

# A ATUALIDADE DA ÉTICA HUSSERLIANA\*

Marcelo Fabri\*\*

**SÍNTESE** – O artigo argumenta em favor da atualidade da ética husserliana a partir de três eixos temáticos, que se complementam: a relação entre razão teórica e razão prática no interior da fenomenologia, o conceito de humanidade autêntica e, finalmente, a reflexão fenomenológica sobre a esfera do estrangeiro. Parte-se do pressuposto segundo o qual o pensamento de Husserl abre caminho para uma superação de duas atitudes éticas radicais: o ceticismo de caráter biológico e o universalismo abstrato.

**PALAVRAS-CHAVE** – Ética fenomenológica. Ceticismo biológico. Universalismo abstrato.

**ABSTRACT** – The paper argues for today's relevance of Husserl's phenomenological ethics, by three complementary thematic points. The first one is the relation between theoretical reason and practical reason on phenomenology; the second, the concept of an authentic humanity; finally, the phenomenological reflection on the alien. The main hypothesis is: Husserl does pave the way for the overcoming of two radical attitudes in ethics, namely, biological skepticism and abstract universalism.

**KEY WORDS** – Phenomenological ethics. Biological skepticism. Abstract universalism.

Os escritos de Edmund Husserl sobre ética vêm sendo recuperados na atualidade. Pode-se mesmo dizer que, até bem pouco tempo, a abordagem fenomenológica da assim chamada razão prática permanecia restrita quase que exclusivamente ao pensamento dos discípulos e continuadores de Husserl, fato que deixa em aberto um aprofundamento e uma retomada dos trabalhos propriamente husserlianos sobre o assunto. Ora, na medida em que as reflexões do filósofo sobre ética pertencem, quase que em sua totalidade, ao rol dos trabalhos que ficaram conhecidos como “inéditos”, e estes só foram publicados no original no fim dos anos oitenta, justifica-se o seu desconhecimento por parte de muitos interessados em fenomenologia, bem como as restrições de uma pesquisa que parece desafiar apenas os especialistas na área. Assim, perguntamos: que significa falar de atualidade no que respeita à ética deste filósofo? No escopo de apresentar a contribuição de Husserl para a ética, optamos por uma abordagem sucinta, que se concentrará nos seguintes eixos temáticos: a) a luta contra o ceticismo, b) o conceito de

\* Este artigo faz parte de uma pesquisa de pós-doutorado desenvolvida junto à Universidade de Catania (Itália), de outubro de 2004 a julho de 2005. O trabalho completo será apresentado sob a forma de livro, e trata das relações entre fenomenologia e cultura em Edmund Husserl e Emmanuel Levinas. Aproveitamos para agradecer à Capes o apoio recebido durante os dez meses de atividade.

\*\* Universidade Federal de Santa Maria, RS.

|         |              |       |      |            |          |
|---------|--------------|-------|------|------------|----------|
| VERITAS | Porto Alegre | v. 51 | n. 2 | Junho 2006 | p. 69-78 |
|---------|--------------|-------|------|------------|----------|

humanidade autêntica e c) a categoria do estrangeiro (*der Fremde*). Se não conseguirmos fugir aos prejuízos trazidos por uma visão de conjunto ou resumo de uma proposta ética que hoje vem recolocando a fenomenologia nos debates contemporâneos sobre a moral, ao menos fica a indicação de um possível caminho para pesquisas futuras.

## 1 A luta contra o ceticismo

O primeiro grande esforço de fundamentação da ética por parte de Husserl é marcado pelo clima teórico das *Investigações Lógicas* (1901). O psicologismo, com todo o seu apreço pelos fatos psicológicos, não poderia, como pensa o filósofo, garantir a objetividade do saber, nem explicar as estruturas ideais ou leis do pensamento. O diagnóstico de Husserl é muito claro: psicologismo e empirismo são atitudes céticas na medida em que terminam negando os pressupostos lógicos necessários a toda teoria. Ou seja, o filósofo empirista propõe um saber (teórico) que termina, paradoxalmente, recusando a possibilidade da teoria e, mais ainda, ao afirmar que a verdade é relativa à espécie humana, o empirista estaria afirmando uma *verdade absoluta*, e é isso, precisamente, o que a sua própria teoria proíbe de fazer.

Eis porque, segundo Husserl, é preciso reconhecer e explicitar a diferença entre a universalidade meramente formal (lógica pura) e a esfera material (*Sachessphäre*). Esta última se encontra sempre relacionada a objetos de determinados âmbitos individuais, como, por exemplo, as proposições das ciências particulares. Contrariamente a isso, a lógica fala de proposições gerais e de universalidade formal, isto é, de proposições sem referência a uma matéria específica. Assim:

A ciência determinada enuncia proposições determinadas e procura fixar verdades determinadas. Em toda sua atividade, portanto, ela encontra-se submetida às leis formais que a lógica enuncia para as proposições e as verdades em geral, apenas com base na sua forma.<sup>1</sup>

Vale ressaltar, no entanto, que a diferença apontada acima não significa separação. O que há, afirma Husserl, é uma imbricação entre lógica formal e ontologia formal. Isso retrata bem o projeto monumental do filósofo, a saber, o esforço para ampliar a lógica formal a partir de uma *mathesis universalis* capaz de unir todas as disciplinas particulares. A ontologia formal, na medida em que prescindiu de toda materialidade particular, apontando apenas para a idéia formal de “objeto em geral”, encontra aplicação em toda e qualquer ciência imaginada.

Em que sentido se pode afirmar que a luta contra o ceticismo, caracterizada como esforço para desenvolver um conceito de lógica pura deve se estender, também, para a ética e a teoria dos valores?

---

<sup>1</sup> Cf. HUSSERL, E. *Lineamenti di ética formale. Lezioni sull'etica e la teoria dei valori Del 1914*, a cura di Paola Basso e Paolo Spinicci, Firenze, Lè Lettere, 2002, p. 29.

A lógica nasceu, segundo Husserl, de necessidades práticas. A atividade do juízo, em seu esforço para vencer a visão cética da vida, caracteriza-se pela busca de regulamentação através das idéias de retidão e verdade. Assim, no âmbito da filosofia grega, importava “buscar as normas necessárias, bem como todas as prescrições de natureza prática, úteis para dirigir praticamente o conhecimento e, em particular, o conhecimento científico”.<sup>2</sup> Algo semelhante se passa com a ética, pois esta também nasceu como disciplina normativa e prática. Confrontando-se com a *skepsis* moderna, Husserl argumenta que também a ética pode ser aproximada, por analogia, ao terreno da lógica pura, que é sempre formal ou não-empírico. Para tanto, ele põe em suspenso a discussão acerca da origem dos conceitos éticos. 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. 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.<sup>3</sup>

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. Nesse sentido: “Conceitos como ‘bom’ e ‘mau’, ‘racional do ponto de vista prático’ e ‘irracional’ tornam-se simples expressões de fatos empírico-psicológicos da natureza humana”.<sup>4</sup> Melhor dizendo, os conceitos morais seriam expressões dos processos históricos, da particularidade das culturas, bem como de todas as circunstâncias casuais do desenvolvimento da espécie humana e, por consequência, seriam, também, a expressão dos processos biológicos ou da evolução de nossa espécie.

Ora, segundo Husserl, já na própria vida cotidiana deparamo-nos, não raras vezes, com situações nas quais vemos, com evidência, algo que não pode ser explicado pelo interesse biológico ou pela casualidade cultural. O ver evidente implica, de saída, que o ser humano encontra-se inevitavelmente envolvido em decisões sobre o que é correto ou não do ponto de vista teórico. É certo que podemos nos enganar, mas nenhum interesse biológico poderia justificar a recusa de um saber evidente, como aquele que se dá, por exemplo, numa simples operação matemática.<sup>5</sup> Todo aquele que julga o verdadeiro como não-verdadeiro distancia-se da correta decisão. Do mesmo modo, todo agir que realiza o que é contrário ao bom é incorreto do ponto de vista moral. Mas o que importa, em última instância,

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Vale lembrar, no entanto, que o conceito husserliano de evidência se desenvolve, sobretudo nas obras de maturidade, como *visão* que pode se aperfeiçoar paulatinamente, graças a um processo infundável de renovações. Ver, a esse respeito: FINK, Eugen – *De la phénoménologie*, trad. Didier Franck, Paris, Minuit, 1974, p. 220-242. Como explica Fink: “A visão pode ser imprecisa, lacunar, mas só uma nova visão mais precisa e mais completa estará em condições de retificá-la” (p. 225).

não é saber se o que escolho ou penso é definitivamente o bem ou a verdade, mas o ato de pôr algo como sendo bom ou verdadeiro. É esta, com efeito, a condição para o avanço do conhecimento e, por extensão, para o aperfeiçoamento moral do ser humano.

Mesmo que eu escolha algo que será, no futuro, julgado incorreto por mim mesmo, é o ato de pôr algo como sendo bom que confere à minha decisão um caráter racional, bem como a possibilidade de constantes retificações. Podemos, assim, aspirar conscientemente a uma vida disposta segundo critérios éticos. Mas, notemos bem, o formal, aqui, não se relaciona ao material do mesmo modo que o universal se relaciona ao particular. Posso reconhecer que o melhor é preferível ao bom, independentemente de saber o que seja o bem supremo, isto é, mesmo que não me sejam dadas de antemão as classes fundamentais de valores, e mesmo que as leis das suas relações não tenham sido ainda estabelecidas.<sup>6</sup> Por outro lado, o sentir, o valorar, o desejar, etc., que são vivências de um sujeito, deixam de ser apenas realidades psicológicas. Por analogia ao que ocorre na percepção e no juízo, os atos emotivos são atos em que tomamos posição, isto é, atos nos quais uma consciência se volta para evidências objetivas. Certo, podemos errar, escolher o que não deveríamos, mas isso tudo é, precisamente, a condição mesma de uma vida racional. O mesmo deve valer para a esfera da vontade ou dos atos volitivos:

Para poder ter acesso à palavra, a vontade precisa de atos lógicos e o resultado disso é um juízo de dever, que é exatamente um juízo e não uma vontade. Portanto, a razão lógica deve, por assim dizer, dirigir o seu olhar também para o terreno do prático, deve emprestar a este terreno o olho do intelecto; só então pode mostrar-se de forma objetiva aquilo que a vontade racional exige, bem como aquilo que está necessariamente implícito no sentido das suas aspirações.<sup>7</sup>

Daí poder-se dizer que, para além da atitude que se volta exclusivamente para o sentido objetivo do fenômeno moral, isto é, para as leis de essência que fazem deste fenômeno uma realidade logicamente estruturada (no querer, no sentir, no valorar, etc.), fica em aberto uma fenomenologia dos atos morais a partir do sujeito que os realiza, e é por isso que a ética formal, do mesmo modo que a lógica formal, deve ser complementada por uma reflexão de caráter transcendental.

## 2 A busca de uma autêntica humanidade

O conceito de ética formal será, portanto, reorientado, a partir dos anos vinte, por uma análise transcendental da lógica e, por extensão, do fenômeno moral. Essa análise coincide com a evolução do pensamento husserliano, e se insere no contexto de um ambiente cultural marcado pelo fim da Primeira Guerra Mundial. O que impressiona e inquieta Husserl é o caráter trágico da cultura moderna. De que se trata?

---

<sup>6</sup> Cf. GERARD, V. L'analogie entre l'éthique formelle et la logique formelle chez Husserl. In: CENTI, B./GIGLIOTTI, G.(Orgs.) - *Fenomenologia della ragion pratica*, Napoli, Bibliopolis, 2004, p. 118 e ss.

<sup>7</sup> HUSSERL, E. *Lineamenti di ética formale. Lezioni sull'etica e la teoria dei valori Del 1914*, p. 81.

A lógica, que se preocupava em seguir as normas puras essenciais da ciência, a fim de dirigir as várias formas de saber científico e legitimá-las, passa a ser dirigida pelas próprias ciências existentes, em particular pelas ciências da natureza. Para Husserl, isso trouxe conseqüências desastrosas para a modernidade. Daí as perguntas: Qual o *princípio de enraizamento das ciências*? Como podem ser unificadas a partir deste enraizamento? A própria lógica tornou-se uma ciência especial, em vez de permanecer como doutrina pura e universal da ciência.<sup>8</sup>

Husserl realiza, agora, uma reflexão que ultrapassa o plano formal para encontrar sua efetivação no plano material. A lógica, assim como a ética, é pensada a partir de um horizonte transcendental de sentido. Por que é preciso deslocar-se para a fenomenologia transcendental? Por que a explicitação do sentido de ser (*Seinssinn*) autêntico do domínio e dos conceitos das ciências depende de uma análise da subjetividade constituinte. Tal análise deve considerar a intencionalidade operativa não-temática das práticas científicas.<sup>9</sup> Trata-se, assim, de uma abordagem do sentido e dos horizontes de sentido que estas sempre pressupõem, mas sobre os quais elas sempre se calam. Conseqüentemente, o que está em questão é a idéia de ciência numa *perspectiva subjetiva*, que considera o pensamento que julga, que conhece, que pesquisa, etc. No plano da ética, temos: a racionalidade prática não pode prescindir do sujeito que valora, que decide, etc. Na perspectiva husserliana, a atitude teórica vai de par com um auto-esquecimento, pois no próprio ato da teoria o estudioso se abandona às coisas, aos saberes e aos métodos, ignorando tudo o que diz respeito à sua interioridade e a seu ato de operação.<sup>10</sup> Eis porque é necessário descer até o mais profundo da interioridade que leva a cabo o conhecimento e a teoria. Porém, a interioridade em questão é uma interioridade transcendental capaz de compreender tanto a ciência autêntica como a teoria autêntica.

No caso da ética, trata-se de propor uma renovação do homem e da cultura, pois a guerra revelou a miséria moral e religiosa da humanidade. Ela revelou, igualmente, nossa miséria filosófica. A insensatez da cultura é um “fato” que deve determinar a nossa conduta prática. Ela nos faz refletir sobre questões de princípio, concernentes à vida prática (indivíduo, comunidade e vida racional de um modo geral). A ética é uma ciência de princípios porque o indivíduo humano pode acreditar na possibilidade de renovação (justificação racional), mas deve, para tanto, indicar o caminho (método) para que isso se realize.<sup>11</sup>

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 reno-

---

<sup>8</sup> Cf. HUSSERL, E. *Logique formale et logique transcendantale*, trad. Suzanne Bachelard, Paris, PUF, 1957. Ver, sobretudo, a Introdução.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>11</sup> Cf. HUSSERL, E. *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, trad. Corrado Sinigaglia, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999. Toda a seqüência deste item tem como base as análises realizadas por Husserl nesses cinco ensaios.

vação. O que importa é, segundo Husserl, que esta vontade seja sempre *reativada*. 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.

Uma vida que deva ser chamada ética em sentido autêntico não pode devir e crescer “por si”, à maneira da passividade orgânica, e nem mesmo ser dirigida e sugestionada do exterior [...] Somente sobre a base da própria liberdade um homem pode atingir a razão, e dar forma racional a si e ao mundo que o circunda; e somente nisso pode encontrar a máxima “felicidade” possível, a única racionalmente desejável.<sup>12</sup>

Mas é preciso não esquecer que liberdade e responsabilidade caminham juntas. A fenomenologia sente-se chamada a responder a uma interrogação ética. A idéia 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. A vida de pensamento deve ser intensa, vivida na absoluta responsabilidade. Por conseguinte, a reflexão de Husserl sobre a ética não é um simples apêndice de seus trabalhos teóricos, e sim aquilo que esclarece e dá sentido a esses trabalhos.

Ora, a responsabilidade tem de ser absoluta. Enquanto teoria da teoria, a filosofia é conduzida a si mesma. Trata-se de um círculo que se fecha: na filosofia pesa não só a responsabilidade por todas as disciplinas, mas também a *responsabilidade por si* no sentido mais radical e absoluto. Esta circularidade é intrínseca à vida reflexiva.

Temos, então, um paradoxo: a razão clama por uma decisão responsável, pela idéia filosófica que estaria em condições de orientar o desenvolvimento total da Europa, mas este apelo à liberdade soa também como um “destino”, como algo anterior à própria escolha. Husserl declara ter vivido o destino de uma existência filosófica. O descobrir-se *chamado* vai de par com uma impossibilidade de evasão. O sujeito encontra-se desafiado por uma decisão absoluta que, paradoxalmente, parece subjugar-lo. A responsabilidade é algo que compromete o sujeito independentemente de sua liberdade de escolha.

Para Husserl, a humanidade européia deve ser o exemplo concreto desta destinação. Esta humanidade ocupa, em relação a toda outra cultura histórica, a posição mais elevada. A Europa considerada como ideal (*eidos*) traduz a primeira realização de uma norma *absoluta* de desenvolvimento e, conseqüentemente, encontra-se destinada a revolucionar toda outra cultura. As outras culturas devem encontrar na historicidade infinita da idéia européia a sua *manifestação exemplar*; Mas, notemos bem, a identidade cultural não se compreende a partir da elevação do indivíduo ao plano universal da razão. O que ocorre é o contrário: é a inscrição insubstituível do universal no singular. A cultura européia entendida como *idéia* surge para Husserl como sendo o único testemunho da essência humana e daquilo

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 50-51.

que é próprio ao homem. Por quê? O eu singular (e, por analogia, uma cultura) é aquele que pode depor em favor da universalidade. Nesse sentido, o que é único é, precisamente, a exemplaridade do exemplo.

Mas é preciso, agora, perguntar: a idéia de Europa, caracterizada não a partir da geografia ou da política, e sim pela razão filosófica e científica, própria do mundo europeu, não termina conduzindo à defesa de uma atitude que favorece a depreciação e o menosprezo de outras formas de existência cultural? Ou ainda, a discussão fenomenológica sobre a ética, toda ela implicada na centralidade e na auto-explicitação do *ego* transcendental, não promove inevitavelmente a perda dos “outros” ou daquilo que é “não-próprio” em relação a este ideal?

### 3 A categoria do estrangeiro

Se tomarmos como referência as famosas *Meditações Cartesianas*, talvez seja possível afirmar que a fenomenologia husserliana não deixa de ser, paralelamente à auto-explicitação do Eu transcendental, uma meditação interminável sobre o que fica no extremo oposto desta tarefa. Em outros termos, a fenomenologia pode ser compreendida como meditação sobre o fenômeno do estrangeiro, do estranho ou inapropriável.<sup>13</sup>

O que pode ser apresentado e justificado diretamente, afirma Husserl, é “eu mesmo” ou “me pertence”. O que, pelo contrário, só pode mostrar-se por meio de uma experiência indireta ou “fundada”, isto é, por meio de uma experiência que não mostra o próprio objeto, mas somente o sugere e verifica essa sugestão por uma concordância interna, é o “outro”.<sup>14</sup>

Trata-se de reconhecer que as relações inter-humanas se dão no encontro entre a esfera do que é *meu* e a esfera do que pertence aos *outros*. Certo, na perspectiva husserliana o outro só pode ser pensado como algo análogo àquilo que me pertence, mas o solipsismo transcendental, na medida em que torna possível a comunidade intermonádica, é também e, sobretudo, a conquista metódica sem a qual o sujeito não poderia separar-se ou destacar-se de sua cultura, de seu mundo circundante, numa palavra sem a qual o universal seria aquilo que absorve a singularidade humana através de um discurso único ou monológico. Ora, vimos que Husserl propõe, precisamente, uma inversão desta redução. O singular (seja um indivíduo, seja uma comunidade) é aquele que pode tender ao universal, constituindo, de modo contínuo e renovável, uma comunidade cuja existência temporal estará comprometida com a realização de uma autêntica *humanitas*. Não é uma idéia, um conceito, uma norma incondicionada que explica o envolvimento do singular com o universal, mas o contrário: é a singularidade humana (individual ou

---

<sup>13</sup> A esse respeito, remetemos o leitor aos estudos de WALDENFELS, B. *Fenomenologia dell'estraneità*, a cura di Gabriella Baptist, Napoli, Vivarium, 2002. Partindo de Husserl, este autor procura explorar tudo o que fica em aberto depois das análises husserlianas do *próprio* e do *estrangeiro*, contidas nas *Meditações Cartesianas*.

<sup>14</sup> HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer e E. Levinas, Paris, Vrin, 1996, p. 187, § 52.

coletiva) que dá sentido e condiciona a objetividade do conceito e a humanidade em sentido genérico e moral. Husserl realiza, assim, uma espécie de reconstrução do caráter genético do *ethos*, pois é na vida comunitária, caracterizada pelas relações entre o eu, os outros e o mundo circundante comum, num interminável percurso de construções e reconstruções, avaliações e reavaliações, que se tece a vida intersubjetiva sem a qual não poderíamos nem mesmo falar de responsabilidade moral. Com isso, ele supera dois comportamentos típicos de nossa cultura, quais sejam, o colonizador e o iluminista a partir de um comportamento fenomenológico, caracterizado por uma “experiência transcendental” da alteridade. Sobre esses comportamentos, Renato Cristin assim se expressou:

O primeiro (colonizador) distribui, catequiza, impõe; o segundo (iluminista) discute, ilustra, propõe; o terceiro (fenomenológico) declara, sugere, expõe. O primeiro tem uma verdade a afirmar; o segundo tem uma interpretação, supostamente ideal, e um contexto de sentido a ser posto à prova; o terceiro, ao contrário, possui seja uma verdade a ser sustentada seja um horizonte de sentido de outras possíveis verdades, e afirma que a sua verdade é sempre relativa e que o horizonte de sentido é sempre parcialmente interpretável.<sup>15</sup>

Trata-se, portanto, de uma postura ética que oscila entre a afirmação da subjetividade e o reconhecimento da alteridade. Daí poder-se dizer que o discurso em favor de uma ética que supera a ameaça do relativismo, do ceticismo, do naturalismo, etc. depende de uma análise cuidadosa e interminável das relações entre o próprio e o não-próprio, entre o *ego* e os seus outros. O próprio e o estrangeiro não são jamais elevados ao plano comum do conceito, da idéia, do coletivo, e assim por diante.<sup>16</sup> Esta é, com efeito, uma das descobertas ou conquistas do pensamento husserliano, mesmo que a sobriedade deste filósofo o tenha impedido de explorar, de um modo mais insistente ou radical, a dimensão de abertura fornecida por seu próprio pensamento. De nossa parte, afirmamos e enfatizamos que o estrangeiro (ou não próprio) só existe, melhor dizendo, só pode manifestar-se na medida em que houver *resposta* por parte de uma determinada esfera de pertença (eu, cultura, comunidade, etc.), vale dizer, na medida em que se verifica um contato que não é jamais uma explicação ou simples diálogo entre o próprio e o não-próprio. O eu transcendental (ou a Europa) não seria, assim, o simples emblema de uma arrogância teórica e prática, pois o que está em questão é a possibilidade de se reagir criticamente a toda forma de imperialismo (político, econômico e cultural). A conquista metodológica de uma esfera transcendental de sentido é, portanto, a condição de possibilidade de uma ética que pode ser definida, em grande medida, como resposta ao estrangeiro.

---

<sup>15</sup> L' Europa, la fenomenologia e le ragioni dell'interculturalità. In: CRISTIN, R./RUGGENINI, M. (Orgs.) *La fenomenologia e l'Europa*, Napoli, Vivarium, 1999, p. 260-261.

<sup>16</sup> Segundo Waldenfels, o estrangeiro (*der Fremde*) é: a) aquele que se manifesta exteriormente à esfera própria, b) aquilo que pertence ao outro e, finalmente, c) o estranho o insólito. A relação entre o próprio e o estrangeiro é determinada pelo lugar daquele que fala ou age. Nenhuma regra universal pode absorver ou anular esta relação. Cf. WALDENFELS, B.- L'Europa di fronte all'estraneo. In: CRISTIN, R./RUGGENINI, M. (Orgs.). *La fenomenologia e l'Europa*, p 56 e ss.

Fica, portanto, clara a atualidade de uma reflexão que não toma a vida humana como algo capaz de ser avaliado e compreendido biológica ou geneticamente, ou ainda, que não pensa a singularidade do humano e das culturas por referência a um universal ontológico (espécie, ser, nação, etc.). Não é a unidade da espécie que deve dizer o que somos, pois a realidade humana se compreende como *resposta* capaz de fazer frente a toda e qualquer explicação reducionista da originalidade e da criatividade de nossas ações. Assim, a ética deve cuidar para que atitudes opostas como aquelas do relativismo e do universalismo não acabem se aproximando. Como assim? É que ambos podem terminar pensando os indivíduos por referência a uma ordem extra-humana ou não-humana. No primeiro caso, esta ordem será a espécie biologicamente considerada; no segundo, são as diferenças (individuais e culturais) que correm o risco de se desfazer diante da ordem universal do conceito ou da razão.

Nesse sentido, a fenomenologia surge como atitude que resiste a estas duas atitudes totalizadoras. Ela pensa o singular e o universal como realidades que se articulam intersubjetivamente, sem que seja preciso a anulação ou redução de uma pela outra. Abrir-se ao universal e, ao mesmo tempo, resistir ao poder redutor que ele possui só é possível porque esta abertura é, no fundo, uma resposta a uma singularidade real ou concreta (resposta ao estrangeiro). O ser relativo (o pertencer a uma cultura, a uma época, etc.) confirma a necessidade do universal apenas e tão somente porque o humano é uma possibilidade de resposta àquilo que fica para sempre exterior ao universal. Eis a descoberta fundamental da ética husserliana ou, pelo menos, o desafio que a fenomenologia permite reconhecer ou enfrentar, mesmo que ela própria tenha deixado de ir até as últimas conseqüências de sua grande intuição.

### **Conclusão**

A ética husserliana pode ser considerada a partir de três pontos de vista que se complementam. O primeiro põe o problema da objetividade em questões morais, ou ainda, caracteriza-se pelo esforço de ir além do ceticismo moral por meio de uma analogia entre lógica e ética, entre razão teórica e razão prática. Certo, um valor não é um objeto no sentido teórico do termo, isto é, não é intuído ou percebido em carne e osso por uma consciência. No entanto, atos valorativos, volitivos, etc. encontram sua base nos atos intelectivos, vale dizer, fundam-se num ato objetivante, e é por isso que eles não se confundem com alguma coisa de meramente psicológico.

O segundo ponto de vista é subjetivo, pois diz respeito ao desejo de renovação, assumido por uma comunidade ou cultura, e que tem por fundamento a vida individual ou mundo da pessoa. Toda vida social eticamente organizada assenta nos atos individuais. Conseqüentemente, mais do que realizar um discurso sobre a estrutura formal dos atos práticos trata-se, agora, de explicitar fenomenologicamente a busca, sempre reiterada, de uma vida que deve realizar a idéia de uma autêntica humanidade. O pensamento se volta, assim, para o conceito de respon-

sabilidade, isto é, para o compromisso de dirigir a vida inteira (indivíduo e comunidade) a partir de uma infundável prática de auto-reflexão ou explicitação de si. Esta prática, diga-se uma vez mais, é a condição de possibilidade das renovações por que passam indivíduos e culturas diversos.

Finalmente, a meditação sobre o estrangeiro, inaugurada pelas *Meditações Cartesianas* e problematizada por autores que seguiram criticamente o modelo fenomenológico de reflexão, abre caminho para se pensar um comportamento ético sensível a situações ou problemas que ultrapassam a esfera ideal ou auto-reflexiva da razão teórica e prática. A relação entre o próprio e o não-próprio não se resolve em termos lógicos e ontológicos. Ela conduz a fenomenologia a um desafio ético por excelência, resistente a todo modelo unilateral de razão. Para Cristin,<sup>17</sup> a razão fenomenológica é uma razão universalmente responsável, está ligada dinamicamente à existência e, sobretudo, encontra-se intencionalmente aberta à multiplicidade.

## Referências

- BIANCHI, I. *Etica Husserliana. Studi sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*. Milano, Franco Angeli, 1999.
- CENTI, B./GIGLIOTTI, G. (Orgs.). *Fenomenologia della ragion pratica*, Napoli, Bibliopolis, 2004.
- CRISTIN, R./RUGGENINI, M. (Orgs.). *La fenomenologia e l'Europa*, Napoli, Vivarium, 1999.
- HUSSERL, E. *Logique formale et logique transcendente*, trad. Suzanne Bachelard, Paris, PUF, 1957.
- . *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Husserliana XIV e XV)*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- . *La crise des sciences européennes et la phénoméologie transcendente*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.
- . *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer e E. Levinas, Paris, Vrin, 1996.
- . *Crisi e rinascita della cultura europea*, a cura di Renato Cristin, Venezia, Marsilio Editori, 1999.
- . *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, (*Husserliana*, XXVII), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic, 1989. Traduções parciais: italiana (Corrado Sinigaglia): *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999; espanhola (Augustin Serrano Haro): *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco Ensayos*, Barcelona, Antropos; México, Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), 2002.
- . *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, (*Husserliana* XXVIII), Dordrecht, Kluwer Academic, 1993, trad. italiana (P. Basso e P. Spinicci): *Lineamenti di etica formale*, Firenze, Le Lettere, 2002.
- KASSAB, E. S. Is Europe an essence? Levinas, Husserl, and Derrida on cultural identity and ethics. In: *International Studies in Philosophy*, vol. XXXIV/4, 2002 (pp. 55-75).
- PAISANA, J. *Husserl e a Idéia de Europa*, Porto, Edições Contraponto, 1997.
- WALDENFELS, B. *Fenomenologia dell'estranietà*, a cura di Gabriella Baptist, Napoli, Vivarium, 2002.

---

<sup>17</sup> Cf. L' Europa, la fenomenologia e le ragioni dell'interculturalità, p. 226.