

**Crença e razão na  
fenomenologia de Husserl**

Martina Korelc  
Professora adjunta  
Universidade Federal de Goiás<sup>1</sup>

**Belief and reason in Husserl's  
phenomenology**

**Resumo:** O texto analisa o conceito de crença [*Glaube*] e sua relação com a razão na fenomenologia de Husserl, sob três aspectos. Primeiramente, a partir da concepção da razão como essência e *telos* do homem e da concepção da filosofia como o modo de vida que lhe corresponde e que exige a crença na razão. Em segundo lugar é analisada a crença como posição de ser e a sua legitimação pela razão. O último aspecto analisado é o da implicação da crença em Deus na elucidação da exigência da vida ética para o sentido racional da existência no mundo. A concepção teleológica da vida da subjetividade e intersubjetividade marca a compreensão da relação entre crença e razão; esta última é alargada de modo a permitir pensar uma originária unidade entre as suas dimensões teórica e prática.

**Palavras-chave:** crença, razão, teleologia, ser

**Abstract:** In a present paper I analyze a concept of belief [*Glaube*] and its relation to reason in Husserl's phenomenology. Three aspects of this relation are considered: the reason as a essence and *telos* of a man and its realization in the philosophical life that demands the belief in the reason; the belief as a position of being and its legitimation by reason; finally, the belief in God as a condition for an ethical life and for a realization of the rational meaning of the life. The teleological concept of subjectivity and intersubjectivity reveals itself to be of great importance. The concept of reason is extended, so that an original unity of theoretical and practical dimension is plausible.

**Key-words:** Belief, reason, teleology, being

---

<sup>1</sup> Endereço eletrônico: [martina.ufg@gmail.com](mailto:martina.ufg@gmail.com).

## Introdução

O tema da crença e sua relação com a razão na fenomenologia de Husserl é rico. Em primeiro lugar, porque o próprio conceito de crença é usado por Husserl com muitos significados. No sentido mais geral, crença pode ser definida como a posição de um ser ou de um valer, que está na base da consciência, da sua dimensão noética; neste sentido Husserl diz: “Crer é presumir [*Vermeinen*, visar], presumir que algo é” (Hua XXVIII: 212)<sup>2</sup>. Encontramos em Husserl afirmações sobre crença natural ou *doxa*, crença filosófica ou *episteme*, crença religiosa; pode se dizer que não há consciência sem atos de crença, ela é a base da consciência racional (BRAINARD, 2002: 162). Por outro lado, a razão é a essência e a meta da vida humana, e a fenomenologia para Husserl é uma crítica da razão. A relação entre crença e razão, portanto, pode ser abordada de muitos modos e a reflexão esboçada aqui é apenas uma possibilidade da compreensão desta relação.

## Razão como essência e telos do homem

Neste breve estudo quero partir da questão sobre a essência do homem, do seu ser, enquanto relacionada com a compreensão do que é a filosofia. O homem é definido por Husserl como essencialmente racional e livre e, além disso, um ser que é um devir, isto é, em desenvolvimento: “A razão é o específico do homem, como ser que vive em atividades e habitualidades pessoais. Como vida pessoal, esta vida é um incessante devir numa incessante intencionalidade de desenvolvimento” (Hua VI: 272/217). O homem traz em si, no seu devir, o *telos* da razão, isto é, a meta da autorresponsabilização, autonormação, ou autoregulação de todas as suas dimensões, individuais e intersubjetivas, de acordo com a verdade e o seu correlato, o ser autêntico. Para o homem que se avalia a si mesmo e a sua vida, “surge a *ideia* necessária do ‘*homem autêntico e verdadeiro*’ ou do *homem da razão*”, que é aquele que sempre em todos os aspectos da sua vida aspira ao que é racionalmente prático por causa do seu valor absoluto, e se aplica “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: 33/39). Esta ideia é portanto um ideal de perfeição pessoal absoluta, seja teórica, seja valorativa e prática.

O modo de viver que convém à essência do homem é o modo científico, filosófico: “o dar-se livremente a si mesmo, a toda a

---

<sup>2</sup> As obras de Husserl são citadas conforme a publicação original das obras completas pelo Arquivo Husserl de Louvaina, Husserliana Gesammelte Werke (Hua), com a indicação do respectivo volume e da página da citação; quando há tradução portuguesa já publicada, há a seguir a indicação da página da tradução. As traduções, exceto das obras cuja tradução portuguesa já está publicada, são minhas.



sua vida, as suas regras, a partir da razão pura, a partir da filosofia” (Hua VI: 5/4), ou, em outras palavras, é o modo de viver tal que tem por meta

*o estágio de autoestudo e autorresponsabilidade universais, até à apreensão consciente da ideia da autonomia, da ideia da decisão da vontade de dar à sua vida pessoal inteira a figura da unidade sintética de uma vida em autorresponsabilização universal; e correlativamente, de dar a si mesmo uma figura livre, autônoma, de um verdadeiro eu que busca efetivar a razão que lhe é inata, o esforço de ser fiel a si mesmo, de poder permanecer idêntico a si mesmo como eu-razão. (Hua VI: 272/217)*

É a filosofia que tem por tarefa descobrir a razão, o sentido, que primeiramente é latente no devir histórico fático da humanidade, mas que impele a se tornar consciente de si mesma e de ser motivadora de todo o ser e agir do homem; a filosofia tem assim por tarefa desvelar o sentido da existência. Os problemas a que a filosofia é chamada a responder são os problemas da razão em todas as suas figuras particulares, isto é, os problemas do campo teórico, do conhecimento verdadeiro do mundo, do valor autêntico e genuíno, do campo da ação ética, do agir bom, de Deus e imortalidade, da liberdade... Estas são as questões especificamente filosóficas, metafísicas, que as ciências de fatos não conseguem pensar, porque são questões que ultrapassam os fatos.

A ideia da razão é fundamental para a compreensão da tarefa de filosofia e da compreensão do sentido da existência da humanidade. A razão é o que confere sentido a tudo o que é, a todas as coisas, valores e fins; o sentido seria em última

instância a referência normativa de tudo o que é à verdade, à verdade em si e ao seu correlato, ente, *ontos on* (Hua VI: 11/9).

Husserl esclarece isto a partir da reflexão sobre operações da consciência implicadas em toda a procura da verdade, que porém é motivada profundamente a partir da essência do homem, ou seja, ela faz mostrar o que é essencialmente humano. A partir da reflexão sobre o que está intimamente implicado na vida da consciência, Husserl conclui que a humanidade, no seu devir, “é racional no querer ser racional, isto significa uma infinidade de vida e do esforço pela razão, que a razão diz precisamente isso que o homem busca, enquanto homem, no seu mais íntimo, que unicamente o pode satisfazer e tornar ‘feliz’” (Hua VI: 275/219).

*Se o homem é ser racional, ele só o é na medida em que toda a sua humanidade é uma humanidade racional – quer orientada de forma latente para a razão, quer abertamente orientada para a enteléquia que chegou a si mesma, que se tornou manifesta para si mesma e que, doravante, conduzirá conscientemente, numa necessidade essencial, o devir da humanidade. A filosofia, a ciência, seria, então, o movimento histórico da revelação da razão universal, ‘inata’ como tal à humanidade. (Hua VI: 13-14/11).*

Ora, o que preocupa Husserl profundamente, a ponto de se tornar um dos temas centrais da sua filosofia, é a crise da ciência, da humanidade, que é a crise da razão. No fim do seu percurso filosófico Husserl chegou à convicção de que se trata de uma crise que põe em questão a própria humanidade, a sua capacidade de viver racionalmente, de

explicitar para si o sentido racional, o *telos* inato. É aqui que o tema da crença, da fé, do acreditar, aparece como fundamental. A crise é para Husserl um desmoronamento da crença: crença na razão, no sentido da história, da humanidade, na sua liberdade.

*Se o homem perder esta crença [Glaube], então isto não significa outra coisa senão que: ele perde a crença em si “mesmo”, no ser verdadeiro que lhe é próprio, de que ele não dispõe sempre já, com a evidência do “eu sou”, mas apenas tem e pode ter sob a forma da luta pela verdade, por se fazer a si mesmo verdadeiro. Em toda a parte o ser verdadeiro é uma meta ideal, uma tarefa da episteme, da razão, contraposta ao ser meramente suposto que, na doxa, é inquestionavelmente óbvio. (Hua VI: 11/9)*

Aparece aqui uma curiosa relação entre razão e crença ou fé. A razão faz o seu trabalho de conferir o sentido, fundamentada ou possibilitada pela crença. E isto porque, o que a razão vê, na evidência, imediatamente – o exemplo de Husserl é a evidência do cogito, do Eu sou – é insuficiente para a sua tarefa; o ser verdadeiro não é apenas o que é imediatamente evidente, porque não é algo dado definitivamente, mas é dado como meta ideal, como *telos* individual e comunitário, a ser desenvolvido, realizado. Este *telos* deve ser descoberto, explicitado, para que o homem possa conscientemente e livremente decidir-se pela sua realização. A filosofia, na sua forma da fenomenologia, é precisamente a procura deste motor originário, que como origem e *entelequia* motiva e orienta toda a vida consciente da humanidade. O que é dado como meta

final é simultaneamente a figura inicial, a origem. Na filosofia atual, porém, Husserl identifica outra concepção da razão, que para ele é precisamente uma irracionalidade, segundo a qual a razão se limita a investigar os fatos e nada além dos fatos. Este ‘objetivismo’ leva a ceticismo, ceticismo em relação à possibilidade de uma metafísica, que é no seu âmago o desmoronamento da crença numa filosofia universal e assim a perda da crença na razão. O seu irracionalismo é na verdade, segundo Husserl, um desvirtuar-se da razão na sua profundidade e autenticidade, uma racionalidade mesquinha e má, uma razão preguiçosa que foge da luta por uma clarificação dos dados últimos e das metas que a partir destes dados últimos se delineiam e que seriam definitivamente e verdadeiramente, fundadamente, racionais (Hua VI: 14/12). Há um elemento ético aqui, porque há elemento ético ou moral na própria razão enquanto *telos* – porque a razão não permite em si divisão em teórica, prática e estética: o que orienta o devir, o ser verdadeiro, é para o ser efetivo um dever-ser. O que importa salientar aqui é a imbricação entre crença e razão. Razão que se limita ao que é dado factualmente, que não crê, e portanto não se põe a investigar o que está implícito no dado e o fundamenta, é uma razão má. Há aqui em todo lugar pressuposta ainda outra distinção fundamental na fenomenologia de Husserl, a distinção entre fato e essência. No homem fátual que somos, investigamos a essência do ser homem, para descobrir a vocação de ser homem, à qual devo ordenar-me como a um ideal que é o dever-ser.<sup>3</sup> Os fatos estão na ordem do contingente, do que é, mas poderia ser

<sup>3</sup> Husserl dá ao termo *eidos* dois sentidos: a essência conceitual ou a quididade e a forma teleológica. Cf. Hua XLII: 208.



diferente, porque o fato é apenas enquanto efetivação ou realização de uma das possibilidades essenciais, inscritas na essência. A essência, por sua vez, está na ordem do que é necessariamente, ou mais exatamente: toda particularização das essências é necessariamente submetida a leis da essência, como uma sua consequência apodítica, necessária, diz Husserl nas *Ideias*. Deste modo se compreende por que ou em que sentido também o filósofo descobre em si um dever-ser a respeito da sua existência, que está inscrito no seu âmago, isto é, na sua essência, como o seu ser verdadeiro, pelo qual o filósofo é responsável. Quando se compreende a universalidade da filosofia – ligada à universalidade da essência, penso – compreende-se também o alcance e a gravidade desta responsabilidade, que não é apenas por si, mas pela humanidade no seu todo, não apenas a atual: é se responsável perante a eternidade.

*O filosofar humano e os seus resultados para a existência humana no seu conjunto não têm de modo nenhum o significado de meros fins culturais privados ou, de qualquer outro modo, limitados. Somos, então, no nosso filosofar – como poderíamos ignorá-lo – funcionários da humanidade. A responsabilidade inteiramente pessoal pelo nosso verdadeiro ser próprio, enquanto filósofos na nossa íntima vocação pessoal, traz em si, ao mesmo tempo, a responsabilidade pelo verdadeiro ser da humanidade, o qual só é na medida em que é ser dirigido a um telos e, se de todo puder ser efetivado, só o pode ser pela filosofia – por nós, se somos seriamente filósofos (Hua VI: 15/12-13).*

Esta imbricação entre a crença e a razão, a crença implicada na obra da razão, é algo

surpreendente. A razão compreendendo a si mesma implica uma fé no que é dado de modo diferentemente da imediaticidade dos fatos, não factualmente. Isto não é apenas um mero recurso estilístico, não é uma questão lateral na fenomenologia de Husserl, a meu ver. Husserl exprime a seriedade da questão na obra *Crise das ciências europeias*, relacionando-o ao problema da crise e da vocação do filósofo, da responsabilidade do filósofo, ao dizer: “que devemos fazer para *poder* acreditar, nós, que *acreditamos*? Nós, que não podemos prosseguir seriamente com o nosso filosofar como até aqui [...]?” (Hua VI: 15-16/13). Para Husserl, trata-se de uma luta entre a vida e a morte da filosofia e com isso da humanidade; a filosofia “assume o caráter de uma luta pela existência [...] contra o ceticismo” (Hua VI, p. 11/9). Os que acreditam, podem e devem fazer algo pelos que não acreditam, para estes poderem acreditar. O que Husserl fez, o que ele pôde fazer, segundo as suas palavras, foi expor o caminho que ele mesmo percorreu, procurando viver “até o fim o destino de uma existência filosófica em toda a sua seriedade” (Hua V: 17/14). Expondo os seus próprios argumentos e o que ele próprio vê, espera poder fazer ver e crer os seus leitores. Encontrar o máximo de clareza e de intuição na exposição e na argumentação é por isso a suma exigência das suas obras.

A minha convicção é que a questão da crença ou fé não é lateral, que ela também não surge apenas nas obras maduras de Husserl, mas está implicada desde início na descoberta do operar da consciência. Na continuação do trabalho exponho uma breve reflexão sobre o tema da crença e sua relação com a razão a partir da obra *Ideias para uma fenomenologia pura*, na qual

Husserl introduz a fenomenologia como um sistema, ou expõe ideias fundamentais para a compreensão do que para ele é fenomenologia.

### Crença e ser

O tema da crença está relacionado primeiramente e fundamentalmente ao tema da consciência do ser; crença neste sentido é crença no ser, na realidade de algo. Os atos de percepção, por exemplo, são aqueles nos quais um ser é posto como existindo, a percepção é um ato fundamental da consciência posicional. Porém, Husserl chama também ao conhecer em geral, no seu sentido mais amplo, que inclui o julgar, como um ato de crer [*Belief*]. “Neste sentido mais amplo, então, cada perceber ou recordar-se, na medida em que pretende captar um ente, ‘põe’ um objeto como existente, é um julgar” (Hua XXVII: 74/89). Contudo, como os modos de ser na fenomenologia de Husserl se diversificam, é possível distinguir também diversos tipos de crença no ser; a diferença cardinal é a diferença entre o ser transcendente e o ser imanente, ou ser como realidade e ser como consciência (Cf. Hua III: 87-88/ 100).<sup>4</sup>

Num texto de 1912, Husserl diz que a crença [*Belief*] pertence essencialmente à consciência enquanto tem a característica de realidade, atualidade. Ele distingue aqui entre a crença primeira, que é a consciência da vivência atual como real, não objetivante, mas consciência atemática da realidade de uma vivência enquanto esta é atual, e a crença segunda, crença

propriamente dita, que é dirigida a um objeto, correlato de uma percepção ou de um juízo. Esta última pode ser suspensa ou modalizada, enquanto a primeira não pode ser separada da vivência (Hua XXIII: 338).

Neste sentido se pode considerar que a consciência de si, a apreensão imanente dos vividos como existentes, é uma posição de ser e portanto crença originária. A percepção imanente da consciência, como crença primeira, é uma posição de ser que não pode ser racionalmente, ou sem contradição, suspensa, por isso na reflexão posterior ela pode ser considerada absoluta, como Husserl se exprime nas *Ideias* a respeito da essência da consciência: é a esfera da posição absoluta, que revela portanto uma esfera do ser absoluto (Cf. BRAINARD, 2002: 91). Mas, o ser absoluto, estritamente falando, não é o ser real. Por isso, nas *Ideias* Husserl não fala da crença em relação ao ser da consciência, ao analisar a diferença entre a posição do ser transcendente e a posição do ser imanente. A consciência originária de si como existindo é originariamente atemática; é apenas na reflexão – que é uma consciência temática modificada, distinta tanto da crença primeira como da crença segunda no sentido explicado acima – que ela é descoberta (Cf. NI, 1999: 64), podendo ser revelada como uma posição absoluta, implicando uma tese de ser absoluta. Mas a esta posição talvez não possamos chamar mais de crença, ela é uma certeza ou tese racional.<sup>5</sup>

Na obra *Ideias* o tema da posição do ser aparece em primeiro lugar relacionado

<sup>4</sup> Neste sentido, Brainard escreve que com a abertura do novo campo do ser pela *epoché*, também uma nova esfera de crença vem à descoberta. Cf. BRAINARD, 2002: 160.

<sup>5</sup> A respeito desta questão o comentário de Brainard não é tanto preciso quanto o de Ni.



àquilo que Husserl chama de atitude natural, um modo natural e originário de se comportar perante o mundo e seus objetos. Ela é descrita por Husserl como implicando uma compreensão determinada sobre o ser do mundo, compreensão originária e não refletida, que Husserl chama de tese geral. A tese geral da atitude natural consiste em tornar consciente o mundo como a “realidade (efetividade) existente” [*daseiende Wirklichkeit*] e como passível da apreensão; não se trata de uma tese expressa num juízo sobre a existência do mundo, mas de uma tese atemática, impensada, não predicada, sempre já marcando tudo o que se dá na experiência com o caráter do “disponível” [*Vorhanden*] (Cf. Hua III: 61/77). Ela é uma forma atemática da posição do ser transcendente, implicada na experiência mais originária do mundo, anterior ao pensar teórico. Trata-se da uma crença, diferente de todos os outros tipos de crença, por ter como correlato o todo do mundo, por ser portanto geral e não específica, e com isso necessariamente indeterminada; ela não é um ato específico, mas uma característica ou marca de todos os atos da atitude natural. Husserl, nas *Ideias*, contudo, não a chama de crença, porque na segunda secção da obra, em que ela aparece, ainda não está realizada a análise noética e noemática, para determinar o tipo de *noese* implicada nesta crença. Mas, na obra *Experiência e juízo* Husserl claramente se exprime assim sobre o modo como é pré-dado o ser do mundo da vida enquanto o solo último, o horizonte último co-consciente em toda a doação da coisa. Claramente aí aparece a afirmação de que se trata de crença [*Glaube*] no ser, não como um ato, mas passiva. Toda a atividade de conhecimento já pressupõe um solo universal do mundo, que é “um

solo de crença passiva universal no ser” (HUSSERL, 1939: 25).

Em Husserl podemos, pois, distinguir entre crença passiva e crença ativa operando na percepção do ser; a primeira, cujo exemplo é a crença no ser do mundo, não se realiza por um ato específico que teria como correlato um objeto específico, mas como a crença referente ao meio no qual se dão os objetos e como operando no plano de fundo destes, como um modo de este fundo ou solo ser pré-dado passivamente; a segunda é um ato de posição de ser de um objeto (NI, 1999: 40-42). Um objeto só pode ser posto como existente sobre um solo do mundo existente; os dois tipos de crença neste caso se relacionam. Tudo o que é objeto existente, uma meta do conhecimento ou de ação, de valoração, só é ente sobre o solo do mundo que por si mesmo, no modo de obviedade, vale como existente. O ente singular pode revelar-se também como não existindo, as opiniões sobre o ser podem sofrer correções através dos atos de conhecimento, mas isto apenas significa, segundo Husserl, que estas diferenças estão sobre o solo do mundo que é no seu todo. Trata-se, aqui, de um solo de crença no ser, pressuposta em tudo sobre o que podemos julgar, duvidar...

*A consciência do mundo é consciência no modo da certeza de crença, não alcançada através de um ato, expressamente entrando em cena no contexto de vida, ato de posição de ser, ou de compreensão de algo como existente ou até no ato do juízo existencial. Tudo isto já pressupõe a consciência do mundo na certeza de crença (HUSSERL, 1939: 25).*

O problema desta atitude, da tese nela implicada e assim da crença originária, é ser

ela encoberta, impensada, tratada como óbvia e por isso acrítica, ingênua: por ela se assume acriticamente a tese da existência em si do mundo. Trata-se de uma crença, um pressuposto a ser evitado por um saber rigoroso. Na atitude natural, admitimos a independência do mundo em relação a nós, um certo ser em si do mundo, no qual consiste a sua objetividade tal como a compreendemos naturalmente; o mundo está aí, se nós nos voltamos para ele ou não, está à nossa disposição, como efetividade. Por ser acrítica e ingênua, e sobretudo por já implicar a vida da subjetividade operante que porém permanece ignorada ou encoberta na sua função de fonte de sentido, Husserl considera necessária a mudança da atitude natural para com o mundo, a fim de poder explicar o sentido deste ser dado do mundo. A mudança ou modificação, uma modificação livre e pensada é, como sabemos, a *epoché* fenomenológica, que suspende ou põe entre parêntese precisamente esta tese geral, esta primeira e fundamental crença no ser. Por ela se nos torna acessível outro modo de ser, o da consciência com sua vida intencional. O que primeiramente interessa Husserl na *epoché* não é a legitimação da crença, mas a compreensão de como os atos de crença perceptiva no ser se enraízam na crença passiva. Analisando a vida transcendental, podemos explicitar com mais rigor o papel da crença, enquanto ato específico, na vida da consciência. Apenas com a explicitação da tese geral enquanto crença não podemos ainda compreender que as operações da consciência fundamentalmente e originariamente implicam crença.

Ao analisar a estrutura da consciência, após realizar a *epoché* a respeito da tese geral e portanto já na esfera da consciência

transcendental, Husserl se dirige aos atos da consciência, *noeses*, e seus correlatos, *noemas*. Entre as diversas características dos *noemas*, pelas quais identificamos os noemas no seu “o que”, há um grupo ou gênero específico de características, fundamentalmente diferenciado das outras, por ser mais fundamental e pressuposto em todas as outras; trata-se de características de ser, ou seja, do modo em que o ser do objeto aparece. Do lado dos atos da consciência há também *noeses* específicas enquanto seus correlatos, pelas quais estas características se tornam conscientes, Husserl as chama explicitamente características dóxicas ou de crença.

Nos atos de percepção, por exemplo, que é o ato mais básico da consciência, pressuposto em outras operações superiores, estamos conscientes de um objeto que aparece como realmente existente. Isto quer dizer, segundo Husserl, que pela percepção a consciência realiza um ato de posição de existência ou posição de ser, que a percepção é um ato tético. Ao objeto pertence deste modo o caráter de real, efetivo; o ato pelo qual o objeto é assim consciente é, porém, crença, ou certeza da crença. A percepção é um exemplo da posição de ser e de crença; Husserl menciona outros atos, como recordação. O caráter de ser certo pode, a seguir, sofrer mudanças. “O modo de crença ‘certa’ pode passar ao modo da mera suposição ou conjectura, ou do questionamento ou da dúvida; e, em conformidade com isso, o que aparece [...] assume agora as modalidades de ser do ‘possível’, do ‘verossímil’, do ‘problemático’, do ‘duvidoso’” (Hua III: 239/235). A certeza de crença [*Glaubensgewissheit*] é a forma mais originária, não modificada, dos modos de crença, é crença no sentido forte, diz





Husserl, à qual cabe um lugar especial; do lado do objeto lhe corresponde o caráter de ser pura e simplesmente, ser certo ou efetivo – todas as outras modalidades do ser do objeto remetem a esta forma originária, são suas modificações precisamente. Ao refletir sobre isso Husserl ensina que os vividos, na medida em que são posições de objeto ou de alguma característica do objeto, isto é, na medida em que visam objeto ou alguma sua característica, operam como consciência de crença originária, na qual efetivamente se crê naquilo que é posto pela consciência, quer seja posto como efetivamente existente, ou como duvidoso, verossímil, problemático...; também a negação, tal como afirmação, é uma modificação e implica a crença originária. Encontramos aqui por todo lado de novo o tema da tese, mas agora vista como um ato da consciência em relação a objetos ou características de objetos, como uma tomada de posição a respeito de objeto da consciência – mesmo que aqui entre em questão um ato de vontade no sentido mais elementar, no sentido de prestar atenção e tornar-se consciente, que está pressuposto nos atos de níveis superiores como julgar, querer, valorar, que são tomadas de posição no sentido estrito. Por isso Husserl diz que estas modificações e modalidades de crença e de ser, e assim também a crença originária, podem acontecer também sem nenhuma participação de pensamento no sentido específico, sem conceito e sem juízo predicativo (Hua III: 240/236).

Num texto de 1922, sobre o papel da fantasia na constituição da realidade, Husserl se exprime sobre a relação entre a crença não modificada ou originária e a crença posicional modificada de objetos

como existentes, aquela pela qual objetos se constituem como tendo um ser em si; a crença está sob as leis da razão:

*Com a ideia da realidade situamo-nos no sistema da intencionalidade teticamente não modificada, na intencionalidade da doxa, da crença [Glaube]. A crença [...] é a própria consciência não modificada. Ela está sob as leis da razão, isto é, sob leis essenciais do preenchimento intuitivo da consciência não-modificada, ou seja, leis essenciais da posição dos objetos como identidades da confirmação ininterruptível [undurchberechbar], que podem “ser” em si, em comparação com a consciência que muda (não-modificada). Constituição dos objetos existentes no mundo existente é a operação de razão. (Hua XXIII: 557-558)*

Antes de analisar a relação entre a crença e a razão, convém prestar atenção a uma modificação na qual a razão não pode operar. À consciência posicional, consciência que crê naquilo que é posto, que tem a primazia na análise de Husserl também por estar sob as leis da razão, opõe-se a consciência neutra, na qual toda a crença é suspensa. Neutralização é uma modificação de um tipo novo, diferente, que não está na mesma série de outras modificações. Seria uma modificação que não é uma nova crença, mas a que suspende a validade da crença, suprime ou enfraquece toda a modalidade dóxica; por ela a consciência não põe nada, não opera, segundo as palavras de Husserl; a neutralização é o contrário de todo operar, o abster-se da operação. O caráter de posição fica suspenso, sem efeito, e a crença não é seriamente uma crença, ela torna-se uma crença neutralizada, e objeto não é mais posto como existente nem pura

e simplesmente, nem verossimilmente ou duvidosamente, ele não é mais efetivo, mas meramente pensado. Numa leitura apressada poderíamos identificar a *epoché* e a neutralização, mas Husserl diz que os parênteses modificadores são aqui muito próximos das da *epoché*, mas não idênticos. A diferença se mostra no seguinte: as *noeses* posicionais estão por essência submetidas a jurisdição ou avaliação da razão, elas podem ser justificadas, válidas, ou não; os seus correlatos, os caracteres objetivos, podem ser verdadeiros, corretos, ou não. Por outro lado, as *noeses* neutralizadas, o mero pensamento que não põe nada e não crê em nada, não pode ser correto ou incorreto, verdadeiro nem falso. Se ao homem, e portanto à fenomenologia, interessa a verdade, o sentido racional, interessam-lhe as crenças e a sua validação racional. Por esta reflexão sobre a diferença entre a consciência neutralizada e consciência posicional descobre-se que a crença está na base da vida racional (Cf. BRAINARD, 2002: 162).

A *epoché* é, neste sentido, apenas uma neutralização limitada, não a neutralização de toda a crença, mas apenas da tese geral da atitude natural, pela qual toda a região do campo fenomenológico, transcendental, se abre.

Ora, a pergunta sobre como se explica a crença válida, referência válida da consciência aos objetos, e como uma pretensão inválida, são grandes problemas da razão que fenomenologia deve responder. Aqui, a diferença entre crença e

razão entra em jogo. A crença permanece a mera crença enquanto não é validada. É a razão que valida, justifica a crença. Ser verdadeiro e ser racionalmente atestável estão em correlação, diz Husserl. Para ser válida, a posição implicada na crença deve ser racionalmente motivada. Há três características ou formas da consciência racional: ver doador originário, a partir do qual Husserl obtém o conceito de evidência, depois evidência apodítica e evidência adequada. A crença é racional, quando tem seu fundamento originário de legitimação no dado originário.<sup>6</sup> A evidência é a unidade de uma posição racional com aquilo que a motiva, isto é, com o ser que se dá a ver originariamente. Além disso, quando o ato da posição, ou a tese, é motivada pelo dado adequado, quando a consciência dóxica posicional é adequadamente doadora, esta posição é um ato da razão. Outra característica do ato da razão, a apoditicidade, significa que ele exclui o ser de outro modo, que portanto há conhecimento de uma necessidade e não apenas asserção de algo individual e contingente. A meta de toda a vida da consciência teórica, que é a consciência posicional ou dóxica, a Verdade, é “o correlato do caráter racional perfeito da doxa originária, da certeza da crença” (Hua III: 322-323/310); ou seja, o ser é dado como verdade quando a doxa originária tem o caráter racional perfeito. A verdade teórica tem paralelos também na consciência axiológica e prática, como verdade axiológica ou prática. A racionalidade é portanto uma característica de *noese*, enquanto a verdade uma caracterização do *noema*.

---

<sup>6</sup> Cf. Hua III: 329/316. A partir da fundação do ato racional no dado originário, Brainard afirma que o último fundamento da posição é o ser, não unicamente a razão (2002: 212). Certamente, mas não se deve deixar de levar em consideração também que o ser verdadeiro, que se dá a ver originariamente com plenitude de sentido, é o ser atestado racionalmente.



Ora, para cada região de objetos, isto é, para cada categoria de apreensão, está prescrito por essência o modo como o objeto pode ser dado adequadamente, como o seu sentido pode ser completado. A essência de cada categoria de objeto diz uma regra de doação adequada para objetos com tal essência. Para objetos mundanos, objetos reais dados por percepção, isto significa que eles não podem ser dados em nenhuma consciência fechada, em determinidade completa. Eles só podem ser dados de modo perfeito ou total como “ideia no sentido kantiano”, isto é, num contínuo infinito de aparições determinado a priori. Daqui a conclusão de que o ser verdadeiro da realidade, dos objetos mundanos e do próprio mundo, é uma ideia (Cf. Hua I: 97/99). As essências, por sua vez, a estrutura a priori de tudo o que é, as leis eidéticas que regem tudo o que é, podem ser dadas adequadamente e originariamente.

A meta da fenomenologia é por isso a explicitação de todo o sistema das leis eidéticas, o sistema teleológico, que abrange o mundo natural e todos os mundos ideais, enquanto explicita o sentido do mundo.

### **Crença racional em Deus e crença religiosa**

O sentido racional inerente ao ser, que a fenomenologia se propõe elucidar, implica uma teleologia, uma vez que o ser é devir, como já vimos; a sua meta, o seu ponto final, está no infinito; a razão, capaz de definitivamente esclarecê-lo é uma razão absoluta. A meta derradeira, superior, da fenomenologia, é o absoluto. A razão, neste sentido absoluto, por um lado se identifica com Deus enquanto seu sujeito ideal; para Husserl, toda filosofia autêntica deve desembocar na teologia (Hua XLII: 259). Por outro lado, a razão absoluta representa a racionalização completa de todos os domínios da vida humana (Cf. BRAINARD, 2002: 216), subjetiva e intersubjetiva, o alcançar da humanidade e do mundo ideais, perfeitos. Aqui entra de novo em cena o papel da crença como possibilitando e fundando a razão, o sentido racional. Nos limites deste trabalho quero mencionar apenas mais um aspecto desta questão.<sup>7</sup>

Husserl se pergunta sobre o sentido racional da vida no seu todo, não apenas sobre a posição racional da existência de um ou outro objeto e ou sobre a existência do mundo; a vida racional é no seu todo a vida da vontade – também a razão é em última instância um ramo da vontade (Hua VIII: 201) – e com isso implica um reino

<sup>7</sup> Marcus Brainard, na sua interessante obra *Belief and its neutralization* (2002), relaciona a crença com a característica de toda a consciência de ter antecipadamente e de modo passivo a meta já implicada em todo o operar da consciência, como uma antecipação, precisamente, *Vorhabe*, que deve tornar-se evidente e efetiva, a meta prática consciente. A crença no homem, a crença do filósofo no seu ‘si mesmo’ autêntico, seria, fundamentalmente, a antecipação da sua própria essência. Neste sentido ele distingue entre a crença passiva e ativa ou racional. Na categoria da crença passiva se insere, na opinião deste autor, também a crença religiosa, na medida em que é vinculada pelos dogmas e neste sentido não seria estritamente racional. Esta abordagem da crença religiosa, como passiva e irracional, é a meu ver redutora.

de liberdade, de decisão livre do homem. A vontade também está sob exigências racionais, as suas metas autênticas são aquelas que podem ou devem ser absolutamente queridas em função da teleologia ou em função do tender do homem à felicidade e beatitude que lhe indica uma ideia do Bem absoluto, a do valor absoluto. Em muitos manuscritos, que vão desde a primeira década do século XX até os anos trinta, Husserl se pergunta sobre a fundamentação racional, fenomenológica, do dever absoluto e do bem absoluto, da teleologia e da crença em Deus como fundamento da teleologia e assim da vida prática dos homens. Estas reflexões, sobretudo as que dizem respeito ao tema de Deus, dificilmente são sistematizáveis numa teoria unitária; Husserl mesmo tinha consciência do estado inacabado das suas reflexões e tentativas de abordar o assunto sob diversos aspectos possíveis. Um deles é a aproximação entre a vida ética e a crença em Deus.

A argumentação de Husserl em diversos textos, reunidos no volume sobre os temas metafísicos e éticos tardios, relaciona uma concepção do eu pessoal racional com a exigência da vida ou *práxis* ética que é uma exigência absoluta a fim de que seja possível viver humanamente no mundo, com a concepção do mundo intersubjetivo ordenado teleologicamente, isto é, implicando em seu desenvolvimento histórico um *telos* realizável no infinito, e a concepção da crença ou fé na realização deste *telos*, ou seja, da fé em Deus que garante a realização do *telos* e possibilita a escolha da vida ética. A vida subjetiva e intersubjetiva é perpassada pela tendência à

felicidade, em última instância uma tendência ao sentido racional da vida, que implica uma procura interior de formar o ser próprio e dos outros conforme o *telos*, como vimos na primeira parte deste trabalho. A vida humana, por ser racional, é uma vida conforme os ideais. Isto é, os homens necessariamente concebem a ideia de um mundo teleologicamente verdadeiro, com as pessoas humanas autênticas num sentido ideal, como pessoas verdadeiras, como um *telos* infinito necessário, que deve necessariamente ser realizado, em direção ao qual todos os mundos das comunidades intersubjetivas temporais progridem, em graus de aproximação.<sup>8</sup> A realização desse *telos* está condicionada pela vontade livre de o tornar a meta consciente da vida pessoal inteira e de conformar a própria *práxis* a ela. Ora, uma vez que pertence à essência da humanidade também a decaída do ser próprio autêntico, como uma falta de liberdade ética, como maldade – que significam a possibilidade da não realização do *telos* – o sentido e a possibilidade desta aproximação está em questão. Ser bom, diz Husserl, – isto é, viver a própria vida conforme o *telos* – depende do querer tornar-se bom, e a partir da consciência da própria pecaminosidade só é possível perseverar na vontade de ser bom se há certeza de que esta decisão e esta meta podem ser realizadas, ou melhor, serão realizadas. Não posso viver, diz Husserl, se aquilo que reconheço como a meta necessária da minha vida não pode ser alcançado; ou seja, não é possível viver como homem num mundo sem sentido; a vida humana, racional, exige a realização do sentido, do ideal. Os ideais são um ser, algo existente [*Seiende*], não experimentável empiricamente e contudo existente através

---

<sup>8</sup> Cf. Hua XLII: 212-217, texto nr. 16.



da experiência pessoal do seu apelo, porque me são exigidos como o dever absoluto. “Aqui o ser ideal origina-se na vontade, não numa vontade arbitrária, mas no eu pessoal enquanto uma exigência absoluta da vontade, sem a qual o eu não pode ser, à qual não pode renunciar sem renunciar a si mesmo” (Hua XLII: 215). É a visão intelectual operada pela vontade [*Willens-Einsicht*] que funda o ser do ideal.

O ideal, para ser realizado, é posto como ideal, posto no seu ser ideal, e é posto no seu ser pelo ato de crer. O sentido é dado pela crença, porque é crendo que a vontade põe a meta; porém, não posso simplesmente crer, sem mais, isto é, sem que a crença seja justificada. Já uma realidade terrestre não pode ser crida arbitrariamente, diz Husserl; é a experiência do ser que decide a verdade. O que funda a crença na realização do ideal? Esta crença, para ser efetuada, deve ser racionalmente motivada? A resposta indicada pelos textos de Husserl não é a de que haja uma anterioridade da razão em relação à crença, mas de que é a própria experiência da exigência ética, inerente à essência racional do homem, ou melhor, inerente à compreensão de si mesmo pessoal como ser em devir, em desenvolvimento em direção ao ideal, uma experiência que funda a crença. Este ser ideal porém não é primeiramente algo universal, mas a exigência absolutamente pessoal e única, que diz respeito à vocação pessoal de ser eu mesmo uma pessoa autêntica.

*Não creio arbitrariamente, mas creio a partir da necessidade de ser Eu e membro da humanidade, de ser frente a meu mundo circundante respectivo como um ativo voluntariamente [wollend Tätiger]. Não posso nada outro que crer*

*e, no descobrimento de mim mesmo e do mundo, crer universalmente. (Hua XLII: 407)*

A experiência pessoal da exigência ética é chamada por Husserl também uma 'afecção absoluta', que precede e dispensa a legitimação racional:

*Há um 'Tu deves e tens de', que é dirigido à pessoa e, para quem experiencia esta afecção absoluta, ele não está submetido à fundação racional e não depende dela na obrigação legítima. Esta precede todo o desenvolvimento racional, sobretudo onde este é possível. 'Se agisse diferentemente, teria renunciado a mim mesmo', 'Isto nunca poderia perdoar-me' – é assim que neste caso soa toda a justificação. (Hua XLII: 392)*

Por outro lado, a descoberta da exigência ética absoluta como o que unicamente dá sentido à vida pessoal é ao mesmo tempo também a justificação da crença, torna esta racionalmente exigida. “Quando creio que através da nossa vida em direção ao ideal apreendido ele pode ser aproximativamente realizado *in infinitum*, a minha vida prática eticamente correspondente é então racionalmente exigida” (Hua XLII: 217).

*O que deve ser acreditado, para que o mundo possa ainda ter um sentido, para que nele a vida humana possa permanecer razoável. O conteúdo da fé jamais é justificável através do conhecimento 'teórico', mas a fé [Glaube] é justificável a partir do motivo de uma possível vida racional prática. (Hua XLII: 238)*

Husserl reconhece que não há apenas um ver ou compreender das coisas ou estados de coisas, mas também de valores e normas, nos quais são a vontade e o ânimo [*Gemüt*], e não estritamente a razão teórica, que originam o ver e o julgar fundamentado. A evidência que justifica a crença não é portanto a da razão teórica, mas da prática.

*O ânimo [Gemüt] e a vontade são uma fonte própria do que é verdadeiro e autêntico; e o juízo vem depois para captá-lo e constatar. O ânimo é uma fonte também para a crença no ser, para convicções. O desejo de algo faz-nos inclinar a crer nisto. Aqui o ânimo não é uma fonte de direito, nenhuma evidência emotiva [Gemütsevidenz] fala a favor da crença. Mas logo que o eu é considerado concretamente na totalidade da sua vida e põe em questão em geral a possibilidade de sua satisfação pura, nasce uma evidência emotiva: enquanto sou um eu que valora e quer, não posso crer naquilo que me faz perder a possibilidade de toda satisfação progressiva, de toda a esperança da elevação e da bem-aventurança. Tenho de antecipar uma meta da vontade e do ânimo e mesmo o próprio mundo como absolutamente existente, quando vejo que sem ele nem eu existiria mais. [...] Eu posso crer apenas naquilo que me torna possível como eu racional. Já na base da crença mundana está a crença no mundo, que é uma necessidade prática. Para que em geral eu possa ser um eu dos atos e para que possa segurar qualquer forma de verdade e com isso ser um eu ativo idêntico que progride, deve existir um mundo e deve ser um mundo teleológico. (Hua XLII: 241-242)*

A exigência "prática" de agir no mundo com sentido justifica em última instância também a crença na existência do mundo. A descoberta do sentido pessoal, ou do sentido da vida pessoal, é para Husserl a descoberta do sentido do mundo, que como uma razão latente ou teleologia

oculta move a história e se torna descoberta e patente na autocompreensão pessoal daqueles que despertam para as suas exigências absolutas mais altas. Quando um homem se eleva à autocompreensão, nele a norma absoluta se torna compreensível, ele torna-se consciente da razão que reina em tudo e abarca em si todas as exigências pessoais: "O desvelamento do sentido, do 'sentido último' da vida humana fática é o desvelamento do sentido do mundo; este é a norma absoluta da vida e do próprio mundo, é a sua verdade absoluta, cujo ser está na infinitude da realização" (Hua XLII: 387).<sup>9</sup>

Este sentido é compreendido na sua racionalidade a partir da crença, porque na vida pessoal e comunitária não há evidências da sua realização. Os fatos imprevisíveis, irracionais, contrários ao que deveria ser, se universalizados como destino, destroem a racionalidade de toda a prática humana. Contudo, "o destino, portanto tribulação, produz a fé, e nela a superação do destino" (Hua XLII: 407). A crença – ou a fé – no sentido da vida, que perpassa a vida pessoal mesmo em toda a sua irracionalidade, e perpassa a história não obstante a irracionalidade dos fatos, é para Husserl a fé em Deus que conduz a história e explica a teleologia, torna possível a sua realização não obstante não pareça haver evidências para isto.

A fé em Deus possibilita ao homem experimentar força e ajuda divina. Deus

<sup>9</sup> Que o mundo tem sentido significa que todas as metas, obrigações, exigências e valores pessoais se integram e harmonizam numa unidade, na vida pessoal e comunitária, num dever absoluto, de modo que cada um pode e deve seguir a sua consciência. Sem este sentido, a vida pessoal e comunitária não é possível, porque não seria possível a felicidade. Este sentido, como ideia, é portanto exigido na vida ética: assim como "por detrás de todas as experiências da natureza há uma ideia da "natureza verdadeira" como o correlato de um sistema ideal de experiências concordantes", também "por detrás de todo agir ético ou absoluto há uma ideia". Cf. Hua XLII: 198, 200.



não pode tornar-se objeto da experiência como uma coisa ou um homem, mas pode ser experienciado no crer teleológico originário naquilo que é absolutamente devido e no seu significado eterno. “Deus seria experienciável numa concepção teleológica do mundo, que como antecipação do ânimo [*Gemütsantizipation*] acompanha a vida da humanidade vista universalmente” (Hua XLII: 242). “Para poder reconhecer o agir de Deus, devo já crer em Deus. Para poder crer em mim e no meu eu verdadeiro e no desenvolvimento em direção a ele, devo crer em Deus; e na medida em que creio, vejo na minha vida a condução divina, o conselho e a advertência de Deus” (Hua XLII: 255).

Esta fé é em última instância absolutamente exigida para que a vida humana possa ser conduzida racionalmente no mundo:

*Mas, como isto pode ser compreendido de outro modo do que sob a ideia de Deus? De que outro modo, a não ser de que através de todo o Eu e vida do Eu, através de toda a consciência reina uma teleologia e que ela se exprime – do modo semelhante como num ser pessoal suas exigências pessoais – nas exigências absolutas nas almas? Eu posso ser feliz apenas, eu posso sê-lo em todo o sofrimento, infelicidade, em toda a irracionalidade do meu mundo circundante, apenas se acredito, que Deus é e que este mundo seja um mundo de Deus, e quero com toda a força da minha alma segurar o dever absoluto, e isto é em si um querer absoluto, então devo absolutamente crer, que Ele seja. A fé é a exigência absoluta e mais alta. (Hua XLII: 203)*

A fé se torna uma exigência absoluta e mais alta porque torna possível o sentido e a racionalidade da vida, não apenas singular, mas da humanidade inteira. Esta racionalidade parece de um modo impressionante depender da decisão

pessoal de viver a própria vida na responsabilidade pelo mundo, e isto mesmo quando devo assumir que a minha vida singular não realizará o ideal da felicidade, mas é apenas uma aproximação a ele. Husserl não cessa de se expressar sobre esta exigência da fé nos seus manuscritos tardios sobre a ética:

*Dirige portanto o teu olhar para o Absoluto, que é aquilo que desvela ao teu dever absoluto seu sentido último! Reconheça que todo valor do dever e a exigência de ajudar a todos os homens a realizar todo dever absoluto tem o seu sentido mais alto num mundo divino, que torna o sentido racional compreensível. Isto é a fé racional em Deus, agora necessária. (Hua XLII: 390)*

Para concluir este aspecto da relação entre crença e razão, convém lembrar ainda a distinção, sobre a qual Husserl se questiona em alguns manuscritos, entre a crença racional ou filosófica em Deus e a crença ou fé religiosa [*religiöser Glaube*]. Ambas possibilitam o sentido para a vida humana e para o mundo; a diferença está em a primeira ser plenamente racional, e isto quer dizer que todo o julgar está fundado sobre o ver e compreender [*einsehen*], e a segunda é ligada a uma religião positiva, portanto à revelação, transmitida pela tradição. A fé religiosa seria então uma fé a partir da tradição; mesmo quando ela é uma fundação nova, tem sempre raízes na tradição à qual eventualmente pode anexar algo novo.

Contudo, esta distinção revela-se insuficiente, quando se reconhece que há na fé religiosa um caráter absoluto das exigências que não pode provir unicamente da tradição.

*Porém, por mais que a tradição tenha força operante para as convicções, a certeza plena*

*que provém da tradição não tem aquele caráter de absoluta, que tem para a pessoa religiosa a sua fé religiosa. Esta certeza não pode tornar-se duvidosa nem pode ser refutada racionalmente, objetivamente. Tal fé religiosa opõe-se ao saber e ao fundar racionais. Ela exige uma convicção definitiva, que não provem do ver e não obtém dele a fonte do seu direito. “Fé” [Faith] é um juízo, mas não mera doxa. O que a nega não é simplesmente falso, mas sobretudo pecado, ou seja, não crer é falso por ser pecado. (Hua XLII: 186)*

A reflexão sobre os diversos modos de justificar a crença e o julgar, possibilitada pelo esclarecimento das exigências éticas absolutas que não são primeiramente justificadas teoricamente, mas praticamente, conduz Husserl a perguntar, portanto, se é este tipo de justificação que está em questão também no crer e julgar religioso (Cf. Hua XLII: 190). A resposta é a compreensão de diversos ramos da razão: além da razão teórica, Husserl nestes textos fala também da razão prático-religiosa (Hua XLII: 238).<sup>10</sup>

A distinção que deve ser feita, portanto, não é entre a crença racionalmente justificada ou filosófica e a crença religiosa, mas entre a fé religiosa originária e a não originária. Assim como há no campo da razão teórica originariedade e não originariedade, há no campo da ação ética e no campo do pensar e julgar religiosos originariedade ou autenticidade e não autenticidade. Isto explica que Husserl procura, para além da

via prática ou ética da fé em Deus, outra fonte da fé religiosa, que é a experiência íntima de Deus na oração. A religião autêntica é a que tem a sua fonte na intimidade, na oração, na experiência interior de Deus, onde se experimenta e origina a fé religiosa; a religião não originária seria aquela que se prende à formas exteriores e na qual Deus não é compreendido interiormente, mas como algo exterior à pessoa. Na base de toda a religião verdadeira está a consciência intuitiva de Deus [*abnende Innesein Gottes*], que não é evidente, mas como uma orientação intencional para uma meta que não tem estrutura conhecida pré-determinada, num horizonte vazio (Hua XLII: 246), opera naquele que crê relacionando-se com Deus pela oração.

*A relação verdadeira com Deus é a interior, a orientação interior da oração. [...] A orientação para o interior da religião, ou seja, daquele que ora como quem busca e encontra Deus, e da comunidade orante enquanto o faz em comum, portanto na comunidade com Deus, significa, como já estas palavras o mostram, a orientação interior não como algo privado. Esta orientação interior é paralela à orientação fenomenológica para o interior, na qual através do meu interior perpassa o caminho para todos os outros [...] e com isso o caminho para o mundo e para a existência humana própria e de outrem. (Hua XLII: 246-247)*

<sup>10</sup> Paralelamente a esta distinção, há nos textos de Husserl a distinção entre a teologia positiva, que se apoia na autoridade da revelação, e a teologia puramente racional, científica. Na história da humanidade, da filosofia, houve sempre um interpenetrar-se e relacionar-se mútuo das duas (Cf., por exemplo, texto nr. 18 de Hua XLII, e apêndice XXIII). Para a compreensão científica do mundo, todo o ser é compreensível e tem fundamento unicamente racional, apodítico, na razão teórica (‘ser’ é ‘o ser como verdadeiro’; cf. Hua XLII:229); a isto se opõe uma visão do mundo na qual todo o ser tem fundamento, mas este não seria necessariamente e unicamente racional, o fundamento racional teórico não é a razão suficiente (cf Hua XLII: 239).





A pessoa religiosa autêntica, e a comunidade religiosa autêntica, é portanto aquela que no âmbito da sua vida pessoal e na história originariamente vê e a partir da própria experiência profundamente e vivamente compreende o anunciar-se de Deus, dos nexos divinos, e a partir dessa experiência toma posições correspondentes originárias no seu sentir, valorar e querer (Hua XLII: 269). Por isto Husserl num dos manuscritos se pergunta, se não seria a vida religiosa um modo de vida autônomo (Hua XLII: 263), assim como a vida científica é considerada um modo de viver próprio do homem autônomo.

E isto contudo não significa que Husserl considera toda a referência à tradição ou à autoridade religiosa “externa” ingênua; por comparação com o que acontece no âmbito científico e prático ou ético-social, reconhece que seguir a autoridade pode ser legítimo e portanto racionalmente exigido. Se não fosse assim, não deveria sequer usar tabela de logaritmos ou máquina de calcular, diz Husserl, não poderia dar meu voto na vida pública, etc.

*Pertence essencialmente à ideia da ciência autêntica que em cada momento presente da sua vida histórica ela tem a sua existência teórica relativa na forma do conteúdo total de teorias, que nesse presente têm a validade responsável. Isto porém não implica, e nos estádios mais altos do desenvolvimento não pode implicar, que cada cientista realmente por si mesmo possa responder pelo conteúdo total. Mas, na conexão racional de autoridade de cientistas daquele tempo todas as teorias devem ser responsáveis. A isto serve a especialização de cada ciência em domínios parciais e em especialistas destes domínios parciais, que são responsáveis pelos mesmos e nos quais os outros,*

*que conhecem o que é comum das partes, podem fundadamente confiar. (Hua XLII: 274, nota 1)*

Pelo mesmo motivo portanto é justificável confiar na autoridade racional também no domínio da religiosidade, no qual também não é possível pretender que cada um sozinho compreende tudo e com profundidade exigida; a experiência religiosa própria individual e a da Igreja podem diferir e contudo reconciliar-se. A Igreja, como comunidade dos que crêem e também como a organização social, é autoridade legítima, racional (Hua XLII: 276), e os seus membros possam ser considerados livres e autoresponsáveis.

Em todos os domínios da vida, como o da ciência e também da fé religiosa, o desenvolvimento da humanidade significa a passagem da ingenuidade para a vida na autoresponsabilidade; à luz da teleologia, a superação da ingenuidade consiste na compreensão da relação de cada elemento autêntico da crença – seja a da ciência como da religião – com o sentido definitivo e total, ou na compreensão da sua função na totalidade do seu desenvolvimento (Cf. Hua XLII: 249).

Esta compreensão da teleologia cabe à filosofia, mais precisamente à fenomenologia transcendental, que é o caminho necessário da autocompreensão e da compreensão do mundo perfeitas e totais. A filosofia verdadeira é assim chamada a conduzir à teleologia e à teologia filosófica; a sua tarefa é também explicitar a razão de ser das religiões históricas: “como uma religião historicamente concreta é a formação temporal da religião *sub specie aeternitatis* e traz esta na sua necessidade eterna em si”, ou “por que a crença, que se tornou temporal e se comunica através das

representações da situação histórica e na linguagem de um tempo, se pode apresentar legitimamente como verdade absoluta não obstante a mudança das formas religiosas das interpretações”. Paralelamente à filosofia, deve haver uma teologia que segue dela, “teologia da religião verdadeira que pode conservar *in infinitum* a sua fé viva a partir da revelação” (Hua XLII: 259). A filosofia e a teologia se sobrepõem no infinito, diz Husserl.

O que em última instância e definitivamente explica todo o ser e o desenvolvimento em direção da verdade é para Husserl o “Logos absoluto”, que é a “ideia do Absoluto num sentido novo, supramundano, supra-humano, supratranscendental” (Hua XLII: 252). É esta razão absoluta num sentido novo, identificada com Deus, que explica e justifica a verdade das crenças e é a ela que cada filósofo aspira.

### Conclusão

No fim deste estudo podemos concluir que atos de crença e de razão, na explicação husserliana da vida da consciência, interpenetram-se e se condicionam mutuamente. Se por um lado a razão é a norma última da verdade e do ser verdadeiro, ela contudo começa a operar pela crença e a exige para a sua operação. Isto lembra à máxima agostiniana sobre a relação entre crer e compreender: *credo ut intelligam*. Os dois autores, aliás, avançaram excepcionalmente na reflexão sobre a via da interioridade como o caminho da busca da verdade e sobre a vida da subjetividade.<sup>11</sup>

Nesta reflexão Husserl chegou à conclusão de que “a razão não consente qualquer diferenciação entre ‘teórica’, ‘prática’, ‘estética’ e o que mais for” (Hua VI: 275/219), porque originariamente, a vida originária da consciência não está dividida em tipos de atos, mas há uma única vida, e portanto uma unidade não apenas entre as dimensões da razão, mas entre todas as operações da consciência e é nesta unidade originária que se funda a possibilidade de ver ou compreender a verdade. Podemos concluir a partir disso também uma originária não divisão entre crença e razão na vida mais profunda da consciência? Esta é a interpretação de Landgrebe na exposição da metafísica fenomenológica a partir de Husserl (1963: 75-110), interpretação muito interessante, porque abre um modo mais profundo e novo de “ver” a consciência e a sua relação com o ser.

Para Agostinho, na interpretação de Landgrebe, o escutar imediato originário do apelo de Deus é a raiz de todo o saber do eu sobre si mesmo. Este escutar não seria um ato do intelecto, nem uma certeza emotiva, mas está para além da divisão entre crer e saber e significa um compreender-se mais originário do que toda divisão em atos e faculdades da alma. A divisão das partes da alma em Agostinho, como intelecto, memória e vontade,<sup>12</sup> não é a última palavra sobre a alma e não diz respeito a partes isoladas, porque a alma inteira está em todas as partes e a sua vida é uma única vida. De modo semelhante também Husserl, segundo Landgrebe, não entende a

<sup>11</sup> Veja-se a este respeito a citação de Agostinho, de *De vera religione*, com a qual Husserl conclui as *Meditações cartesianas*: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*.

<sup>12</sup> Cf. por exemplo *De Trinitate*, XIV.



intencionalidade como o estar dirigido intencionalmente para o mundo dos atos isolados, mas como dizendo respeito ao todo da vida da consciência no seu fluir vivo, no fluxo originário do qual surgem atos de dirigir-se aos objetos que analiticamente é possível mostrar. Seria preciso porém lembrar que a orientação da análise para os atos isolados e seus objetos não é originária. Assim, para Landgrebe, se a divisão em atos e faculdades for a última palavra sobre a vida da consciência, a evidência originária do Tu é perdida, porque ela não pode ser reconstruída a partir das operações das faculdades ou capacidades separadas da consciência.

*Que o encontro com ele [Deus que não aparece nos atos singulares] no apelo [Anruf] seja uma evidência imediata não apenas para a fé, mas também para o saber e a totalidade das vivências, que é anterior a essa separação, não pode mais ser compreendido, quando esta totalidade não é tomada como a totalidade última que funda todas tais divisões, quando não se reconhece que ela significa uma camada mais profunda da consciência do que a orientação dos atos aos objetos singulares e a constituição destes a partir dos dados sensíveis (LANDGREBE, 1963: 100)<sup>13</sup>.*

A reconstrução do sentido da experiência de si e do mundo a partir desta unidade mais originária da consciência, uma reconstrução que considera seriamente a relação mútua dos atos de crença com outros atos da razão, parece-me uma via interessante para a compreensão fenomenológica da vida da consciência e sua relação com o ser.

Que esta seja uma interpretação plausível, confirma-se pela afirmação de Husserl, mencionada acima, de que até a posição da existência do mundo, que pela razão teórica é confirmada apoditicamente apenas na forma do ser como ideia, é uma posição necessária a partir da necessidade da existência do meu eu enquanto eticamente responsável pelo reconhecimento e pela realização do *telos*, a necessidade evidenciada pela razão prática. A crença no ser deve ser legitimada pela razão teórica, esta por sua vez é fundada na exigência prática de um eu responsável pelo sentido, exigência que torna necessária a crença em Deus como *telos* e *enthelequia* de toda a vida intersubjetiva.

### Referências bibliográficas

- BRAINARD, M. *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*. New York: State University of New York Press, 2002.
- HUSSERL, E. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. (Hua XXVII). Th. Nenon, H.R. Sepp (Hrsg.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. Tradução portuguesa parcial P. M. S. Alves. *Europa: Crise e renovação*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*. (Hua I). S. Strasser (Hrsg.). Haag: Martinus Nijhoff, 1973. Tradução portuguesa P. M. S. Alves. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente*

<sup>13</sup> A interpretação de Landgrebe, que vê na metafísica o último alcance da fenomenologia de Husserl, é uma interpretação fortemente idealista da fenomenologia, com a qual não quero comprometer-me aqui.

- Phänomenologie*. (Hua VI). M. Biemel (Hrsg.). Haag: Martinus Nijhoff, 1954. Tradução portuguesa D. F. Ferrer. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. L. Landgrebe (Hrsg.). Prag: Academia Verlagbuchhandlung, 1939.
- \_\_\_\_\_. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Husserliana VIII). R. Boehm (Hrsg.). The Hague: Martinus Nijhoff, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. (Hua XLII) R. Sowa und Th. Vongehr (Hrsg.). Dordrecht: Springer, 2013
- \_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Hua III) Haag: Martinus Nijhoff, 1952. Tradução portuguesa M. Suzuki. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. (Hua XXIII) E. Marbach (Hrsg.). The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914* (Hua XXVIII). U. Melle (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- LANDGREBE, L. *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer einsprünglichen Erfahrung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963.
- NI, L. *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.