste sujeito, varia em determinados momentos para concordar com seu tipo de atitude. Nesse sentido, parece que o proposto por Husserl vai um pouco além daquilo que pode ser observado no pensamento de Leibniz, mas não deixa de possuir uma certa aproximação com ele. Esta atividade inclui o uso da razão, quando realiza os atos que lhe são próprios, ou seja, a razão é a fonte da atividade. Tem-se, diante da passividade, a possibilidade de se colocar frente a determinados impulsos e agir de maneira que não seja apenas guiada por estas, ainda que não possamos dizer em Husserl, mesmo na passividade, não exista algum grau de atividade. Encontra-se no ato do sujeito sempre algum grau de motivação que se alia a seu agir e que permite que ele vença a barreira da passividade. Isto caracteriza um importante passo para o exercício da espontaneidade naquilo que concerne à atitude do sujeito. Esta espontaneidade implica numa consequência ética para o sujeito, ela está ligada não só ao seu conhecimento próprio, na sua consciência, mas toma também forma na dimensão prática da vida do sujeito. O agir espontâneo, que permite este desligar da passividade, é considerado por Husserl uma instância superior do agir do homem, um agir livre verdadeiro que o leva à possibilidade de observar sua vida de uma maneira diferente. As palavras de Husserl se fazem aqui mais uma vez necessárias:

No nível superior, o da espontaneidade livre, o sujeito não é, porém, como no nível inferior, uma simples cena passiva para forças motivas reciprocamente conflitantes. Ele olha sinopticamente a sua vida e, enquanto sujeito livre, esforça-se, conscientemente e sob diferentes formas possíveis para dar à sua vida a forma de uma vida satisfatória, “feliz” (HUA XXVII, 25)

Esta característica é tão importante para a compreensão do homem que Husserl argumenta que faz parte da sua própria essência (HUA XXVII, 26). Tem-se assim que todo sujeito tem a possibilidade de se manifestar espontaneamente, ser o centro e a causa de sua própria atividade, isto é universal e pode se manifestar ou não no particular por diversos motivos diferentes. Mas esta característica não deve ser levianamente tomada apenas no contexto da subjetividade. A intersubjetividade cumpre um papel significativo no que se pode perceber a respeito do sujeito. Eis aí mais um ponto de afastamento entre o pensamento leibniziano e husserliano. Em Husserl, é necessário que a espontaneidade seja compreendida através de uma construção conjunta entre o eu, que é centro das atividades, e o outro, que ele é capaz de reconhecer, Moran argumenta que:

A caracterização de Husserl de pessoa expõe detalhadamente não só as características tradicionalmente descritas de liberdade e racionalidade mas também a sua intencionalidade, autoconsciência, autonomia, emoções, racionalidade, senso de valores, habilidade de entrar em relações normativas sociais e morais, mas mais do que isso expõe detalhadamente sua capacidade de tecer sentidos que são socialmente aceitos. O reconhecimento de e para os outros é crucial para a pessoalidade. A vida humana é vivida no plural de tal forma que mesmo o cogito Cartesiano precisa ser reformulado como um ‘nós pensamos’ comunitário, nos cogitamus (Moran, 2012, p.196)

Faz-se clara a diferença que há entre os dois filósofos, não há a possibilidade de que esta espontaneidade na filosofia de Husserl seja encontrada de maneira isolada no sujeito. A espontaneidade conforme compreendida por de Husserl possibilita que haja intersubjetividade direta, o que afasta do pensamento fenomenológico a especulação de que as mônadas não tem portas nem janelas, ou seja, se comunicam de maneira direta, diferente da harmonia preestabelecida em Leibniz. Esta necessidade se cumpre precisamente na noção de mundo que Husserl assume em sua obra *Krisis*. O mundo da vida, que estava já de alguma forma presente em outras obras anteriores e que é onde se pode ver as manifestações singulares das essências, e assim conhecer as relações de essências que elas estabelecem, é onde se pode perceber que o outro também está presente e que ele também, assim como o sujeito que o percebe, é dotado da capacidade de agir espontaneamente e de doar sentido assim como faz o primeiro, uma passagem de Husserl nos ajuda a entender: “Os *objetos* do mundo circundante, frente aos

quais o eu atua em suas tomadas de posição, pelos quais é motivado, estão todos eles constituídos originariamente nos atos deste eu” (HUA IV, 214). Podemos, então, entender que, no agir do eu, seu direcionamento pode ser também voltado a um objeto que está para além de si, este direcionamento encontra no sujeito a atividade necessária para realização da ação, a espontaneidade não está isolada, ela se manifesta no mundo, pois as motivações de um indivíduo podem ser externas a ele. Este conceito de mundo da vida será brevemente tratado em sequência, mas a respeito do reconhecimento do outro, que é a empatia, falar-se-á posteriormente neste texto, cabe aqui ressaltar apenas o papel inicial deste conceito para o pensamento fenomenológico.

2.2.3- Uma Possibilidade de Enxergar a Contingência no Pensamento Husserliano:

A contingência, no pensamento leibniziano, tem um papel muito significativo no que concerne à liberdade, apesar de suscitar certas dificuldades com a intenção de manter um compatibilismo entre a liberdade e certo tipo de determinação da escolha. Leibniz afirma que não é possível a liberdade sem que a contingência seja uma das condições da ação. Entendemos que esta condição da liberdade inspirou Husserl assim como as demais. Parece ser possível enxergar um papel da contingência naquilo que concerne às essências e suas manifestações no mundo da vida, não só isso, parece também que há contingência entre a relação do ato de consciência e o objeto e também na eleição do ato de consciência.

A investigação fenomenológica tem por objetivo investigar a respeito das essências. A partir do singular é possível alcançar os universais, as essências. Só por este caminho é que consigo pensar a respeito das características invariáveis que um determinado objeto possui, e por objeto aqui entenda-se não só objetos físicos, mas qualquer coisa que seja possível perceber e aperceber através da consciência, por exemplo, um som, o qual pode chamar atenção e se tornar visado por esta consciência, levando assim ao caminho da *epoché* e da redução. Neste sentido:

Eu não posso ver o vermelho universal como eu vejo o vermelho individual, mas eu posso captar nesta experiência individual vivida o universal que se manifesta ele mesmo nela. Especificamente, eu não posso ver o vermelho ideal, em toda sua vermelhidão, mas eu posso ver um casaco vermelho, um

carro vermelho e uma flor vermelha, e eu posso captar a essência do vermelho, sua vermelhidão¹⁶ (Cadena, 2022, p.12).

Aponta-se então uma primeira forma de compreender o papel da contingência na filosofia de Husserl. Existem as características essenciais que se fazem manifestas nas coisas singulares, mas esta manifestação pode ocorrer de diferentes formas. O exemplo acima clarifica isto, tornando mais compreensível esta ideia, mas entende-se aqui que seja possível que estas características se estendam também para além apenas do vermelho. Isto leva à necessidade de compreender que estas manifestações, para Husserl, estão postas num reino de essências que se revela no mundo da vida. Se pensarmos numa cadeira, temos certas características invariáveis que precisam ser cumpridas, como por exemplo que seja material, para que possa então ter um assento e um encosto, totalmente variável no entanto é se a cadeira será feita de madeira ou metal, se no assento e no encosto há uma almofada que a deixa mais confortável e qual a cor, são totalmente variáveis. Este seria um primeiro grau de contingência que pertence ao objeto, ao qual os próprios indivíduos também estariam, em sua dimensão corpórea, de alguma forma submetidos. Estas variações das coisas mesmas devem ser compreendidas como as possibilidades garantidas pelas essências que se manifestam através do singular e que nos levam ao universal, “Este reino de essência pode ser alcançado pelo processo de ideação, que não é uma referência para ideias subjetivas, dependentes do sujeito, mas uma referência ao reino das essências (*eidós*) manifestado nas atualidades, as experiências que são uma oportunidade (ou uma passagem) para acessá-las” (Cadena, 2022, p.12-13). Neste processo de ideação é que se constitui a essência que até então estava velada ao sujeito, sem a possibilidade de conhecê-la por inteiro. Mesmo no campo da fenomenologia reconhece-se que existem limites à possibilidade de conhecimento nas vias da consciência e que o objeto sempre poderá conceder novas visadas sobre as essências as quais está manifestando. É preciso entender que “Algo transcendente é dado para a consciência por virtude de certas concatenações da experiência. É um ser velado, que nunca será capaz de se tornar absolutamente dado. É meramente acidental e relativo” (Cadena, 2022, p.14). Por isso, sempre há espaço para compreender que há certas coisas que são contingentes, ou seja, que poderiam ser de uma outra forma numa determinada manifestação particular da essência, pois a cada visada do objeto, destacando novamente aqui que o sentido de objeto não é só o de coisa física, mas de qualquer coisa que se doa à consciência, tem-se a capacidade de conhecer

¹⁶ O caso do vermelho é um exemplo clássico que Husserl utiliza em suas obras para explicar a respeito destas características da intuição da essência através de um particular. Ele está presente já no texto de *Ideias I* e se repete também em alguns outros momentos.

melhor aquelas coisas que são determinadas pelas vias da essência e aquelas que não são. Há uma passagem significativa que Husserl trata a respeito destas questões e que deixa claro como é que seu pensamento versa a respeito desta, fazendo surgir assim a necessidade de aqui expô-la:

A efetividade devém, então, um caso de possibilidade pura, ao lado de inumeráveis outras possibilidades com iguais direitos. De acordo com isso, toda e qualquer efectividade, dada através da experiência e ajuizada através do pensamento de experiência, está, no que respeita à correcção de tais juízos, sob a lei incondicionada de ter de corresponder, antes de tudo, às “condições da experiência possível” apriorística e do pensamento possível de experiência, ou seja, às condições da sua possibilidade pura, da sua representabilidade e posicionalidade enquanto objetividade com um sentido idêntico e concordante (HUA XXVII, 16).

Este é o limite imposto às possíveis variações que são cabíveis e passíveis de serem feitas por um observador, mas mais que isso, se estes são os limites impostos aos observadores, estes também são os limites postos à própria coisa manifesta.

Esta possibilidade de variação regida pelas essências vai além, no entanto, da manifestação apenas dos objetos e corpos; as emoções do sujeito podem variar de maneira contingente, um pode ter medo tendo determinado estímulo ou vivência, outro não; a forma como o indivíduo se relaciona com determinadas vivências também é uma condição que não é determinada por essência, mas é uma condição essencial que tenhamos em potência estas possibilidades de reação psíquica em relação ao que nos afeta e estimula. Como nas coisas,

Assim também, os processos mentais de apreensão, cognição e julgamentos de experiências vividas estão também sob leis de essência. A experiência de uma coisa física (ou ser animado) tem um estado correspondente que aponta de volta para regularidades de processos mentais absolutos nos quais eles se tornam constituídos, nos quais eles assumem o estado da forma transcendental (Cadena, 2022, p.16)

Além disso, existe ainda um outro grau de variação contingente que é o da realização dos próprios atos e interesses do sujeito, que pode se manifestar através do uso da razão, ele escolhe quais atos de consciência realizar e mesmo escolhe se quer realizá-los ou não. Neste sentido, o pensamento husserliano entende que há no mundo da vida um solo ao qual todo e qualquer ato de consciência e interesse humano está diretamente remetido. Estas estruturas ligadas à dimensão da essência da consciência se revelam através da ação do homem, podem ser intuídas pela própria consciência, já que ela é dada de maneira direta. O que parece ser variável aqui é precisamente que o sujeito pode escolher entre diferentes atos e motivações

que guiem suas ações e processos ao longo de sua vida e de suas decisões que são possibilidades suas por essência. Para Husserl,

Assim como outros propósitos, os interesses práticos e a realização dos mesmos pertencem ao mundo da vida, pressupõem-no como solo e enriquecem-no pela sua acção, e assim, também isto é válido para a ciência, como propósito e prática humanos. E a esta pertence, como se disse, todo o *a priori* objectivo no seu necessário estar remetido a um correspondente *a priori* do mundo da vida (HUA VI, 143).

Está posta aí uma das questões que podem ser importantes para compreender como é que a contingência está presente no sistema fenomenológico, tem-se a base onde as coisas acontecem, onde os interesses se direcionam, onde estão as coisas mesmas. A realização de um ato do sujeito ocorre no mundo da vida. Ele, o indivíduo, pode se manifestar de diferentes formas. O que se tem dito aqui caminha para explicar como se pode entender o papel da contingência no sujeito e em seu agir próprio, característico da humanidade. Não distante daquilo que já foi exposto acima, o homem também possui uma estrutura universal à qual ele está, querendo ou não, subordinado; seus processos, possibilidades e quaisquer coisas que lhe sejam diretamente concernentes estão regidos por esta dimensão essencial, que dita as estruturas da sua forma de agir. Isto se traduz na filosofia de Husserl, ao que parece, em colocações a respeito do esforço que o sujeito tem de fazer, esforço este que é uma característica essencial do indivíduo, ou seja, “À essência da vida humana pertence, ademais, que ela se desenrole continuamente sob a forma do esforço; e por fim, ela toma constantemente, com isso, a forma de esforço *positivo*, e está dirigida, portanto, para a consecução de *valores positivos*” (HUA XXVII, 25). É nesse esforço que aparenta ser possível se encontrar a possibilidade da contingência como condição de liberdade da ação humana, mesmo que este esforço ocorra de maneira negativa, possibilidade esta que Husserl reconhece e concede também como possível. O que motiva este esforço pode variar de diferentes maneiras e é nessa variação que se diz que o esforço é negativo ou positivo. Neste sentido, Husserl afirma:

O esforço positivo, que encontra sempre uma nova motivação, conduz, de modo cambiante, a satisfações, a decepções, a imposição do doloroso ou do que é mediamente sem valor (por exemplo, a sensação de falta de novos valores para nos esforçarmos, que elevem o nível geral de valor: o tédio). Ademais, novos valores, efectivos e possíveis do ponto de vista prático, entram no raio de acção, lutam com os que eram mesmo agora ainda válidos e eventualmente desvalorizam-nos, para o sujeito do esforço, porquanto estes

novos, enquanto valores de grau superior, reclamam a primazia prática (HUA XXVII, 25).

Assim fica clara a posição do fenomenólogo quanto a importância do esforço mediante a possibilidade de escolha. O sujeito, ainda que esteja essencialmente posto a ter de se esforçar por algo, pois esta é uma característica essencial do homem, tem a possibilidade de encontrar aquilo pelo qual considera válido este esforço. Se busca uma vida ética, como bem queria Husserl, vai dedicar-se sempre a buscar os valores de grau superior, que não se esvaziam de sentido, que lhe sirvam sempre de motivação. Por fim, vale dizer que, para Husserl, “O homem pode olhar sinopticamente, de um modo unitário, a sua vida inteira, se bem que em graus de determinidade e clareza bem distintos, e valorá-la universalmente segundo as efectividades e as possibilidades” (HUA XXVII, 26). Eis aí o que parece ser possível ver como uma contingência na filosofia de Husserl e como ela faz parte da liberdade do homem através do uso de sua razão para julgar e elencar suas ações em relação aos valores que quer realizar.

As exposições feitas aqui sobre a contingência tem o intuito de apresentar como a questão está presente em Husserl como uma condição da liberdade assim como está em Leibniz. Salva-se, entretanto, que ambos têm soluções diferentes para as mesmas questões. Já foram expostas certas dificuldades que Leibniz enfrentou com a contingência como condição da liberdade, especialmente ao tentar compatibilizá-la com um determinismo. Em Husserl enxergamos a possibilidade de realmente assumir a contingência como condição da liberdade por entender que as ações do indivíduo não são determinadas. As estruturas que compõem o sujeito são regidas por leis de essência que determinam algumas de suas características, mas mesmo assim o homem pode agir contra sua própria essência, se assim escolher fazer, sem que haja necessidade que quaisquer destas estruturas o incline para uma determinada forma de agir.

2.2.4 - Dos Conceitos Presentes em Ambos os Filósofos:

Ao investigar sobre a liberdade na fenomenologia, depara-se com três condições que já estavam presentes no pensamento leibniziano, características indissociáveis ao exercício da liberdade. É preciso ver, no entanto, que, ao assumir estas condições, Husserl não deixa clara a influência das condições propostas por Leibniz em seu pensamento; fez-se assim aqui o trabalho de investigar se era possível realizar tal ligação de maneira justificável. É bem sabido também que Leibniz encontra em Aristóteles duas das condições que defende como

necessárias para a liberdade, tendo dito explicitamente que vem dele a inspiração destas condições para dizermos que o sujeito é livre¹⁷. É possível que Husserl também tenha encontrado em Aristóteles estas condições, mas isto não ficou claro durante a leitura de seus textos tanto quanto fica clara a proximidade que Husserl têm com o pensamento leibniziano. Mesmo que hajam distanciamentos entre os usos dos conceitos, o que é possível de compreender dada a diferença de colocações e entendimentos entre os dois, vê-se que afirmar a aproximação entre Leibniz e a fenomenologia é cabível quanto ao que concerne a liberdade e as suas condições.

2.3 -A CONEXÃO COM O PENSAMENTO DE KANT PELAS VIAS DA AUTONOMIA:

Ao longo da análise e da busca da compreensão pela formulação fenomenológica do conceito de liberdade, percebeu-se que há uma outra aproximação que é preciso ser feita entre o pensamento fenomenológico e outro autor da modernidade filosófica. Já mais explícita, é preciso avaliar a ligação entre o pensamento de Husserl e Immanuel Kant, especificamente na figura das colocações kantianas a respeito da vontade e da liberdade como autonomia. Não é que toda a exposição feita não tenha valor a partir de então, continuam valendo as condições expostas para a possibilidade, mas têm-se aqui o entendimento de que, a partir destas condições, surge a possibilidade de discutir a respeito da autonomia no pensamento de Husserl. A questão é que há também uma conexão inegável com o pensamento kantiano a respeito desta temática da vontade e da autonomia que se faz ser expressa para cumprir assim as exposições que façam jus ao verdadeiro desenvolvimento que pode ser observado nos textos estudados de fenomenologia.

Esta conexão encontra-se já brevemente exposta nos artigos da revista japonesa *Kaizo*, uma fundamentação para falar sobre a autonomia e a vontade em Husserl e suas conexões com o pensamento kantiano. Abordar-se-á uma passagem significativa do texto husserliano conhecido como *Krisis*¹⁸, que clareia ainda mais esta conexão com o pensamento kantiano e a necessidade da autonomia da vontade na fenomenologia, sem deixar de lado, é claro, os

¹⁷ Estas passagens já foram mencionadas acima e podem ser consultadas nas páginas 12 e 16 deste trabalho, tendo exposto algumas passagens tanto na Teodicéia quanto nos Novos Ensaios.

¹⁸ Esta obra também já foi previamente citada no texto, também na figura de uma passagem abordada aqui que, ao ver desta pesquisa, fazia aparente a necessidade da contingência no conhecimento do sujeito. Este texto, no entanto é crucial para o desenvolvimento do capítulo três, que levará em conta as questões relativas ao mundo da vida.

outros textos e passagens que ajudem a entender a relação entre estes dois grandes e importantes filósofos.

Ao falar da influência de Kant sobre Husserl é possível que vejamos já referências mais diretas e mesmo críticas a respeito do último sobre o primeiro. É importante observar que, mesmo com a influência kantiana, Husserl e a sua fenomenologia tem sua própria maneira de entender o conceito e as colocações em questão. Mais uma vez expõe-se que nos artigos da revista *Kaizo* há bons indicativos desta influência, inclusive com a anuência de que há alguma importância do próprio imperativo categórico para a fenomenologia husserliana e suas compreensões a respeito da ética e da moral. Estas passagens serão tratadas e expostas abaixo, quando for oportuno trazê-las para a centralidade da discussão. O que é importante agora é explicitar o conteúdo dos conceitos kantianos que são significativos para a noção de liberdade da fenomenologia, entendendo que estes estão representados na figura da vontade, tema central em Kant quando se fala a respeito da possibilidade da liberdade, a autonomia, que representa a possibilidade da vontade de se autodeterminar e brevemente sobre o imperativo categórico.

Para Kant, a vontade está presente em todos os homens de maneira formal, possibilitando que o entendimento de um possa se estender a outros de maneira racional. Sobre isso, Kant, na *Crítica da Razão Prática*, propõe:

Princípios práticos são proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual inclui em si várias regras práticas. São subjetivos, ou máximas, quando a condição é considerada pelo sujeito como válida unicamente para a sua vontade; mas são objetivos, ou *leis práticas*, quando essa condição é reconhecida como objectiva, isto é, válida para a vontade de todo ser racional (KpV, AA 05, 35).

Temos assim as bases a respeito do que é preciso compreender como vontade no pensamento kantiano, assumindo, essas determinações, a figura de princípios práticos da vontade. Kant defende que “[...] a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio facto de sermos dignos da felicidade” (GMS, AA 04, 2). Quando se quer pensar a respeito da vontade em Kant, deve-se entender que há uma distinção a respeito do que se pode entender por uma boa vontade e por uma má vontade. Esta distinção, no entanto, não pressupõe que os talentos do espírito sejam diferentes nos casos em que ela é boa ou má¹⁹. A vontade do homem precisa

¹⁹ Uma passagem que ilustra esse caminho é precisamente a seguinte: “Discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidade do *temperamento*, são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e

ser entendida da maneira correta, pois no pensamento de Kant a razão também tem um papel significativo quando se refere ao modo como o homem age. Há uma distinção que parece ser significativa que o pensamento kantiano trabalha em suas obras aqui analisadas, é mais especificamente a respeito da possibilidade de que o homem, distinto das condições conhecidas pela razão aplicada à natureza, tem a capacidade de agir de forma que não siga precisamente leis que o determinam, mas que o faça de maneira a seguir uma representação das mesmas, podemos compreender que “A crítica da razão especulativa prepara, pois, o terreno para a crítica da razão prática, ao defender o conceito de uma causalidade livre contra todos os possíveis ataques da razão teórica. No lugar vazio assim entreaberto pela crítica da razão especulativa, a razão prática pura instaura o domínio de sua própria legislação” (Beckenkamp, 2006, p.36). Se formos as palavras de Kant, vemos que

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as acções das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão a razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as acções de um tal ser, que são conhecidas como objectivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom (GMS, AA 04, 36-37).

Kant reconhece, no entanto, que a razão não tem capacidade de determinar a vontade livre do sujeito de maneira plena. Se assim o pudesse, cada ação deste estaria plenamente de acordo com a lei e com o seu dever. Eis então porque os imperativos tem mais significado para o julgamento de uma ação como moral ou não, se ela segue as determinações do imperativo categórico pelo puro dever, ela pode ser considerada moral; quaisquer outros interesses que fizeram com que o sujeito motive sua vontade, são consideradas heteronomias. Eles, os imperativos categóricos, devem ser fundamentados para além da subjetividade, devem ser leis práticas, como já exposto anteriormente. Vale trazer à luz as palavras de Kant:

A regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a acção como meio para o efeito, como intenção. Mas para um ser, no qual a razão não é o único princípio determinante da vontade, esta regra é um imperativo, isto é, uma regra que é designada por um dever, que exprime a obrigação objectiva da acção, e significa que, se a razão determinasse inteiramente a vontade, a acção dar-se-ia inevitavelmente segundo esta regra (KpV, AA 05, 36).

prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama *caráter* não for boa” (GMS, AA 04, 1).

Ao sujeito, detentor desta vontade que pode ser determinada pela razão em certos momentos, cabe, se quer agir de maneira ética, desconsiderar seus interesses, deve estar desligada de quaisquer interesses que lhe possam ser postos para que seja considerada uma ação ética, deve se ater a pura necessidade formal (GMS, AA 04, 72-73). Só assim se pode afirmar que esta razão é autônoma. O imperativo categórico dá a possibilidade de afirmar a liberdade do sujeito na condição de que sua vontade esteja livre de qualquer possibilidade de influência pelas inclinações. É o imperativo categórico que possibilita à vontade determinar-se a si mesma.

O princípio da autonomia deve ser tomado como algo diretamente ligado ao agir ético do homem, “[...] é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (GMS, AA 04, 79). É preciso compreender um pouco melhor as intenções kantianas ao colocar a autonomia em tal alta importância em seu sistema ético, já que para ele esta é a única condição de afirmar a possibilidade de uma vontade livre; sobre isto, Kant escreve:

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual é para si mesma a sua lei (independente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal (GMS, AA 04, 87).

É só através desta possibilidade que há moralidade na ação do homem. Se se entende que a ação só é livre quando está posta diante da possibilidade de se ausentar de quaisquer influências empíricas, então o imperativo categórico é que permite que esta ação seja livre. Estar fora de consideração toda e qualquer influência sobre a ação é condição *sine qua non* para afirmar que ela foi feita livre ou que a ação do homem tem a possibilidade de ser livre, por isso é preciso considerar que “A autonomia constitui uma prerrogativa para o indivíduo a fim de que ele possa ser considerado autor de suas ações, especialmente quando elas certificam o registro da qualidade moral do sujeito na sua dignidade como pessoa [...]”(Ramos, 2008, p.47). Kant não nega, no entanto, que seja possível que soframos influências em nosso agir; estas influências sobre a vontade são externas e levam à busca por uma fundamentação da ação que está para além daquilo que a permite ser de fato livre.

Esta outra possibilidade leva à heteronomia da vontade. Vê-se o seguinte, “A natureza sensível dos seres racionais em geral é a existência dos mesmos sob leis empiricamente condicionadas, portanto uma *heteronomia* para a razão” (KpV, AA 05, 74). Esta é a condição para a qual o sujeito pode recair em seu agir, sobre condições que não permitam que suas ações sejam de fato consideradas livres. É preciso trazer as seguintes palavras:

Quando a vontade busca a lei que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objectos, o resultado é então sempre *heteronomia*. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objecto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela (GMS, AA 04, 88)

Mesmo diante das condições acima expostas, Kant defende a possibilidade de que o indivíduo é capaz de agir de maneira autônoma. Ele deve buscar na sua própria vontade a legislação para a sua ação, sem que encontre em qualquer outro ponto a sua justificação para a ação, agindo de maneira que sua máxima seja aplicável como lei universal. Assim, dada a possibilidade da ação do homem recair numa heteronomia, tem-se que, “Em contrapartida, a natureza supransensível dos mesmos seres é a sua existência segundo leis que são independentes de toda condição empírica, por conseguinte pertencem a *autonomia* da razão pura” (KpV, AA 05, 74). Esta é a possibilidade do agir do homem ser livre e ao mesmo tempo moral no pensamento kantiano.

Existem outras questões que não foram aqui abordadas, que estão no pensamento de Kant e que exigiriam um tratamento próprio da filosofia kantiana em seus próprios termos e condições. Expressamente certas dificuldades em relação à moralidade das ações, já que há a necessidade de que todas as ações de um sujeito estejam ligadas a moralidade. Sobre isso Beckenkamp nos diz que

Em geral, a possibilidade de ações indiferentes (*adiaphora*) constitui na filosofia prática kantiana um problema, pois toda e qualquer ação é concebida como sendo realizada com base em uma máxima; ora, todas as máximas estão submetidas ao princípio da universalidade, como princípio formal que decide da possibilidade prática (lícito ou ilícito) das máximas adotadas, não restando, por conseguinte, uma margem para máximas e ações que não estejam submetidas ao princípio da moralidade. (Beckenkamp, 2009, p.72)

Aqui aprouve apresentar brevemente a conceituação kantiana de maneira fidedigna aos textos analisados, com o intuito de fazer uma conexão com a filosofia husserliana, onde se encontram as bases do desenvolvimento deste trabalho. Tendo explicitado isso, parte-se agora para as conexões com a fenomenologia através da conceituação kantiana exposta.

2.4- DAS POSIÇÕES HUSSERLIANAS SOBRE A VONTADE E A AUTONOMIA:

Em Husserl podemos observar diversas passagens que permitem conectar, na forma de uma inspiração, não de uma apropriação dos conceitos kantianos, seus desenvolvimentos, especialmente observando a ideia de autonomia frente à necessidade de um agir ético por parte do indivíduo. Assim como em Kant, na fenomenologia a vontade é uma dimensão subjetiva do sujeito, cumprindo um papel através da realização de atos de consciência de um sujeito. Este homem, que realiza atos, tem a capacidade de direcionar determinadas formas do seu agir, de seu pensar, mediante aquilo que ele assume como seu interesse e motivação, tem a possibilidade de se auto-avaliar para que consiga pensar a respeito de suas posições e colocações. Estas possibilidades, ao que parece, estão conectadas com a possibilidade de uma vontade autônoma, que consiga de alguma maneira se auto determinar para um fim ao qual se proponha; destas possibilidades é que é preciso levar em consideração e investigar a respeito no pensamento fenomenológico.

Para Husserl, somos dotados de certas capacidades que permitem realizar atos tomando a si mesmo como referência desta ação. A partir desta capacidade ele é capaz de assumir uma posição, de ter seus atos referenciados a si mesmo e isto já nos é um indicativo a respeito da possibilidade da vontade no sujeito nas vias de pensamento de Husserl. Em suas palavras:

Como ponto de partida, tomamos a capacidade, que pertence à essência do homem, de autoconsciência, no sentido pleno do auto-exame (*inspectio sui*), e a capacidade, nela fundada, de tomar posição retro-referindo-se reflexivamente à sua vida e, correspondentemente, aos aspectos pessoais: autoconhecimento, a autoavaliação e a autodeterminação prática (O querer próprio e a autoformação) (HUA XXVII, 23)

Eis então os aspectos que precisam ser levados em conta em referência ao homem, isto está relacionado a possibilidade de sua atividade, de passar da passividade à atividade, como exercício da espontaneidade. O homem tem assim condições de regular e averiguar todas as suas práticas possíveis e ideais (HUA XXVII, 23), fazer delas como queira. Por isso, para Husserl, a razão também se alia à vontade. Não se pode assumir, apesar de esta dimensão cumprir também papel no seu agir, que no sujeito há um abandono à passividade. Esta lhe afeta em sua atividade. Assim, o sujeito “Em vez de estar abandonado passiva e não livremente aos seus impulsos (tendências e afectos) e, assim, num sentido alargado, ser *movido afectivamente* [...]” (HUA XXVII, 24) tem a capacidade de se colocar como autor da sua ação. A continuação da passagem anterior explicita bem a questão:

[...] o homem tem também a peculiaridade essencial de “agir” a partir de si, a partir do seu eu-centro, de um modo *livremente activo*, de experienciar numa actividade autenticamente “pessoal” ou “livre” (por exemplo, observando), de pensar, valorar e intervir no mundo circundante de que faz experiência. Com isto se diz que ele tem a capacidade de “obstar” aos efeitos do seu fazer passivo (o ser conscientemente impulsionado) e aos pressupostos que passivamente o motivam (tendências, opiniões), de pô-los em questão, de realizar ponderações correspondentes e de chegar a uma decisão voluntária somente com base no conhecimento, que daí resulta, a respeito da situação existente, das possibilidades que são, em geral, nela realizáveis e dos seus valores relativos (HUA XXVII, 24).

A atividade está ligada mais uma vez a possibilidade de liberdade no sujeito e só pode ser assim, no pensamento fenomenológico, pela possibilidade de realização dos atos de consciência espirituais, é dizer, de julgamento, escolha, arbítrio, ponderação, valoração, os quais são constantemente executados pelos sujeitos. A vontade em Husserl tem um papel que está ligado ao progresso ético dos indivíduos que podem se renovar através do exercício da própria fenomenologia, tornarem-se mais próximos daquilo que seria o ideal para uma humanidade ética. Vale dizer que “Esta dupla conexão entre epistemologia e ética, e entre ética e teleologia, permite a Husserl seguir e assumir a fenomenologia como vida ética em termos de ser autêntico auto-exame pessoal no sentido de um “*inspecto sui*”, pelos meios os quais o ser humano torna-se em um novo ou renovado ser humano” (Borràs, 2010, p.18). Isto leva a uma possibilidade de conectar o conceito de vontade ao entendimento de uma autonomia no sujeito, assim como o é em Kant, com o intuito de entender que esta é também a possibilidade de o sujeito se autodeterminar em alguma medida. A passividade e as influências sobre o sujeito são consideradas, mas há também a condição de atividade a qual se pode dizer que guarda relação com o princípio de autonomia de Kant. Vale ver a seguinte passagem:

Mas o eu pode submeter à crítica volitiva posterior a vontade activa, cuja validade perdura naturalmente na sua vida ulterior; pode, segundo o caso, confirmá-la na sua validade duradoura ou recusar-lhe a validade prática num “não” volitivo. Como sujeito voluntário, ele valora-se, em consequência, como um sujeito voluntário e agente, que é justo ou injusto (HUA XXVII, 24).

Assim como em Kant, há em Husserl a possibilidade de o indivíduo, através do uso da razão, determinar sua vontade, em alguma medida, para dirigir sua vida prática através do que lhe for cabível para o sentido que doa à sua própria vida. O legislar sobre a própria vontade está presente também no pensamento fenomenológico: “Ele [o homem] pode propor-se, então, *uma meta geral de vida*, submeter-se, a si e à sua inteira vida, na infinitude aberta de futuro, a

uma exigência de regulação que brote da vontade livre própria”(HUA XXVII, 26-7). Assim é possível compreender que a implicação ética da autonomia é significativa para ambos os filósofos, mas parece que na fenomenologia assume um papel um pouco diferente. Não parece ser possível, como soou possível em Kant, dizer que apenas através da realização da determinação da vontade pelo dever é que seja possível que se afirme que uma determinada ação foi de fato livre. Husserl certamente não busca desenvolver, através de suas colocações, uma forma de compreensão que justifique a ação imoral, que a conceda como a ideal. Muito pelo contrário, como se mostrou até aqui, muitas das preocupações do sistema filosófico husserliano são para que o sujeito evolua a cada passo de seu trajeto ético, sua realização máxima da liberdade se encontra através da auto-responsabilização universal do sujeito, mas não no dever. Essa auto-responsabilização parece avançar, diferente da ação livre de Kant que guarda mais relação com a subjetividade, no sentido de uma intersubjetividade em relação a esta questão, a liberdade enquanto autonomia em Husserl se realiza em seu máximo quando o sujeito reconhece, através do caminho ético, que ele partilha de uma essência que todos os seres humanos também partilham. Isto fica bastante evidente na seguinte passagem da obra *Krisis*:

A vida pessoal humana decorre em estádios de auto-estudo e auto-responsabilização, desde actos singulares e ocasionais, desta forma, até o estádio do auto-estudo e auto-responsabilização universais, e até à apreensão consciente da ideia de autonomia, da ideia da decisão da vontade de dar à sua vida pessoal inteira a figura da unidade sintética de uma vida em auto-responsabilização universal; e, correlativamente, de se dar a si mesmo uma figura livre, autónoma, de um verdadeiro eu que busca efectivar a razão que lhe é inata, o esforço de ser fiel a si mesmo, de poder permanecer idêntico a si mesmo como eu-razão; e isto em correlação incindível, para pessoas singulares e para comunidades, em virtude da sua vinculação interior, imediata e mediata, a todos os interesses - vinculados em concordância e em conflito, - e segundo a necessidade de fazer a razão pessoal singular chegar a uma sempre mais perfeita efectivação só como comunidade pessoal, assim como inversamente (HUA VI, 272-73)

Esta preocupação com o avançar ético e com a realização de valores plenos de sentido, que não possam ser esvaziados, é que leva Husserl a assumir também algum grau de possibilidade de um critério universal para a ação do homem. Sobre isto, ele nos diz que é possível, assumindo esta ideia de uma formulação de um imperativo categórico, que se afirme a bondade do homem, ou melhor colocado, que um homem só pode ser valorado enquanto puro e bom “[...] porquanto se submeta voluntariamente ao imperativo categórico - a este imperativo, que, pelo seu lado, não diz outra coisa senão: sê um verdadeiro homem; segue

uma vida que possas justificar intelectualmente de ponta a ponta, uma vida provinda da razão prática” (HUA XXVII, 36). O caminho para tanto só pode, em Husserl, ser alcançado se há a realização de uma verdadeira ciência que estude o espírito e suas particularidades, esta ciência é a *mathesis universalis* da humanidade, ela deve ser perseguida para que a humanidade tenha a “[...] possibilitação do seu desenvolvimento até uma autonomia humana pessoal e omni-abrangente - a ideia constituinte da força vital impulsionadora do mais elevado estágio da humanidade” (HUA VI, 273).

2.5 - O SIGNIFICADO DE LIBERDADE EM HUSSERL:

Até aqui foi apresentado o arcabouço teórico-filosófico das considerações fenomenológicas husserianas ao que concerne o sujeito e a sua possibilidade de liberdade. Expostas estas conexões, vê-se que Husserl não ignora a tradição filosófica em suas considerações a respeito dos indivíduos e das possibilidades da ação do homem, mais especificamente com a filosofia leibniziana e seu sistema monadológico que leva em conta a necessidade da liberdade, bem como a conexão entre o pensamento fenomenológico e considerações ideia kantiana de autonomia. Estas condições nos apontam para a necessidade de uma definição de liberdade, algo que não é evidenciado diretamente em Husserl, mas podemos encontrar um caminho para o que ele entenderia como tal definição no segundo artigo da revista *Kaizo*, como já dito acima (HUA XXVII, 24).

O homem, para Husserl, tem a capacidade de através da sua razão agir de maneira espontânea, ou seja, passar a um momento de atividade própria frente aos estímulos que pode sofrer de forma passiva, possibilitado através da contingência humana, esta condição é aqui entendida no pensamento fenomenológico através das possibilidades que residem em três graus, a contingência da manifestação das essências nos objetos, a da relação entre os atos do sujeito e o objeto; e a própria contingência da realização do ato pelo sujeito, que é a condição que mais nos interessa aqui como realização da liberdade. Estas condições pressupõem no homem a necessidade da manifestação de uma vontade, vontade ativa no seu querer, que se desliga de suas inclinações e influências internas e externas e é capaz de levar a uma determinação para além do grau de passividade do sujeito. Essa determinação, no entanto, só parece ser possível como livre se feita pela razão, que agirá de maneira a dirigir uma ação que seja livre das influências e que se realize de maneira autônoma, mirando sempre na possibilidade de auto-avaliação da qual o sujeito é dotado e buscando, por fim, a realização dos sentidos mais elevados. Isto deve conceder que o sujeito deve se assumir valorando-se

sempre como bom por se submeter a este projeto de realização de uma humanidade realmente de valor e realizando esta tarefa de característica imperativa, configurando, de alguma forma, a possibilidade de um tipo de imperativo categórico que reconheça a necessidade da vida ética progressiva do sujeito.

Esta definição da liberdade que ele nos dá influencia diretamente na perspectiva de Husserl a respeito de como o sujeito encara o mundo, como ele deve agir diante a vida, como ele deve realizar este propósito ético e livre da humanidade, também implica que a liberdade pode ser cerceada, limitada, ou mesmo quase totalmente encoberta no sujeito. No *Ideias II* ele se dirige diretamente a esta questão quando discute sobre como o eu pessoal se desenvolve, propondo dois níveis de subjetividade diferentes. Segue a passagem:

Assim pois, se tomarmos agora o *eu pessoal* no nexos de seu desenvolvimento, então encontramos dois níveis que eventualmente podem se separar (por exemplo, o nível inferior como animalidade “pura”), uma dupla “subjetividade”: A superior é a especificamente espiritual, o estrato do *intellectus agens*, do eu livre como eu dos atos livres, entre eles todos os atos da razão propriamente ditos, os atos positivamente, mas também os negativamente racionais. Logo a este nível pertence também o eu não livre, entendida a não liberdade no sentido em que rege precisamente para um eu real: eu me deixo arrastar pela sensibilidade. Este eu especificamente espiritual, o sujeito dos atos do espírito, a *personalidade*, se se faz a si dependente de um subsolo obscuro de predisposições de caráter, disposições primeiras e latentes, e por outro lado dependente da natureza (HUA IV, 276)

A necessidade de liberdade em Husserl é não só uma questão de possibilidade lógica ou formal do sujeito, ela é uma necessidade no que diz respeito ao acesso à vida espiritual dos homens e mais do que isso, ela demonstra que o uso da razão deve ser feito com o objetivo de termos as condições necessárias para realizarmos esta liberdade enquanto indivíduos. Sobre este ponto:

Mesmo se o encontro com a “natureza” dos seres espirituais é primeiro de tudo um fato da razão prática, não obstante a razão teórica “pura” tem um papel peculiar, já que tem a tarefa de investigar as condições de possibilidade da vida espiritual, isto é ela tem de investigar como a liberdade pode ser melhor respeitada e para esse objetivo tem de mostrar de quais fundamentos a liberdade concreta depende. A razão teórica nos mostra que a liberdade é uma condição de possibilidade da vida espiritual, mas ela pode também deixar claro quais são as condições da liberdade ela mesma. Ela nos diz que liberdade deve ser feita possível, isto é, é necessário criar as condições que possibilitem os atos livres se nós queremos atingir um encontro adequado com a realidade espiritual. Isso não implica que tais atos serão “bons”, mas a tarefa da razão teórica nesse assunto é acima de tudo declarar e deixar claro que nenhum mundo espiritual real pode existir sem essa (potencialmente também perigosa) base (Altobrando, 2011, p.28).

Tentar-se-á agora expor como estas condições da liberdade se fazem manifestas no projeto husserliano de uma ciência que consiga dar novo sentido à humanidade, como é necessária a liberdade para sair da crise que vivida lá no período de Husserl, ainda se vive na humanidade europeia, cuja cultura pertence a toda humanidade que pretende realizar os valores os quais Husserl propõe como mais elevados, como preenchidos de sentido e que não podem ser esvaziados. Um problema que se põe à nossa frente é especificamente a possibilidade de um solipsismo na fenomenologia de Husserl, o qual nos leva a dificuldades em todas as áreas possíveis de uma vida espiritual que consiga se realizar na liberdade. Um ponto que gera esta dificuldade é a realização da *epoché* para a chegar a evidência irrefutável do ego puro, ou seja, à sua apoditicidade. Este isolamento da consciência pode levar a uma ideia de solipsismo em Husserl, um que seria causa de separação total entre o sujeito e aquilo que é externo, impedindo a realização da liberdade como definida por Husserl.

Esta ideia é bastante imprecisa se levada a radicalidade e entendida precisamente como um isolamento do sujeito. A intenção da fenomenologia é propor uma etapa metodológica que assegure efetivamente a capacidade de voltar-se a si mesmo e compreender-se como suficiente do ego, e não um real deslocamento da consciência para um outro plano excluído. Ao falar sobre isso, Husserl diz que:

O contrassenso surge somente quando se filosofa e, na busca de uma explicação última sobre o sentido do mundo não se nota que o mundo mesmo possui todo o seu ser como certo sentido, o qual pressupõe a consciência absoluta, o campo da doação de sentido; e quando, em estreita ligação com isso, não se nota que esse *campo, essa esfera ontológica das origens absolutas, é um campo acessível à investigação intuitiva*, como uma profusão infinita de conhecimentos evidentes da mais alta dignidade científica (HUA III, 107).

Assim, a investigação do eu puro busca mostrar que ele próprio é um campo de conhecimento válido, enquanto mostra que a natureza padece de um sentido doado pela consciência. A validade do processo fenomenológico se realiza finalmente no tema da intersubjetividade entre os sujeitos, ou seja, numa superação do problema leibniziano da monadologia, assim,

Desenvolvendo a ideia de transcendência do outro, Husserl retoma a tese de que cada “eu” é uma mônada, mas as mônadas têm janelas. Não são janelas da mônada no sentido de que algum sujeito possa realmente por ela entrar, “mas através das quais [...] isso pode ser experimentado, assim como as

próprias experiências passadas através da lembrança” (HUSSERL, 1973c, p. 260) (Castro, 2023, p.14).

É preciso passar, então, a investigação deste problema que pode causar tantas dificuldades e entender se há ou não uma solução. A questão do solipsismo, como dissemos, afeta a realização de muito do que o projeto fenomenológico pretende, incluindo a possibilidade de liberdade na definição e condições propostas por Husserl. Posterior a isso é preciso investigar a respeito da intersubjetividade, sua constituição e a realização dessa liberdade entre os sujeitos; investigar o papel do mundo da vida, mundo co-dado, compartilhado e constituído intersubjetivamente. A investigação de como certas colocações e criações culturais humanas fizeram com que o sujeito se tornasse alheio ao mundo onde a realidade ocorre, lhe criaram camadas de encobrimento que impedem que se olhe às coisas mesmas. Todas estas possibilidades estão para a liberdade na condição de realização cultural do homem em todos os graus, ciência, filosofia, matemática, história, inteligência artificial. Todas estas possibilidades são criações do homem que não servem corretamente ao propósito da realização de um projeto utópico de humanidade, que mesmo impossível, permanece sendo necessariamente a linha-guia do projeto de humanidade realizadora de valores mais elevados dentro daquilo que é possível. O realizar da liberdade do indivíduo, por estar sempre sendo afastado do mundo da vida por mais e mais camadas de encobrimento, está em cheque, então deve-se aqui analisar sob a ótica fenomenológica, como é possível realizar esta liberdade e como é possível nos movermos diante da crise da humanidade.

3 - O CAMINHO PARA A INTERSUBJETIVIDADE:

Era preciso, até o presente momento, apresentar quais condições para liberdade podem ser encontradas na leitura das obras de Husserl aqui indicadas. Toda a primeira parte se dedicou a apresentar estas condições, comparando com dois autores que inspiraram o pensamento fenomenológico e que estão presentes em citações diretas de Husserl. Estas colocações, no entanto, nos apresentaram certas questões que precisam ser esclarecidas à luz do pensamento husserliano, sendo elas, o desenvolver do conceito de intersubjetividade e também da noção de empatia, que aparecem com mais clareza no *Ideias II*, mas que são trabalhadas também nos outros textos aqui apontados. Elas formam a base do que se pretende apresentar como uma possibilidade de pensar uma ética fenomenológica que assuma a liberdade como uma condição fundamental.

Questões como a intersubjetividade já foram brevemente mencionadas, ressalta-se, inclusive, que já observamos que existem dificuldades no pensamento leibniziano no que diz respeito à interação entre as mônadas. Há muito o que pode ser debatido a respeito de seus pontos, mas não cabe aqui esta discussão. O que se pretende é apresentar como se alinham as quatro condições da liberdade com a possibilidade de que exista, no pensamento fenomenológico, a realização da intersubjetividade entre os sujeitos. Como dentro do campo da intersubjetividade na fenomenologia, se pode entender o exercício da razão, da espontaneidade, da contingência e da autonomia no realizar da ação humana.

O que desponta disso, no pensamento de Husserl, é a noção de que entre os sujeitos há um ato de empatia, que está inserido na ação intersubjetiva. Este é um ponto em que também se faz necessário compreender como são realizadas as condições de liberdade já pensadas e expostas anteriormente, a saber, como a empatia afeta o desenvolvimento da ação do homem e como as condições expostas se manifestam na interação com o outro. Este ponto e todo o seu desenrolar é de grande importância para pensarmos melhor a respeito daquilo que Husserl nos expõe sobre a realização de uma ética fenomenológica.

De início, é possível fazer certa assimilação entre a abordagem husserliana com a kantiana, já que o desenvolvimento da intersubjetividade é muito mais significativo aqui para compreendermos a ética e mesmo a possibilidade de liberdade dos sujeitos entre si²⁰ diferente do que ocorre em Leibniz. Por outro lado, há de se ver que os desenvolvimentos da

²⁰ Importante destacar que, no pensamento de Husserl, há uma liberdade dentro da própria consciência no que diz respeito às investigações de essência, amplamente aceita no decorrer das questões que são investigadas por ele na obra *Ideias I*, já brevemente colocadas aqui neste trabalho.

fenomenologia no século XX levam Husserl a um caminho com suas próprias marcas, como a proposição de um mundo circundante (*Umwelt*) em Ideias II, ganhando uma maior formalização enquanto conceito no *Krisis* como mundo da vida (*Lebenswelt*). Tais conceitos, trazem consequências que precisam ser analisadas pelas lentes da ética e que levaram, na análise dele, a uma crise de sentido e propósito por parte das ciências europeias.

Sua abordagem, no entanto, enxergando na consciência a saída para a crise de propósito levou a problemas que Husserl rapidamente identificou e atacou em seus desenvolvimentos. Um dos quais afeta o ponto de interesse desta investigação, a inserção da intersubjetividade para as conclusões fenomenológicas posteriores ao Ideias I, pois ao assumir uma definição forte de consciência poderia escorregar para um solipsismo e o que seria incoerente com assumpção de intersubjetividade. De fato, a fenomenologia é filosofia feita em primeira pessoa, ou seja, pelo eu, mas isto não interfere na possibilidade de um outro eu. Vejamos inicialmente as questões relacionadas ao que poderia ser identificado como solipsismo no pensamento de Husserl e por qual caminho pode ser desenvolvida a intersubjetividade.

3.1 - O PROBLEMA DO SOLIPSISMO:

Husserl já estava ciente de que uma má interpretação de suas investigações apontavam para críticas relacionadas a um solipsismo, a um retorno ao problema cartesiano sobre o cogito. De certo que esta concepção é uma interpretação possível frente às colocações iniciais da fenomenologia, mas que parecem ser superadas quando Husserl avança nas questões relacionadas à consciência e sua relação com os objetos externos. Nas *Meditações Cartesianas*, o problema é abordado de forma direta na quinta meditação. Husserl coloca as questões com as quais se deparava em relação a possibilidade da manutenção do ego transcendental obtido através da *epoché*:

Quando eu, o eu que medita, me reduzo ao meu ego transcendental absoluto através da *epoché* fenomenológica, não me torno num solus ipse e não o permaneço porquanto eu, sob o título de Fenomenologia, exerça consequentemente uma autoexplicitação? Não deverá uma Fenomenologia que queira resolver os problemas do ser objetivo e apresentar-se como Filosofia ser estigmatizada como solipsismo transcendental? (HUA I, 121)²¹

²¹ O termo aqui em itálico (*epoché*), aparece em grego na obra original do autor e também na tradução aqui utilizada. Por conveniência utilizou-se o termo escrito no alfabeto latino, mas que mantém a mesma significação.

Diante do conhecimento destas críticas, é preciso investigar a possibilidade de um solipsismo na fenomenologia. Existem diferentes formas de entender a concepção de solipsismo das quais Husserl poderia ser acusado. Iniciando pela questão já exposta em uma das obras, este seria um primeiro tipo de solipsismo na conceituação, que, segundo a interpretação de San Martín, deveria ser tomado como um “solipsismo cético”, que está fundado na crítica feita à experiência pela fenomenologia. Para ele, a fundamentação está na seguinte questão:

Se admito que ‘toda experiência possível que possa ter dos homens supõe a experiência espacial de coisas’, tenho de admitir que, se a harmonia que reina em meu desenvolver destas experiências se rompe ‘já não poderia falar de animais e homens existentes’. Como nunca posso estar apoditicamente seguro da existência do mundo, tão pouco estarei dos outros. Com a redução não de cair os outros, e assim está fundado o solipsismo (San Martín, 1993, p.243).

Esta questão, porém, está posta frente a crítica à experiência, passo que é dado no desenvolvimento da fenomenologia para que se possa fundar, com rigorosidade, as bases de seus desenvolvimentos frente a uma *mathesis universalis* das ciências do espírito. Chegar ao eu transcendental isolado é só um primeiro passo, é dizer que, na atitude natural, que se contrapõe a atitude de conhecimento filosófica, temos assumido o mundo como certo, mas que, para fundamentar o eu em bases seguras, é de início necessário suspender aquilo que se sabe do mundo. Seguindo esta linha de pensamento, percebemos então que:

A atitude natural se caracteriza pelo feito de admitir a distinção tradicional entre o mundo em si e a representação do mundo, ou se assim se quer, pela admissão de um mundo em si independente do homem e ao qual pertencemos como realidades. A atividade psíquica na qual se conhece e transforma esse mundo em uma realidade humana é distinta e superável. Pois bem, na crítica da experiência, e mais concretamente na crítica da experiência dos outros, se dá este mesmo esquema, pois aquilo cuja não-existência se admite como possível é o transcendente ao eu, isto é, o mundo e os outros. A crítica da experiência não duvida da existência do mundo em si, senão mostra a sua presunção. Em consequência, o solipsismo que acompanha a *epoché* motivada na crítica da experiência, - isto é, motivada cartesianamente- é, em definitivo, um solipsismo natural, é dizer, afirmado totalmente em e desde a atitude natural (San Martín, 1993, p.244).

Temos assim que este primeiro tipo de solipsismo se associa com um segundo tipo, que é o de um viés natural, o qual Husserl também admite que é uma possibilidade. Nesta modalidade natural, existe esta distinção entre o eu e o outro, em que acabo ficando só, da mesma forma em que a compreensão de um solipsismo cético nos propôs inicialmente, porém o argumento vai além, em vias extremas, mesmo que a humanidade se extinguisse, não haveria formas de afirmar que o ego está sozinho no mundo. Para Husserl:

Se abstraio dos outros no sentido comum, então acabo por ficar só. Mas esta abstração não é radical, porque este estar-só ainda não produz qualquer alteração no sentido mundano, natural, do experienciável-por-qualquer-um, que é inerente ao eu naturalmente compreendido e que não se perderia mesmo se uma peste universal me tivesse deixado inteiramente só no mundo. Na atitude transcendental e, em simultâneo, na abstração constitutiva que acabamos de assinalar, o meu ego - o daquele que medita - não é, porém, na sua propriedade transcendental, o eu-homem no sentido comum, reduzido a um simples fenômeno correlativo no interior do fenômeno global do mundo. Ao contrário, trata-se, agora, de uma estrutura essencial a constituição universal, em que transcorre a vida do ego transcendental, enquanto constituinte de um mundo objetivo (HUA I, 125)

Esta posição coloca em cheque a possibilidade de um solipsismo natural, pois propõe que existe também uma realidade para além da minha mera consciência, ou seja, existe um mundo que é passível da experiência natural de todos os sujeitos, mesmo que eu me encontre totalmente sozinho no mundo, isto permanece. Também estabelece que o homem não é meramente um fenômeno, mas sim um constituinte do mundo, uma parte estrutural e essencial. Isto se percebe em campos que estão postos de maneira puramente intersubjetiva, como a linguagem, ou seja, “O sentido de ‘homem’ inclui uma realidade objetiva, ‘algo real no mundo objetivo’; mas a objetividade encerra em si necessariamente o sentido de ‘Für jedermann’, ‘para qualquer um’: por isso, eu como homem tenho em meu horizonte o sentido de outros seres humanos” (San Martín, 1993, p.245).

Há ainda duas outras possibilidades de críticas solipsistas à fenomenologia, um solipsismo aparente e um fenomenológico-transcendental. Abordando o tema da redução transcendental, que leva a uma caracterização de um solipsismo, mas que para nós será apenas aparente, temos a seguinte colocação de Husserl:

Parece que o seu primeiro, que o seu único objeto seja e só possa ser o meu ego transcendental - o ego daquele que medita. Seguramente que reside no sentido da redução transcendental que ela, no começo, não possa pôr como ser nada mais que o ego e aquilo que está nele próprio contido, certamente com um horizonte de determinabilidade indeterminada (HUA I, 69).

De fato, a redução transcendental tem por objetivo nos levar ao ego puro, como era necessário para o desenvolvimento fenomenológico como ciência rigorosa. Mas é preciso nos atentarmos em detalhes ao que Husserl coloca neste trecho de *Meditações Cartesianas*. Segundo San Martín “[...] a frase husserliana ‘es scheint’, (parece ou aparece) como muito bem nota Theunissen, tem dois sentidos: o de ‘anscheinend, no sentido de ‘revelar a situação real’, de um lado, e de outro, o de ‘scheinbar’, no sentido de que o revelado se manifesta como ‘mera aparência’” (San Martín, 1993, 247). Esta aparência já é conhecida por Husserl e ele afirma

que esta dificuldade é apenas um nível inferior das investigações, que se resolve posteriormente para que a intersubjetividade transcendental possa assumir seu papel principal dentro da investigação fenomenológica (HUA I, 69). Isto parece de fato acontecer quando Husserl, levando a cabo a investigação em busca de uma intersubjetividade, chega à conclusão de que mesmo após toda a redução que o ego realiza, ainda é possível encontrar vestígios do mundo, mesmo que em estágios iniciais, seja preciso abrir mão de tudo que fosse alheio (HUA, I, 134-135). Assim, parece que “A raiz do solipsismo transcendental aparente está de novo na crítica natural-cartesiana da experiência, e o motivo para que surja na esfera transcendental está em que a redução, que teoricamente há de superar a atitude natural, é entendida a partir de sua inserção mundana, de sua ‘irrupção mundana’” (San Martín, 1993, p.250). Assim, na visão de San Martín, o que temos neste solipsismo aparente é na verdade um solipsismo cético na esfera transcendental, que nos leva a entender que a sua validade, assim como também parece entender Husserl, seja nula. Para reforçarmos este entendimento, em uma passagem no início do §48 da quinta meditação, Husserl nos afirma o que se segue:

Que esta essência própria possa ser para mim, em geral, contrastada com qualquer coisa de outro, ou que eu, o eu que sou, possa estar consciente de um outro que não sou eu, de um eu que me seja alheio, pressupõe, portanto, que nem todos os meus modos de consciência próprios pertencem ao círculo daqueles que são modos da minha autoconsciência (HUA I, 135).

O objetivo da exposição destas definições possíveis era o de apresentar que as críticas de um solipsismo que impossibilitam as conclusões às quais chega a fenomenologia de Husserl não seriam sustentáveis diante a argumentação fenomenológica rigorosa, especialmente a última definição colocada. No entanto, fica claro que foram apresentadas três possibilidades, restando ainda uma última possibilidade de solipsismo aberta. Esta é uma possibilidade que parece ser metodologicamente necessária e mesmo assumida por Husserl como uma etapa do método, que é nomeada por San Martín como fenomenológico-transcendental. Esta etapa é encontrada principalmente na obra *Ideias II*, em que é utilizada como um caminho para chegar à constituição da natureza de forma geral, assim

Nas *Ideias II*, o problema do solipsismo aparece como uma etapa da descrição do corpo, ou seja, como uma “experiência solipsista”, tanto na constituição da natureza material quanto na constituição da natureza animal (realidade anímica). Há algo como uma experiência solipsista de si mesmo, através da qual o corpo revela-se em um movimento regressivo que vai do objeto percebido ao corpo percipiente [...] (Castro, 2023, p.6-7).

Esta etapa é um dos movimentos necessários nas investigações propostas no Ideias II que estão apresentando como se nos revelam, partindo das conclusões já alcançadas até o Ideias I, a possibilidade e o projeto de uma fenomenologia que pode realizar a intersubjetividade. A constituição do corpo é um passo importante para tanto, já que ele serve como soma, ou seja, ele também é parte daquilo que nos permite vivenciar o mundo e os outros, assim como também os outros vivenciam o mundo e precisam que tenhamos um corpo para nos experienciar. Neste sentido, um solipsismo metodológico inicial cumpre o papel de nos revelar algo sobre nós mesmos, antes que o eu possa acessar o mundo, ele precisa ter certeza da apoditicidade de seu ego e, nesta etapa, “Essa experiência solipsista de si é assumida, nas Ideias II, como um momento no processo constitutivo da realidade anímica, ou seja, uma etapa a ser superada na direção de uma fenomenologia da intersubjetividade” (Castro, 2023, p.7). Pode parecer bastante estranha tal afirmação, mas se buscarmos compreender melhor o projeto de Husserl, esta etapa se faz importante no processo, pois

A resposta nos oferece ele mesmo claramente na Lógica Formal e Transcendental e posteriormente no Krisis. O feito de que o mundo esteja aí para nós e de que seja relativo à comunidade da qual toma seu sentido, é algo que se dá em mim, isto é, o mundo tem sentido de objetividade intersubjetiva para mim; *meu* mundo tem esse sentido ‘para todos’; daqui que o fenomenólogo tenha que começar pela intencionalidade egológica, analisando aquelas intencionalidades que poderiam ser chamadas exclusivamente de suas (San Martín, 1993, p.254).

Esta etapa que visa assegurar a possibilidade da minha experiência e daquilo que me é possível não invalida a possibilidade de experienciar o outro. Ela busca limitar aquilo que se pode afirmar como dentro do campo de posse do eu, daquilo que lhe é possível, mas não nega as possibilidades do mundo e do outro²², pois ela leva ao conhecimento destes dois elementos, ainda que minha experiência do outro seja de algum modo incompleta. Zahavi nos traz clareza sobre este assunto quando diz que:

[...] mesmo se a validade da minha própria experiência mudar quando é o caso de uma experiência enganosa de outros, isto não subtrai da tese de Husserl que a

²² Há uma passagem no Meditações Cartesianas de Husserl que trata sobre como o mundo pode estar sempre disponível e aberto a mim que faz-se aqui saber: “Não se trata, aqui, do desvendamento de uma gênese que decorra temporalmente, mas, sim, de uma análise estática. O mundo objetivo está sempre já aí para mim, acabado, doação da minha experiência objetiva, que continua vivamente a decorrer, e também, a respeito do já não experienciado, da validade habitual que se prolonga. Trata-se de questionar esta própria experiência e de desvendar intencionalmente o modo da sua doação de sentido, o modo como ela, enquanto experiência, pode surgir e confirmar-se enquanto evidência de um ser efetivo que tem uma essência própria explicitável, que não é o meu próprio ser ou que não se insere no meu próprio ser como elemento integrante, se bem que só no meu ser possa obter sentido e confirmação.” (HUA I, 136)

constituição da objetividade é relacionada, em necessidade essencial, com a intersubjetividade (com a experiência de outros) [...](Zahavi, 2001, p.35).

Por fim, o que nos resta aqui dizer é que esta é uma etapa não só inicial mas também vista como inferior ao desenvolvimento da intersubjetividade na fenomenologia, ou seja, ela proporciona as bases para que se chegue ao propósito final que é o de descobrir a relação da intersubjetividade e do mundo. Assim a fenomenologia “solipsista” deve ser tomada como “[...] uma ‘philosophische Unterstufe’, ‘um nível filosófico inferior’, pois ao afirmar que o outro tem seu sentido em e por mim, não se entende que os outros são ‘unidades sintéticas de verificação em mim’, isto é, meros fenômenos da minha esfera, senão que transcendem essa esfera” (San Martín, 1993, p.255).

Tendo apresentado que o solipsismo é, na grande maioria de suas definições, não aceito ou possível na fenomenologia, tendo reduzido, assim, a uma definição que é praticável, mas que tem o propósito de nos levar ao próximo passo, ou seja, à intersubjetividade e ao mundo, é preciso compreender melhor sobre como se funda esta intersubjetividade através das colocações de Husserl e a forma como ela se dá refletindo as condições de liberdade que foram apresentadas até este presente momento, fazendo com que assim se entenda melhor como é que elas se refletem na relação do ego com o outro no mundo. Este caminho passa por entendermos precisamente como podemos perceber o outro e quais atos nos são possíveis nessas relações (sobre este segundo ponto, dedicaremos-nos no Capítulo 4).

3.2 - A PERCEPÇÃO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL:

Falar de percepção em Edmund Husserl pressupõe o papel do sujeito como de alguma forma passivo e ativo frente ao que de alguma forma chega à sua consciência. Para ele é preciso compreender uma distinção fundamental daquilo que temos diante da cogitatio; se por um lado, nos dedicamos àquilo que é característico dela, ou seja, os próprios atos de consciência, dirigimo-nos ao que é imanente; se por outro lado nos pomos diante de uma investigação que não concerne precisamente a dimensão da pura consciência, vê-se precisamente aquilo que é transcendente, ou seja, que está fora, mas que é dado na consciência. Sobre esta distinção, vale reportar-se às próprias palavras de Husserl, que diz que

O conhecimento intuitivo da cogitatio é imanente, o conhecimento das ciências objetivas, da ciência da natureza e do espírito, mas também, considerado de modo mais preciso, da ciência matemática, é transcendente. Nas ciências objetivas subsiste a *dubitabilidade da transcendência*, a questão: como pode o

conhecimento ir para além de si, como ele pode alcançar um ser que não é encontrado no âmbito da consciência? Essa dificuldade desaparece no conhecimento intuitivo da *cogitatio* (HUA II, 5).

Aqui se faz mais claro o intuito dele quando trabalha através da possibilidade do perceber como fundamento de dois tipos de atitude, já que, segundo a sua própria distinção, mas também, sem negar que aquilo lhe interessa que são os universais, há a necessidade de uma mudança entre essas para que se chegue ao conhecimento próprio da filosofia. Esta divisão fez-se muito presente já nas falas a respeito do solipsismo postas acima²³, ela faz-se extremamente presente durante todo o percurso fenomenológico. A percepção insere-se na atitude natural, pré *epoché*, se assim se pode dizer, como é defendida no pensamento deste autor, mas nem por isso deixa de ser significativa para o conhecimento do outro e do mundo. Para chegar na atitude de conhecimento do imanente, deve-se, necessariamente, passar por aqui, pela atitude natural. É através do perceber que reside a possibilidade de, mediante a vivência, intuir o *eidōs* daquilo que se mostra no fenômeno, seja ele qual for, já que as essências são transcendentais, ou seja, estão fora da consciência, embora a dimensão da consciência, transcendental, seja o seu ambiente de investigação. Na percepção, aos olhos de Husserl, se formula uma unidade daquilo que é percebido, ela decorre devido a essência, para ele:

Entrelaçando-se ainda com outros caracteres, isso constitui a composição real da percepção, que é consciência de uma só e mesma coisa, graças à junção numa *unidade de concepção* fundada na *essência* daquelas apreensões e graças ainda à possibilidade de síntese de identificação fundada na *essência* dessas diferentes unidades (HUA III, 75).

Esta percepção não é determinada por si própria, existem relações essenciais as quais uma percepção obedece, como pode ser visto no trecho acima, no sentido de sua realização efetiva no fluxo de vividos; estas determinações obedecem o tipo de percepção que se coloca em questão, há uma diferença entre percepção imanente e transcendente que Husserl propõe em seu texto e

²³ Talvez seja necessário discutir um pouco sobre as divisões de conhecimento, para deixar a explicação um tanto mais clara. Husserl defende que as ciências dos mais variados modos tem por meio de fundamentação aquilo que está no mundo, isto pode ser observado já no parágrafo de introdução do texto Ideias I, a atitude de conhecimento natural, que fundamenta todas as ciências que se inserem somente neste âmbito, está detida até a apercepção. Para que se possa avançar para solo filosófico é preciso que se realize a *epoché*, ou seja, a suspensão de juízo a respeito do mundo e a virada para o objeto mesmo. Para aclarar ainda mais, as palavras do próprio autor nos indicam que “O cientista *natural* procede de maneira inteiramente outra. Ele observa e experimenta, isto é, ele constata a *existência* de acordo com a experiência, *experimentar é para ele ato fundante*, jamais substituível por um mero imaginar” (HUA III, 17).

tal distinção se coloca dentro da divisão previamente mencionada também a respeito do conhecimento. O autor nos exorta que

Percebemos a coisa porque ela “se perfila” em todas aquelas determinidades que, a cada caso, “entram efetivamente” e propriamente na percepção. *Um vivido não se perfila*. Não é um capricho casual da coisa ou uma causalidade de “nossa constituição humana” que “nossa” percepção só possa se aproximar da própria coisa através de meros perfis dela (HUA III, 77).

Esta é a forma como a percepção daquilo que está fora²⁴ se dá, através de perfis daquilo que se pode perceber no momento. Veríssimo nos apresenta que Husserl ao falar destas questões faz com que “O problema da incompletude e da indeterminação da doação perceptiva, com o teor que carrega de crítica à pretensa plenitude dos objetos tal como aparecem à percepção, faz-se notar aqui apenas indiretamente” (Veríssimo, 2016, p. 523). Eis porque a noção de perfil se faz necessária no pensamento husserliano. Os perfis fazem parte da doação de sentido que se dá àquilo que é percebido, o que, não obstante, podemos clarificar com um exemplo:

Se nos posicionamos diante de uma casa, vemos propriamente apenas a sua fachada. Somente uma complexão limitada de determinidades objetivas de percepção ganha exposição. Trata-se, precisamente, da face aparente da coisa percebida. Dizemos, todavia, ver uma casa, e não a fachada de uma casa. Este é o sentido percebido de forma fenomenológica (Veríssimo, 2016, p. 524).

A percepção se estende também numa outra dimensão, sem a qual ela não é possível, Husserl chega a dizer que “A percepção de coisa não presentifica um não presente, como se fosse uma recordação ou uma imaginação [...]”(HUA III, 79). Podemos assim dizer que a percepção tem uma conexão importante com a intencionalidade da consciência. o sujeito necessita da percepção para relacionar-se com os objetos de conhecimento possíveis dentro da atitude ali cabível. É preciso compreender ainda que “Cada consciência perceptiva é capturada neste pré-dado de objetos aparecendo como estando lá antes da percepção, se referindo a um ambiente (Ungebund) de co-dados, e por último se referindo ao mundo” (Alves, 2017, p. 15), falamos de coisas externas à consciência, a qual ela se dirige intencionalmente. Ainda naquilo que tange a percepção e seu papel para a fenomenologia, vale trazer uma passagem de *Meditações Cartesianas* em que Husserl diz que

²⁴ A percepção de coisa, do mundo e dos outros é a percepção daquilo que é transcendente, a percepção de vividos é a percepção daquilo que é imanente. fazer tal distinção aqui nos pareceu significativa para tornar mais clara a terminologia.

O fato de o eu que reflete não coefetuar a tomada de posição de ser que está presente na percepção direta da casa não altera em nada que a experiência de reflexão seja, precisamente, uma experiência da percepção da casa, com todos os momentos que lhe pertenciam anteriormente e que continuam a tomar forma nela (HUA I, 73).

É conveniente, nos parece, pensar um pouco mais a respeito da posição de Husserl sobre a percepção e trazer uma distinção importante que até aqui só brevemente mencionamos. A percepção se divide entre imanente e transcendente, como se pode ver no §44 do Ideias I, esta cisão implica que, como já se apresentou, a percepção de algo externo, ou seja, o que é dado por aparições, não pode conter seu objeto de maneira completa, passando pela necessidade de que se criem perfis para que se perceba a coisa em seu todo. Já o que é imanente não está posto desta maneira, é preciso que eles nos sejam acessíveis em absoluto. Neste trecho, o filósofo clarifica que “Também é evidente que os próprios conteúdos perfilantes da sensação, que entram realmente no vivido perceptivo de coisa, operam como perfis para outra coisa, mas não são eles mesmos dados em perfil” (HUA III, 82). Eis aí mais uma característica do pensamento do autor que se faz importante para a compreensão daquele que é o papel da percepção.

3.3 - A PERCEPÇÃO E A SUBJETIVIDADE:

No conceito de percepção insere-se também uma noção de que é um indivíduo em sua consciência que percebe, ou seja, há um eu subjetivo que se insere por detrás das ações da consciência. A percepção é um ato importante para a fenomenologia, seja na condição das ciências que se atém à atitude natural, seja na filosofia, que é a ciência fundante do espírito segundo a percepção de Husserl. Esta subjetividade é quem dirige o raio de atenção da consciência em direção ao seu objeto percebido, fazendo dele o foco das atividades de conhecimento; não obstante a fenomenologia sempre se debruce sobre a pesquisa dos universais²⁵, Husserl não nega a importância do sujeito em suas obras ou mesmo deixa de falar

²⁵ Sobre este assunto, Husserl sempre deixa bem claro que o que se busca é fundamentar uma ciência de essências, para tornar a filosofia uma ciência rigorosa e assim recuperar seu status mediante o mundo acadêmico. Ele já previa que uma crise do conhecimento se aproximava, principalmente quando combatia algumas correntes, como a que ele denominava psicologismo. Neste sentido, o artigo publicado por ele com o título Filosofia Como Ciência de Rigor. A frase de abertura do texto já nos esclarece significativamente a pretensão de seu trabalho: “Desde os seus inícios, a Filosofia pretendeu ser ciência de rigor susceptível de satisfazer às supremas necessidades teóricas, e de possibilitar uma vida ético-religiosa regulada por normas puramente racionais” (Husserl, 1965, p. 1).

da forma como somos influenciados pelo ambiente e pela posição que se assume²⁶. As palavras de Husserl tornarão a questão mais esclarecida, pois “*A percepção mesma, portanto, se altera conforme a alteração da determinação do meio circundante [...]*” (HUA III, 167)²⁷, neste sentido, não se pode ignorar que a fenomenologia considera o ambiente no qual o sujeito está inserido e no qual ele mesmo insere as suas percepções. Se assumimos então a importância de uma dimensão subjetiva na percepção, cabe-nos trazer um ponto de conexão entre estas duas dimensões importantes para a consciência; a primeira é o um ato de consciência executada pelo sujeito que é o segundo, ou seja, que é “dono” desta subjetividade, assim “O corpo é o termo subentendido em cada percepção e que a determina de tal e tal modo. Conforme indicações de Husserl (1989), esta deve ser considerada a dimensão subjetiva da percepção” (Veríssimo, 2016, p. 525).

Husserl nos dirá em relação à conexão da subjetividade e da percepção que o cogito, a saber, a consciência,

Ele é um *campo potencial de percepção*, no sentido de que a percepção particular (um *cogito* que percebe) pode se voltar para aquilo que assim aparece, mas não como se os perfis sensíveis existentes no vivido, por exemplo, os perfis visuais espalhados pela unidade do campo de sensação visual, não dispusessem de apreensão objetiva, e as aparições intuitivas dos objetos só se constituíssem com a mudança do olhar para elas (HUA III, 169).

A percepção não é o único ato de consciência subjetivo que se integra ao conhecimento, já que, para a fenomenologia, existem uma série de atos que se distinguem quando falamos da consciência, o imaginar, o julgar, o rememorar, etc. Cada um deles cumpre seu papel dentro da organização essencial da fenomenologia e são atos que, de igual maneira, respeitam uma estrutura essencial e de relações de essência que podem e são investigados por Husserl em suas obras para criar e fundar o método fenomenológico. Para deixar apenas um traço de como estes atos são distinguíveis entre si, trazer-se-á as palavras de Tourinho, que ao falar sobre a diferença entre imaginação e percepção, nos apresenta o seguinte:

Seja como for, percepção e imaginação remetem-nos, respectivamente, para modos distintos de vividos intencionais, cujos preenchimentos intuitivos se tornam assegurados por tipos específicos de evidência. Se no primeiro caso, temos uma síntese de identificação entre o ato intencional significativo e a presença efetiva da coisa visada “ela própria”, no segundo, deparamo-nos com

²⁶ Já no texto *Ideias I* Husserl fala a respeito da necessidade de uma neutralização a respeito da tomada de posição do sujeito na atitude de conhecimento filosófico-fenomenológica. Tal argumento pode ser encontrado no parágrafo 109 neste texto.

²⁷ O grifo já se encontra presente na própria obra do autor.

uma síntese imaginativa, na qual o preenchimento do ato se dá por meio do que é semelhante (ou análogo) à coisa originária (Tourinho, 2020, p. 18).

Toda esta exposição a respeito da percepção tem como objetivo ressaltar a importância que é dada a esta estrutura da consciência, como também apresentar uma estrutura importante para o cumprimento da intersubjetividade. Se não há uma divisão entre aquilo que pode ser percebido, nenhum sentido faz argumentar contra um solipsismo, como feito anteriormente. Ou seja, ambas as questões apresentadas são necessárias para que agora seja possível falar sobre como se dá a realização da intersubjetividade e da realização das condições de liberdade já apresentadas. Perceber o outro é o início do caminho que faz Husserl ao falar de intersubjetividade, se não há a percepção, então como pode o outro adentrar o âmbito da minha consciência? Não poderia, e por isso fazia-se necessário apresentar toda esta estrutura anteriormente ao início das discussões a respeito do outro.

4 - A INTERSUBJETIVIDADE NA FENOMENOLOGIA:

O caminho que Husserl adota para falar da intersubjetividade passa pela percepção. Sou capaz de chegar a conclusões a respeito de mim mesmo, como também a respeito do mundo e dos outros. Esta experiência com o outro depende de algumas condições, depende de uma maneira que me seja possível perceber o outro e que, de forma recíproca, o outro possa me perceber. Essa condição estrutural é precisamente o corpo do indivíduo, que não só é constituído por ele, mas também faz parte da sua constituição no outro.

É preciso compreender melhor como Husserl explica a função do corpo e a conexão do mesmo com a possibilidade de uma intersubjetividade. Abre-se, então, a possibilidade de compreensão de vários aspectos relacionados à liberdade individual, as relações intersubjetivas e a liberdade dadas as condições e limitações apresentadas às vivências dos sujeitos. Importante destacar já de início que seguiremos a compreensão de que corpo e alma não são elementos separados do homem, mas que são distintos em suas funções, ou seja, alma e corpo formam uma soma, definição que Husserl aborda na obra *Ideias II* (HUA IV, 92-93/128). Esta caracterização é necessária para apresentar que a refutação ao solipsismo é possível e que o argumento desenvolvido se sustenta naquilo que tange a liberdade de cada indivíduo e do seu exercício através da intersubjetividade.

4.1 - O CORPO E O EU NA FENOMENOLOGIA:

O eu puro não evidencia um retorno ao cartesianismo e ao solipsismo nele infiltrado, mas que podemos realizar a etapa solipsista, ou seja, um momento de separação necessária, mas inferior, para atingirmos a consciência pura. Esta ideia não implica, na fenomenologia, uma separação definitiva entre o corpo e a consciência, pelo contrário, a consciência guarda uma relação necessária com o corpo como a parte que permite que ela acesse o mundo natural através da sensibilidade. Nesse sentido, o que podemos averiguar é que “[...] se entrelaça o corpo material com a alma; o que é apreensível como extrato localizado do corpo, e mais, o que é apreensível como dependente do corpo (em pleno sentido, incluindo já este extrato) e dos ‘órgãos sensoriais’ [...]” (HUA IV, 157). Assim vemos que o desenvolvimento dos argumentos de Husserl, leva-nos à compreensão de uma unidade entre as condições do homem, ou seja, vemos que corpo e consciência se interconectam para que o homem seja como é; na continuação direta desta passagem, ele expõe que: “[...] todo ele [o corpo] compõe, sob o título de matéria da consciência, um subsolo da consciência e experimenta sua

apreensão *realizadora* uma com esta enquanto alma e eu anímico” (HUA IV, 157). Abordando ainda um pouco mais sobre esta conexão, podemos ver em Husserl que existe uma conexão direta entre as duas coisas, pois ele reconhece que “O corpo não é somente uma *coisa* em geral, mas sim expressão do espírito, e é por vés o órgão do espírito” (HUA IV, 96).

Temos, assim, um campo de domínio do homem dentro de sua natureza, vemos que há uma ligação entre a sua consciência e a sua forma de expressar isso através do corpo que lhe é dado. É preciso, no entanto, compreender melhor esta afirmação; Husserl, ao falar sobre o tema, nos apresenta que o sujeito anímico,

Este está referido às vivências de consciência de tal maneira que ele as tem, as vivência, e vive nelas; mas estas vivências não são suas propriedades, senão suas meras maneiras de comportamento, seus meros ‘estados anímicos’. O sujeito também ‘tem’ seu corpo e com o corpo estão ‘entrelaçadas’, se diz, suas vivências anímicas (HUA IV, 121).

Há uma grande variedade destas “propriedades” anímicas que pertencem, de alguma forma, ao homem; estas “unidades de manifestações”, como coloca Husserl, são aquilo que dão às características que podemos associar a cada indivíduo. Podemos encontrar uma distinção entre o que seriam duas formas destas propriedades anímicas do homem, uma que está mais diretamente ligada com suas capacidades relacionadas a sua razão e sentimentos e a outra que está voltada para as realizações de seus sentidos e o comportamento que deles advém. Todas estas questões são parte da alma do sujeito, mesmo as que guardam relação com a sensibilidade, pois há o entrelaçamento entre ambos. Husserl elabora desta forma:

Entre as propriedades anímicas, no sentido que aqui é pertinente, está toda a propriedade *pessoal*, o caráter intelectual do homem e todas as disposições intelectuais pertencentes a ele, o caráter emotivo, o caráter prático, cada uma de suas habilidades e destrezas espirituais, seu talento matemático, sua sagacidade lógica, sua magnanimidade, amabilidade, abnegação etc. Também são propriedades anímicas seus sentidos e as disposições no comportamento sensível que lhe são próprias, que são características dele, as disposições se suas fantasias e similares (HUA IV, 121-22).

Nestas investigações, parece que é preciso fazer uma colocação a respeito do conceito de alma que aparece de maneira um pouco repentina, mas que não pode mais ser abandonado na continuidade destas investigações. O eu puro é uma conquista fenomenológica que não é abandonada, mas que passa a ser utilizada para descobrir a relação entre o sujeito e o mundo, o que conseqüentemente leva ao conhecimento dos outros. Assim se identifica uma sequência no pensamento de Husserl. Todas as colocações sobre a corporeidade só são possíveis porque

há uma unidade do eu puro que permite investigar sobre estas questões, este eu puro é a base que nos permite chegar a ideia de alma. Husserl vai propor a divisão da seguinte forma:

Para nós, o primeiro que há de se considerar é a unidade do eu puro (transcendental), e logo a do eu anímico real, ou seja, o empírico, o sujeito inerente à alma, onde a alma está constituída como uma realidade entrelaçada com a realidade do corpo ou entretecida nela (HUA IV, 92-3).

Por sua vez, não há de se desconsiderar que a alma também guarda uma relação estrita com o eu puro, já que nas colocações de Husserl também podemos ver que ele argumenta que na ausência de uma alma, não há nenhuma necessidade de haver um corpo, ou seja, a alma de certa forma tem vantagem e está mais conectada à razão e ao eu-puro que ao corpo. Vemos na seguinte passagem estas ideias aclaradas:

Por outro lado, é fácil ver com a intelecção que o anímico tem uma vantagem e é o essencialmente determinante no conceito de eu. Se falta a alma, temos matéria morta, uma coisa meramente material que já não tem em si nada do homem-eu. O corpo, por outro lado, não pode faltar. Mesmo o espectro tem necessariamente seu corpo espectral (HUA IV, 94).

Assim se vê que o conceito de alma guarda uma relação com a manifestação do eu puro através do corpo, é nela que podemos ver resguardadas as características que definem o homem. Por isso afirmamos que não há um abandono do eu-puro, mas sim uma investigação que, tendo-o como solo, está para além dele, buscando compreender como é que ele se manifesta no mundo e se faz conhecido pelo outro, como ele escolhe e doa sentido através das suas vivências. Embora encontremos na alma uma conexão com o corpo, Husserl deixa claro que não há uma coisa em si própria da alma que se possa referir, como na natureza (HUA IV, 133), é possível pensar que “O que se pode dizer é que a alma, que se doa nas vivências e circunstâncias mutáveis, é um ser permanente e tem, portanto, sua identidade e a unidade que se estende no tempo. Não obstante possamos diferenciar estratos e vivências, a alma não é fragmentável, é uma unidade absolutamente indivisível” (Korelc, 2024, p.4). Esta afirmação evita, como bem quer Husserl, um dualismo de substância que causaria um retorno ao platonismo ou ao cartesianismo.

Existem momentos do eu que vão se evidenciando no desenvolvimento da fenomenologia e a alma é uma das características do eu que podemos encontrar, que nos dá abertura para falar de um eu anímico²⁸. Esta maneira de interpretar o eu nos trás algumas

²⁸ Husserl faz uma colocação a este respeito que acreditamos que pode nos esclarecer melhor sobre isso. Vê-se o seguinte: “[...] a distinção entre alma e sujeito anímico, entendido este último [não] como uma realidade, mas como uma unidade incrustada na alma, não independente ante ela e, não obstante,

questões como também um aprofundamento na estrutura do eu e das suas manifestações. Por termos apresentado que a alma é onde se encontram as propriedades do sujeito, suas decisões e julgamentos, podemos avançar e dizer, junto com Korelc, o seguinte:

Husserl distingue entre o Eu puro, que é o polo de atos, vazio de conteúdo e de propriedades, que não possui riquezas escondidas, como Husserl se exprime em *Ideias II*, e o Eu pessoal, pessoa transcendental, como uma unidade estratificada, constituída por uma gênese transcendental, segundo a qual de cada ato com um novo sentido objetivo irradia uma nova propriedade permanente. Cada ato intencional deixa na consciência uma sedimentação, uma tendência para os atos futuros. Para a constituição do caráter pessoal são fundamentais sobretudo os atos de tomada de posição, decisões, convicções, engajamentos pessoais (Korelc, 2024, p.8).

Esta posição de Husserl mostra a importância deste eu pessoal que guarda relação com a alma, que está nela presente. Para ele, cada um destes atos se firma e continua tendo efeito no sujeito, estes têm a capacidade alterar a forma como a pessoa forma suas convicções e decisões, eles permitem um constante desenvolvimento do sujeito em sua vida anímica. Estas mudanças passíveis de realização são capacidades próprias da alma, ou seja, “A alma tem, assim, complexos de disposições surgidas dela mesma, emanadas da própria influência e não de alguma relação externa”(HUA IV, 136). Há ainda uma última distinção que podemos nos ater ao falar do eu, da alma e da necessidade de um corpo para que haja de fato condições para uma intersubjetividade, que é a proposta de um eu monádico ao qual Husserl se atém para explicar a forma mais concreta do eu. Na colocação de Korelc, vemos o seguinte:

Além do Eu puro e do Eu como substrato das propriedades, Husserl distingue ainda o Eu como mônada, considerando-o juntamente com todos os seus cogitata, tudo o que é intencionalmente imanente à consciência enquanto visado, constituído; ou seja, a mônada é o Eu transcendental juntamente com o seu mundo circundante enquanto noema. Esta é a plena concreção do Eu transcendental, cuja vida intencional, transcendental, a vida constitutiva, é a fonte de todo o sentido (Korelc, 2024, p.8).

O eu puro está disponível para todos, de maneira imediata e imanente, ou seja, tem-se acesso direto a ele; através disto “[...] o ego em sua vida de consciência reflexiva apreende a si mesmo, ou constitui a si mesmo, como consciência transcendental, ou mônada concreta, como um resultado da execução da redução transcendental”(O'Dwyer, 1983, p.112). O mesmo caminho não pode ser assumido para a alma, já que Husserl afirma continuamente a necessidade de que ela esteja em conexão com o corpo, o que a torna acessível aos indivíduos,

abarcando-a por sua vez em certa maneira; unidade que é a sua vez tão proeminente que domina preponderantemente o modo geral de falar sobre sujeitos humanos e animais” (HUA IV, 134-35)

mas não plenamente e de maneira totalmente imediata. Encontramos na subjetividade e consciência a possibilidade da alma, de acesso a ela, mas falta ainda a capacidade de chamá-la de alma, pois

‘Minha mônada é o milieu para todas as apercepções, mas ainda não alma’, diz Husserl explicitamente (Hua XIII, p. 461).³ A subjetividade capta a si mesma plenamente apenas quando entra em relação com outras subjetividades, empaticamente, e se apreende por meio da apreensão alheia, como algo objetivo para o outro, como tendo corpo e alma que aparecem para todos. Assim como o outro é constituído na sua unidade de corpo vivo e alma, aparecendo objetivamente entre os objetos mundanos e diferenciando-se deles, a subjetividade se constitui como unidade de corpo e alma, existindo objetivamente no mundo. A alma é, portanto, algo objetivo, dada enquanto unida ao corpo. Embora tenha em si sua própria essência absoluta, puramente anímica, o seu sentido pleno é objetivo, na sua unidade com o corpo vivo (Korelc, 2024, p.9).

Há assim, como podemos ver, uma necessidade de uma conexão das mônadas umas com as outras para que elas possam compreender seu sentido de maneira plena. O que isto significa é que a alma se torna uma objetivação do eu transcendental frente à sua vida transcendental, ou seja, fica assim, de alguma maneira, confirmado que nossa alma não é acessível de forma imediata. Em consequência disto, temos que a vida transcendental, ao nos constituirmos como homens que dependem da alma e de seu próprio corpo, passa a ser encoberta e já não mais nos está totalmente disponível de forma imediata, daí que haja a necessidade de firmar toda a estrutura do eu puro antes da descoberta da necessidade da intersubjetividade, o que também leva, mediante má interpretação, a um solipsismo que só há na fenomenologia enquanto uma etapa necessária e inferior. Revela-se assim também a finitude do sujeito, que depende não só da sua vida de consciência, mas também de sua vida física e natural, de seu corpo. Por fim:

[...] a alma é para Husserl sempre alma do ser humano real; embora tenha em si uma essência absoluta e uma regularidade essencial que a distingue de tudo que é meramente material – como exposto em *Ideias II* – Husserl a considera como objetivação da vida da consciência transcendental; o seu sentido originário, porém, é ser um fenômeno, resultante de uma apercepção de si e auto-objetivação, que encobrem a vida mais originária, a transcendental, do Eu. No seu germe, a consciência e a alma coincidem, diferem apenas na interpretação do seu sentido. A interioridade da alma, psíquica, não é interioridade originária, pois pressupõe um mundo exterior ao qual é subordinada, enquanto na atitude transcendental esta exterioridade se revela sendo constituída na imanência absoluta do Eu transcendental (Korelc, 2024, p.11).

Assim, tendo visto o que a alma significa, resta ainda especificar uma relação que o eu tem com seu corpo que pode ser relevante ao pensar na intersubjetividade. Husserl é bastante cuidadoso ao dizer que temos através do corpo a possibilidade de agir livremente, de exprimir através de nossos movimentos aquilo que está na alma. Claro que posso sofrer com algo que é “feito a mim”(HUA IV, 159), mas o eu é capaz de realizar ações com seu corpo por si só, ou como diz Husserl:

De modo parecido, também no caso da espontaneidade experimento o movimento mecânico do corpo enquanto coisa material, como o de uma coisa em geral, e por sua vez encontro caracterizado como um movimento espontâneo no sentido do ‘eu movo minha mão’, etc.(HUA IV, 160)

Reaparece uma das condições que foram expostas como necessárias para a liberdade, a espontaneidade está presente no eu que se move, no eu que precisa do corpo para encontrar-se com os outros sujeitos no mundo da vida. Ele pode sofrer em sua alma e corpo influência vinda de outros passivamente, mas tem a possibilidade de iniciar sua própria atividade através de seu corpo que se insere no mundo, onde o outro também tem esta liberdade. Vemos assim que a espontaneidade é necessária para que eu conheça e reconheça o outro como um igual, alguém capaz de agir, pois se fosse de outra maneira, o que meramente reconheceria seria o corpo. De tudo que falamos até o presente momento, a estrutura da alma parece nos dar a condição de sustentar este argumento, mas mais precisamente encontramos concordância em Husserl ao descobrirmos a forma como o sujeito se revela para o eu.

Temos o primeiro traço da necessidade da liberdade na intersubjetividade na fenomenologia de Husserl, algo que só agora pode ser trazido à tona. Tem lugar a investigação para compreender as outras condições de liberdade no outro, sujeito que não sou eu mas que é capaz de atos, e na dimensão da intersubjetividade, nas ações mútuas entre eu e o outro. Há muito o que Husserl descreve sobre a relação com o corpo, sobre como ele nos serve de caminho para o mundo, como a própria percepção pode ser alterada com as consequências reais que o corpo sofre em seus membros. Um exemplo fidedigno a esta colocação é precisamente o da alteração de percepção da mão por conta de uma luz vermelha, que não muda o que a mão sente, mas muda como ela é vista pelos olhos do indivíduo (HUA IV, 160). Mas estas investigações, embora parte constituinte do pensamento de Husserl, nos escapam pela necessidade de foco na discussão principal. Todo o Capítulo Três da segunda sessão do Ideias II se dedica a explicar como funciona a relação do corpo com o mundo.

4.2 - O INÍCIO DA INTERSUBJETIVIDADE PELA SENSIBILIDADE:

Ao explicitarmos a conexão entre o eu e o corpo, tentamos apresentar uma primeira condição para a intersubjetividade, ou seja, compreender que o outro passa por um processo de percepção inicial que exige a presença de um corpo para que eu possa, através dele, conhecer a outra subjetividade que se revela a minha. Este processo além de exigir uma conexão do eu puro com a sua condição material, através da alma, que revela um outro momento do eu, explicita também uma base comum constituída pelas subjetividades, num processo intersubjetivo de constituição, mas que passa primeiro por um momento individual de constituição própria. A noção de mundo em Husserl que nos dá a base comum para a possibilidade de uma intersubjetividade, há de se tratar do conceito de mundo da vida, ou mundo circundante, como em alguns momentos, em geral prévios ao texto *Krisis* onde o conceito ganha mais forma.

Esta relação está bem clara para Husserl em seus trabalhos sobre a intersubjetividade onde deixa claro, já a partir do *Ideias II*, que a relação entre os sujeitos depende de uma relação do corpo com o mundo, com o passo da objetivação que é requerido do eu para com relação ao seu corpo. A intersubjetividade depende de que eu seja capaz de fazê-lo, para que haja um mundo uno. Em Husserl:

Se adverte que a apreensão do corpo desempenha um papel particular para a intersubjetividade, na qual todos os objetos são apreendidos “objetivamente”, como coisas no tempo objetivo uno, no espaço objetivo uno do mundo objetivo uno. (Em todo caso, a acreditação de qualquer objetividade apreendida exige uma referência à apreensão de uma pluralidade de sujeitos que se entendem.)(HUA IV, 81).

A corporalidade é uma condição para que a intersubjetividade aconteça entre os sujeitos, pois ela nos dá a possibilidade de acessar essa dimensão do mundo comum a todos, onde os outros sujeitos se encontram e que estimula a minha sensibilidade, através da qual eu posso conhecer pessoas e objetos que se revelam à consciência. Esta base do mundo serve como uma ponte para que haja uma regularidade na consciência e na percepção junto com a estrutura que é ditada pela própria essência da coisa, dos sujeitos, dos animais; cada um terá sua própria posição ao experimentar uma determinada vivência, mas elas estão postas sobre o mesmo solo e podem assim ser experienciadas, mesmo que não identicamente, por outras consciências. Vejamos como Husserl aclara a questão:

A coisa que se constitui para o sujeito singular em multiplicidades reguladas de experiências concordantes, que nas percepções passageiras se encontra continuamente frente ao eu intuitiva-sensorialmente como uma, adquire por

ele o caráter de uma mera aparição subjetiva da coisa da ‘realidade objetiva’; cada um dos sujeitos que se entendem intersubjetivamente sobre o mesmo mundo, e nele sobre a mesma coisa, tem desta mesma suas percepções, ou suas aparições perceptivas, e nelas sua unidade de aparição, a qual é ela mesma aparição, só que em sentido superior, com predicados de aparição que não podem valer a não ser como predicados da ‘coisa verdadeira’ aparente (HUA IV, 81-2).

Tendo colocado tais condições, precisamos entender melhor como este mundo pode se colocar para os indivíduos levando em conta o seu significado e caráter na fenomenologia, esta necessidade nos leva diretamente à intersubjetividade, ainda que cada sujeito tenha acesso ao seu mundo e a suas percepções diante do mundo que é partilhado por todos. Não finda esta individualidade, no entanto, a necessidade de que haja o mundo constituído de maneira intersubjetiva. Toda a ciência natural e sua grande gama de conhecimentos possíveis necessita de um mundo que seja compartilhado e regulado para que consiga operar da maneira como faz, realizando o conhecimento mecânico do mundo. Existe um problema sobre isso, quase idêntico a questão da alma para o eu, ao criar uma ciência do mundo, cria-se também um encobrimento do mundo, um esquecimento do mundo enquanto coisa mesma e passa-se a assumir que o mundo é a física ou a química; mas sobre isso, trataremos na parte três deste trabalho.

O mundo da vida é um conceito complexo em Husserl, que nos textos analisados não apresenta uma definição completa. Neste formato e nomenclatura, ele só aparece de fato no texto *Krisis*, mas já é mencionado a necessidade de um mundo comum desde o *Ideias II* e também na quinta meditação do *Meditações Cartesianas* de Husserl. Nestes textos, no entanto, ele não aparece como mundo da vida (*Lebenswelt*), mas como mundo circundante (*Umwelt*). Podemos ver o seguinte:

De seu primeiro manuscrito, *Ideias II* (1912), até o *Krisis* (1935-1938), as mesmas três características essenciais estão presentes. O mundo da vida é *a priori*, transcendente, e co-dado: *a priori* porque é universal e necessário, um *subtractum* de estrutura invariante; transcendente porque está além das fronteiras da imanência - independente da mente e condição primeira para qualquer ciência; co-dado porque todos os sujeitos compartilham e vivem no mesmo mundo da vida e constituem-no intersubjetivamente (Cadena, 2022, pp.3-4)

Estas condições do mundo da vida parecem se confirmar para Husserl no *Krisis*, onde ele afirma categoricamente que “[...] este mundo da vida, em todas as suas relatividades, tem a sua *estrutura geral*. Esta estrutura geral, a que todo o ente relativo está vinculado, não é ela

mesma relativa” (HUA VI, 142)²⁹. Segue daí que este solo comum não é só um mero esquema, mas sim uma estrutura que se põe como comum a todos.

Este conceito de mundo da vida que oferece este solo comum é também uma justificativa para a possibilidade de uma ciência objetiva que tenha um caminho viável a todos os sujeitos que nelas pretendam se aventurar. É este o caso dos cientistas naturais, que buscam a regularidade do mundo e de seu funcionamento, tentando explicar através das teorias, físicas e matemáticas, como Husserl sempre cita, através da formalização de seus conhecimentos na objetividade que é o mundo. Mas o mundo em si é anterior a qualquer camadas de conhecimento que possamos criar, a quaisquer que sejam as interpretações que façamos do próprio, ou seja,

Husserl compreende o mundo da vida como o “campo de multiplicidades pré-lógicas” porquanto compreende o mundo da vida como o solo da experiência intuitiva imediata, anterior a qualquer idealização e formalização. O mundo da vida, por sua vez, é propriamente o solo (Boden) de confirmação e validade das formalizações e verdades lógicas objetivas (Thomé, 2022, p.18).

É certo que Husserl defende que existe uma interpretação própria do ego em relação ao mundo, ou seja, de algum modo, um mundo que eu crio na minha consciência, que eu entendo como sendo o mundo (HUA IV, 219), mas esta possibilidade de doação de sentido ao mundo não exclui que, enquanto sujeitos, nossas interpretações estejam inseridas em um mundo que é anterior a nós.(HUA IV, 185,198). É este solo comum que nos permite compreender e criar tudo o que nos é próprio de maneira intersubjetiva, ou seja, através desse

²⁹ Na continuidade desta passagem, Husserl descreve características desta estrutura do mundo da vida, as quais faz-se aqui saber: “Podemos observá-la na sua generalidade, com o devido cuidado estabelecê-la igualmente como acessível de uma vez por todas e para todos. O mundo, como mundo da vida, tem já pré-cientificamente as “mesmas” estruturas que as ciências objectivas, com a sua substrução (que pela tradição dos séculos se tomou numa obviedade) de 'um mundo existente "em si", determinado em "verdades em si", pressupõem como estruturas a priori, e sistematicamente desdobram em ciências a priori, em ciências do logos, das normas metódicas universais a que se tem de vincular todo o conhecimento do mundo que é "em si objectivo". Pré-cientificamente, o mundo é já mundo espaço-temporal; é certo que em relação a esta espaço-temporalidade não se fala de pontos matemáticos ideais, de rectas ou planos "puros", tão-pouco de continuidade matematicamente infinitesimal, da "exactidão" pertencente ao sentido do a priori geométrico. Os corpos que nos são bem conhecidos no mundo da vida são corpos efectivos, mas não corpos no sentido da física. O mesmo se passa com a causalidade ou com a infinidade espaço-temporal. O categorial do mundo da vida tem os mesmos nomes, mas não se preocupa, por,assim dizer, com as idealizações teoréticas e substruções hipotéticas do géometra e do físico. Já o sabemos: os físicos, homens como os outros, vivendo no mundo da vida com o saber-de-si, no mundo dos interesses humanos, têm sob o título de física uma espécie particular de questões e (num sentido vasto) de propósitos práticos, dirigido às coisas do mundo da vida, e as suas "teorias" são, os resultados práticos disso (HUA VI, 142-43).

solo, posso compreender que o outro é capaz de ver e compreender os mesmos objetos que eu, isto porque

Todo ego flutua no mesmo fluxo do espaço e do tempo fundado em uma estrutura de essência invariável. Este é o solo para a comunicação, conhecimento e ciência. Uma vez que todos os sujeitos compartilham o mesmo mundo da vida, estável e harmônico, moldado pelas relações de essência, co-dado para todos, é possível comunicar e intersubjetivamente produzir ciência e cultura (Cadena, 2022, p.7).

Eis aí então a necessidade do mundo da vida para a constituição da intersubjetividade, pois é através deste espaço comum partilhado pelos egos e seus corpos que temos a possibilidade de conhecermos uns aos outros. Os sentidos precisam de um solo comum para que o eu possa perceber o outro e entendê-lo como um outro-eu, não num sentido de que é outro com exatamente as mesmas características e pensamentos, mas é um outro sujeito com as mesmas capacidades, ainda que em potência, que o eu que pode experimentar-se, o eu próprio. Só a diferença de posição que nos encontramos no espaço, ainda que compartilhemos o mesmo tempo, ou seja, os mesmos segundos num momento, já abre espaço para a necessidade de um solo comum regular que seja capaz de assegurar a contingência que cerca esta diferença de vivências que os sujeitos terão um do outro. Por isso, o mundo da vida e a regularidade dele nos abrem o caminho para a contingência e firma-se a necessidade dele para a liberdade.

Se contamos com o mundo da vida como solo comum, como se tentou justificar, podemos começar a entender como a intersubjetividade se realiza entre os sujeitos e quais as condições para que elas se iniciem através da percepção e dos sentidos. A visão de Husserl parece nos conduzir para este caminho se observamos, junto a ele, que “[...] como espírito, apreendendo-me e pondo-me a mim e aos outros como natureza, me encontro a mim e aos outros no mundo espaço temporal”(HUA IV, p.202). Conhecer o outro passa por estarmos todos na mesma condição de natureza no mundo, inseridos no mesmo meio comum. Neste encontro com o outro, não tenho acesso ao que lhe é mais próprio e original, tenho acesso a como ele se apresenta a mim, através de seu corpo somático, ou seja, do eu e do corpo que é governado por aquele eu. Veja-se o seguinte:

A apresentação, que dá o que, no outro, é *originaliter* inacessível, está entrelaçada com uma apresentação originária (a do seu corpo, enquanto pedaço da minha natureza dada na propriedade). Neste entrelaçamento, porém, o corpo somático alheio e o eu alheio que o governa são dados ao modo de uma experiência unitária transcendente. (HUA I, 143-44).

Nesta apresentação, sou capaz de perceber que o outro age através de seu corpo, que mostra que há um eu governante que é responsável pela mudança de atitude (HUA I, 144). E nesta percepção do outro, consigo assimilá-lo a mim mesmo, pois na ausência desta originalidade para mim no que concerne o ato, ou seja, como percebemos que a ação do outro não é minha, há ali algo que Husserl descreve como alheio, mas que, através da similaridade, encontramos nele, o outro, uma modificação do próprio eu ao qual tenho acesso. Husserl vai nos dizer o seguinte:

Ele surge necessariamente, em virtude da sua constituição de sentido, como modificação intencional do meu eu primeiramente objetivado, do meu mundo primordial: o outro fenomenologicamente como modificação do meu "eu mesmo" (o qual, pelo seu lado, obtém este caráter de meu através do emparelhamento contrastante, que agora necessariamente entra em cena) (HUA I, p.144).

O início da intersubjetividade vem desta conexão que o eu estabelece com o outro através da experiência, através do reconhecimento das capacidades e potencialidades que o outro apresenta. Ela necessita não só de um solo comum, como o mundo, mas de uma condição igual entre os sujeitos que possam se identificar, identificar que há uma consciência por trás de determinada ação, daí que vemos que

A validade da minha experiência do outro (uma experiência através da qual eu tenho o outro como validamente existente para mim) já inclui minha co-aceitação da validade da experiência do outro - e realmente, isto é verdade primeiramente quando é um assunto relacionado ao corpo vivo do outro. (Aqui deve-se lembrar naturalmente que toda experiência concreta do outro é uma experiência do corpo vivo de um outro encarnado, e por isso intersubjetividade, como uma relação concreta entre sujeitos, é uma relação entre corpos vivos)(Zahavi,2001,p.36).

Esta condição da corporalidade é significativa para a construção da intersubjetividade e nos leva a compreender também que o outro não é uma mesma coisa que eu, ele é distinto do eu que se consegue conhecer na experiência originária imanente, ele está fora e exerce seus atos de uma maneira distinta, que é dotado de suas próprias governanças, “[...] o outro é apercebido apresentativamente como *eu* de um mundo primordial, ou como uma mônada em que o seu soma é originariamente constituído e experienciado no modo absoluto, precisamente como centro funcionante de seu governo”(HUA I, 146). O que ocorre é precisamente um assemelhamento, ou um emparelhamento, entre o eu que é percebido e o eu que tem-se acesso, mas ao aperceber, ou seja, ao dar um outro passo e sair da passividade de receber esta doação do outro, usando da possibilidade que tem-se da espontaneidade e

passando a atividade em relação a este outro eu, chega-se à conclusão de que esta é apenas uma forma de compreender este outro que está fora do campo da imanência. Sobre este emparelhamento, Husserl diz que

Nele não surgem apenas os modos de aparição do meu corpo que são desde logo despertados, mas antes este meu próprio corpo, enquanto unidade sintética desses modos de aparição e dos seus múltiplos outros modos familiares de aparição. Assim se torna possível e fundamentada a apercepção que assemelha, apercepção por meio da qual o corpo exterior ali obtém analogicamente o sentido de um soma a partir do meu soma próprio; e, numa consequência ulterior, o sentido de soma de um outro mundo análogo ao meu mundo primordial. O estilo geral tanto desta como de qualquer outra apercepção que desperte associativamente deve ser descrito do modo que se segue: com o recobrimento associativo dos dados que fundam a apercepção, realiza-se uma associação de nível superior (HUA I, 147).

Há esta barreira de acesso entre uma consciência e outra, que só podem se conhecer através da existência de seus corpos que demonstram a existência deste outro ego e, por isso, é necessário que ocorra a percepção um do outro. Assim como todo objeto que depende de percepção de algo que ao eu é transcendente, o outro não se doa a ele de maneira completa. Mas nem por isso é posto em jogo a sua unidade como ego, podemos ver isto mais claramente na seguinte passagem:

É também fácil compreender o modo como uma tal apresentação do alheio fornece sempre novos conteúdos representativos na progressão constante da associação efetiva e, por conseguinte, leva a um conhecimento determinado os conteúdos cambiantes do outro ego; por outro lado, através do entrelaçamento com uma constante apresentação e das exigências associativas a ela dirigidas no modo da expectativa, torna-se compreensível como é possível uma confirmação consequente do outro ego (HUA I, 148).

Existe nele uma essência, além de que, se há um emparelhamento entre um eu e o outro, deve-se partir da ideia de que a mesma unidade que pertence ao primeiro, pertence também ao segundo, e nesse sentido, há uma comunalização das mônadas que é a intersubjetividade, ou seja, a possibilidade de que esses sujeitos se relacionem e se coloquem em relação um com o outro. Husserl nos dirá que “O *primeiro* constituído na forma da comunidade e *fundamento de todas as outras comunalidades intersubjetivas* é a comunidade da Natureza, em unidade com a do soma alheio e do eu psicofísico alheio, em emparelhamento com o eu psicofísico próprio”(HUA I, p.149).

São por essas condições que expusemos anteriormente que toma forma a intersubjetividade em Husserl, ela não só depende da consciência, mas também do corpo, da regularidade do mundo que permita que nossas consciências consigam trabalhar de formas

diferentes sobre um mesmo objeto e que nos comuniquemos sobre isso, da percepção para que possa receber o outro no campo da minha consciência, para que possa emparelhar-me com ele; e por fim necessita da negação de um solipsismo que exclua a não externalidade da consciência, que se revela na junção entre o ego, a alma, o eu psicofísico e o corpo.

Tudo que foi dito é o caminho para chegarmos ao início da intersubjetividade, àquilo que é necessário para que ela ocorra; tendo visto que os aspectos que identificamos de liberdade são necessários para chegarmos aqui. Precisamos a partir de agora estudar o que nos leva a intersubjetividade, como se estrutura a relação entre os sujeitos dadas as condições postas e mesmo como operam as condições da liberdade nesta estrutura e nas ações de um eu com o outro.

4.3 - ESTRUTURA DA INTERSUBJETIVIDADE:

É importante analisar a estrutura da intersubjetividade. Pensando sobre a necessidade do corpo, há de se ver melhor o que significa este emparelhamento que se realiza com o outro, compreender qual o seu objetivo para a intersubjetividade. Sobre isso:

A associação emparelhante é uma protoforma da associação, uma forma de síntese passiva que Husserl (1966), em suas Análises da Síntese Passiva, distinguiu da identificação.[...] O emparelhamento, como núcleo da apercepção analógica do outro, ele mesmo, é originário: ele inscreve-se como síntese passiva associativa ao nível da esfera de primordialidade corpórea (do corpo próprio). O próprio emparelhamento, como núcleo essencial da analogia, desenvolve-se como um jogo, em uma dimensão constituinte originária, entre a percepção e a apercepção (Castro, 2023, p.13).

Este emparelhamento nos leva ao conhecimento do outro por uma forma essencial que partilhamos. Todavia, isto não nos torna iguais no sentido geral de que nós partilhemos exatamente as mesmas experiências, pois isso levaria a uma incapacidade de saber o que é outro e o que é o ego. É preciso que esta experiência do outro seja de fato mediata, e não imediata, como é a experiência do ego do próprio sujeito. Sobre isso:

Experiência é consciência original; e, de fato, no caso da experiência de um homem dizemos, em geral, que o outro está aí diante de nós "em pessoa". Por outro lado, esta presença "em pessoa" não obsta a que concordemos sem mais que não é o outro eu em si próprio, que não são as suas vivências, as suas próprias aparições, que não é aquilo que pertence à sua essência própria que chega, com isso, a uma doação originária. Se fosse esse o caso, se o que é próprio e essencial ao outro me estivesse disponível de um modo direto,

então o outro seria apenas um momento da minha essência própria e, em conclusão, ele e eu seríamos o mesmo. Algo semelhante se verificaria com o seu soma, se este não fosse nada mais que o *corpo*, que é uma unidade constituindo-se puramente na minha experiência, efetiva e possível, e que pertence exclusivamente à minha esfera primordial, enquanto formação da minha *sensibilidade*. Uma certa *mediatez da intencionalidade* deve estar aqui presente, que, promanando, certamente, do subsolo subjacente do mundo primordial, torne representável o *aí-com*, que não está, todavia, *ele-próprio-aí*, nem se pode tornar um ele-próprio-aí. Trata-se, por conseguinte, de uma espécie do *tornar-copresente*, uma espécie de apresentação (HUA I, p.139).

É necessário que haja esta diferenciação entre os sujeitos, ela não só configura a possibilidade de identificação de cada um consigo próprio, mas também nos mostra o importante papel que há de ser cumprido pela contingência entre os sujeitos. Pois, cada sujeito é capaz de experienciar determinadas emoções e coisas de formas diferentes, isto se evidencia através da impossibilidade de conhecimento do outro eu e daquilo que lhe é essencial num sentido particular, e não geral no olhar de uma essência do humano, o que também nos leva a pensar sobre a experiência coletiva dos sujeitos. “Com certeza, Husserl reconhece que no curso da nossa experiência coletiva, também existem situações onde nossos pontos de vista perceptivos são desafiados ou mesmo negligenciados pelos outros; pode haver ‘desarmonias’ ou ‘discrepâncias’ (Uneinstimmigkeiten)” (Moran, 2012, p.199). Esta passagem das Meditações Cartesianas justifica a superação de Husserl em relação à monadologia de Leibniz e a distinção do conceito de mônada que Husserl propõe. Neste sentido, é

Por isso que Husserl também diz que o eu real é uma unidade intencional constituída - não apenas em relação ao puro eu e o fluxo de consciência com a sua multiplicidade de aparições, mas em relação para uma consciência intersubjetiva, isto é, uma multiplicidade aberta de eus puros monádicos, separados uns dos outros [...] (Zahavi, 2001, p.81)

Nessa abertura para o outro é que encontramos a possibilidade de nos relacionarmos, de conhecermos aquilo que faz do outro o outro, seu ego puro, conjuntamente com suas emoções e sensações. A doação passiva do outro, que na consciência passa pelo processo de emparelhamento para a compreensão da semelhança entre os sujeitos, não abre o que é específico, ela apresenta um outro. Daí que exista a necessidade de um processo de conhecimento do outro, ou seja

O que é originariamente inacessível na experiência do Outro é a doação plena de sua esfera de propriedade. Pois se o ego apreendesse plenamente a esfera de propriedade do Outro, ele coincidiria com esse Outro. É por isso que a experiência do Outro sempre se dá num processo de apercepção por

analogia, por semelhança. Apercepção que Husserl constantemente nos diz que não coincide com nenhuma “inferência por analogia”, pois “apercepção não é inferência, não é um ato de pensamento” (HUSSERL, 2013, p. 149; HUSSERL, 1995, p. 141). Tal apercepção se dá somente como uma instituição originária (Urstiftung) em que se constitui, por vez primeira, um objeto com o sentido do semelhante (Thomé, 2019, p.529)³⁰.

Mas é preciso atentar para o seguinte:

Por outro lado, a apreensão não está dirigida para os estratos inferiores, mas para o estrato de topo, o qual reconfigura e impregna os estratos inferiores. Assim, não se apreende primeiro um corpo, depois, por inferência, um soma e, derradeiramente, por interpretação, uma psique – apreende-se uma vida psíquica, pura e simplesmente, e a apreensão da vida psíquica impregna a apreensão do soma e a apreensão do soma impregna a apreensão do corpo, de tal modo que o resultado é a apresentação de uma vida psicossomática na sua integridade (Alves, 2008, p.350).

Por estas colocações, reaparece a necessidade da espontaneidade na relação entre os sujeitos. Se o intuito da relação é sempre compreender aquilo que me aparece, para que se possa realizar o objetivo da intersubjetividade na fenomenologia, que é a possibilidade da constituição de um mundo comum a todos, é necessário que possamos aperceber e conhecer a

³⁰ É destacável aqui mais uma aproximação de Husserl com Leibniz, que se mostra na necessidade em Husserl de discernir entre os sujeitos, o que nos leva ao *Princípio de Identidade dos Indiscerníveis* ou também *Princípio de Leibniz*. Este princípio se manifesta em diferentes passagens de Leibniz, já no §9 da monadologia ele diz que “É mesmo preciso todas as Mônadas diferirem entre si, porque na Natureza nunca há dois seres perfeitamente idênticos, onde não seja possível encontrar uma diferença interna, ou fundada em uma denominação intrínseca” (Leibniz, 1974a, p.63). Já na correspondência com Clarke, em sua 4ª carta, Leibniz levanta que a necessidade de seu princípio se vincula não só a uma necessidade de diferenciação, mas que também se põe em relação a Deus e a possibilidade de escolha e vontade nos §§ de 1 a 3 (Leibniz, 1974b, p.418); ele fornece exemplos práticos de um homem que disse a ele que seria capaz de encontrar duas folhas iguais num jardim, tendo sido desafiado, não consegue realizar o desafio, e encerra dizendo “Duas gotas de água ou de leite, vistas no microscópio mostrar-se-ão discerníveis. É um argumento contra os átomos, não menos impugnados que o vácuo pelos princípios da verdadeira metafísica”(Leibniz, 1974b, p.418). Ainda numa outra abordagem, Leibniz fala sobre este mesmo princípio nos *Novos Ensaios*, Livro II, Capítulo XXVII, onde critica a posição de Locke em relação a ideia relativa de identidade ou diversidade; ele afirma que “É necessário sempre que, além, da diferença do tempo e do lugar, haja um princípio interno de distinção; e embora haja várias coisas da mesma espécie, é todavia verdade que jamais existem coisas inteiramente semelhantes; assim, se bem que o tempo e o lugar (isto é, a relação ao que está fora) nos sirvam para distinguir as coisas que não distinguimos bem por si mesmas, as coisas não deixam de ser distinguíveis em si”(Leibniz, 1988, p.168). Ainda neste tema, é preciso dizer que Leibniz tem a atribuição do conceito, mas que existem passagens de outros autores que mencionam pensamentos parecidos, o caso que utilizaremos aqui é precisamente o de Sêneca, que fala em uma de suas cartas o seguinte “. Entre os vários aspectos que nos fazem admirar o engenho do divino artífice parece-me ser de incluir também este: na imensa multiplicidade da natureza nunca ele repetiu o mesmo esquema; mesmo seres que parecem idênticos revelam-se distintos se os compararmos bem. Criou inúmeros tipos de folhas: não há nenhuma que não tenha a sua forma individual; criou inúmeras espécies de animais: não há dois que tenham as mesmas proporções, há sempre alguma diferença entre eles. Teve a preocupação de que todos os seres individuais tivessem diferenças que os distinguíssem claramente” (Sêneca, 2021, p.622).

alma que está se apresentando, o outro me chega como mônada, ele apresenta suas próprias atividades, julgamentos, vontades e motivações. O que podemos dizer é que, em referência “[...] à intersubjetividade é ela própria constituída na idealidade como intersubjetividade aberta ao infinito, cujos sujeitos singulares estão dotados de sistemas constitutivos que se correspondem mutuamente e que são em conjunto concordantes” (HUA I, 138). Então, podemos afirmar que

Por isso, *pertence por essência à constituição do mundo objetivo uma harmonia das mônadas*, precisamente esta constituição particular nas mônadas particulares e, por conseguinte, também uma gênese decorrendo harmonicamente nas mônadas particulares. Isto não está, porém, concebido como uma substrução *metafísica* da harmonia das mônadas, ainda menos são as próprias mônadas invenções ou hipóteses metafísicas. Isso tem que ver, ao contrário, com a explicitação dos conteúdos intencionais que residem no próprio fato do mundo de experiência que para nós existe (HUA I, 138).

Assim, uma afirmação de um solipsismo vai de encontro ao propósito que foi explicitado por Husserl, não só a uma estrutura do ego puro, mas uma estrutura de ego puro que se volta para o outro, que reconhece e que se constitui num mundo junto com os outros. Como podemos ver,

Aliás, o esforço é exatamente no sentido contrário, entender o sujeito como inserido, como parte de, como constituído na relação com o mundo da vida. E, os conceitos fundamentais da Fenomenologia, como a consciência intencional, as intuições empírica e eidética, a epoché, a redução eidética e a redução transcendental, pressupõe essa relação do agente de conhecimento com os objetos, a evidenciação do mundo, como dado, existente, disponível, e a constituição das vivências sempre na relação entre os sujeitos cognoscentes e os objetos de conhecimento, incluindo nestes os outros eus (Cadena, 2015, p.50).

Essa constituição do mundo que ocorre de maneira intersubjetiva é já um processo de gênese fenomenológica, onde os sujeitos buscam não só fazer descrições estáticas, mas compreender como é que surgem determinados fenômenos, sua origem dentro do tempo e do desenvolvimento da humanidade. O sentido é o ponto principal da busca, e ele tem no mundo as bases desse processo de doação de sentido dos sujeitos, ou seja,

Gênese, no sentido fenomenológico pertinente, é a exibição do processo pelo qual uma apercepção se edifica a partir de apercepções pré-dadas, numa historicidade puramente ideal, que progride de uma instituição primitiva de sentido (uma *Urstiftung*, na designação de Husserl) para outra e que, no limite, apenas pressupõe a continuidade subjectiva da vida, a partir da qual todas as apercepções devem ser exibidas como formações de sentido e validações nela se formando. O ponto de partida não é a consciência

(Bewusstsein), na sua polaridade noético-noemática estática, mas a vida (Leben) no processo de autoconstituição temporal (Alves, 2008, p.351)³¹.

Segue-se, então, que a própria estrutura da intersubjetividade está ligada ao conhecimento em sentido amplo, incluindo o simples reconhecimento do outro, a compreensão de sua psique, a explicação científica dos demais organismos e sua dimensão espiritual, isto é, conhecimento do outro, do seu sentido e da sua validade para mim. Ela está diretamente indicando a possibilidade de que o sujeito conheça o outro a cada nova experiência que este primeiro eu tenha com o outro que se apresenta a ele, para que possa então compreender suas motivações. Estas motivações podem mudar, podem se alterar ao longo da vida, pois através do uso da razão, o sujeito pode se autodeterminar de maneiras diferentes, ou seja, conhecer o outro exige um papel ativo da razão como agente da autonomia que o outro expõe em seus atos. Daí que

No caso dos saberes humanos, o objeto será, evidentemente, os seres humanos em sua dimensão física, psíquica e/ou espiritual. Daí, todas as dificuldades que podem implicar o conhecimento desse objeto tão complexo e peculiar, pois é ao mesmo tempo agente de conhecimento e objeto de conhecimento (Cadena, 2015, p.56).

Assim, podemos seguir com Husserl no entendimento de um desenvolvimento da vida dos sujeitos, especialmente no que consta da experiência intersubjetiva. Ele diz que:

Cada experiência está apontada a ulteriores experiências, preenchendo e confirmando os horizontes apresentados, experiências que incluem, sob a forma de antecipação intuitiva, sínteses potencialmente confirmadoras de uma experiência continuada concordante. A respeito da experiência do alheio, é claro que a sua continuação confirmada pode suceder *apenas por novas apresentações transcorrendo de um modo sinteticamente concordante* e por via do modo como essas apresentações devem a sua validade de ser à conexão motivacional com as apresentações que constantemente, se bem que de modo cambiante, pertencem à minha propriedade (HUA I, 144).

Há na passagem anterior duas questões que fazem parte da intersubjetividade e que nos restam trabalhar que são as noções de horizonte e propriedade, presentes na relação

³¹ Ainda sobre esse ponto, a teoria de conhecimento em Husserl conta com diversos momentos, mas uma divisão bastante conhecida, com ato de consciência e objeto do ato de consciência. Essa divisão é muito utilizada no Ideias I, ao se referir às investigações sobre a consciência. Mas é preciso salientar que: “Portanto, quando Husserl explica em sua gnosiologia (ou epistemologia) a relação necessária entre o sujeito agente de conhecimento e os objetos, os fenômenos, não está apenas propondo a relação entre o sujeito e objetos inanimados, mas sim, explicando a relação entre esse sujeito e todo e qualquer objeto de conhecimento. Não há separação entre ato de consciência e objeto do ato de consciência, sendo que esse objeto é sempre transcendente. Para Husserl, não temos qualquer conteúdo inato ou a priori, em sentido kantiano, todo conteúdo dos atos de consciência vem de fora, do mundo da vida” (Cadena, 2015, p.55)

intersubjetiva que os sujeitos estabelecem entre si, disponíveis na consciência de cada um deles. Eles nos servem de indicativos da relação que estabelecemos entre nós mesmos e o outro, mas é preciso ver a manifestação de cada um deles. A propriedade é aquilo que pertence ao sujeito ou que pertence aos sujeitos, existe uma esfera de propriedade individual, ainda que pouco possa ser considerado próprio do indivíduo, onde se encontra aquilo que é particular do eu antes de uma constituição intersubjetiva da coisa, “[...] que significa a esfera primordial do que pode ser dado como próprio a mim num sentido distinto, na medida que ainda não contém nada constituído pelo envolvimento de um caminho constitutivo de eus externos” (Zahavi, 2001, p.27); mas há também uma esfera de propriedade intersubjetiva, que ocorre através da comunidade de mônadas que se organizam de maneira harmônica, como já dissemos anteriormente, o que Husserl expõe é que:

Através dessa comunalização, a intersubjetividade transcendental tem uma esfera intersubjetiva de propriedade, na qual ela constitui intersubjetivamente o mundo objetivo e, assim, ela é, enquanto *nós* transcendental, uma subjetividade para este mundo e também para o mundo humano, mundo humano que é a forma em que essa subjetividade objetivamente se realizou. Quando, porém, aqui de novo se distingue entre esfera intersubjetiva de propriedade e mundo objetivo, devo reconhecer - assim que, enquanto *ego*, me coloco no terreno da intersubjetividade constituída a partir das fontes da minha essência própria - que o mundo objetivo já não transcende a esfera de propriedade em sentido próprio, que já não transcende a sua essência própria intersubjetiva, mas que nela habita enquanto transcendência *imane*nte (HUA I, 137-38).

Esta propriedade intersubjetiva existe porque há determinadas vivências que só podem ocorrer de maneira intersubjetiva, que nos apresentam aquilo que é intersubjetivo. Ela tem fundamento no singular, mas ela de certa forma a supera, em sentido de que ela é maior que o singular. O mundo da vida como comum para todos os sujeitos já guarda uma relação com esta propriedade, pois através dele somos capazes de produzir conhecimento, linguagem, comunidades e valores comunitários, Husserl diz que a *epoché universal* tem um papel importante neste movimento, e que através dela se chega a uma interioridade intencional mútua, “Assim se transforma o mundo, o simplesmente existente e, nele, a natureza existente, no fenômeno universal comum ‘mundo’, num ‘mundo para todos os sujeitos efectivos e possíveis’, dos quais nenhum se pode furtar à implicação intencional pela qual pertence de antemão o horizonte de cada sujeito”(HUA VI, 259). E nesse realizar intersubjetivo que temos a possibilidade de criar comunidades que tenham suas próprias características singulares, suas valorações próprias, em Husserl:

E, finalmente, o facto mais significativo é que, por sobre os sujeitos singulares e os sujeitos de diferente nível, até a personalidade livre em sentido pleno, se construa uma subjectividade comunitária neles fundada, com o que, no seio da que é fundada de modo mais englobante, também outras subjectividades comunitárias possam ser, ao mesmo tempo, instituídas, as quais, por sua vez, são, porém, elementos integrantes ou membros da mais englobante. Estas subjectividades fundadas podem ter também vários níveis e, no nível superior, o nível da personalidade; uma comunidade, enquanto comunidade, tem uma consciência, mas, enquanto comunidade, pode ter também uma autoconsciência no sentido pleno do termo, pode ter uma autoavaliação e uma vontade para si própria dirigida, uma vontade de autoformação (HUA XXVII, 48-9).

O conceito de propriedade, como se vê, não só permite que o sujeito exerça uma autonomia sobre si, tenha a possibilidade de ter suas próprias constituições a respeito das coisas, ela permite também, quando aberta à intersubjetividade, que o mundo como um todo pertença à humanidade; permite que nos coloquemos na constituição do mundo através da nossa consciência e ego transcendental. Mais do que isso, ela firma a possibilidade do ideal do mundo, propõe que ele seja realizado de maneira intersubjetiva. Nesse sentido,

Dito com mais precisão: o mundo objetivo enquanto ideia, enquanto correlato ideal de uma experiência intersubjetiva que idealmente se realiza e que foi realizada na concordância - enquanto correlato de uma experiência intersubjetivamente comunalizada -, está por essência referido à intersubjetividade, ela própria constituída na idealidade como intersubjetividade aberta ao infinito, cujos sujeitos singulares estão dotados de sistemas constitutivos que se correspondem mutuamente e que são em conjunto concordantes (HUA I, 138).

A noção de horizonte constituído de maneira intersubjetiva vem precisamente como um complemento a esta noção de propriedade, pois o que o horizonte nos permite é ter no mundo um campo onde as experiências podem ocorrer, tanto num sentido de coisas quanto num sentido intersubjetivo com outros egos, este propósito de horizonte que temos no mundo só pode se cumprir com a realização da intersubjetividade, pois é através dela que o mundo se realiza e permanece como campo a nossa própria subjectividade. Sobre isso:

[...]um ego humano só no plural tem sentido, ou seja, a posição de uma pluralidade de sujeitos é uma condição sem a qual não se efectiva uma experiência de mundo, e a crença na qual se efectiva a posição do mundo como horizonte de experiência não é, por conseguinte, apenas posição de simples coisas, mas também e ao mesmo tempo de outros ego, sob a forma de sentido alter. Isto significa que a posição de um complexo de existências cossais é, por essência, a sua posição não apenas “para mim”, mas para “qualquer um” (für jedermann)(Alves, 2008, p.351).

Toda esta estrutura descrita se volta para um propósito dentro da filosofia de Husserl, ela busca possibilitar o ato de consciência mais próprio da intersubjetividade, o ato de empatia, que permite o reconhecimento do outro, que eu partilhe de suas emoções e manifestações do seu ego através da experiência que eu posso ter com ele, das vivências e apercepções que realizo. A empatia está presente no *Ideias II* e no *Meditações Cartesianas*, obras que foram centrais para a compreensão da ideia de intersubjetividade. Através da empatia, acreditamos que ocorre a possibilidade máxima da liberdade, a possibilidade do ego conhecer e abrir-se ao outro e de que assim possam exercer a intersubjetividade e estabelecer uma convivência entre eles, a comunidade de mônadas a qual Husserl se refere. Esta comunidade opera com base nestas possibilidades que a intersubjetividade abre, realizando assim o ato da empatia um para com os outros. Por fim, a separação proposta entre intersubjetividade e empatia é meramente um recurso didático para que se pudesse explicitar as características de uma e a sua forma de se realizar, ou seja, o ato de consciência específico que toda esta estrutura proporciona.

4.4 - O ATO DE CONSCIÊNCIA DA EMPATIA:

Neste tópico, será apresentado como a intersubjetividade se realiza através da empatia. Husserl não é o primeiro a adotar o termo empatia em sentido filosófico. Tanto Zahavi (2014) quanto Castro (2023) afirmam que Theodor Lipps é um dos primeiros a utilizar o termo, buscando compreender a relação entre os sujeitos. Porém suas teorias não seguem no mesmo rumo que a fenomenologia, propondo análises bastante diferentes³². Ressaltado esse ponto, cabe-nos a fenomenologia de Husserl e seu uso da noção de liberdade. Neste sentido, precisamos compreender melhor o significado de empatia em Husserl e se sua realização, de fato, necessita da liberdade.

³² Para Castro, Lipps ajuda no início de um estudo mais científico do que é a empatia, segundo ele: “Nessa passagem ao estudo científico da empatia, a teoria desenvolvida pelo filósofo e psicólogo Theodor Lipps teve grande impacto no início do século XX [...]. Para além da resposta estética, a sua teoria ampliou a investigação sobre a empatia ao campo do acesso a emoções e sentimentos alheios”(Castro, 2023, p.3). Já no texto de Zahavi encontramos uma abordagem bem mais crítica das questões que Lipps propõe em relação a empatia, destacando o conceito de *Instinto de Empatia* que ele atribui a Lipps (Zahavi, 2014, p.130) e também apresenta as críticas feitas por Husserl, Stein e outro autor que se debruçaram para a questão. Em suas palavras: “Gurwitsch observa além disso que o apelo de Lipps para o instinto é insatisfatório em que coloca de lado o trabalho da análise (Gurwitsch 1979, 20). Um criticismo similar pode ser encontrado em Husserl e Stein quem ao contrário afirmam que a dependência Lipps no instinto soma para a ‘falência da investigação científica’(Stein 2010, 41) e constitui um ‘refúgio de ignorância fenomenológica’(Husserl 1973a, 24). O criticismo mais difundido, no entanto, é direcionado à assunção de Lipps de que a imitação (interna) constitui as bases da empatia”(Zahavi, 2014, p.131)

A experiência da intersubjetividade depende de certas condições, incluindo a empatia. Vejamos Husserl:

Se um ser anímico há de ser, se há de ter existência objetiva, então tem que cumprir as condições da doação intersubjetiva. Mas tal experimentalidade intersubjetiva só é pensável mediante a ‘empatia’, a qual, por seu lado, pressupõe um corpo intersubjetivamente experimentável, que é entendido por quem executa a empatia como corpo do ser anímico, e pode logo acreditá-lo em experiência ulterior (HUA IV, 95)

A empatia é um ato de consciência do sujeito que possibilita a intersubjetividade e que se realiza em diferentes momentos, inicialmente num momento de reconhecimento do outro, e depois, com o exercício da liberdade, um abrir-se para o outro, para compreendê-lo e doar sentido a ele, assim como a *epoché* é para com as essências. Fica explícito na citação acima que a empatia é um ato de realização subjetiva, entre sujeitos que se experienciam intersubjetivamente, através do mundo e que é aberta pela corporalidade num primeiro momento. A empatia não depende desta estrutura, mas ela se inicia por ela. O eu puro coloca para si outros eus através da experiência intersubjetiva num ato único com diferentes momentos, o ato da empatia. Husserl diz:

O eu puro é, para sublinhar expressamente, um eu numericamente único com respeito a ‘sua’ corrente de consciência. Se em *seu cogito*, em suas experiências, põe a um homem e nele a uma *personalidade* humana, então se põe de modo inerentemente implícito um eu puro com sua corrente de consciência. É dizer, as vivências intencionais que põe na representação empatizante, exigem seu eu puro como sujeito da função, como queira que este também, na apercepção-homem, se volte o conteúdo nuclear de uma apercepção global (HUA IV, 110).

Por isso, é preciso dizer que “Na empatia, eu primeiro apreendo o corpo, e então, em coordenação contínua do físico com o psíquico, ligado pela alma, eu apreendo o outro ego”(Cadena, 2025, p.3). Daí que se evidencie que toda a estrutura da intersubjetividade, tanto aquilo que é objetivo quanto aquilo que é subjetivo, descreve as condições para a realização do ato da empatia, do ato que a torna possível, pois é nessa diferenciação que reside aquilo que é próprio da intersubjetividade. A percepção é parte importante desse processo, mas é preciso salientar que esta percepção é distinta da percepção de coisa, pois ao perceber o outro “[...] seu corpo não é como todos os outros, ele é animado de uma forma peculiar, ele se move com propósito, e ele se comunica, eu intuo a vida psíquica em *apresença*. É possível estabelecer relações únicas mútuas”(Cadena, 2025, p.3).

O que podemos, então, esperar da empatia inicialmente é o reconhecimento do outro, o ato de consciência que de fato me permite conhecer o alheio; este ato permite

posteriormente a um ego compreender ao outro, doar sentido ao outro pelas vivências que o outro tem, ainda que elas não me sejam diretamente acessíveis, eu posso participar compreendendo e doando o sentido ao que o outro manifesta. Husserl diz:

A empatia de pessoas não é mais que aquela apreensão que precisamente compreende o sentido, isto é, capta o corpo em seu sentido e na unidade de sentido que há de portar. Executar empatia quer dizer captar um espírito objetivo, ver um homem, uma multidão, etc (HUA IV, 244).

As capacidades que a empatia nos abre, portanto, são a de compreender aquilo que há de mais característico na possibilidade de produção humana, de compreender aquilo que nos é próprio do espírito, as emoções e experiências que estão presentes para nós no mundo que é comum a todos, que se põe diante de nós como o campo das experiências intersubjetivas. Ela nos permite reconhecer certas características na objetividade que tem um significado espiritual, ou seja, para além apenas de uma análise técnica daquilo que nos aparece. Husserl diz:

Mas imediatamente se torna patente que o alcance de uma tal teoria é muito maior do que parece à primeira vista, dado que ela também conjuntamente *funda uma teoria transcendental do mundo objetivo*, e seguramente em todos os aspectos, particularmente também a respeito da Natureza objetiva. Ao sentido de ser do mundo e, em particular, da Natureza enquanto objetiva pertence, como já mencionamos acima, o *ái-para-qualquer-um*, enquanto algo por nós sempre covisado quando falamos de realidade objetiva. Além disso, ao mundo da experiência pertencem objetos com predicados *espirituais*, que remetem, segundo a sua origem e sentido, para sujeitos e, em geral, para sujeitos alheios e para a sua intencionalidade ativamente constituinte: assim acontece com todos os objetos culturais (livros, utensílios e obras de todo tipo etc.), que trazem também consigo, ao mesmo tempo, o sentido de experiência *ái-para-qualquer-um* (*scilicet*, para qualquer um da correspondente comunidade, como, por exemplo, os europeus ou, de um modo mais limitado, os franceses etc.)(HUA I, 124).

A partir desta ideia, é preciso compreender que há uma distinção entre a forma como o eu pode seguir para conhecer o outro. Se pode assumir um olhar mais científico em relação ao sujeito, como fazem as ciências naturais, mas existe uma outra abordagem que se pode ter ao seguir para o outro, uma atitude personalista. Zahavi diz que

No *Ideen II* [Ideias II] e em outros lugares, Husserl distingue dois tipos diferentes de atitudes que nós podemos tomar em direção ao outro, uma naturalista e um personalista. Na atitude naturalista, o outro é dado em duas etapas como uma entidade composta. Primeiro, o corpo do outro é dado para nós como uma unidade material e funcionalmente dependente sobre e localizado neste objeto material, a vida experiencial é então colocada como um estrato fundado. Husserl então contrasta esta atitude, que prevalece nas ciências, com a atitude personalista, que é a atitude da nossa vida diária, e é a qual ele toma como sendo a mais fundamental. Nessa atitude, o outro é

desde o começo dado de uma maneira unificada como uma pessoa, ao invés de em composto de duas entidades externamente entrelaçadas ou relacionadas pela causalidade [...](Zahavi, 2014, p.135).

Esta possibilidade de compreender o outro de uma maneira pessoal é o que nos permite interagir, ou seja, é o segundo momento de abrir-se para o outro, é um aprofundamento do ato inicialmente realizado; isto nos permite formar uma comunidade de mônadas que se coloque diante de um ideal de progresso ético como Husserl apresenta nos artigos da revista *Kaizo*. Uma empreitada deste tipo só pode ocorrer pois um ego é capaz de experienciar aquilo que o outro lhe revela e isto é uma característica que somente o ato da empatia nos permite, somente toda a estrutura da intersubjetividade nos abre este caminho para que isso seja realizável, pois

Quando encontro o outro na atitude personalista, quando eu vejo o outro dançar, rir ou discutir algo, eu não vejo uma conjunção de duas realidades, mas uma expressão de unidade. Eu não vejo meramente um corpo, nem através do corpo pretendo [ver] uma mente anexada. Mais especificamente, Husserl fala de como a mentalidade do outro, seu pensamento, sentimento, desejo, está intuitivamente presente nos gestos, na entonação e na expressão facial. De fato, a expressividade do outro é imbuída com significado psicológico desde o começo (Husserl 1952, 235), e de acordo com Husserl, é precisamente a empatia que nos permite entender e captar este sentido psicológico (Husserl 1952, 244)(Zahavi, 201, p.135)

Restam aí preservadas as características de que as vivências de um sujeito pertencem a ele, são suas próprias, mas através do direcionamento da consciência, podemos compreender e partilhar das experiências, entender e doar sentido correta ou incorretamente ao que o sujeito vive, esta diferença de interpretação também pode ocorrer e nos é assegurada exatamente pelo fato de que as vivências de cada um são próprias. Nem por isso podemos negar que o papel da empatia é fundamental para o desenvolvimento do ego e da intersubjetividade, que é ela que nos permite ter certeza de que partilhamos os mesmos objetos e que constituímos uma objetividade. Sobre isso:

Husserl considera que, através da empatia, a própria consciência corpórea de si ganha localização e objetividade no espaço objetivo. Desde o processo analógico produzido na empatia, a aparição dos mesmos objetos é partilhada com os outros, e o corpo próprio é tomado, ele mesmo, finalmente, em sua dimensão objetiva. É por esse caminho de acesso a uma objetividade comum que Husserl antevê a possibilidade de constituição da natureza objetiva, precisamente como intersubjetivamente comum e objetivamente determinável [...](Castro, 2023,p.9)

Além disso, não só estas características são parte do que a empatia nos permite constituir. Através dela fazemos a vida social, nossas referências em termos de sujeitos que são para nós alguém que tem um sentido além de outro, construímos isto através da realização da empatia, somos capazes de ir além da convivência mais primordial e estabelecer que o outro tem também um sentido para mim, ou seja

Por meio da empatia, constituímos a vida social do eu e a vida de outros “eus” – e não meramente a sua realidade psicofísica –, de modo que os outros são encontrados nas referências sociais do mundo circundante, enquanto pessoas: colegas, trabalhadores, familiares etc. [...](Castro, 2023, p.9).

Mas a empatia não nos limita, dado que ela pode significar também compreender o outro, à necessidade de concordarmos e assumirmos que o outro tem o real significado ou sentido de algo através das suas vivências. O que ela nos garante é a possibilidade de compreendê-las, de acessá-las e de encontrar através delas o sentido doado a uma determinada vivência que tivemos do outro, ou seja, resta-nos assegurada a possibilidade de termos acesso àquilo que é do outro, que lhe é único, mas de maneira mediata, como já afirmamos anteriormente. Assim sendo, nos cabe que,

Através da empatia sou capaz de compreender os sentimentos do outro, posso não concordar, posso considerar exagerado, posso considerar imotivado, ou impróprio, mas ainda assim, até para que seja possível fazer um juízo de valor, preciso antes compreender o sentimento do outro. O sentimento, continua sendo do outro, não tenho a sua vivência originária. A vivência é exclusivamente do outro, não sinto sua alegria ou tristeza, não sinto sua dor ou satisfação, mas posso compreender, como um ato de consciência [...](Cadena, 2015, p.55)

O que isto significa para esta investigação é que mais uma vez podermos afirmar o papel da liberdade entre os sujeitos. Executar um ato de consciência que me permite identificar o significado do que o outro realiza não significa abrir mão da minha liberdade, significa me abrir para a liberdade do outro de se expressar. Através do uso da consciência pode-se fazer um exercício imaginativo e entender que na mesma situação, o eu que faz o exercício se sentiria de forma diferente; está assim resguardada a necessidade de uma liberdade que tenha em si a contingência e a razão, pois “A essência do outro, tal qual a minha, inclui racionalidade forte e autodeterminação, inclui criatividade e linguagem. Não qualquer linguagem, linguagem complexa que pretende descrever e compreender o mundo, incluindo objetos reais, formais e ideais”(Cadena, 2015, p.56), assim, podemos nos expressar, racionalizar e doar sentido de formas diferentes a uma vivência similar. Não só num processo

de exercício imaginativo esta possibilidade nos cabe, podemos de fato nos sentirmos diferentes, termos uma reação emocional a emoção do outro, mesmo que num nível em que ainda não haja uma racionalização do fato, a condição da contingência reside assegurada na empatia, Zahavi diz que

Nós podemos encontrar um estranho furioso e ficarmos furiosos nós mesmos, mas nosso entendimento empático da emoção do estranho também pode extrair a resposta reversa, nomeadamente a sensação de medo. Em qualquer um dos casos, entretanto, nossa reação emocional é exatamente isso - uma reação. Pode até ser que as emoções que percebemos nos outros induzam ressonâncias emocionais e tendências a ações em nosso próprio corpo e que essas respostas então sejam alimentadas e influenciem a forma que apreendemos o outro, mas há uma diferença decisiva entre reconhecer isso e defender a visão de que nossa compreensão da emoção do outro requer de nós ter aquela mesma emoção nós mesmos (Zahavi, 2014, p.132).

Tendo apresentado aqui como a intersubjetividade está em relação com o ato de empatizar e seus diferentes níveis de realização, sendo a primeira aprofundada pela última, temos então de pensar quais consequências são extraíveis da forma como a intersubjetividade se revela na fenomenologia. Elas, a intersubjetividade e a empatia, são o propósito de realização maior da fenomenologia de Husserl, elas são demonstrações da condição do que é humano, por isso é preciso pensar nos limites que a própria empatia nos revela. A liberdade é condição *sine qua non* para que a fenomenologia consiga realizar esta empreitada, desde as possibilidades do ego puro de conhecer-se e usar de sua dimensão imanente livremente até a possibilidade de outro ser livre fora de sua propriedade, que age independente da vontade ou determinação do outro. O que se tentou apresentar é a ideia de que a liberdade e suas quatro condições são necessárias para o sujeito e sua realização de uma comunidade regida por sentidos doados intersubjetivamente, para a constituição de um mundo comum a todos. Nesse mundo se realiza muito mais do que o conhecimento natural, mas se realizam as relações humanas e isso só é possível por conta da empatia.

4.5 - AS CONSEQUÊNCIAS E LIMITAÇÕES DA INTERSUBJETIVIDADE:

A empatia nos revela o outro, nos leva a possibilidade de conhecê-lo, mas para tanto é necessário compreender que há mais na empatia do que o simples reconhecimento do outro, há a possibilidade de continuar a perceber o outro. É nisto que reside a possibilidade de que consigamos conhecer as motivações de um alter ego que se apresente a mim, no meu fluxo de consciência e externo a mim. Sobre isso Husserl diz:

[...] o soma alheio experienciado manifesta-se continuamente como sendo efetivamente um soma apenas na sua *conduta* cambiante, mas sempre concordante, de tal modo que esta conduta, que tem o seu lado físico e que indicia apresentativamente o psíquico, deve surgir, agora, na experiência original preenchente. E assim na constante mudança da conduta de fase para fase. Se a conduta não fosse concordante, o soma seria experienciado como uma aparência de soma (HUA I, 144).

Essa necessidade abre espaço para um segundo momento da empatia, que permite me aprofundar mais, que me permite constituir os sentidos de uma ciência. Eu passo apenas do reconhecimento de um sujeito agente, capaz de doar sentido, para a possibilidade de ‘sentir com outro’, de compreender sua emoção, os sentidos que ele doa e as essências que ele constitui, ou seja,

O simples reconhecimento de outro ser dotado de ego não implica que a empatia está completa. É simplesmente o primeiro momento dela. É um ato de consciência passivo, involuntário e imediato. Para que o ato da empatia esteja completo, o reconhecimento do outro ego não é suficiente. É necessário sentir com o outro, transicionando do ‘reconhecimento’ para o ‘sentir com’. É necessário decidir ‘abrir a mim mesmo’ para o outro (Cadena, 2025, p.7).

Neste ponto, na passagem para o segundo momento da empatia, há uma escolha do sujeito, escolha que pressupõe um ato racional de abertura, um estar disposto motivado por si mesmo a compartilhar da emoção do outro, dos sentidos que o outro está doando a uma determinada vivência. Isto exige não só uma passividade em relação ao outro, ou seja, simplesmente receber aquilo que ele doa, mas exige um ato livre racional e espontâneo - dado que, para Husserl, a passagem da passividade à atividade é necessariamente o que se caracteriza como espontaneidade - para compreender aquilo que o outro está doando. Por isso,

Depois do reconhecimento, para sentir com o outro é necessário sustentar o olhar, reter a atenção e encorajar o interesse; isto é dizer que, é necessário decidir me abrir para o outro. Uma coisa é reconhecer o outro como um ego dotado com consciência e vontade, racionalidade e liberdade, e outra me permitir sentir com o outro. Para que isso ocorra, eu tenho que tomar a decisão de prestar atenção ao outro, estar disposto a passar algum tempo pensando sobre o outro e permitir a curiosidade sobre o outro crescer (Cadena, 2025, p.7).

É nesse sentido que podemos compreender melhor o intuito da empatia, do objetivo final da realização deste ato de consciência que tem o outro como objeto. Husserl diz:

Eu me ponho no lugar do outro sujeito: por empatia capto o que motiva a ele, e quão vigorosamente, com que força. E interiormente chego a compreender como ele, posto que tais e quais motivos o determinam com tal força, se

comporta e se comportaria, de que é capaz e do que ele é [capaz]. Posso compreender muitas correlações interiores por ter me aprofundado de tal modo nele. Seu eu está captado por ele: é precisamente eu idêntico de tais motivações e de tal modo dirigidas e com tal força (HUA IV, 274)

Essas motivações, estas relações de compreensão nos leva a possibilidade da constituição do mundo da vida comum a todos, pois através desta compreensão que consigo atingir do outro, tenho a possibilidade de com ele me comunicar e também, como já temos dito, de compreender os sentidos que ele doa e das coisas que constitui através da comunicação, tendo a possibilidade inclusive de constituirmos juntos algo sobre este mundo que nos está disponível. Para Husserl, o segundo momento da empatia “[...] só atinge sua culminação em atos de comunicação. Por isso, nós não devemos ignorar que expressões podem também ser voluntárias e servir a propósitos comunicativos”(Zahavi, 2014, p.136). Assim, seguindo com Husserl:

Ao mundo circundante que se constitui no experimentar os outros, no recíproco entendimento e na intracompreensão, o designamos como comunicativo. Segundo sua essência, é relativo à pessoa que se encontram elas mesmas nele e o encontram como em sua frente. Isto vale, por tanto, a respeito dele assim como a respeito do “mundo circundante egóico” da pessoa pensada em isolamento, isto é, da pessoa que, em sua referência ao mundo circundante, está pensada abstrativamente de tal modo que não comporta relações de intracompreensão com outras pessoas (nenhuma referência do conglomerado social)(HUA IV, 193).

Toda esta abertura não significa que estejamos nos propondo a uma imitação de outros que estão à nossa volta, de suas emoções e vivências, mas, ao contrário, nos apresenta a possibilidade de acessar aquilo que só é dado de maneira imediata a eles, ainda que de maneira mediata e através de camadas que nos impediram de atingir um grau completo de compreensão a respeito daquilo que eles sentem e vivenciam. Nesse sentido, “Como nós já vimos, os fenomenologistas recusam explícita e repetidamente a posição de que imitação é o paradigma da empatia”(Zahavi, 2014, p.139), pois se apresentados com uma tal colocação “[...] eles teriam argumentado que tal ideia confunde empatia com outros tipos de compreensão interpessoal e em última análise, por uma herança cartesiana mal concebida, deixa de lado o fato de que nós podemos *experienciar* outras mentes”(Zahavi, 2014, p.139). Este é um dos pontos que nos leva à condição final de liberdade que identificamos nesta investigação, para que possamos afirmar que a empatia é de fato a realização de uma intersubjetividade que conserva cada um dos sujeitos mas que lhes dá abertura para experienciar uns aos outros é a autonomia de cada um deles. Isto quer dizer:

A autonomia da razão, a “liberdade” do sujeito pessoal consiste, por fim, em que eu não cedo passivamente às influências alheias, senão que me decido a partir de mim mesmo. E ademais em que não me deixo “puxar” por outras inclinações e impulsos, mas sim que sou livremente atuante, e isto à maneira da razão (HUA IV, 269).

Esta necessidade da autonomia nos leva precisamente a um limite necessário que a intersubjetividade nos impõe, a distinção entre a pessoa humana e o sujeito como agente, que faz uso de suas capacidades. Tal distinção é necessária não só para que se mantenha a autonomia, como também para a possibilidade de responsabilização de um indivíduo por seus atos, o que nos levará a falar sobre a possibilidade de uma ética que tenha a liberdade em suas bases - na terceira parte deste texto. É por isso que

Temos portanto que distinguir entre a pessoa humana, a unidade perceptiva que captamos na percepção de si mesmo e na percepção do outro, e a pessoa como sujeito de atos de razão, cujas motivações e forças de motivação vem para nós a dar-se no vivenciar próprio primeiro, assim como no vivenciar do outro que compreendo revivendo-lô. Aqui o olhar vai ao especificamente espiritual, a vida livre do ato (HUA IV, 269).

Neste parágrafo do *Ideias II*, Husserl deixa clara a relação de possibilidade de comunicação e relação entre os sujeitos enquanto assume que a sua autonomia está preservada, mas mais do que isso,

No §60b do *Ideias II* Husserl descreve muito graficamente como o nosso conhecimento de nós mesmos como concretos e como pessoas individuais envolve elementos empíricos baseado na experiência própria de um consigo mesmo como uma pessoa concreta interagindo com outras pessoas e objetos no mundo circundante. Também envolve um fundo de conhecimento empírico sobre seres humanos em geral - como as pessoas tendem a agir, como coisas como idade e circunstâncias gerais tendem a influenciar nosso comportamento. Ainda assim, ele não acredita que isto absolva o agente enquanto pessoa, isto é, como um alguém que é capaz de identificar a si mesmo como o agente pela reflexão de suas próprias ações, como tendo que assumir a responsabilidade por elas. Ao contrário, ele provê o ponto de partida para a tarefa de assumir a responsabilidade por estas ações até a extensão que elas são vistas como seguidas de motivação que são de próprias de um (Nenon, 2002, p.17)

Tais afirmações nos levam à possibilidade de uma nova limitação para o ato da empatia, uma que talvez se coloque pela própria condição humana e pela necessidade de um reconhecimento da outra parte inicial da empatia. Esta limitação poderia acontecer se houvesse total necessidade do corpo na realização do ato de consciência próprio, a empatia. Como já dissemos aqui anteriormente, a corporalidade tem um papel importante para a realização da intersubjetividade, levando a conclusão de que o corpo, a experiência do outro

através da sensibilidade, é um dos caminhos para a empatia. Para Zahavi, existem certas consequências da proposta fenomenológica:

Uma implicação (e limitação) da proposta fenomenológica é que por destacar e enfatizar o caráter intuitivo da empatia também se restringe ela a formas de encontros interpessoais baseados no face-a-face. Em muitas outras formas de compreender, e isso também se reflete no discurso coloquial, faz perfeito sentido dizer que nós podemos sentir empatia, não apenas por indivíduos não presentes, ou grupos inteiros de pessoas, mas mesmo por personagens literários fictícios. Para os fenomenologistas tais usos do termo devem ser considerados no mínimo como derivativos (Zahavi, 2014, p.139).

Isto levaria a um eu que é incapaz de empatizar e de compreender o sentimento do outro num caso de um evento em que ele mesmo não estivesse presente ou que não conseguisse de alguma forma ter contato com o outro que estava lá fisicamente. Se não há condições de saber que havia um outro ego neste tal evento por nenhum meio, talvez a possibilidade de realizar o ato de empatia fique vedado, mas há hoje grande variedade de acessos a informações, muitas vezes amparada por imagens e vídeos de variados tipos, onde se pode ouvir vozes de outras pessoas, ver coisas que foram construídas ou deixadas em um determinado local que pressupõe uma espiritualidade por trás delas (ver acima HUA I, p.124). Neste sentido, talvez seja possível perceber que um outro ego esteve presente ali, que realizou algo, ou que sofreu algo, posso utilizar de outras estruturas da minha consciência, outros atos para pensar sobre o que é que ocorreu ali, como através da imaginação me colocar no lugar daquela subjetividade que foi percebida através das imagens e assim empatizar. Nesta direção, Zahavi diz:

[...] os fenomenologistas não estão afirmando que todas as formas de cognição social envolvem ou podem ser explicadas pela empatia. Eles não estão negando que nós, em certos casos, dependemos da imaginação, memória ou conhecimento teórico quando estamos tentando entender os outros. Na verdade, eles prontamente concedem que se nós realmente queremos compreender a vida psicológica plena dos outros, se nós realmente queremos entender ao que os outros estão se dedicando, por que eles estão fazendo o que estão fazendo, e o que aquilo significa para eles, então nós temos de ir além de um foco estreito em relações face-a-face e num engajamento encarnado. Em resumo, nenhum deles está disputando que não é necessário que nós tenhamos que ir além do que está diretamente disponível se nós queremos alcançar níveis mais profundos de compreensão interpessoal (Zahavi, 2014, p.141)

Daí vemos que apesar dos limites que inicialmente a empatia nos imporia, existem outros recursos que guiam também a nossa condição e possibilidade de relação com o outro. Significa dizer que, apesar de a empatia ser o ato fundamental, ela também precisa de toda a estrutura da consciência para ir além do primeiro encontro, ou seja, passar ao segundo

momento da empatia exige também outros atos de consciência que me permitem conhecer aquele outro sujeito que se apresenta a mim. A própria empatia não significa a compreensão perfeita do que o outro revela, pelo contrário, “Eu posso cometer erros e perceber errado, precisamente porque não é a simples percepção de um corpo, mas do que esse corpo revela sobre a consciência do outro”(Cadena, 2025, p.11). A empatia é de fato importante,

Mas fazer tal concessão não faz com que eles questionem ou minimizem a importância do encontro face-a-face, já que todos eles consideram-o básico. A fundação da compreensão interpessoal não é para ser encontrada em atribuições de crenças desanexadas, mas em uma sensibilidade muito mais primitiva do que a animação, agenciamento e expressividade emocional (Zahavi, 2014, p.141).

O que se pode perceber até aqui é que as relações entre os sujeitos se aprofundam tanto quanto se busca compreender o indivíduo, seja o próprio sujeito, o ego que constitui o mundo, seja o sentido do alter ego que se me apresenta. A relação intersubjetiva na constituição do mundo e dos sentidos das investigações humanas, ou seja, qualquer campo de conhecimento que se nos coloque à frente, qualquer comunidade que se possa pensar, quaisquer relações estabelecidas entre os sujeitos, faz parte da essência do próprio ego. Esta necessidade da intersubjetividade na compreensão de tudo aquilo que circunda o eu, que está para ele pré-dado, é a realização do ideal da fenomenologia que começa pelo ego, mas demonstra muito mais do que um sujeito isolado em sua própria consciência, mostra abertura e superação. Em Husserl:

E esta constituição é, ela própria, um a priori. Nestas explicitações, radicalíssimas e consequentes, do que está intencionalmente incluído e do que se torna intencionalmente motivador no *meu ego* e nas minhas próprias variações de essência, mostra-se que a estrutura fática geral do mundo objetivo dado, a sua estruturação enquanto simples natureza, enquanto animalidade, humanidade, socialidade de vários níveis e cultura é, numa medida assaz considerável e talvez ainda maior do que se pensa, uma necessidade de essência (HUA I, 164)

Por isso, o propósito desta investigação agora será o de compreender como um desvio de princípio e motivação no desenvolvimento das ciências acarretou numa crise não só de conhecimento, mas também o que acreditamos ser uma crise ética de propósito da humanidade. Estas investigações levam em conta as conclusões que Husserl chega no seu ensaio final conhecido como *Krisis* - já anteriormente citado em passagens específicas - onde ele explicitamente fala sobre esta crise de propósito na ciência como um todo, traçando desde Galileu até os dias dos anos 1930 em que presenciou e também combateu movimentos que ele

denomina como naturalistas e psicologistas. Ainda que não reconstruindo todo o traçado da crise que Husserl expõe, é necessário dizer que as suas conclusões apontam para a necessidade de um melhor gerenciamento da liberdade humana e uma retomada de propósito, o que nos leva a ideia de que uma ética fenomenológica é um desenvolvimento natural e necessário para a intersubjetividade. Tais conclusões vem amparadas pelas colocações de Husserl em seus cinco artigos feitos para a revista *kaizo* - também já pontualmente citados, de acordo com a necessidade - em que expõe conclusões a respeito de uma ética fenomenológica ajuizadora das comunidades mônadicas no propósito de realizar valores mais elevados, amparada pela ideia de liberdade que até aqui se investigou, ou seja, toda a estrutura da liberdade se volta para a constituição de uma ética e de um imperativo categórico que sirva de retorno ao propósito maior da humanidade.

5 - A NECESSIDADE DA LIBERDADE NA ÉTICA:

No presente capítulo o intuito é buscar a compreensão do exercício da liberdade dentro da vida do indivíduo e da comunidade, ou seja, entender qual o papel que suas ações e julgamentos têm em sentido ético. O sujeito nunca está completamente isolado, ainda que sejam possíveis momentos de distanciamento, de colocar o mundo entre parênteses, tendo a *epoché* fenomenológica como exemplo disso. Isto leva a uma presença constante da intersubjetividade na vida da comunidade de sujeitos, seja ela qual for, cada um se torna responsável pelo desenvolvimento da forma de vida de sua comunidade. Assim, a ética se torna não só parte da vida do eu consigo mesmo, mas também parte da sua comunidade, da sua vida com os outros. O entrelaçamento entre a ética e a intersubjetividade nos levará a ver que a produção do conhecimento e da linguagem muito tem a ver com a forma com que um determinado grupo escolhe seus valores e doa os sentidos às coisas, algo que interessa a Husserl nos artigos da *Kaizo*.

Neste sentido, a linha de desenvolvimento deste capítulo ampara-se inicialmente em explicitar como a ética surge na fenomenologia, mostrando os primeiros momentos do pensamento ético de Husserl, suas conexões com Brentano e as críticas recebidas, que o levam a uma mudança de rumo na sua argumentação. No segundo momento, iniciamos a exposição da posição ética de Husserl presente nos artigos da revista *Kaizo*, que embora já mencionados e citados, trazem agora luz a ideia de uma ética que deve ser exercida através da liberdade dos sujeitos. Em sequência, apresenta-se a concepção do que é a crise e como ela revela a necessidade de uma renovação do entendimento, como Husserl se propõe nos artigos mencionados e como esta crise compromete a realização da liberdade humana, como pode ser visto no *Krisis*.

Em um movimento de atualização do pensamento de Husserl, debatemos como nos dias de hoje a crise permanece, afetando o Século XXI pelo diagnóstico já concedido de uma matematização do mundo. O que agrava a crise é o fato de que essa matematização hoje se dá auxiliada pelo uso de Inteligências Artificiais aliada a digitalização do mundo através de diversas plataformas. Interessa aqui debater pelo tema da liberdade como é que esta digitalização do mundo no campo da informação afeta a possibilidade de escolha. Tem-se foco em plataformas de rede social, que angariam grande quantidade de dados dos indivíduos e se retroalimentam num movimento que pode gerar comportamentos viciosos dos sujeitos em relação a suas opiniões e conhecimento, suprimindo a racionalidade e a liberdade. Isto torna a necessidade de uma renovação ainda presente nos dias de hoje.

É preciso partir para a construção dos parâmetros da ética e seu primeiro modo de manifestação na vida prática. Mesmo que Husserl tenha posteriormente desenvolvido pontos de formas diferentes, os primeiros momentos da ética trazem à luz suas influências e fundamentos para o pensamento expresso nos artigos da *Kaizo*. Algumas de suas primeiras ideias permanecem presentes posteriormente, mas mais amadurecidas e com um direcionamento mais claro a respeito de seu propósito e possibilidades.

5.1 - A ÉTICA SEGUNDO OS PARÂMETROS FENOMENOLÓGICOS:

A ética é uma preocupação para Husserl no desenvolvimento da fenomenologia, desde 1908 (HUA LXII) é possível encontrar escritos que demonstram esta preocupação com tais formulações³³. Suas preocupações passam por reformulações ao longo dos anos em que seus trabalhos evoluem e se desenvolvem, bem como com a influência das condições em que se encontrava Husserl nos anos de dedicação aos seus trabalhos éticos. A Primeira Guerra Mundial e a fragmentação da cultura europeia subsequente a ela, a perda de um filho e de seu assistente Adolf Reinach e o ferimento de outro de seus filhos na guerra afetam Husserl de maneira significativa, o que o leva a novas preocupações no desenvolvimento ético. Não obstante, suas concepções iniciais sofrem críticas e são colocadas como incapazes de resolver questões práticas da vida diária. Todas estas questões culminam numa mudança de ênfase de seus pensamentos, que refletem numa colocação ética mais madura e que se apresenta nos artigos da Revista *Kaizo*, dos anos 1920.

É preciso compreender como a posição inicial de Husserl influencia sua compreensão mais acabada de ética. Através do refinamento de suas primeiras posições ele chega à possibilidade da realização de atos livres dos sujeitos. Assim, compreende porque a crise da humanidade européia é tão significativa, e ainda nos afeta nos dias de hoje. Por fim, se vê que a abertura da Fenomenologia para o campo da ética não passa despercebida por seus contemporâneos e “herdeiros”³⁴, no sentido de que eles mesmo buscam melhor compreender

³³ A Husserliana, conjunto das obras e textos de Husserl, muitos dos quais são publicados pós-mortem, tem em seus arquivos uma publicação, mais especificamente a HUA XLII, em que mostram preocupações de Husserl com este tema já desde 1908, antes inclusive da publicação de *Ideias I*, que só é publicado em 1913.

³⁴ O termo herdeiros está entre aspas pois, tendo em vista a complexidade da fenomenologia e mesmo o rompimento de Husserl com Heidegger após certo tempo da publicação de *Ser e Tempo*, é difícil considerar que houve de fato um herdeiro do pensamento husserliano que o desenvolvesse de maneira coerente com a ideia inicial de Husserl.

as posições de Husserl e de reinterpretá-las aos seus próprios contextos, muitas vezes sem assumir as premissas husserlianas.

As primeiras influências de Husserl em relação à suas concepções éticas vêm de uma aproximação com Brentano, que revisitava a concepção de Kant do imperativo categórico e propunha uma releitura, que Husserl acaba adotando inicialmente, segundo Loidolt,

Ele apresenta uma concepção a qual é baseada na ideia de Franz Brentano de ética que causou no jovem Husserl uma forte impressão quando ele era um estudante em Viena. Alguém poderia até mesmo dizer que a ética inicial de Husserl se constrói no entorno da nova formulação de Brentano do imperativo categórico que exige que se ‘Faça o melhor dentro do alcançável!’ - já que isto é exatamente o que a axiologia e práxis formal de Husserl devem permitir um agente atingir (Loidolt, 2012, p.9).

Aí vemos já os primeiros indícios das ideias de ética as quais Husserl estava ligado, uma necessidade de formalização de valores e práticas que pudessem guiar o sujeito em relação às suas escolhas e deveres em relação à sua vida. Este imperativo que Husserl adota neste primeiro momento é algo que molda suas concepções de maneira bastante determinante neste primeiro período, já que para ele “Este mais elevado princípio formal da práxis é a lei fundamental da verdade prática” (Melle, 2002, p.236). A conexão com uma ideia kantiana de ética é bem clara aqui, especialmente pela necessidade da formalidade dos argumentos que Husserl adota inicialmente, pois

É formal no sentido de que não determina previamente o que é o melhor alcançável em uma situação particular. Mas em contraste às leis lógicas formais, ele não só determina apenas a condição necessária da verdade prática. Uma proposição que se conforma às leis lógicas formais ainda pode ser falsa, onde um querer e agir se conformando para um princípio formal mais elevado da práxis é necessariamente verdadeiro (Melle, 2002, p.236).

Estas concepções iniciais de uma ética fazem parte do primeiro desenvolvimento do pensamento de Husserl em relação ao que ele considera a forma correta de uma práxis, mas não refletem a real maturidade de seu pensamento em relação ao que a fenomenologia chega a oferecer como resposta às questões éticas. Aqui a preocupação era compreender o movimento inicial da ética, ou seja, “Não se trata de saber, pensa ele, se os conceitos morais provêm do intelecto ou da emotividade, e sim de compreender que o conflito se dá entre uma ética a priori e uma ética empírica”(Fabri, 2005, p.160). Ainda que Husserl não abandone a ideia de que haja um imperativo categórico, suas formulações passam por alterações significativas ao se deparar com certas críticas que foram de difícil superação para ele através deste raciocínio

inicial a respeito da ética. Esta confrontação teria sido feita por Moritz Geiger, que o levariam a uma nova formulação ética (Loidolt, 2012, p.13), mais especificamente,

Já em 1907, Moritz Geiger, Husserl destaca, tinha apontado corretamente para ele que seria absurdo demandar de uma mãe que ela primeiro deliberasse se a realização da necessidade de seu filho é o melhor no domínio prático dela. Deve-se distinguir entre o valor objetivo e o mesmo valor como um valor individual e subjetivo de amor. Um puro e verdadeiro amor não é apenas uma percepção-de-valor, mas um acolher amoroso e escolha do valor do mais profundo centro do sujeito (Melle, 2002, p.238).

Estes problemas³⁵, já com toda a contextualização que Husserl viveu durante o período da Primeira Guerra (Loidolt, 2012, p.14), fizeram com que suas reflexões se voltassem para um novo objeto de investigação, o aprimoramento de uma proposta ética, em que a preocupação principal era precisamente a de buscar uma renovação cultural significativa daquilo que era a cultura europeia. Apesar dos artigos terem sido publicados numa revista japonesa, Husserl tinha pretensões de explicar um projeto de humanidade a começar pela humanidade europeia que deveria servir de caminho para todos os projetos de comunidade humana. Estes artigos expressam não só um novo projeto ético, mas também uma nova forma de enxergar antigas influências que lhe eram importantes e que até aqui se defendeu como presentes em suas colocações a respeito da liberdade, nos referimos a Kant e a forte necessidade da razão no progresso e vida ética do homem. Neste caminho,

Estes artigos expressam um racionalismo ético radical no qual as ideias kantianas de auto-governos racional e do dualismo entre impulsos irracionais e auto-determinação são centrais. Husserl define ética aqui como ‘a ciência de toda a vida ativa de uma subjetividade racional sob o ponto de vista da razão que regula esta vida como um todo uniforme’ (HUA XXVII, 21). Ética e a ciência da razão prática são idênticas. A vida ética é guiada pelo ideal da razão, o qual é um ideal de perfeição. A vida perfeita é a vida totalmente racional, uma vida que pode ser em última instância justificada em todas as suas atividades (Melle, 2002, p.242).

Assim, encontramos as primeiras delineações de uma ética fenomenológica mais madura, que busca encontrar na racionalidade a possibilidade de seu exercício mais próprio e puro. Para o projeto da ética de Husserl, é preciso espontaneidade, razão, contingência e autonomia. A contingência se revela na convivência com o outro na comunidade, na

³⁵ Vale ressaltar também que a discussão a respeito das primeiras colocações sobre ética de Husserl se relacionam com suas investigações a respeito da lógica. Sobre isso, “As leis lógicas, que ultrapassam e fundamentam os diversos atos teóricos da consciência, correspondem, no plano moral, ao desejo de pensar as ações e decisões humanas por referência a leis éticas que permitem superar o biologismo e o psicologismo. Por conseguinte, o ceticismo ético aproxima-se do ceticismo teórico, pois ambos derivam da mesma atitude, a saber, aquela de considerar o conhecimento e as ações por referência à espécie humana ou aos processos mentais estudados e explicados pela psicologia”(Fabri, 2005, p.160).

comunidade o eu é colocado frente a valores e costumes que não são propriamente seus, que lhe antecedem, mas que podem ser alterados, a própria comunidade pode percorrer um caminho da renovação; ela pode e deve se tornar uma subjetividade própria analisada pelos seus sujeitos e assim “A decisão por uma tal renovação é, segundo Husserl, a decisão por um recomeço radical, para uma nova vida de auto-regulação racional” (Melle, 2002, p.242). Neste mesmo sentido, Husserl diz:

Se submetemos a nossa cultura - portanto, a nossa humanidade, que se cultiva a si mesma e ao seu mundo circundante - a um juízo de reprovação, então está implicado nisso que cremos numa humanidade "boa" enquanto possibilidade ideal. No nosso juízo, está implicitamente contida a crença numa humanidade "verdadeira e autêntica" enquanto ideia objectivamente válida, em cujo âmbito de sentido o objectivo das nossas aspirações de reforma deve ser reformar a cultura fáctica (HUA XXVII, 10).

A postura que Husserl assume neste segundo momento tem por vias de interesse a renovação de sua postura ética inicial. Tendo ciência dos problemas e dos desenvolvimentos subsequentes das investigações que conduzia, a ética não é mais um problema individual do sujeito, ela passa por uma necessidade de renovação do todo de uma cultura, de um direcionamento da comunidade maior, a humanidade. Não é possível defender, no entanto, que a necessidade de uma ética individual não pertença à análise husserliana. O indivíduo é livre:

Já que a personalidade humana é relacionada a uma comunidade, a ética individual e social são inseparáveis. A preocupação para a minha vida ética pessoal inclui a preocupação pela vida ética dos outros e da comunidade como um todo. A comunidade em si mesma pode e deve se tornar uma subjetividade pessoal e um sujeito ético que se coloca sob o imperativo categórico da razão (Melle, 2002, p.242).

A importância que têm o sujeito para a ética neste momento da maturidade continua sendo imprescindível para a realização de um ideal de vida ético. A ética de Husserl continua abordando o sujeito e mantém a sua postura como uma ética personalista, que têm por intuito a pessoa que realiza a ação, mas isto não significa o abandono da intersubjetividade, ou seja, “A ênfase personalista da ética madura de Husserl não significa que questões tópicas relacionadas a relação do ser e do outro ou da vida intersubjetiva seriam externas ou marginais a sua abordagem; ao contrário, os artigos da Kaizo demonstram que Husserl via a vida intersubjetiva como um tópico central da ética” (Heinämaa, 2015, p.196). A ética que Husserl desenvolve não deixa de lado toda a estrutura que já fora pensada nas questões fenomenológicas anteriores, ela vem como uma nova dimensão destas questões, que pareciam

ter pouca relevância a princípio, já que as primeiras investigações de Husserl tem como foco a estrutura da subjetividade e da epistemologia, agora, tais preocupações se mostram relevantes para a fenomenologia. Nesta direção, podemos ver o seguinte,

Se as categorias nos são dadas, também os valores nos são dados, e nisto radica sua “objetividade” - com a qual se pode refutar todo o ceticismo ao desenrolar as possibilidades do conhecimento da dimensão valorativa e da aceitação volitiva da moral. Isto nos leva a afirmar que certamente a ética trata de sentimentos morais, ainda que não se expresse em última instância em meros sentimentos, mas sim em juízos (Vásquez, 2003, p.53)

A tarefa de uma ética se revela então muito mais profunda dentro destas linhas do que apenas uma condição individual geral e que tem uma formalidade vazia, ela leva em conta questões que concernem ao todo do sujeito, desde suas escolhas individuais até mesmo as possibilidades de uma vida em comunidade. Por isso, a preocupação com a harmonia entre as mônadas para que seja possível uma convivência racional entre as mônadas. A filosofia se vê, então, diante de uma grande tarefa, na verdade,

Conhecimento verdadeiro não só de fatos, mas também de valores e fins é a pré-condição para uma vida ética racional. É tarefa da ciência e da filosofia como a ciência universal e ultimamente justificada adquirir tal conhecimento. É através da filosofia que indivíduos e como também as suas comunidades e culturas alcançam o mais alto estágio da autonomia e razão para que a vida ética seja a vida filosófica, uma vida guiada pelo entendimento filosófico (Melle, 2002, p.242).

Cabe agora melhor compreender quais estruturas fundamentam esta ética que Husserl nos delimita, a princípio, em seus escritos aqui analisados e investigados. As condições para a liberdade se mostram realizadas, o que nos apresenta que a liberdade é um componente essencial também da ética, como foi também no campo da intersubjetividade. É ela que nos potencializa para viver um tal propósito como queria Husserl, levar uma vida ética que busque na filosofia as suas possibilidades e emancipação.

5.2 - A ÉTICA COMO EXERCÍCIO DA LIBERDADE:

A ação do homem pode responder a diversas necessidades e condições ao qual este indivíduo é exposto ao longo de sua jornada. Compreender o interesse, a motivação, a finalidade e o julgamento que levam às ações do ser humano é algo que exige uma investigação amparada pela razão, e é este o sentido de uma ética fenomenológica, ser o campo onde a consciência investiga a forma e matéria do agir diante de diferentes situações e

momentos da vida. Se buscamos esta vida ética racional, como defende Husserl, precisamos nos dar conta de que a “Autêntica racionalidade, enquanto conhecimento a partir de ‘princípios’, é, precisamente, conhecimento a partir de leis de essência, é conhecimento de efectividades a partir das leis da sua pura possibilidade [...]”(HUA XXVII, 17). Neste mesmo sentido, se buscamos compreender a possibilidade de agir de forma ética, segundo Husserl, precisamos do uso e exercício da razão e, neste mesmo caminho, da possibilidade de nos determinarmos a um certo tipo de ato, de rever e repensar as nossas escolhas e decisões, rever motivações, ou seja, passarmos de uma passividade para uma atividade, sem renegar ao papel importante de ambas. Existe, assim, uma essência dos homens em geral (HUA XXVII, 19) que nos permite compreender que, ainda que diferenciemos nossas escolhas e vidas, todos somos capazes de exercer estas escolhas. Nesse sentido, “Se diferenciarmos, de seguida, o homem, por exemplo, segundo as formas típicas de sua vida pessoal possível, se formarmos a ideia da vida de vocação e dos seus tipos possíveis, e coisas semelhantes, então isto são exemplos de sempre novas diferenciações apriorísticas” (HUA XXVII, 19). Aí está a abertura para a contingência, para afirmarmos que a vida ética se potencializa pelo exercício da liberdade e se torna muito mais significativa, cada um dos indivíduos, ainda que limitados pela sua essência e contexto, tem a possibilidade de se realizar a sua própria maneira, algo que é totalmente contingente a cada um, que poderia ser aplicado de diferentes formas. Esta possibilidade constante nos leva precisamente ao que Husserl define como ética, vejamos:

Renovação do homem, do homem singular e de uma humanidade comunalizada - eis o tema supremo de toda a Ética. A vida ética é, segundo a sua essência, uma vida que está conscientemente sob a ideia de renovação, uma vida voluntariamente guiada e enformada por esta ideia. A *Ética pura* é a ciência da essência e das formas possíveis de uma tal vida, na generalidade pura (apriorística). A *Ética empírico-humana* quer, de seguida, adaptar ao empírico as normas da Ética pura, ela quer tornar-se na condutora do homem terreno sob condições dadas (individuais, históricas, nacionais e outras) (HUA XXVII, 20-21)³⁶.

³⁶ Husserl neste mesmo trecho é bastante incisivo em sua definição e se preocupa em aprofundar a diferenciação proposta entre Ética pura e outros campos do agir humano. Especificamente falando a respeito da moral, ele diz: “Sob nome de “Ética” não se deve, porém, pensar na simples Moral que regula o comportamento prático “bom”, “racional”, do homem em relação ao seu semelhante sob ideias de amor ao próximo. A Filosofia Moral é apenas uma parte completamente dependente da Ética, a qual deve ser necessariamente tomada como a ciência da completa vida activa de uma subjectividade racional sob o ponto de vista da razão, que unitariamente regula esta vida no seu conjunto. Para todas as esferas particulares de acção possível que podemos considerar sob este ponto de vista normativo - seja mesmo, por exemplo, a acção que designamos como pensamento cognitivo -, aí terá também a Ética o seu campo temático. Mesmo o nome “razão” deve, por conseguinte, ser tomado de um modo completamente geral, de tal maneira que Ética e ciência da razão prática se tornem conceitos equivalentes” (HUA XXVII, 21).

As considerações de Husserl não deixam de fora a importância da situação em que o sujeito se encontra. Como pode ser visto no trecho acima, assumem importância e necessidade do exercício racional mediante uma tal condição em que o homem se encontra colocado. Isto deve conduzir o sujeito ao que Husserl chama de renovação, que é o mesmo que dizer que

A renovação (Erneuerung) diz respeito à vida do indivíduo e à vida de toda a comunidade. O conceito de ética depende da referência a uma vida comprometida com a idéia de renovação. A ética funda-se, portanto, sobre uma vontade de renovação. O que importa é, segundo Husserl, que esta vontade seja sempre recativada. Indivíduo autêntico é aquele que se esforça para realizar um ideal de auto-disciplina e auto-regulação. A educação de si nunca termina, nunca se acomoda (Fabri, 2005, p.164).

É na possibilidade de ver a mudança na ação do homem, através do uso de sua liberdade, que se embasa a possibilidade de uma renovação e que possibilitará uma renovação da comunidade até a humanidade. A ética de Husserl é uma forte crítica aos problemas de seu tempo e do que viu ocorrer a cultura europeia, o que significa que

Ao comparar fenomenologicamente a crise moral que se expressa nesta situação com a pretendida racionalidade da filosofia na modernidade dá-se-nos o sentido do princípio de ‘responsabilidade’, princípio moral supremo da subjetividade, como condição de possibilidade de renovação da vida individual e da cultura em geral (Vásquez, 2003, p.53).

Se há, então, o exercício da liberdade, recai sobre o indivíduo a responsabilidade pelo seu agir e pela sua forma de conduzir a sua vida individual, são também responsáveis por suas relações intersubjetivas mais imediatas e diretas, e também pelos rumos dos grupos e comunidades dos quais fazem parte, e, em última instância, pela a humanidade. “Mas é preciso não esquecer que liberdade e responsabilidade caminham juntas. A fenomenologia sente-se chamada a responder a uma interrogação ética” (Fabri, 2005, p.164). A responsabilização dos rumos que as comunidades seguem está nas mãos dos indivíduos que as compõem. A ética é, assim, um exercício não só individual, mas também um exercício da comunidade, ela é intersubjetiva. É possível reconhecer uma conexão com as ideias kantianas mais uma vez, já que

[...] Husserl enfaticamente elogia Kant por ter redescoberto a *ideia do dever* e o *poder da vontade* para guiar uma vida ética por/ através/ pelos meios de um livre auto-posicionamento (*freie Selbstsetzung*). Isto indica outra (inspirada em Kant) perspectiva de sua nova posição que sustenta que a experiência de um dever pessoal clama por uma resposta da vontade que leve uma vida ética para o curso de uma vida inteira de acordo com esse chamado (Loidolt, 2012, p.13).

Existe então, em Husserl, uma ideia de que há uma motivação por trás de cada ação dos sujeitos, que guia o curso de suas ações em uma determinada direção, a qual, de maneira ideal, será uma motivação racional e refletida em suas bases. Mas não só, existe também aquilo que Husserl coloca como sendo uma vocação, um caminho para o qual o indivíduo recebe este tal chamado e que se alinha, preferencialmente, com suas motivações e escolhas, para que consiga de fato realizar a vida ética autêntica e racional a qual pretende a fenomenologia. Através da realização de sua vocação, o homem encontra-se confrontado com escolhas que o devem guiar para uma vida ética, racionalmente justificável.

Para Husserl, a motivação se inicia já na relação sujeito-objeto, é nela que o eu puro encontra suas primeiras motivações em relação aos objetos do mundo circundante. Esta relação se diferencia da que estabelece a ciência da natureza, ela é de um tipo diferente e expõe uma característica própria dos sujeitos em relação aos objetos, ou seja, entender a motivação não é o mesmo que compreender a relação causal que estudam as ciências naturais, ela é uma característica humana. Sobre isto, Husserl diz:

Assim, pois, das coisas que como realmente existentes o eu pessoal “traz à mente” conscientemente, como tais, partem “estímulos”. Fenomenologicamente as unidades-coisa (as unidades noemáticas) são pontos de partida de tendências mais ou menos “fortes”. Já como conscientes, mas ainda não captadas (rodando no fundo da consciência), atraem ao sujeito para si, e se a força estimulante é suficiente, o eu “segue” ao estímulo, “cede” e se volta; logo exerce sobre elas atividades explicitadas, conceitualizantes, teoricamente judicativas, valorativas, práticas. (HUA IV, 189).

Assim um sujeito pode influenciar o outro, num modo em que eles também atraem a atenção um do outro em relação a sua possibilidade de ser experimentado pelo outro, tem uma força motivante em relação ao outro. Porém, ainda que siga numa direção semelhante, Husserl faz questão de diferenciar como estas forças e influências funcionam em relação aos sujeitos, ele fala a respeito que:

Mas [eles] não produzem efeitos meramente como fazem as *coisas físicas* da experiência, meramente na forma de estímulos, ainda que ocasionalmente também assim (veja, por exemplo, a um homem insuportável e me desvio dele, tal como me desvio de uma *coisa* repugnante). Mas há precisamente ainda outra forma em que as pessoas produzem efeitos sobre as pessoas: em seu proceder espiritual se dirigem umas às outras (o eu ao outro e o contrário), executam atos com a intenção de serem compreendidas por seu confrontador e de determiná-lo, em sua captação compreensiva destes atos (enquanto exteriorizados com esta intenção), a certas maneiras de comportamento *personais*. Ao contrário, o assim determinado pode acolher esta influência de bom grado ou rechaça-la com desgosto, e pelo feito de que não somente se comporta em conformidade com ela, senão que mediante a

comunicação dá a entender sua boa ou má disposição, determinar por sua vez reações em quem o determina a ele (HUA IV, 192).

Eis como a motivação funciona entre os indivíduos, não só permitindo que um indivíduo influencie o outro, ou seja, o motive, mas também permite que um ou outro, tendo identificado as intenções que o outro expõe, este eu seja capaz de recusar a influência externa que lhe chega, chega involuntariamente, não criada, mas recebida, e eis aí a possibilidade de uma contingência entre os sujeitos e a seu impacto na ética. Preciso do outro, para que possa interagir com ele, minha resposta, no entanto, é livre, posso, como o próprio Husserl alega no exemplo, julgar e decidir não me relacionar com o sujeito, me desviar dele. Ainda que eu empatize, reconheça o outro como outro eu puro, que julga, que valora, não é preciso se aprofundar na relação com ele e se deixar influenciar, o que reforça não só esta ideia de que a empatia é importante, mas que a própria liberdade aprofunda a relação com o outro, ela permite a abertura para o outro.

Ainda dando continuidade a esta temática da motivação do sujeito, Husserl assume a possibilidade de automotivação do sujeito por um conhecimento de si próprio, uma ação característica dos indivíduos que se colocam não apenas com um eu puro, mas como uma unidade centralizada, um eu. Sobre isto:

Eu me conheço por experiência, sei que classe de caráter é o meu: tenho uma apercepção-de-eu, uma “autoconsciência” empírica. Todo sujeito desenvolvido não é meramente corrente de consciência como eu puro, senão que também se há executado uma centralização na forma “eu”: as cogitationes são atos de um sujeito-eu; o eu é uma unidade constituída por tomadas de posição (ativas) próprias e por costumes e capacidades próprias, e logo externamente aperceptiva, cujo núcleo é o eu puro (HUA IV, 265).

As motivações permeiam a atividade do sujeito e estão a todo o tempo lhe servindo de direcionamento da atenção, da ação livre em relação a elas. Somos sujeitos motivados, que estão sempre em direção a algo ou alguém. Se assumirmos junto com Husserl que a fenomenologia tem por propósito a chegada à intersubjetividade e ao conhecimento do mundo, mesmo quando motivados por algo, temos ao fundo um propósito intersubjetivo na realização de nosso agir livre. A motivação, no entanto, não é infalível, não se move de maneira permanente. Husserl considera que as motivações são sempre passíveis de erro e de que existe uma duração para que estas motivações estejam ocorrendo na consciência (HUA IV, 221-222) e mesmo antes disso, neste mesmo trecho 221 do *Ideias II*, assume que, se o sujeito age apenas pelos impulsos que lhe chegam, seu ato é irracional, ou seja, as motivações, para serem válidas como motivações livres e automotivadas do sujeito, precisam de uma

dimensão racional, como já anteriormente argumentado quando houve a correlação entre a condição da racionalidade em Husserl e Leibniz e Kant.

Nos cabe fazer uma relação agora entre esta motivação e o que é mais caro para a ética de Husserl expressa nos artigos da revista *Kaizo*, a realização de valores pelo sujeito. Husserl descreve que há dois tipos de esforço humano nesta direção, um esforço negativo, que visa se afastar de um desvalor - termo utilizado na tradução dos artigos *Kaizo* (*cf.* HUA XXVII, 25) - como uma dor sensível, mas que, ao cessar, passa a motivar um esforço positivo. Neste sentido, uma busca pela realização de valores que estão disponíveis para serem realizados pelo sujeito. Nesta busca, há sempre, pela perspectiva expressa por Husserl, uma luta pela realização de valores mais plenos e menos capazes de serem esvaziados³⁷. Cito a explicação sobre o que é o esforço positivo e o que são tais valores, ele diz:

O esforço positivo, que encontra sempre uma nova motivação conduz, de modo cambiante, a satisfações; a decepções, à imposição do doloroso ou do que é mediatamente sem valor (por exemplo, a sensação de falta de novos valores para nos esforçarmos, que elevem o nível geral de valor: o tédio). Ademais, novos valores, efectivos e possíveis do ponto de vista prático, entram no raio de acção, lutam com os que eram mesmo agora ainda válidos e eventualmente desvalorizam-nos, para o sujeito do esforço, porquanto estes novos, enquanto valores de grau superior, reclamam a primazia prática. Em suma, o sujeito vive na luta por uma vida "plena de valor", assegurada contra sobrevenientes desvalorizações, contra o desmoronamento ou o esvaziamento de valores, contra as decepções, numa vida que sempre se eleva no seu teor de valor - o sujeito vive para uma vida que pudesse obter uma satisfação global continuamente concordante e segura (HUA XXVII, 25).

Eis aí o que Husserl considera algo como os primeiros passos para atingir uma vida ética do homem, seu trajeto passa a todo tempo pela necessidade da correção de curso, da revisão pela razão, pela atividade, pela possibilidade contingente de que um valor se encontre esvaziado, necessite de um redirecionamento, e a importância da autonomia, do autodeterminar-se à vida ética. Não parece que Husserl pretenda limitar a ação do homem a um determinismo, já que os próprios valores sofrem com a consequência do agir livre do homem, “Mas poder ver isto e deixar-se motivar por isto pertence às possibilidades de essência do homem. Como também, além disso, a possibilidade de que o homem se avalie segundo normas da razão e se transforme do ponto de vista prático” (HUA XXVII, 26).

³⁷ Segundo Fabri (2016, p.71), ao comentar sobre Fichte, “[...] Husserl lembra que toda vida é aspiração, é impulso de realização, de satisfação. Mas a vida pode perder-se numa satisfação aparente, tornando-se vazia e cega”. Isto nos mostra que a preocupação de Husserl com o tema esteve sempre presente em seus estudos e atividades acadêmicas.

Vemos como dentro de todo o contexto até aqui descrito se faz presente a necessidade de uma renovação. Husserl desde o início de sua carreira, em textos como *A Filosofia como Ciência de Rigor*, publicado originalmente em 1911, já combatia a ideia de um naturalismo e psicologismo exacerbado que circundava a filosofia e a cultura da época e que acaba por trazer sérias consequências como o positivismo e a negação da metafísica no direcionamento humano. A metafísica é a vocação máxima da humanidade, pois abriga a ontologia, a antropologia filosófica, os fundamentos da epistemologia e da ética, pode elevar o ser humano à condição de uma autonomia e de direcionar não só as ciências humanas, mas todo o esforço da humanidade na realização dos indivíduos em suas vocações, seja na ciência ou na arte. Por isso

A ideia de justificação última e a necessidade de uma tomada de consciência vão de par com a necessidade de uma responsabilidade que tem como meta determinar a essência da práxis filosófica. Enquanto ciência universal, a filosofia é chamada a indicar a fonte originária de onde toda ciência traz a própria justificação última; ela não pode, assim, reduzir-se a um compromisso teórico (Fabri, 2005, p.164).

A vida ética deve se estender como um todo sobre a vida do sujeito, e não se tornar uma parte segmentada e fracionária da realização humana, é nesta separação da ciência com a vida na busca da realização de uma humanidade motivada por valores que reside a crise, não só das ciências, mas também da humanidade europeia. É preciso ver agora como esta dimensão ética deve se estender até as vocações e porque a sua ausência nos leva e revela a crise que vivida no século XX se estende até os dias de hoje.

5.3 - A CRISE E A NECESSIDADE DE RENOVAÇÃO:

A ideia de uma crise para Husserl significava a perda de sentido e finalidade do desenvolvimento científico característico do tipo de pensamento que era formulado no seu período. Ele caracterizava esta crise como uma crise tanto das ciências quanto da filosofia e da humanidade europeia. Numa de suas conferências, especificamente posta como um dos anexos junto da obra *Krisis*, com o título *A Crise da Humanidade Europeia*, Husserl afirma o seguinte:

As nações europeias estão doentes, a própria Europa, diz-se, está em crise. Não falta aqui, de todo, qualquer coisa como mezinhas naturais. Estamos a ficar, decididamente, submergidos por uma maré de propostas de reforma ingênuas e exaltadas. Mas por que razão as Ciências do Espírito, tão ricamente desenvolvidas, não prestam aqui o serviço que as Ciências da Natureza cumprem na sua esfera de um modo excelente? (HUA VI, 315)

Este problema é precisamente o que gera a crise. Às ciências do Espírito são o pilar do desenvolvimento. Porém, tendo visto já a dificuldade que as ciências do espírito sofriam, ainda mais sem aquela “matemática” que lhes guiasse, as ciências naturais sofriam com a perda de sentido. Sobre isso:

No *Crisis [Krisis]*, além disso, Husserl expressamente conecta a crise teórica que assola as ciências naturais e humanas com a profunda crise espiritual e intelectual que afetava a cultura ocidental em geral. No seu ponto de vista, estas crises tinham em parte sido trazidas pelo espetacular sucesso das ciências exatas modernas que a aceitação extremamente ingênua de sua aproximação objetivista acabou ignorando ou deixando de lado problemas de valor humano (MORAN, 2012, p.67).

Husserl identifica o início desta crise como sendo anterior ao seu tempo, mais especificamente ele propõe que a crise se inicia pela interpretação de Galileu Galilei da matemática e de uma reformulação da geometria, que se espalha na modernidade, para as ciências naturais como um todo, tomando certas características do pensamento como óbvias (HUA VI, 21). Mas não apenas no pensamento da ciência da natureza houve uma influência, por esta forma de interpretar a matemática vinda de Galileu, segundo Moran “Husserl - em concordância com outros historiadores da revolução científica de seu tempo, e.g. Pierre Ernst Cassirer (1874-1945), Alexandre Koyré (1892-1964) e Jacob Klein (1899-1978) - vê Galileu como inspiração de ambas ciência e filosofia moderna (incluindo Descartes)” (Moran, 2012, p.82). Neste avanço desta forma interpretativa de entender o conhecimento e o mundo, ocorre uma formalização do que é a matemática e a natureza. Husserl diz:

Em si, o progresso da matemática objetiva em direção à sua logicização formal, e a autonomização da lógica formal, ampliada como análise pura ou doutrina pura das multiplicidades, é algo de totalmente *legítimo*, e mesmo necessário; assim como a tecnicização, com a sua ocasional perda total num pensar meramente técnico (HUA VI, 46).

É preciso compreender o que significa esta formalização, pois a conceituação utilizada na fenomenologia é bastante precisa e tem uma ideia diferente do que pode parecer, formalização não significa o mesmo que generalização. Generalização é um passo importante do método fenomenológico para atingir a essência, neste sentido “Formalização (Formalisierung), para Husserl, é diferente da generalização. Generalização é o processo, onde um move-se do individual para a espécie e o gênero” (Moran, 2012, p.84). Assim, o que podemos compreender sobre a formalização é o seguinte: “Formalização, por outro lado, se abstrai das propriedades materiais de uma dada entidade e foca no objeto em termos de puras e vazias

formas categoriais” (Moran, 2012, p.84). Daí que Husserl argumente que a interpretação de Galileu seja uma formalização da natureza por via da matemática. Não há uma recusa em reconhecer a importância do caminho descoberto, como visto na passagem acima do *Krisis*, mas há um alerta sobre como realizar a passagem à formalidade. Formalidade que inclui o sentido e a essência, o universal manifesto no particular.

Tudo isto, porém, pode e tem de ser um método exercido e compreendido *em plena consciência*. Mas isto só acontece se forem acautelados perigosos *deslizamentos* de sentido, fazendo com que permaneça sempre disponível, em acto, a *doação de sentido originária* a partir da qual o método tem o sentido de um contributo para o conhecimento do *mundo*; e, ainda mais, que ele seja liberto de toda a *tradicionalidade inquestionada* que fez introduzir momentos de obscuridade de sentido, já que desde a invenção inicial da nova ideia e do novo método (HUA VI, 46-47).

A consequência de um tal modo de pensar que não seja balizado pelo sentido correto que deve ser doado ao ato leva a formação de um encobrimento daquilo que é realmente o mundo, de como ele deve de fato ser compreendido. Para Husserl:

A roupagem de ideias da “matemática e ciência matemática da natureza”, ou a *roupagem dos símbolos*, das teorias simbólico-matemáticas abrange tudo aquilo que, para os cientistas, assim como para os homens instruídos, *substitui* o mundo da vida e o *mascara*, como a natureza objectivamente efectiva e verdadeira. [...] a roupagem das ideias faz com que o *sentido próprio* do método, das fórmulas, das “teorias” permaneça *incompreendido* e que no surgimento ingênuo do método não fosse jamais compreendido (HUA VI, 52).

Entramos aqui no problema da necessidade de uma teleologia para a humanidade, um *telos*, que guie a produção da ciência e as ações e julgamentos individuais e coletivos. Neste ponto, é preciso reconhecer que

Husserl também (a este respeito muito próximo de Aristóteles) tem um sentido de que nossas vidas como sendo direcionadas em direção a ‘objetivos’ (Zwecke) - sendo aqueles que nós explicitamente colocamos a nós mesmos (como a nossa ‘vida-vocacional’, *Lebensberuf*) ou aqueles que nós simplesmente mergulhamos e aceitamos inquestionavelmente (Moran, 2012, p.199-200).

Esta busca por um *telos* corresponde a uma investigação para compreender a que se direciona a humanidade. Husserl deixa claro que cada comunidade é uma unidade de tudo aquilo que elas manifestam em seu agir, através de seus membros individuais, mas que são um conjunto próprio destes indivíduos, capazes de pensar e julgar, de usar a razão e reanalisar-se. Por isso, ele diz:

Sob o título de Europa, trata-se aqui, manifestamente, da unidade de uma vida, de um agir, de um criar espirituais: com todas as finalidades, interesses, cuidados e esforços, com as formações finalisticamente produzidas, as instituições, as organizações. Aí agem os homens individuais em múltiplas sociedades de diversos níveis, em famílias, tribos, nações, todas íntima e espiritualmente ligadas e, como disse, na unidade de uma forma espiritual (HUA VI, 319).

Esta forma de entender a constituição das comunidades ressalta a importância da vida vocativa para a ética de Husserl, destaca também a importância da necessidade de uma renovação do *telos*. O propósito da humanidade parece ser exatamente o de conseguir, através de seu esforço, atingir a autonomia em seu realizar, seja individualmente ou enquanto comunidade. A vocação é o caminho para o qual cada indivíduo é chamado para atingir a realização de valores que são agrupados por uma determinada região, ou seja, *“É a pessoa que experiencia um chamado (uma certa vocação) e quem responde a ele desejosamente dedicando e orientando sua vida para/ em direção a ele”* (Loidolt, 2012, p.20). A vocação, para Husserl, está ligada a uma busca pela realização de valores que são considerados autênticos, ele diz:

Trata-se aqui, desde logo, de valores autênticos, reconhecidos na sua autenticidade e, ademais, de valores que pertencem a uma região de valores singular, preferida com exclusividade. A vocação para ela, a entrega em exclusivo da vida à realização dos valores que lhe correspondem, consiste em que o sujeito respectivo está, na sua vida pessoal exclusivamente vinculado a precisamente esta região - por exemplo, a da Ciência ou da Arte, ou dos valores comunitários autênticos. Uma diferença essencial anuncia-se já em que eu posso considerar e estimar plenamente toda espécie de valores sem, porém, os amar a partir do centro mais íntimo da minha personalidade "com toda a minha alma" - como os *meus*, como aqueles a que eu, enquanto sou o que sou, inseparavelmente pertença. Assim é a Arte "vocação" para o artista autêntico, a Ciência, para o cientista autêntico (o "filósofo"); ela é o domínio de actividades e realizações espirituais a que se sabe "convocado", e convocado de um modo tal que só a criação de tais bens lhe traz a satisfação "mais íntima" e "mais pura", lhe concede, com cada novo sucesso, a consciência da felicidade" (HUA XXVII, 28).

A vocação como concebe Husserl aponta para o significado de um agenciamento, que reforça a importância da responsabilidade do indivíduo e do seu papel em relação às suas próprias escolhas. Este agenciamento das ações do sujeito nos mostra como a vocação se torna parte do projeto de uma ética na fenomenologia. Por isso

Husserl conecta a noção de vocação com este sentido de agenciamento. Os amores absolutos do agente são respostas ativas do seu chamado para a vocação, uma resposta que duplamente valoriza essas características das circunstâncias do agente que “chamam” ele e que motivam sua atividade (Drummond, 2018, p.144).

E neste mesmo caminho, também podemos compreender o seguinte:

Na vida vocacional, a pessoa não simplesmente escolhe um conjunto de valores lucrativos ou satisfatórios para guiar suas ações, mas escolhe um conjunto de valores que melhor se encaixam com suas habilidades e capacidades e que abrem a vida de auto-realização e constante felicidade. Ela está convencida - perspicazmente certa (*einsichtig gewiss*) - que certos valores são necessários para ela como pessoa e que ela precisa se esforçar por eles, e assim ela decide dedicar sua vida incondicionalmente na perseguição e realização destes valores [...]. Em resumo, uma pessoa não só escolhe seus valores vocacionais livremente, mas também se identifica com eles (Heinämaa, 2015, p.202).

A vocação, no entanto, não é uma constante obrigatória e da qual se pode esperar tudo o que é possível de ser valoroso. A vida vocacional nos apresenta a possibilidade de uma vida dedicada a algo, que é precisamente o que a vida ética deve ser na concepção de Husserl:

Com isto, aprendemos a conhecer algumas formas de autoregulação universal que, manifestamente, podem ser, agora, submetidas a uma possível crítica, e certamente a uma crítica que se faça também do lado daquele que se decidiu por elas. Estas formas de vida podem ser reconhecidas como sendo, em parte, plenas de valor e, em parte, sem valor, e também como formas mais valiosas ou menos valiosas relativamente. A forma de vida *ética* está essencialmente aparentada com elas [...] (HUA XXVII, 28-9).

Se na escolha da vida vocacional o eu é livre para realizar escolhas e optar pelos valores que englobam a totalidade de uma vida dedicada a realização de tais coisas³⁸, a mesma

³⁸ Antes de aceitar e propor a vida ética como uma vida de escolha de valores superiores, Husserl já fala sobre a possibilidade de elencar valores livremente para a minha vida, mas sem a forma de uma vocação ou propósito ético superior, segue-se aqui a passagem do autor: “Entre as múltiplas figuras de tais formas de vida, destaquemos um tipo assinalado, assinalado pelo modo peculiar como uma decisão valorativa pessoal se torna determinante para uma auto-regulação da vida pessoal no seu todo. Ao ver sinopticamente e ao valorar a sua vida futura possível, pode alguém tornar-se ciente de que valores de um tipo determinado, que pode a cada momento eleger como metas de acção, têm para ele o carácter de valores *incondicionalmente desejados*, sem a realização continuada dos quais não poderia encontrar nenhum contentamento (neste sentido, valem como incondicional mente preferíveis, para uns, os bens do poder, para outros, os da fama, do amor ao próximo, etc.; uma coisa que está, agora, fora de questão é saber se se trata de bens verdadeiros e autênticos ou de bens simplesmente presumidos). Consequentemente, a pessoa decide-se, então, a dedicar-se a si própria e a dedicar a sua vida futura à possibilidade de realização de tais valores. Isto não exclui que renuncie a esses valores em certas circunstâncias, que os sacrifique ao reconhecer que, sob estas novas circunstâncias, outros valores hão-de ser preferidos. Pode muito bem ser que se trate, com estes últimos, de bens em si mesmos superiores, perante os quais os seus, como a própria pessoa o vê, fiquem em geral para trás: como, por exemplo, para quem deseja o poder, os valores do amor ao próximo. Estes bens podem residir a todo o momento no seu domínio prático, de tal maneira que a pessoa poderia também dedicar a eles a sua vida. E, no entanto, não os privilegia senão ocasionalmente, quando eles lhe trazem um pequeno "custo". Por conseguinte, a valoração objectiva superior não precisa de se tornar uma preferência prática, porquanto uma pessoa viva na certeza permanente de que esses bens inferiores são, *para ela*, os mais preferíveis, a que ela não quer nem pode renunciar incondicionalmente; e não o poderia porque os quer *incondicionalmente*. Aqui, o que desde logo se destaca é o facto geral de que

possibilidade se coloca diante de mim para que eu realize a vida ética autêntica que deve ser o caminho para a humanidade. O que se apresenta a vida guiada por uma vocação supera já a animalidade do homem (HUA XXVII, 30); eleva-o a uma vida que precisa da razão para ser realizada, leva-o a vida ética. Nesta ascensão da razão surge a necessidade e a decepção com a crítica, que mostra a necessidade de uma renovação do agir, que já não mais está guiado pelos impulsos. O que resulta disto é uma motivação para a verdade, é nisto que reside a gênese da renovação para Husserl. Por isso, o eu precisa passar por esse processo, para que possa reconhecer que há a necessidade de uma nova forma de vida, guiada pela razão e pela liberdade. Segundo Husserl

A motivação que provém deste tipo de desvalorizações e de decepções penosas é o que motiva, como já foi indicado antes, a necessidade de uma tal crítica e, com isso, o esforço específico para a verdade, ou seja, o esforço para comprovação, para a justificação "definitivamente válida", através de uma fundamentação intelectual. Um tal esforço pode, no início, vir à luz do dia e ser eficaz apenas em casos singulares ou em certas classes de casos. No entanto, existem aqui possibilidades de essência para uma motivação que desemboque num *esforço genérico para uma vida perfeita em geral*, isto é, para uma vida que seria plenamente justificada em *todas* as suas actividades e que garantiria uma satisfação pura e constante (HUA XXVII, 30).

A renovação, para Husserl, se coloca como uma necessidade de essência para o indivíduo e para a sua comunidade, tendo em vista a humanidade. Sendo uma necessidade essencial, é possível somente porque o homem é capaz de ações livres perante as condições já apresentadas e porque esta liberdade torna ainda mais forte a presença da intersubjetividade na vida dos sujeitos. É preciso começar a pensar sobre a aplicabilidade de uma tal ética de renovação humana e de analisar como num contexto de um dilema real podemos encontrar respostas para dificuldades enfrentadas.

5.4 - A CRISE NO SÉCULO XXI: A MATEMATIZAÇÃO DO MUNDO DIGITAL:

Husserl diagnosticou, em seu tempo, uma crise das ciências e da cultura. Hoje vivemos o aprofundamento dessa crise. O impacto nos dias de hoje é certamente diferente em cada

uma disposição para uma entrega incondicional a metas valorizadas, nascida da incondicionalidade com que se as deseja, se torna principio de uma regulação da vida; seja esta entrega, como no nosso exemplo, uma entrega completamente irracional, um enamoramento cego, ou não o seja" (HUA XXVII, 27-8). Tal passagem mostra já a possibilidade da liberdade nas escolhas de valores, mesmo antes de uma vida vocacional, temática a qual interessa a Husserl exatamente pela possibilidade de atingir uma vida de regulação por certos valores que levam a vida vocacional e à vida ética.

uma das sociedades, mas não deixa de ser uma crise da humanidade³⁹. O que nos leva à crise é precisamente o encobrimento do mundo da vida, um problema que impõe o distanciamento dos sujeitos em relação às coisas mesmas, que os afasta delas. Neste afastamento da coisa mesma, o sentido que pode ser doado a coisa fica limitado, se não consigo compreender o objeto ao qual necessito doar sentido nem o contexto no qual está colocado, não posso doar o sentido correto. Existe uma camada de encobrimento natural que o sujeito tem em relação ao mundo, podemos ver sobre isso o seguinte:

Há uma dimensão natural de encobrimento do mundo da vida, pois o ser humano não consegue conhecer a coisa em si e não apreende o mundo em toda sua inteireza e profundidade. De certo modo, o ser humano em sua interação com o mundo acaba tentando encaixá-lo naquilo que já conhece. Afinal, tem apenas visadas, horizontes, do que se lhe apresenta, dos fenômenos. O ser humano intui, interage, constitui, evidencia, compreende, doa sentido, valora, comunica, teoriza a partir de uma vivência limitada. As primeiras relações são causais, depois, práticas, comunicativas e teóricas, mas sempre limitado no tempo e no espaço tem um pequeno vislumbre do a priori transcendente, das essências (Cadena, 2021, p.139).

Mas no século XXI o afastamento natural que existe pelas limitações de essência do ser humano tem sido intensificado devido a tecnologias disruptivas que encobrem a realidade como, por exemplo, as redes sociais. A fenomenologia propõe um método de superar tal afastamento.

O problema é mais profundo do que meramente esta limitação natural. Trata-se de uma limitação imposta pelos novos meios de comunicação que se enraíza na matematização da difusão da informação sem qualquer compromisso com a verdade, com a realidade, com o mundo da vida, com a coisa mesma, o que acarreta não apenas um afastamento do real, mas também uma impossibilidade de doação de sentido comprometida com valores e fins. Tal descomprometimento, conforme diagnosticou Husserl, tem origem no predomínio do

³⁹ Um caso emblemático do uso de redes sociais para impactar uma decisão em larga escala é o do Brexit, episódio que referendou a saída do Reino Unido da União Europeia, tendo o apoio da Cambridge Analytics (Pinto; Moraes, 2020, p. 77)(Guimón, 2018). Outra situação que demonstra a preocupação em relação a como a informação circula nos dias de hoje, é o caso do banimento do TikTok nos Estados Unidos, que apesar de ainda não ter sido concretizado, já se arrasta por alguns anos (Pellish; Stelter, 2025). Também ligados ao aumento do uso de internet tem sido associados dados relacionados ao aumento de suicídios e atos como cyberbullying e pornografia não consensual (Galindo, 2024)(Minas Gerais, 2024). Segundo relatório deste ano da ONU, a desigualdade na concentração de riqueza hoje representa que os 1% mais ricos detêm mais riqueza que 95% da humanidade (ONU, 2025). Voltando no tema das redes sociais, no cenário atual de guerras a preocupação com o geotagging, prática comum das redes sociais de associar metadados de localização a uma determinada postagem, podem inclusive gerar vulnerabilidade tanto militar quanto civil (Johnston, 2023). Cada um desses tópicos exemplifica o aprofundamento da crise de maneira geral nos dias de hoje através do encobrimento do mundo.

positivismo como doutrina filosófica no pensamento ocidental. “O positivismo, por assim dizer, decapita a filosofia” (HUA VI, 7). O positivismo rejeita a metafísica e, com ela, os universais, os valores, as finalidades últimas e os sentidos. O conhecimento perdeu seu compromisso com o bem e a informação perde seu compromisso com a verdade. É possível (e até aceitável) fazer uso do conhecimento para fins destrutivos e bélicos assim como a difusão da informação com finalidade de controle e manipulação. No livro *Weapons of Math Destruction*, Cathy O’Neil expõe dez casos onde a aplicação de softwares e outros programas se mostram como ferramentas que causam este encobrimento, nos mais variados ramos, desde a escolha e demissão de professores até a vida civil dos indivíduos⁴⁰.

Tal processo tem como ferramenta a matematização do mundo digital que culminou no desenvolvimento das Inteligências Artificiais (IAs). As IAs estão presentes em diversos aspectos da vida cotidiana, desde as generativas, tendo Chat GPT e Gemini como algumas de suas representantes mais conhecidas, até os aplicativos de redes sociais como uma potencializadora de recomendações através de algoritmos (Golino, 2021). Um algoritmo é uma sequência de regras que permite a solução de um problema. Algoritmos não dependem das I.A.s, pelo contrário, o algoritmo não precisa estar relacionado a um software, considerando que até uma instrução de navegação pode ser assumida como um algoritmo (Gillespie, 2014, p.1). Por outro lado, os algoritmos desempenham um importante papel nas IAs uma vez que são as instruções lógicas que orientam as máquinas que por sua vez tem uma enorme capacidade e velocidade de processamento de dados.

Buscamos entender o distanciamento do mundo da vida que a matematização do mundo virtual causa. Compreender como tais algoritmos dirigem as redes sociais, que operam dependentes da Internet, ou seja, operam online e virtualmente através de um computador ou

⁴⁰ Um dos casos que chama bastante atenção é o do terceiro capítulo, onde ela explica a respeito de uma realidade que ocorria no final dos anos 2000 e início dos anos de 2010, a implementação de softwares que registravam o histórico de crimes e poderia assim sugerir previsões a respeito de onde haveria maior susceptibilidade de crimes acontecerem, ela diz: “Softwares de predição de crimes carregam uma análise similar [a um dos softwares expostos num capítulo anterior sobre jogadores de Beisebol e seus históricos], posicionando policiais onde crimes parecem mais prováveis de ocorrer.[...] Mas um alguns dos modelos de predição de crimes são mais sofisticados, porque eles predizem progressões que poderiam levar a uma onda de crimes” (O’Neil, 2016, p.75). Existem formas de optar pelo monitoramento dos crimes, desde o foco em crimes violentos, até a monitoração de todos os casos de crimes, que pode acabar criando um loop de feedbacks perniciosos(O’Neil, 2016, p.76). Um dos exemplos que ela cita no final do capítulo mostra o caso de um jovem que foi abordado por conta de um destes modelos de previsão na cidade de Chicago. Ele foi considerado como passível de cometer um crime, apesar de não ter nenhum problema registrado com as autoridades, por conta do lugar onde vivia e das pessoas que conhecia. A polícia de Chicago fez uma visita a ele e fez um alerta: “A policial, ele disse, disse a ele que a força [policial] estava de olho nele e para ele vigiar”(O’Neil, 2016, p.88).

celular, capaz de acessar tais aplicativos é fundamental. O que podemos ver é o seguinte: “Qualquer sistema computadorizado dado, incluindo as plataformas de mídia social, operam baseados em um conjunto complexo de algoritmos” (Kang; Lou, 2022, p.2). Isto significa que os algoritmos ditam a forma como o espaço virtual de tais redes se organizam, “Em outras palavras, algoritmos fazem as coisas acontecerem no espaço online e assim são centrais para a formulação de como a comunicação, informação, e relações são apresentadas, localizadas, curada, e/ou mesmo prevenida [...]” (Kang; Lou, 2022, p.2).

A relação entre os algoritmos e a I.A., embora desde a década de 1950 (Turing, 1950; McCarthy; *et al*, 1955) tenha sido pensada, ganhou força e tem funções específicas dentro dos algoritmos através do uso de sistemas virtuais. Assim “Especificamente, nós definimos I.A. como a habilidade de um sistema de interpretar dados externos corretamente, de aprender com estes dados e usar esses aprendizados para alcançar objetivos específicos e tarefas através de adaptação flexível” (Kaplan; Haenlein, 2019, p.17). Essa relação, ainda que inicialmente não fosse necessária, ao ocorrer, fortaleceu o funcionamento dos algoritmos que passaram a ter não só a capacidade de resolver operações de passo a passo, mas passaram a agenciar a maneira como um conteúdo é oferecido. O que garante isto é a grande quantidade de dados processados em alta velocidade pela I.A. acoplada ao algoritmo. Para compreender como isso ocorre, é preciso entender como a I.A. é capaz de fazê-lo apontando para os tipos de dados que ela utiliza que levantam preocupação.

A I.A. navega através de uma enormidade de dados disponíveis na infraestrutura global de redes de computadores conectados, chamada de Internet. Na Internet, há todo tipo de dados, estruturados e não estruturados, qualitativos e quantitativos. Dentre os dados disponíveis, é possível encontrar todo tipo de informação digital, textos, imagens, vídeos, e metadados como informações de compras, localização, pagamentos, navegação etc. A I.A. é capaz de encontrar padrões que revelam interesses e tendências dos indivíduos, e estas informações de quem navega na Internet podem ser monetizadas. Daí a importância de uma proteção de dados.

Segundo a Lei Geral de Proteção de Dados - referida e conhecida também como LGPD - a definição de um dado pessoal é a seguinte “O dado pessoal é aquele que possibilita a identificação, direta ou indireta, da pessoa natural” (Lei nº 13.709, de 2018), define também o que é um dado sensível: aqueles “[...] que revelam origem racial ou étnica, convicções religiosas ou filosóficas, opiniões políticas, filiação sindical, questões genéticas, biométricas e sobre a saúde ou a vida sexual de uma pessoa” (Lei nº 13.709, de 2018).

O uso dos dados sensíveis será tomado como o caso concreto do impacto da I.A. no encobrimento do mundo da vida. Os dados e metadados da navegação dos indivíduos na Internet expressam gostos e vontades, convicções, sentidos doados e motivações para determinadas ações. Cada curtida, postagem, tempo de tela em um determinado conteúdo e comentário gera um perfil, conhecido no meio da tecnologia como Big Data, termo que “[...] descreve conjuntos de dados caracterizados pela grande quantidade (volume) de dados frequentemente atualizados (velocidade) em vários formatos, como numérico, textual, ou imagens/vídeos (variedade)” (Kaplan; Haenlein, 2019, p.17). Tais conjuntos de dados são utilizados no Aprendizado de Máquina, mecânica importante das I.A.s atuais, que significa que a

I.A. usa informação externa obtida através da IoT [Internet of Things]⁴¹ ou outras fontes de Big Data como um input para identificar regras e padrões subjacentes ao se apoiar em abordagens do aprendizado de máquina, que, amplamente falando, descreve métodos que ajudam computadores a aprender sem terem sido explicitamente programados (Kaplan; Haenlein, 2019, p.17).

Estes conjuntos de dados servem para abastecer o tipo de algoritmo que nos preocupa aqui, especificamente o que tem suas capacidades potencializadas pela I.A. e o processo de Aprendizado de Máquina, já que eles ganham a possibilidade de manipular informações e objetos com as informações aprendidas.

Portanto, em adição à inteligência, emerge a capacidade de agenciar como uma faceta nuclear da I.A. Integrando tecnologia de I.A. avançada, os algoritmos evoluíram para ganhar agenciamento por tomarem decisões altamente sequenciadas e contingentes envolvendo implicações sociais, políticas, e econômicas dos usuários (Kang; Lou, 2022, p.2).

Neste caminho, a integração dos algoritmos potencializados por I.A.s têm sido utilizada em redes e mídias sociais com objetivos específicos em relação aos usuários, ou seja, a ideia é que a informação desses usuários, fornecidas no seu uso dos aplicativos e sites pela I.A., seja utilizada pelos algoritmos e assim gere um resultado personalizado ao usuário. O algoritmo agencia a forma e como conteúdo aparece. “A I.A. tem sido ativamente integrada em algoritmos de redes sociais pela indústria na esperança de aumentar a quantidade total de tempo que os usuários gastam nestas plataformas [...]”(Kang; Lou, 2022, p.2). Isto leva a uma nova forma de interação dos sujeitos com estas plataformas de rede social, uma que não é ativamente controlada pelo indivíduo, mas que é ativamente monitorada, armazenada e reutilizada como fonte de informação para os algoritmos potencializados pela I.A., “Como

⁴¹ Em português, Internet das Coisas.

resultado, a integração da I.A. nos algoritmos das redes sociais mudou fundamentalmente as experiências dos usuários nas plataformas de rede social” (Kang; Lou, 2022, p.2). Um exemplo de uma rede social muito popular atualmente e que funciona nesses moldes é o TikTok, que se utiliza destes algoritmos para fazer recomendações a usuários de sua plataforma, mais especificamente,

Diferente de outras plataformas, o TikTok consegue identificar rapidamente quais vídeos podem agradar a um determinado perfil, mesmo que o usuário seja novo na rede. Isso quer dizer que dois usuários jamais terão o mesmo feed, sendo uma das redes sociais com as opções mais avançadas de personalização. Esse algoritmo analisa uma série de fatores para entender o que cada pessoa gosta de assistir, tornando a experiência viciante (Amaral, 2024).

Este aprofundamento nos termos e usos de tais plataformas nos leva a ter uma melhor compreensão de onde está inserido o problema, mais precisamente, o que se tornaram os dados, o tempo e as ações dos indivíduos para as empresas donas das redes sociais, ou seja

Em outras palavras, as pessoas que usam as plataformas sociais não são seus consumidores, pois não pagam pelo seu uso, são seu produto. Seus padrões de comportamento os tornam os alvos certos para determinados anunciantes e só a plataforma que gere a IA sabe quem são e pode conectá-los. Todo este processo é realizado sem qualquer preocupação com o impacto na vida dos usuários (Cadena, 2021, p.144).

Como podemos relacionar a liberdade e a ética com tais questões? Como tais meios nos afetam em nossos momentos de julgamento e escolha no exercício da liberdade? Como podem afetar o exercício da auto-regulação que Husserl propõe para o indivíduo e para as comunidades? A resposta para estes três questionamentos está diretamente interligada a uma mesma causa, o encobrimento do mundo da vida, ou seja, uma possibilidade de isolamento do sujeito das coisas mesmas, que tem como solo o mundo compartilhado pelos indivíduos.

5.5 - O COMPROMETIMENTO DO EXERCÍCIO DA LIBERDADE NOS DIAS DE HOJE:

Para Husserl, o agenciamento do sujeito tem importância fundamental para a vida ética. Entender o indivíduo como um agente é o que determina a sua responsabilidade a respeito de suas ações, de suas tomadas de posição, julgamentos e valorações. Isto significa que “Primeiro, as pessoas tornam-se elas mesmas no que elas são por atos escolhidos livremente. Elas são responsáveis pelo seu próprio ‘sendo’” (Melle, 2002, p.243).

O exercício deste agenciamento tem sido comprometido pelo uso dos algoritmos potencializados pela I.A., pois estes provocam um afastamento do mundo da vida, direcionando os indivíduos a informações e fomentando desejos que não necessariamente correspondem à realidade. Os algoritmos são utilizados para direcionar os conteúdos aos quais o sujeito terá acesso, a informação é direcionada a ele uma vez que estes algoritmos estão constantemente correndo no fundo, fazendo com que cada ação do sujeito dentro das plataformas de rede social seja capturada como dado, analisada e assim devolva aos indivíduos um conteúdo coerente com os *inputs* coletados.

Ocorre que os algoritmos potencializados pelas IAs não apenas reforçam os interesses dos indivíduos, mas direcionam a navegação na medida em que disponibilizam conteúdos personalizados que podem levar a certa compreensão da realidade ou a um estado de hipnose. A compreensão da realidade pode ser prejudicada na medida em que não são disponibilizadas interpretações distintas, críticas ou nem mesmo evidências, mas versões ou opiniões que reforçam ou constroem crenças. O compromisso com a realidade é entorpecido, pois a atenção dos indivíduos é capturada e mantida através da disponibilização de conteúdos envolventes, notificações, atualizações e interação. Tudo feito de maneira personalizada. Daí o afastamento do mundo da vida.

Neste contexto, a decisão é comprometida por não ser autônoma, pois não passa por um processo de análise e julgamento do sujeito sobre o que deveria ver. Uma pessoa que não tem conhecimento de que estes algoritmos tomam tamanha decisão, acredita que escolhe livremente, mas na verdade não há bem uma escolha. Isto preocupa porque na fenomenologia “O caráter, hábitos e disposições de uma pessoa são formados pelos seus atos espontâneos de pensar, valorar, e desejar que não simplesmente evaporam depois de sua realização atual, liberando espaço para novos atos, mas eles perduram como convicções, avaliações, e decisões duradouras” (Melle, 2002, p.243).

Os atos de escolher e de julgar da pessoa estão tolhidos pelas decisões da I.A. O agenciamento que a I.A. faz, através do algoritmo potencializado nas plataformas de rede social, é afetado pela forma como se registram as preferências de um usuário. Isto causa um viés no momento da escolha. Especificamente, “Viés de confirmação é a tendência das pessoas de buscar por ou interpretar informação de uma maneira que favoreça suas crenças atuais”(Nelson;McKenzie, 2009, p.167). Em estudo publicado em 1960 sobre o tema, chegou-se à conclusão de que, mediante experimento, “[...] muito poucos adultos inteligentes testam espontaneamente suas crenças em uma situação que não parece ser de uma natureza ‘científica’”(Wason, 1960, p.139). Este viés é precisamente o que o uso do algoritmo reforça

no público, eles “[...] possibilitam serviços de recomendação em plataformas sociais (entretenimento como a Netflix, plataformas de propaganda como Instagram, plataformas de compra como a Amazon) selecionar e propor conteúdos baseados no nosso comportamento anterior”(Gorenc, 2025, p.8). Como já exposto, este é o caso das plataformas de rede social ao entregar os conteúdos para os usuários.

Quando o usuário entra na rede social, o algoritmo potencializado pela I.A. passa a sugerir os conteúdos para ele. Cada ação do sujeito indica um novo marcador de seus dados sensíveis, aquilo que revela o que são suas crenças, suas escolhas e características. Ao fazer isso, ainda que a decisão de “rolar a tela” possa ser do sujeito, o que aparece não é, não há realmente uma escolha. O que se vê em relação às redes sociais é que “Esses algoritmos potencializados pela inteligência artificial (IA) são essenciais em decidir qual informação os consumidores recebem baseado nas suas preferências, ações, e outras características demográficas”(Okoronkwo, 2024, p.301).

Tais decisões do algoritmo, que são apresentadas como um resultado da ação do indivíduo dentro da rede social e da captação de suas informações na plataforma, encobre a realidade. Através do algoritmo que analisa informações coletadas, a rede social passa a sugerir conteúdos considerados como “relevantes”. Temas e produtos pouco relevantes passam a aparecer com frequência, o que dá ao usuário a impressão de maior impacto e necessidade. Por outro lado, temas de grande importância social, cultural, política ou econômica tem pouca exposição e, portanto, poucas visualizações. A questão é que estes algoritmos potencializados pelas I.A.s sofrem com a possibilidade de vários tipos de vieses em suas decisões. Segundo Silva e Kenney (2018) podem ser identificados nove tipos de vieses no processo, sendo eles: “[...](1) viés de treinamento de dados, (2) viés de foco do algoritmo, (3) viés de processamento do algoritmo, (4) viés de transferência de contexto, (5) viés de má interpretação, (6) viés de automação, (7) viés de não transparência, (8) viés do consumidor e (9) viés de loop do feedback”(Silva; Kenney, 2018, p.14). Cada uma dessas possibilidades, relacionadas a diferentes momentos do processo, da aquisição e entrada da informação até chegar aos usuários, pode tornar a informação mais distante da realidade.

É dessa forma que se manifesta o encobrimento do mundo para o sujeito e de sua capacidade de julgar. O exercício da razão e a espontaneidade estão comprometidos, pois o conteúdo que ele tem acesso não é escolhido por ele e pode não refletir a realidade do mundo. O ponto crítico está no fato de que na fenomenologia “Novos atos podem reafirmar e fortalecer estas convicções, avaliações, e decisões ou enfraquecer e mudá-las. O caráter, hábitos e disposições de uma pessoa são formados por um processo de sedimentação de atos

espontâneos”(Melle, 2002, p.243). Esta sedimentação é o impacto mais direto a liberdade. O agenciamento pelo algoritmo junto da I.A. já gerou consequências, levou a um encobrimento da coisa mesma. A maneira como estas plataformas se estruturam leva ao consumo contínuo desses conteúdos, anestesiando e gerando uma falsa ideia de liberdade, de decisão e julgamento. Isto sedimenta a prática de buscar nessas plataformas a confirmação das opiniões, julgamentos, práticas e costumes do sujeito. Elas não apresentam o mundo da vida como ele realmente é, elas apresentam apenas frações da realidade através de conteúdos direcionados aos usuários baseados nos perfis que estas plataformas criam.

É possível objetar que o indivíduo tem a capacidade de chamar a razão, recuperar a autonomia e reavaliar o objeto e o contexto. Todavia, primeiro, o sujeito precisa ter conhecimento de que este é o *modus operandi* das redes sociais e, segundo, a submissão a vieses, o cerceamento ao acesso à informação e crítica precisam incomodar a tal ponto que motive a busca autônoma de informação.

Mesmo diante de tal possibilidade, o acesso aos conteúdos é determinado por uma decisão do algoritmo, alguns podem não aparecer, podem ser classificados como desinteressantes e serem postos por último. É preciso levar em conta como estes algoritmos estão inseridos na realidade do dia a dia. Um caso que pode nos servir de exemplo é o de como a mudança no padrão de busca por informações, especificamente o de notícias, se apresenta nos dias de hoje. Segundo pesquisa do Pew Research Center atualizada em 2024, 57% da população americana usa aparelhos digitais para consultar notícias regularmente, No mesmo estudo, apresenta-se o dado de que pelo menos 25% utilizam-se de rede social para buscar notícias regularmente, com apenas 28% nunca utilizando este meio. Em um relatório do Parlamento Europeu de 2023, encontrou-se que 37% da população europeia se utiliza das redes sociais como uma das formas de acesso a notícias. Segundo relatório do Reuters Institute de 2025, 54% dos brasileiros utilizam a rede social como fonte de notícias. Todos estes dados apontam para a realidade do caso concreto aqui apresentado. Ao se utilizar das redes sociais, as informações e os conteúdos são direcionados pelos algoritmos. Dentro destas plataformas, em geral, existe a opção de busca, uma forma do usuário direcionar o algoritmo para algo que ele deseje acessar. Mesmo com a ferramenta de busca, a forma como os conteúdos são expostos e quais conteúdos são expostos no resultado desta busca é direcionado para aquele usuário específico. O conteúdo não é igual em buscas pelos mesmos termos. Os dados coletados são levados em consideração quando a busca é realizada. Significa que duas pessoas diferentes ao procurarem pela mesma notícia terão resultados diferentes, ou seja, uma pode deparar-se com resultados de qualidade e que tenham o intuito de refletir a realidade, a

outra pode deparar-se com informações totalmente descabidas e que em nada representam a situação. O algoritmo não leva isso em consideração, simplesmente quer manter o sujeito utilizando o aplicativo ao qual está vinculado. Isto vai tornando a verdade e o mundo cada vez mais opacos ao sujeito, que muitas vezes não tem a compreensão adequada do que é feito no pano de fundo destas redes.

Acontece que ao delegar as escolhas de conteúdo ao algoritmo potencializado, tais plataformas criam um reforço de crenças, avaliações e desejos que já estão presentes. Este reforço não leva em conta a verdade das crenças do sujeito, visa apenas manter o mesmo em frente ao aparelho, dificultando ainda mais o exercício da liberdade pelo indivíduo. É precisamente este o caso, sua liberdade está tolhida e não eliminada pelo algoritmo potencializado pela I.A. A decisão do algoritmo vai se tornando mais complexa e menos acessível ao indivíduo. É preciso ver que

O uso crescente de aprendizado de máquina e de enormes bancos de dados contendo um grande número de variantes está fazendo os resultados dos algoritmos sempre mais opacos (viés de não-transparência do resultado). Tais resultados são particularmente problemáticos quando alguns atores poderosos, por exemplo corporações e governos, possuem conjuntos de dados enormes e ferramentas sofisticadas para tomar decisões importantes mas não transparentes[...] (Gorenc, 2025, p.9).

A consequência deste agenciamento é que a experiência do mundo e do outro fica prejudicada e não acontece de maneira autêntica. Minhas crenças anteriores estão a todo o momento sendo reforçadas pela enxurrada de conteúdos agenciados pela I.A. A motivação do indivíduo passa por um processo de anestesiamento, a escolha de acesso a conteúdos nessas plataformas não é dele, é do algoritmo. A ausência da sua própria racionalidade neste processo torna, na perspectiva fenomenológica, os atos enviesados, tanto pelo algoritmo quanto pela limitação humana, um ato irracional do sujeito. Ele não exerce sua liberdade quando age motivado por estas informações que lhe chegam, pois ele não tem mais uma experiência autêntica da coisa mesma. E,

Para Husserl, experiência autêntica é experiência evidenciada, que significa que eu devo ter a evidência eu mesmo; eu devo pensar para mim mesmo. Mas isso também é verdade para Husserl que eu devo testar meu entendimento contra aqueles outros pensando o que me foi entregue pela tradição e avaliando as reivindicações que outros fazem contra as minhas; eu não posso pensar por mim mesmo (Drummond, 2018, p.145).

Ocorre que o indivíduo se encontra isolado numa bolha criada e manufaturada para ele, de conteúdo que constantemente reforça características, crenças, julgamentos e ações

identificadas pelo algoritmo. O risco aqui é alto, a experiência intersubjetiva fica totalmente comprometida ao se deparar com esse agenciamento da I.A. sobre o que o sujeito deve ter acesso, revelando a constituição de uma camada de encobrimento muito densa, pois

Aqui temos mais uma camada que se sobrepõe ao mundo da vida. Uma camada que torna possível um distanciamento total do mundo, das pessoas e da realidade. As pessoas não precisam ter contato físico com as coisas, não precisam ir aos lugares se não quiserem, podem ficar trancadas e interagir apenas por meio das telinhas. As pessoas podem se afastar totalmente umas das outras, podem não ter nenhum relacionamento real, podem ter apenas amigos virtuais, podem conversar com uma IA, podem jogar com pessoas que nunca viram, ou que sequer existem, ou com uma IA. As pessoas podem vivenciar uma realidade que não guarda qualquer relação com o mundo da vida e podem ter suas opiniões, superstições e convicções reforçadas a todo o momento por mais exóticas que sejam e inclusive encontrar pessoas (ou não) que compartilham suas crenças (Cadena, 2021, p.144-45).

O distanciamento total leva a uma impossibilidade da vida ética como um todo. O sujeito que só recebe estímulos que reforcem as suas crenças atuais não entenderá a necessidade de renovação do seu pensamento, opiniões, julgamentos, querer e valoração. Ele não passa pelo processo de experimentar a crítica do outro, não passa pelo processo de ter de se conectar com uma determinada comunidade de sujeitos. Ele é capaz de encontrar validação sempre nova apenas daquilo que ele quer aceitar. Isto põe em jogo até mesmo a possibilidade de compreensão da real vocação de um indivíduo. Apesar de a vida vocacional ser anterior a vida ética, no sentido de uma graduação das capacidades da razão, ela tem um significado importante para o caminhar da vida ética, Husserl diz:

Além disso, todas as formas de vida deste tipo assentam numa saída do homem do estado de ingenuidade animal. Ou seja, a vida já não se consoma mais, exclusivamente, na entrega ingênua do eu às afecções, que partem do mundo circundante de que se tem, em cada caso, consciência. O eu já não vive simplesmente segundo impulsos, originais ou adquiridos, segundo inclinações habituais e coisas semelhantes, mas volta-se antes, reflexivamente, como foi acima descrito (na primeira secção, *sub A*), para si próprio e para o seu agir, torna-se o eu que se determina e se escolhe, e, como na vida de vocação, que submete o conjunto da sua vida a uma vontade geral e reflectida (HUA XXVII, 30).

Este agenciamento dos conteúdos pela I.A. compromete a possibilidade, ainda que não impeça, de que o sujeito consiga atingir este grau de racionalidade. Ele reforça apenas aquilo que, a princípio, foi identificado e caracterizado como sendo o conjunto de gostos e crenças que define aquela pessoa, com o intuito de prender a atenção.

5.6 - O CAMINHO DE RETORNO À LIBERDADE:

Com a descrição feita acima e com a análise do caso concreto, chegamos ao ponto de buscar o retorno à liberdade. As I.A. utilizam o que é definido como um dado sensível para realizar recomendações a um sujeito que está à mercê de seus resultados, ela interfere na esfera da razão, da espontaneidade e da contingência, comprometendo a autonomia do indivíduo em relação ao seu pensamento e julgamento. É provável que aqueles que têm mais consciência deste pano de fundo tenham melhor capacidade de preservar a sua liberdade mediante tal influência, mas nem todos os indivíduos possuem o mesmo nível de conhecimento técnico. Por isso, pensar um ponto de retorno desta situação significa reconhecer que é preciosa a experiência intersubjetiva autêntica para a realização da liberdade e da ética. Drummond diz:

Razão como evidência, em outras palavras, é uma conquista tanto individual como intersubjetiva através da qual agentes racionais alcançam a auto-responsabilidade e auto-determinação. Consequentemente, uma ética que depende do experienciar a verdade do estado de coisas que um agente encontra (Cognição evidenciada), uma verdadeira apreensão dos bens e dos males (uma axiologia racional), e um entendimento correto do que fazer (uma praxiologia racional) necessariamente envolve renovação tanto individual como social (Drummond, 2018,p.145).

O agenciamento de conteúdos realizado por um fator externo compromete também a possibilidade de uma decepção do sujeito, fator que é importante no avanço da vontade livre. Este agenciamento limita que o sujeito realize uma interação intersubjetiva que o conduza ao caminho de uma crítica real de seu comportamento. O conteúdo que o usuário não gosta é identificado pelo algoritmo, que evita exibi-lo pelas várias explicações dadas acima. A consequência disto é um revés à renovação individual e da comunidade que esses indivíduos estão inseridos. Husserl exorta sobre o papel da decepção:

Uma tal crítica deve, primeiro que tudo, assegurar o agir frente às decepções provindas do falhanço tanto relativamente ao seu objecto como ao valor da acção, mas também dar, de seguida, à alegria de alcançar a meta, a sua força permanente, que sempre de novo se confirma, para a proteger de desvalorizações subsequentes em virtude do abandono da pertinência substantiva ou axiológica do agir (HUA XXVII, 30).

Esta crítica é significativa não só no contexto singular, das escolhas e motivações singulares, da vocação de um sujeito, ela significa a possibilidade do início da renovação das comunidades de indivíduos que se formam e, por fim, a da renovação da humanidade. Isto significa que “O indivíduo deve colocar suas crenças avaliativas e éticas a teste, e a sociedade deve junta determinar o sentido correto de (1) o que é bom e digno de ser escolhido e (2)

como realizar estes bens” (Drummond, 2018, p.145). Neste processo é que uma comunidade pode realmente se tornar realizadora de uma vida ética comunitária para os sujeitos, ou seja, “Uma comunidade se torna uma comunidade ética apenas através das reflexões éticas dos sujeitos individuais sobre eles mesmos e suas comunidades e através de suas associações em um movimento social pela renovação ética da vida deles em comum” (Melle, 2002, p.242).

A inserção dos algoritmos potencializados pelas I.A.s em aplicativos de cunho social, e que acabaram se tornando informativos, reforça um comportamento matematizante em relação ao sujeito e a humanidade. Reforça a ideia de um naturalismo em relação a humanidade, pois tenta prever e induzir o comportamento por meio dos dados coletados nestas plataformas. Isto acontece através do direcionamento de todo o fluxo de conteúdo fornecido a um indivíduo para corresponder a um determinado perfil específico, que é criado através destes dados coletados dele. Husserl já indicava como um problema no *Krisis* esta generalização da matemática para outras dimensões do conhecimento e da vida, para ele:

Tem-se, assim, que a partir das fórmulas é possível prever as regularidades empíricas que podem ser esperadas no mundo prático. A partir desta possibilidade de “previsão” torna-se possível predizer o curso futuro dos acontecimentos no mundo, de modo que os desdobramentos desta concepção ampliam-se para a vida como um todo [...] (THOMÉ, 2022, p.14).

Assim, atualizando ao contexto atual:

A IA dispõe de uma quantidade inimaginável de dados sobre cada indivíduo e pode encontrar padrões gerais, comunitários ou individuais separados por região, etnia, religião, gênero etc., e oferecer como resultado uma previsão de como as pessoas em geral, comunitária ou individualmente irão se comportar (Cadena, 2021, p.144).

Isto fere o objetivo de todas as comunidades criadas, o objetivo de que elas se dirijam a um *telos* definido individual ou coletivamente, a realização de um fim que tenha por motivação do valor mais elevado. O *telos* superior é a realização da vida ética dos sujeitos. A importância disto está na ação do indivíduo no mundo, que compartilha a possibilidade de uma estrutura teleológica. Assim, “A correspondência entre a teleologia da ação e a estrutura teleológica do mundo só pode ser restaurada se as pressuposições do naturalismo objetivista puderem ser superadas” (Obsieger, 2017, p.171). É preciso que a comunidade abandone o caminho naturalista, que reconheça as atividades de conhecimento como realizações espirituais livres em todos os âmbitos. Isto permite voltar a conexão com a própria razão, com o outro e com o mundo buscando um fim comum. O retorno à razão permite o início da renovação a partir do indivíduo.

A relação com o outro e com o mundo é uma necessidade para que a relação ética seja concretizada. Esta experiência autêntica é capaz de instigar esta renovação. O outro, estar aberto para o outro, conviver com o outro, empatizar é importante e representa a possibilidade de liberdade potencializando a relação entre os sujeitos. A I.A. sendo uma realização computacional e matemática, contribui com o grande problema da crise que Husserl diagnosticou em sua época, ou seja, o naturalismo da atividade científica estendendo-se para além do conhecimento teórico, pois

Esse modo de proceder da tecnicização é estendido para a ciência da natureza como um todo de modo que a tecnicização acaba por apodera-se de todos os métodos próprios às ciências da natureza. A ciência da natureza sofre, com isso, um radical encobrimento do seu próprio sentido. Deste modo, a atividade científica se vê totalmente descolada do âmbito da subjetividade e do subjetivo-relativo que lhe dá fundamento, a saber, o mundo da vida. O encobrimento do próprio sentido da ciência da natureza supracitado revela ainda o encobrimento do solo originário do mundo da vida (Thomé, 2022, p.15).

Este encobrimento do mundo da vida causado por tais tecnologias fere tanto a liberdade quanto a ética. Ele compromete a renovação através de um falso exercício da liberdade preenchido por sentidos imediatistas e superficiais, causando um anestesiamiento do espírito e da razão. O sujeito acredita que está de fato justificado, que suas ações passaram pelo crivo de aprovação racional. Em realidade o que ocorre é uma cortina de fumaça, não há qualquer interesse ou compromisso com a verdade. Há apenas um esforço para capturar a atenção, ganhar na corrida pelo interesse, independente de como isso seja realizado. Devemos ter em mente, “Entretanto, [que] a história da inteligência artificial em todos os seus níveis de desenvolvimento é uma história sobre os humanos, e como tal ela não pode nunca ser neutra” (Gorenc, 2025, p.7). O papel central da escolha de alinhamento desses algoritmos reside nos sujeitos, é responsabilidade da humanidade mudar este caminho. Pois “Ela é uma história sobre o papel dos humanos na criação e desenvolvimento da IA, na tomada de decisão, e na responsabilização pelo resultado da máquina” (Gorenc, 2025, p.7).

O uso dessas ferramentas deve passar por uma reavaliação na renovação do entendimento e ser guiado por um *Telos*. Ele deve potencializar a liberdade, a intersubjetividade e a ética como campos espirituais do indivíduo. Neste sentido, a I.A. deve nos ajudar a realizar a empatia, a nos abirmos para o outro, pois “[...] me abrir para o outro é uma escolha. É este ato livre de decisão que vai possibilitar a completude da empatia” (Cadena, 2025, p.8). Ela deve permitir a escolha livre e o avanço da consciência humana, não o contrário, ferindo a liberdade dos indivíduos. Husserl diz:

A ciência universal apoditicamente fundada e fundamentadora surge, então, como a função da humanidade necessariamente mais elevada, a saber, conforme se disse, a da possibilidade do seu desenvolvimento até uma autonomia humana pessoal e omni-abrangente - a ideia constituinte da força vital impulsionadora do mais elevado estágio da humanidade (HUA VI, 273).

A humanidade livre é o desenvolvimento máximo ao qual todo e qualquer eu pode se propor, através da realização da filosofia fenomenológica isso é possível. É preciso buscar aquilo que nos é autêntico e próprio, pois no realizar da filosofia

Surge, deste modo, a *forma de vida "humanidade autêntica"*, e, para o homem que a si próprio se avalia, que avalia a sua vida e a sua eficácia possível, surge a *ideia* necessária do "*homem autêntico e verdadeiro*" ou do *homem de razão*. Ele é o homem que se chama *animal rationale* não simplesmente porque tenha a faculdade da razão e porque regule e justifique de um modo simplesmente ocasional o seu agir segundo intelecções racionais, mas antes que, sempre e em todo lado, na sua vida activa, assim procede porquanto aspira ao racionalmente prático *em geral* e puramente por causa do seu valor prático absoluto, com base numa autodeterminação genérica de princípio, e se aplica consequentemente, de seguida, não só a reconhecer intelectivamente, segundo as suas forças, o que é verdadeiro ou bom do ponto de vista prático, enquanto o melhor da sua respectiva esfera prática, mas também a realizá-lo (HUA XXVII, 33).

É preciso voltar-se para o mundo da vida através do uso das tecnologias de maneira correspondente a esta realização. Preservar a liberdade e torná-la mais forte é o papel da renovação ética de nossa sociedade nos dias de hoje, permitir que acessemos o mundo que nos é comum e pré-dado. Isto significa que “Ter consciência desta realidade é viver uma vida desperta, viver na certeza do mundo constante e atualmente “consciente” do mundo e de si mesmo como vivendo no mundo” (Cadena, 2021, p.147). Este é o primeiro passo para atingir uma vida que tem motivações corretas, ou seja, “Apreender este fluxo constante e uno, o mundo como campo universal para onde estão dirigidos todos os atos da experiência é apenas o primeiro modo de uma vida desperta” (Cadena, 2021, p.147). Husserl diz que

Pode, no entanto, haver ainda uma outra espécie, inteiramente diversa, da vida desperta dotada de consciência no mundo. Esta residiria numa modificação da consciência temática do mundo, que rompe com a normalidade do viver imerso (HUA VI, 147).

O que significa o seguinte:

É uma viragem do interesse, uma mudança de olhar por decisão particular da vontade. Assumir uma vida produtora ao invés de simplesmente viver inserido no mundo. Ao invés de seguir focando no mundo da vida, fazer um giro de 180° e focar no sujeito para quem o mundo se revela. Husserl propõe

uma nova ciência da subjetividade pré-doadora do mundo (Cadena, 2021, p.147).

Para que isto seja realizado, no entanto, é preciso radicalizar ainda mais a *epoché*, algo que o próprio Husserl reconhece nas suas colocações do *Krisis*. É preciso chegar a uma mudança de atitude total, que já não mais esteja relacionada com as ciências naturais, por isso:

Manifestamente, apenas por uma *alteração total* da atitude natural, uma alteração na qual não mais vivemos como até aqui como homens da existência natural na efectivação constante da validade do mundo pré-dado mas, pelo contrário, abtemo-nos permanentemente dessa efectivação. Só assim podemos alcançar o tema transformado, de uma nova espécie, "pré-dação do mundo como tal" o mundo pura e totalmente, de modo exclusivo, *como aquele que e tal como* na vida da nossa consciência tem sentido e validade de ser, e os adquire em figuras sempre novas. Só assim podemos estudar o que é o mundo como solo de validade da vida natural, em tudo o que nele se propõe e dispõe e, correlativamente, o que em última instância é a vida natural e a sua subjectividade, ou seja, puramente como a subjectividade que aí funciona como efectivadora de validade. A vida que realiza a validade do mundo, validade própria da natural vida do mundo, não se deixa estudar na atitude desta natural vida do mundo. Ela necessita, por isso, de uma alteração total, de uma *epoché* universal, *de uma espécie completamente única* (HUA VI, 151).

Nesta forma de realizar a *epoché* podemos compreender o mundo e a vida de uma maneira inteiramente nova. Vivenciamos a crise, pois a renovação nunca foi realizada de maneira apropriada. O esvaziamento dos valores, que causa a perda de sentido e motivação, levam às dificuldades que vivemos hoje. Por isso, a proposta de Husserl continua tão atual, pois “Agora, Husserl propõe uma alteração total, investiga o que é a vida natural e a sua subjetividade, o mundo como aquele que tem sentido e validade de ser na via da nossa consciência” (Cadena, 2021, p.147). O caminho é abandonar o naturalismo e voltar-se ao espírito, compreender que toda realização humana é uma realização do espírito, inclusive a matemática e o mundo virtual. O objetivo tem de ser promover a liberdade dos sujeitos, incentivar valores elevados e auxiliar no caminho para a realização da humanidade autêntica, a humanidade verdadeiramente livre e autônoma. A *epoché* é aquilo que nos permitirá viver a vida desperta que necessitamos neste momento.

É preciso colocar em prática a ideia de filosofia. A fenomenologia, como ciência rigorosa, requer o acolhimento de um chamado, o ato de assumir uma responsabilidade. Para buscar realizar essa ideia, é preciso colocar a própria vida em risco. O giro transcendental é o emblema da luta para atingir a ideia de filosofia, para reativá-la. Atitude radical cuja meta é manter unidas teoria e práxis (Fabri, 2016, p.79).

Eis aí a tarefa da filosofia em tempos tão complexos, promover a renovação do indivíduo e da comunidade, e ainda a tarefa mais elevada, renovar a humanidade. A urgência está no anestesiamiento do homem. Cada vez mais novos contextos onde há a aplicação da I.A. e dos algoritmos surge. A vida no mundo se torna cada vez mais dependente da camada virtual que é criada sobre ele. Sem a responsabilização adequada sobre estes problemas e uma tomada de atitude dos responsáveis por tais plataformas, a tendência é que os algoritmos potencializados pela I.A. se tornem cada vez mais tendenciosos e gerem loops nas suas respostas aos usuários. Os valores se tornam distantes e esvaziados, tornando o sujeito anestesiado pelos conteúdos banais que a todo tempo estão à sua frente. A Humanidade em geral vivência um momento muito delicado e precisa optar pela responsabilização das pessoas que tomam as decisões de como os dados serão utilizados por estas I.A.s e algoritmos.

Ao anestesiarmos a consciência dos sujeitos, estas plataformas transformam o irracional no racional, a possibilidade do espontâneo em passividade total, o contingente em determinado, e a autonomia em heteronomia, ou seja, a liberdade na sujeição. Não respeitar a estrutura essencial do homem é uma decisão, que acarreta responsabilização. Estas plataformas são responsáveis pela maneira como os conteúdos são gerenciados, são os seus algoritmos que ditam estas movimentações. A ausência de compromisso com a verdade é também uma responsabilidade. A comunidade tem o dever de promover a renovação destas ferramentas junto com a renovação do entendimento. A busca deve ser a de alinhar teleologicamente a ação do indivíduo e da comunidade com o mundo, como dissemos anteriormente.

O caminho para compreender a liberdade nos trouxe até este momento, em que podemos ter uma visão sobre o significado dos atos do eu e das suas possibilidades dentro dos temas abordados. As reflexões expostas tem por intuito pensar, ainda que inicialmente, como é que a liberdade faz parte do corpo da fenomenologia, como algo que é intrínseco ao ser humano, como possibilidade da sua essência em relação com o mundo e com os seus semelhantes. Esta possibilidade o chama a responsabilidade, não só a si mesmo, mas também para com a sua comunidade e seus demais na forma de uma renovação de toda a humanidade. Buscar uma finalidade que realiza o propósito máximo da humanidade é a consequência de uma vida de propósito, a liberdade enquanto possibilidade de autonomia, tendo cumpridas suas condições, é o que deve ser buscado, como afirma Husserl no final do *Krisis*. O mais elevado estágio da humanidade é o de poder desfrutar da liberdade que o exercício filosófico traz, de poder experienciar o mundo com mais clareza e ter a possibilidade de nos dedicarmos às coisas mesmas. Este é o ápice do que Husserl entende ser a realização mor humana, a filosofia.

A nossa abertura, enquanto sujeitos, fica comprometida pela leviandade com que tudo é tratado pelos algoritmos. A intenção é manter o indivíduo desconectado e perdido da realidade. A liberdade do espírito não é a prioridade no tratamento e reutilização dos dados. Isto impede a realização daquilo que nos é mais próprio, a liberdade e a ética. A fenomenologia é a resposta a esse problema. A maneira como ela aborda a liberdade é o que a torna relevante frente a questão da I.A. e dos algoritmos por ela potencializados. A forma como Husserl liga a realização da ética com a verdadeira liberdade, ainda que não totalmente nova, traz uma perspectiva diferente ao problema. As estruturas da liberdade e da ética são os princípios bases de como deve ser guiada a mudança de rumo da I.A., pois

Todos esses entendimentos estão enraizados na teoria da intencionalidade e na concepção de subjetividade amarrada a ela. Ao invés de reduzir globalmente nossa sensibilidade para cegar nossa afeição, a abordagem fenomenológica permite discernimento entre estados sensuais (*Gefühlssinnlichkeit*) que só me informam sobre mim mesmo de um lado, e atos intencionais, reveladores-do-mundo do outro lado [...]. Nós somos originalmente abertos aos valores. Se não fosse assim, não haveria nenhuma ética (Loidolt, 2018, p.702).

A liberdade não é um mero acidente à condição humana, ela faz parte de sua essência e permite a elevação dos sujeitos ao grau máximo de realização de suas vidas. A filosofia fenomenológica tem o intuito de realizar esta liberdade, tendo como produto mais ilustre disto a ética. Mesmo nas considerações a respeito da metodologia da fenomenologia, Husserl já indicava sobre o papel da liberdade. Ao reconhecer o papel da ação humana é que se pode concluir com Husserl

[...] que ser-homem é ser-teleologicamente e dever-ser, e que esta teleologia vigora em toda a actividade e propósito egóicos, que a razão, por auto-compreensão, pode em tudo reconhecer o *telos* apodíctico e que este reconhecer da auto-compreensão última não tem nenhuma outra figura além da auto-compreensão segundo princípios *a priori*, como auto-compreensão na forma da filosofia (HUA VI, 275-76).

6 - CONCLUSÃO:

Nesta dissertação foi analisada a ideia de liberdade na fenomenologia de Edmund Husserl, quais são suas condições, qual papel desempenha para as relações intersubjetivas e, por fim, foi aplicado este arcabouço conceitual fenomenológico ao dilema ético contemporâneo do exercício da liberdade no território digital das redes sociais gerido pelas inteligências artificiais. No primeiro momento, se estabeleceu a relação do conceito de liberdade com influências históricas da modernidade, exclusivamente com Leibniz e Kant. Nos dois momentos subsequentes, o foco foi compreender como estas influências se desdobram propriamente no pensamento de Husserl. No desenvolvimento de sua fenomenologia surge sua forma própria da ideia de liberdade, ainda que inspirada nos autores mencionados acima.

Da análise da liberdade se destacaram quatro condições distintas para a sua realização, sendo elas, a racionalidade, a espontaneidade, a contingência e a autonomia. As três primeiras, relacionadas com a influência de Leibniz sobre Husserl, apontam para a necessidade da autonomia compreendida à luz da definição kantiana. Assim, o que se pode perceber é a elaboração de uma via própria na fenomenologia para a realização da liberdade que supera as dificuldades da proposta leibniziana e realiza a autonomia kantiana de forma compatível com a intersubjetividade.

A necessidade de autonomia, ainda que muito relacionada a Kant, tem um caminho próprio na fenomenologia, distinto do proposto na modernidade. Husserl reconhece o papel do imperativo categórico como critério de julgamento para a espontaneidade. Considera determinante que a escolha não esteja influenciada por fatores externos devendo ser guiada pelo uso da racionalidade do indivíduo. Por outro lado, não deixou de reconhecer que existem diferentes momentos, circunstâncias e finalidades ao se deparar com uma vivência, o que possibilita a contingência. Assim, sob a influência de Leibniz e Kant, Husserl construiu a compreensão fenomenológica de liberdade.

Ainda que Husserl não proponha nos textos analisados uma definição unívoca de liberdade, utiliza a ideia como elemento essencial dos sujeitos. Apresenta, como destacado no início da segunda sessão, a ideia de liberdade já nos seus textos a respeito da fenomenologia como um método, mais especificamente no *Ideias I*, onde propõe o exercício da liberdade no processo epistemológico de desvelamento e descrição das essências. Nesta obra, Husserl

propõe o que significa ser livre de forma geral para a execução da fenomenologia enquanto método de conhecimento da filosofia.

Foi preciso apresentar as dificuldades que uma acusação de solipsismo poderiam causar à fenomenologia, já que, caso se concretizassem, trariam grande prejuízo à possibilidade de liberdade no campo da intersubjetividade. Apresentando as críticas e como elas são um mal entendido do propósito da fenomenologia, admitiu-se ainda, em conjunto com Husserl, a possibilidade de um tipo de solipsismo metodológico. Necessário ao caminho da fenomenologia, refere-se, na verdade, a possibilidade de considerações e investigações através da *epoché* e leva a uma confirmação da liberdade do sujeito. Este solipsismo que é aceito não assumiu que o indivíduo constitui todo o mundo sozinho, apenas admitiu que tenha uma etapa isolada dos outros, um movimento de constituição do seu mundo próprio no limite das essências e das vivências no mundo da vida com os outros.

Tais constatações levaram à necessidade de explicar o papel da percepção na fenomenologia de Husserl, que é por onde o outro chega à minha consciência. A consciência é capaz de perceber dentro de si própria as estruturas que a fazem ser consciência, mas também é capaz de perceber aquilo que a cerca sendo sempre consciência de alguma coisa. Assim, o outro é consciência transcendental diante de mim, uma relação que não se pode estabelecer com as coisas inanimadas. Isto gera uma relação única com o outro que, como eu, também é capaz de perceber, intuir essências, aperceber e doar sentido. Através da percepção, temos a primeira possibilidade de estabelecer uma relação intersubjetiva com o outro, seja através do contato direto ou indireto.

Esta relação com o outro é o que a intersubjetividade significa na fenomenologia, é a possibilidade de encontrar com o outro no mundo da vida, que nos é comum. O corpo tem um papel inicial importante, é o que permite reconhecer o outro por analogia pelo exercício da sua liberdade e, assim, se distingue dos demais seres animados. Através da sensibilidade, é possível perceber o corpo do outro, um corpo que manifesta uma motivação, interesse e finalidade, um corpo que não se move por causalidade ou acaso, ele é um corpo animado. Os corpos, tanto do sujeito como do outro, compartilham o mundo da vida, fundamental para a relação entre os sujeitos e, simultaneamente, constituído de intersubjetivamente.

O que acontece na consciência do outro permanece inacessível, mas o eu tem, através de sua manifestação física, acesso a algo de próprio dessa consciência (*cf.* HUA I, 143-44, como já citado acima). Para Husserl, a intersubjetividade é direta, pois as mônadas se comunicam através do mundo da vida graças a manifestação exterior por meio do corpo, assim há a possibilidade para que o eu se abra para compreender o outro.

A empatia, incluindo reconhecer, abrir-se e compreender o outro, é o ato de consciência que fundamenta a intersubjetividade. Primeiro, o reconhecimento do outro como outro. Seguido do a abertura para o outro com o intuito de compreender o outro. Por fim, doar sentidos e constituir essências junto com o outro. Estes foram os momentos distintos apresentados, o primeiro, dada a forma como Husserl estabeleceu a intersubjetividade, acontece de maneira quase automática, o eu reconhece o outro quando se depara com ele, passa por todo o processo de reconhecer nele um outro-eu, que diverge de si e que executa a sua liberdade. O segundo momento foi, no exercício da liberdade, decidir abrir-se para o outro com a finalidade de compreender e doar sentido, para de fato conhecer algo de suas vivências. Esta é uma realização a qual o eu pode se recusar. Foi neste ponto que a liberdade foi identificada como potencializadora da relação intersubjetiva entre os sujeitos. Ao decidir se voltar para o indivíduo para se aprofundar em suas vivências, o eu se abre para ele, o eu se permitiu, então, conhecer e reconhecer as emoções alheias, compreender suas motivações e contexto, a dar um passo atrás em seus julgamentos prévios. Ao decidir estar aberto para a realidade espiritual do outro, para a forma singular como ele doou sentidos e sua percepção particular do mundo, o eu exercitou sua liberdade. Esta abordagem não foi uma colocação científica sobre o outro, não foi uma medição matemática de suas ações, foi uma busca pelos sentidos que o outro doa, é um olhar ao que lhe é propriamente espiritual. Tudo isto significou o exercício da liberdade no contexto da intersubjetividade, potencializando-a, tornando-a mais completa, foi a abertura das janelas das mônadas. As relações que se analisou como permitidas pela empatia, ainda que tenham seus limites e possíveis dificuldades apontaram para a necessidade de compreensão das relações entre os sujeitos. Revelou também a relação do sujeito consigo próprio e com o mundo, o que aponta para a importância dos desenvolvimentos éticos de Husserl.

Para ele, o exercício da liberdade é dirigido por um *telos* definido individual e coletivamente, sendo um elemento fundamental de sociabilidade que fortalece a comunidade. A comunidade é, portanto, resultado dos seus membros. Por isso, Husserl denomina humanidade europeia à comunidade de indivíduos que compartilha a mesma história, os mesmos valores e, durante algum tempo, compartilhou o mesmo *telos*. A crise de sentido, de valores e finalidades da comunidade europeia teve origem na rejeição a toda metafísica e na crença de que a matemática, o empirismo, o positivismo e o método das ciências naturais seriam suficientes para sanar todos os reveses, em síntese, uma crise de sentido devido a uma tentativa de matematização das realizações do espírito humano. Husserl traçou esta crise à revolução científica, movimento no qual identifica a origem da matematização das ciências

humanas, tanto na psicologia quanto na filosofia e história, temas abordados dos Prolegômenos até o *Krisis*. Neste contexto, Husserl revelou que a constituição da liberdade humana se dá de maneira intersubjetiva no mundo, assim como a constituição do conhecimento e das vivências. Tendo isto como certo, o resultado que surge da crise de sentido é o afastamento e o encobrimento do mundo da vida, o encobrimento dos outros, da natureza e das coisas mesmas, ato condenável aos olhos de Husserl, o que leva ao cerceamento da liberdade humana.

A crise que Husserl diagnosticou no Século XX continua a se aprofundar, os dados apresentados no desenvolvimento da subseção quatro da quinta seção buscou validar esta ideia. Ao se falar a respeito das questões referentes aos dias de hoje, encontrou-se fortes indícios de que a liberdade e o *telos* da humanidade estão comprometidos. O uso da matematização anunciado por Husserl não regrediu, ao contrário, se expandiu e tornou-se cada vez mais sutil no dia a dia. O caso concreto analisado foi o da aplicação das inteligências artificiais nas plataformas de rede social. Através da explicação técnica e do aprofundamento das consequências do caso, foi traçado o panorama de agravamento da crise. Este agravamento limita a realização da liberdade dos indivíduos, restringe e delega todo o agenciamento desta parcela do mundo virtual, um outro mundo que se estabeleceu sobre o mundo da vida e que o encobre de maneira exponencial, às I.A.s. Estas ferramentas têm sido utilizadas com o propósito de angariar o público, seu tempo e sua atenção para a permanência desses sujeitos nos aplicativos. Ao fazer isso, aumenta-se a coleta de dados o que facilita o aprendizado da máquina sobre os sujeitos e aquilo que lhes é particular, mantendo sua atenção presa por mais tempo e coletando mais informações. O produto vendido pelas plataformas aos anunciantes é o tempo do usuário. O serviço prestado é pago desta forma, os dados são importantes para que essas plataformas direcionem os produtos aos potenciais consumidores e alcance quem estiver disposto a pagar. Apesar de “grátis”, o preço do uso destas plataformas é alto e vem ao custo do anestesiamiento do sujeito, o exercício de sua liberdade é tolhido e manipulado, pois está cada vez mais distante da coisa mesma e do mundo da vida como ele realmente é. Assim, aplicando a compreensão husserliana de liberdade e sua importância para a constituição dos indivíduos e das comunidades, é possível identificar mais uma ferramenta que aprofunda a crise de sentido, valores e finalidades na sociedade contemporânea.

O caminho até a compreensão do que é a liberdade em Husserl passou por três momentos na fenomenologia. O primeiro na forma das influências históricas que marcaram uma inspiração nos desenvolvimentos próprios de Husserl. O modo como ele inicialmente foi influenciado no estabelecimento da liberdade. Marcou-se também os afastamentos e

resoluções de problemas propostos. Os desenvolvimentos próprios apontaram para o segundo momento, sobre como a liberdade tem um papel importante para a intersubjetividade e para a empatia. Ela possibilita que estas relações se potencializem e se aprofundem de forma complexa na realização da vida humana, o que permite a criação de toda a esfera das coisas que só podem ser dadas intersubjetivamente. O terceiro momento faz-se presente no aspecto do desenvolvimento destas relações, na criação de uma comunidade de sujeitos-eu que precisam se relacionar e constituir o sentido de mundo de maneira conjunta. É por esta necessidade que ascende em Husserl o propósito de uma humanidade autêntica, que se desvie do caminho da crise diagnosticada e que se volte ao seu propósito maior, o da realização da liberdade, da autonomia dos sujeitos através do caminho da filosofia. Todo o trajeto aponta para a realização da liberdade em comunidade, em última instância realizando o projeto da humanidade. O que se tentou apresentar foi exatamente este caminho, o da realização da liberdade como o apogeu das realizações do espírito e da razão. Ainda que conturbado, o caminho até esta realização por experimentarmos a crise até os dias de hoje, ele permanece possível através da renovação, como Husserl propõe, que leva a reconquista de uma vida individual e coletiva plena de sentido.

A solução para a crise permanece sendo a renovação proposta por Husserl nos artigos da *Kaizo*, como algo ainda mais urgente. O bom uso da liberdade é o que se faz necessário nesses tempos. Quanto mais se afastam das coisas mesmas, do mundo como ele é, quanto mais os sujeitos se desfazem da sua capacidade de ação em relação àquilo que os chega, que nem mesmo é plena, pois sofre diversas influências, distorções e manipulações, mais eles se perdem num labirinto que não representa o mundo de maneira verdadeira. Assim, se compromete ainda mais a liberdade de cada indivíduo e de cada comunidade no mundo. O propósito de realizar a renovação da humanidade é o de propor um novo *Telos* que permita a realização da liberdade, e não o contrário. Através da renovação do entendimento e da compreensão de que a responsabilidade sobre estas ferramentas cabe à humanidade, existe a chance de mudar o curso da história.

Retomar a discussão metafísica autêntica sobre sentidos, valores e finalidade, o exercício da liberdade como autonomia e voltar ao exercício da razão e da *epoché*, como pretende Husserl, reconhecendo a dimensão transcendental da consciência, são os passos que podem levar os sujeitos a diante. Esta renovação radical, que vem acompanhada de um exercício radical da fenomenologia e da *epoché*, é o que precisa ser realizado para que o *telos* seja reajustado. O que se espera de uma tal renovação é que a humanidade passe a caminhar em direção a realização da sua liberdade em seu sentido mais pleno possível, uma

humanidade que cria na plenitude de suas forças. O uso da razão deve ter o propósito de buscar a realização da liberdade como o maior objetivo da comunidade humana geral. As ferramentas desenvolvidas são meios que podem ser adequados a essa realização, cabe a nós, enquanto humanidade, decidirmos a forma e os limites do seu uso. Esta responsabilidade é que muitas vezes se perde através do anestesiamiento da razão, advindo do mau uso das ferramentas desenvolvidas. Por isso, urge a renovação do entendimento nos dias de hoje, é preciso que haja atenção ao uso delas no cotidiano e das consequências que este uso tem gerado para a liberdade da humanidade. Só através da compreensão deste cenário será possível peticionar por leis e regulações que verdadeiramente tenham impacto na realização do *telos* da humanidade.

O caso abordado retrata uma parte da crise dos dias de hoje que está disponível e afeta a grande maioria da população. De fácil acesso a qualquer pessoa que tenha um celular, estas plataformas são propostas como um centro de entretenimento e conexão social. Ao contrário disso, são um mercado de atenção e foco, que mais isolam os sujeitos do que os reúnem. Em sua prática demonstram o descaso com os usuários e com as suas vidas. É preciso a existência de aparatos legais que permitam a análise transparente das plataformas e de seu *modus operandi* pelos representantes eleitos e que sejam requeridos análises e estudos técnicos para a produção de leis especializadas. A necessidade de uma regulamentação mais robusta sobre o tema é preciosa neste momento. Embora existam movimentos no legislativo brasileiro, eles não proporcionam o retorno à liberdade autêntica.

Não só, é preciso que ocorram campanhas de conscientização do problema, que as questões sejam abordadas de maneira profunda e adequada às várias camadas da sociedade. Nem todos os sujeitos estão cientes de como estes algoritmos e I.A.s funcionam, muitas vezes se encontram influenciados por eles e não tem clareza sobre isso. Sem o conhecimento sobre a forma como eles operam, não há possibilidade de exercício da escolha e da razão. O anestesiamiento é um problema crítico e afetará desde já as gerações mais novas, que experimentam um mundo cada vez mais digitalizado e virtual. Os dados apontam para uma realidade preocupante, onde o compromisso com a verdade e as realizações do espírito não têm significado. Não houve promoção de valores ao criar as plataformas neste caminho. É preciso redirecionar os esforços de maneira diferente. A responsabilização pelos conteúdos é um primeiro passo para atingir uma melhor qualidade de vida. Mas a forma como os dados são coletados e utilizados precisa ser diferente, não basta dizer o que são dados sensíveis ou não, é preciso ter a possibilidade de dizer não a toda a coleta e utilização dos dados. Além disso, ao se identificar vieses nos usos dessas ferramentas, é preciso que tais plataformas

sejam responsabilizadas e que se demande atitudes ativas de combate ao uso tendencioso destas ferramentas. Existem muitos casos onde algoritmos potencializados por I.A.s têm sido aplicados. Ao estender o uso deste tipo de ferramenta, a crise se torna mais complexa.

Conclui-se concordando com Husserl que há necessidade de renovação do sujeito e das comunidades nos dias de hoje. A crise diagnosticada nunca foi totalmente sanada, vemos cada vez mais a perda de sentido nas realizações humanas, um vazio que corrói os valores, ao mesmo tempo em que há um clamor por valores que não devem ser esvaziados, os de cunho espiritual que demandam a liberdade em seu estado mais pleno. A realização máxima da humanidade exige o exercício ativo da razão de se autodeterminar ao bem, o que significa que a ética de Husserl deve ser entendida como um ato de liberdade. Não há realização de nenhum bem no anestesiamiento da razão, pelo contrário, leva ao esvaziamento e perda de sentido da vida. Ao afastar o homem do mundo, o processo de matematização do conhecimento e do mundo virtual trouxe graves consequências que precisam ser enfrentadas. O que é proposto nos textos da fenomenologia que foram analisados é precisamente o caminho de volta. Atingir este nível último de desenvolvimento da humanidade é ao que ela se propõe, ao caminho da liberdade. A ausência de parâmetros éticos numa sociedade, ao contrário do que se faz pensar, não significa a liberdade, significa a irracionalidade, a perda de sentido do agir. Por isso é preciso que a filosofia se torne rigorosa e crítica, este é o caminho iniciado por Husserl no início do Século XX que permanece como uma resposta atual ao diagnóstico e agravamento da crise. Eis a tarefa da filosofia, trazer de volta a liberdade e a busca pelos valores que não devem ser esvaziados de sentido.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, R. M. **Leibniz: determinist, theist, idealist**. New York Oxford: Oxford University Press, 1998.
- ALTOBRANDO, A. Subjectivity, Nature and Freedom: An Itinerary Through Husserl's Philosophy. In: COPOERU, I.; KONTOS, P.; DE HARO, A. S. (Eds.). **Phenomenology 2010, Volume 3: Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area**. Villejuif Cedex: Zeta Books, 2011. p. 13–35.
- ALVES, Pedro M. S. Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, ago. 2008 .Ama
- ALVES, P. M. S. Perception and Passivity Can the Passive Pre-Givenness Be Phenomenalized? **Phainomenon**, v. 26, n. 1, p. 13–35, 1 out. 2017.
- AMARAL, L. **Algoritmo do TikTok: entenda como funciona**. 23 set. 2024. Disponível em: <<https://www.mlabs.com.br/blog/algoritmo-tiktok>>. Acesso em: 15 mai. 2025
- ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE MINAS GERAIS. **Redes sociais agravam a suscetibilidade ao suicídio - Assembleia Legislativa de Minas Gerais**. Disponível em: <<https://www.almg.gov.br/comunicacao/noticias/arquivos/Redes-sociais-agravam-a-suscetibilidade-ao-suicidio/#:~:text=Coordenador%20do%20Grupo%20Depress%C3%A3o%20tem,s%C3%A3o%20comuns%20entre%20pessoas%20atendidas.&text=O%20uso%20inadequado%20das%20redes,pelo%20Grupo%20Depress%C3%A3o%20tem%20Cura>>. Acesso em: 20 jul. 2025.
- AUBIN, C. S.; LIEDKE, J. **Most Americans favor restrictions on false information, violent content online. Pew Research Center**, 20 jul. 2023. Disponível em: <<https://www.pewresearch.org/short-reads/2023/07/20/most-americans-favor-restrictions-on-false-information-violent-content-online/>>. Acesso em: 23 jun. 2025
- BRASIL. Lei nº 13.709, de 14 de agosto de 2018, Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais (LGPD). **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília DF, ano 157, p.59-76, 15 de jan. 2018. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/113709.htm. Acesso em: 15 de mai. de 2024.
- BECKENKAMP, J. O Lugar Sistemático do Conceito de Liberdade na Filosofia Crítica Kantiana. **Kant e-prints**, 2. v. 1, n. 1, p. 31–56, 2006.
- BECKENKAMP, J. Sobre a moralidade do direito em Kant. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 8, n. 1, p. 63–83, 14 jul. 2009.
- BORRÀS, J. S. i. **The ethics of Husserl's phenomenology: responsibility and ethical life**. London: Continuum, 2010.
- CADENA, N. B. de La. A Importância da Intersubjetividade para Husserl. **Cadernos da EMARF**, v. 8, n. 1, p. 47–63, 2015.

CADENA, N. B. de La. Nova Camada de Encobrimento do Mundo da Vida. **Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, v. 31, n. 1, p. 136–153, 7 jul. 2021.

CADENA, N. B. de La. The ideia of the life-world. **Philosophos - Revista de Filosofia**, v. 26, n. 2, p. 1–31, 7 jun. 2022.

CADENA, N. B. de La. Empathy moments. **Trans/Form/Ação**, v. 48, n. 2, p. 1–18, 2025.

CARRO, R. **Brazil | Reuters Institute for the Study of Journalism**. Disponível em: <<https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/digital-news-report/2025/brazil>>. Acesso em: 23 jun. 2025.

CASTRO, F. C. L. De. O problema da empatia na fenomenologia da intersubjetividade de Husserl. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 68, n. 1, p. 1–17, 14 set. 2023.

DRUMMOND, J. J. Husserl's Middle Period and the Development of his Ethics. In: ZAHAVI, Dan (Org.). **The Oxford Handbook of The History of Phenomenology**. 1. ed. Oxford: Oxford University Press, 2018. v. 1.

FABRI, Marcelo. A atualidade da ética husseliana. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 12, n. 17-18, p. 157–172, 2010.

FABRI, M. O Motivo Ético do Recurso à Subjetividade Transcendental. **Philosophos - Revista de Filosofia**, v. 21, n. 1, p. 59, 28 ago. 2016.

FREIRE, F. O compatibilismo Teleológico de Leibniz: da ação livre ao livre arbítrio. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 28, n. 57, p. 103–130, 30 set. 2021.

GALINDO, J. A. **Uso descontrolado da internet pode levar à ideação suicida em universitários**. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/diversidade/uso-descontrolado-da-internet-pode-levar-a-ideacao-suicida-em-universitarios/>>. Acesso em: 20 jun. 2025.

GILLESPIE, T. The Relevance of Algorithms. In: GILLESPIE, T.; BOCZKOWSKI, P. J.; FOOT, K. A. (Orgs.). **Media Technologies**. Cambridge: The MIT Press, 2014. p. 167–194.

GOLINO, M. **Algorithms in Social Media Platforms**. Disponível em: <<https://www.internetjustsociety.org/algorithms-in-social-media-platforms>>. Acesso em: 15 mai. 2025.

GORENC, N. AI embedded bias on social platforms. **International Review of Sociology**, p. 1–20, 16 abr. 2025.

GUIMÓN, P. **“O ‘Brexit’ não teria acontecido sem a Cambridge Analytica”**. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/03/26/internacional/1522058765_703094.html>. Acesso em: 20 jun. 2025.

HEINÄMAA, S. Husserl's ethics of renewal: A personalistic approach. In: TUOMINEN, M.; HEINÄMAA, S.; MÄKINEN, V. (Orgs.). **New perspectives on Aristotelianism and its critics**. Brill's studies in intellectual history. Leiden ; Boston: Brill, 2015. v. 233 p. 1–29.

HUSSERL, E. **A Filosofia como Ciência de Rigor**. Tradução: A. Beau. 2ª ed. Coimbra: Atlântida, 1965.

HUSSERL, E. **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy**: General introduction to a pure phenomenology. Tradução: F. Kersten. Dordrecht: Kluwer Acad. Publ, 1982. (HUA III)

HUSSERL, E. **Ideias Para Uma Fenomenologia Pura E Para Uma Filosofia Fenomenológica**. Vol. I: introdução geral à fenomenologia. Tradução: M. Suzuki. Aparecida: Ideias e Letras, 2007. (HUA III)

HUSSERL, E. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução: D. F. Ferrer. Lisboa: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008. (HUA VI)

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris**. Tradução: P. M. S. Alves. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2013. (HUA I)

HUSSERL, E. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Libro 2: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Tradução: Antonio Ziriñ Quijano. México: Fondo de Cultura Económica [u.a.], 2014a. (HUA IV)

HUSSERL, E. **A Europa sob o Signo da Crise e da renovação**. Tradução: Pedro M. S. Alves; Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Phainomenon, 2006. (HUA XXVII)

HUSSERL, E. **A Ideia de Fenomenologia: Cinco Lições**. Tradução: M. L. Miranda. 1ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2020. (HUA II)

JOHNSTON, E. **From Tweets to Tactics: The Transformative Impact of Social Media on Modern**. Disponível em: <<https://fsi.stanford.edu/sipr/tweets-tactics>>. Acesso em: 20 jun. 2025.

KANG, H.; LOU, C. AI agency vs. human agency: understanding human–AI interactions on TikTok and their implications for user engagement. **Journal of Computer-Mediated Communication**, v. 27, n. 5, p. 1–13, 18 ago. 2022.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1984.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: P. Quintela. 2. Aufl ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

KAPLAN, A.; HAENLEIN, M. Siri, Siri, in my hand: Who's the fairest in the land? On the interpretations, illustrations, and implications of artificial intelligence. **Business Horizons**, v. 62, n. 1, p. 15–25, jan. 2019.

KORELC, M. A Alma em Husserl e Edith Stein. **Geltung, revista de estudos das origens da filosofia contemporânea**, v. 3, n. 2, p. 1–22, 2024.

LACERDA, T. M. Leibniz: liberdade e verdade. **DoisPontos**, v. 11, n. 2, 31 out. 2014.

LEIBNIZ, G. W. A Monadologia. In: **Leibniz**. Coleção Os Pensadores. Tradução: M. de S. C. Berlinck. 1ª ed. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974a.

LEIBNIZ, G. W. Correspondência com Clarke. *In: Leibniz*. Coleção Os Pensadores. Tradução: C. L. de Mattos. 1ª ed. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974b.

LEIBNIZ, G. W. **Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano**. Tradução: L. J. Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988. v. 1 e 2

LEIBNIZ, G. W. **Ensaios de Teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Tradução: W. de S. Piauí; Tradução: J. C. Silva. 3ª ed. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2021.

LOIDOLT, S. The “Daimon” that Speaks Through Love: A Phenomenological Ethics of the Absolute Ought Investigating Husserl’s Unpublished Ethical Writings. *In: SANDERS, M.; WISNEWSKI, J. (Orgs.). Ethics and phenomenology*. Lanham, Md: Lexington Books, 2012. p. 9–38.

LOIDOLT, S. Value, Freedom, Responsibility. *In: ZAHAVI, D. (Org.). The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2018. v. 1.

MCCARTHY, J. et al. **A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence**. Hanover: 1955.

MELLE, U. Edmund Husserl: From Reason to Love. *In: DRUMMOND, J. J.; EMBREE, L. (Eds.). Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2002. v. 47 p. 229–248.

MORAN, D. **Husserl’s crisis of the european sciences and transcendental phenomenology**. Cambridge: Cambridge university press, 2012.

NELSON, J. D.; MCKENZIE, C. R. M. Confirmation Bias. *In: KATTAN, Michael (Org.). Encyclopedia of Medical Decision Making*. 2455 Teller Road, Thousand Oaks California 91320 United States: SAGE Publications, Inc., 2009.

NENON, T. Freedom, Responsibility, and Self-Awareness in Husserl. *In: HOPKINS, B. C.; CROWELL, S. Galt (Orgs.). The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy: Volume II*. Abingdon, Oxon New York: Routledge, 2002. v. 2 p. 1–22.

OBSIEGER, B. Husserlian Ethics. *In: PADILLA GÁLVEZ, J.; GAFFAL, M. (Orgs.). Intentionality and Action*. Berlin, Boston (Mass.): De Gruyter, 2017. p. 159–172.

O’DWYER, L. The Significance of the Transcendental Ego for the Problem of Body and Soul in Husserlian Phenomenology. *In: TYMIENIECKA, A. (Org.). Soul and Body in Husserlian Phenomenology*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1983. p. 109–117.

OKORONKWO, C. E. Algorithmic BIAS in Media Content Distribution and its Influence on Media Consumption: Implications for diversity, equity, and inclusion (DEI). **International Journal of Social Sciences and Management Review**, v. 07, n. 05, p. 296–310, 2024.

O’NEIL, C. **Weapons of math destruction: how big data increases inequality and threatens democracy**. 1ª ed. Nova Iorque: Crown, 2016.

ONU. **Relatório mostra 5 fatores empurrando milhões de pessoas para a pobreza | ONU News**. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2025/04/1847706>>. Acesso em: 20 jun. 2025.

PELLISH, A.; STELTER, B. **TikTok sai do ar nos Estados Unidos; empresa aposta em intervenção de Trump**. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/tiktok-sai-do-ar-nos-estados-unidos-empresa-aposta-em-intervencao-de-trump/>>. Acesso em: 20 jun. 2025.

PINTO, D. J. A.; MORAES, I. As mídias digitais como ferramentas de manipulação de processos eleitorais democráticos: uma análise do caso Brexit. **Revista de Estudos Sociais**, n. 74, p. 71–82, out. 2020.

RAMOS, C. A. Coação e autonomia em Kant: as duas faces da faculdade de volição. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 7, n. 1, p. 45–68, 16 dez. 2008.

SAN MARTÍN SALA, J. J. El solipsismo en la filosofía de Husserl. **ENDOXÁ**, n. 1, p. 239–258, 1 jan. 1993.

SÉNECA, L. A. **Cartas a Lucílio**. Tradução: J. A. S. e Campos. 7ª ed. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2021.

SILVA, S.; KENNEY, M. Algorithms, Platforms, and Ethnic Bias: An Integrative Essay. **Phylon (1960-)**, v. 55, n. 1 & 2, p. 9–37, 2018.

THOMÉ, S. C. Intersubjetividade e idealismo transcendental em Husserl. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 31, n. 53, 8 ago. 2019.

THOMÉ, S. C. Matematização da natureza, mundo da vida e crise da razão em Husserl. **Philosophos - Revista de Filosofia**, v. 26, n. 2, 12 jul. 2022.

THOREAU, H. D. **Walden: ou a vida nos bosques**. Tradução: A. B. de Souza. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 2017.

TOURINHO, C. D. C. Percepção e Imaginação em Husserl: da coisa “ela própria” à reprodução por “semelhança”. **Aufklärung: journal of philosophy**, v. 7, n. 3, p. 11–20, 15 dez. 2020.

TURING, A. M. I.—COMPUTING MACHINERY AND INTELLIGENCE. **Mind**, v. LIX, n. 236, p. 433–460, 1 out. 1950.

UNIÃO EUROPEIA. **Eurobarometer**. Disponível em: <<https://europa.eu/eurobarometer/surveys/detail/3153>>. Acesso em: 23 jun. 2025.

VÁSQUEZ, G. H. La ética fenomenológica. In: LERNER, R. R. P. De; GUILLÉN, G. V. (Orgs.). **Acta fenomenológica latinoamericana**. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. p. 49–60.

VERÍSSIMO, D. S. A teoria husserliana da doação perceptiva por perfis. **Psicologia USP**, v. 27, n. 3, p. 521–530, dez. 2016.

WASON, P. C. On the Failure to Eliminate Hypotheses in a Conceptual Task. **Quarterly Journal of Experimental Psychology**, v. 12, n. 3, p. 129–140, jul. 1960.

ZAHAVI, D. **Husserl and transcendental intersubjectivity: a response to the linguistic-pragmatic critique**. Tradução: E. A. Behnke. Athens, Ohio: Ohio University Press, 2001.

ZAHAVI, D. Empathy and Other-Directed Intentionality. **Topoi**, v. 33, n. 1, p. 129–142, abr. 2014.