

**ARTIGO****Husserl e as camadas do desenvolvimento humano****Husserl and the layers of human development**

Marcus Sacrini

**Resumo**

Busca-se reconstruir as principais contribuições conceituais de Husserl para o tema do desenvolvimento subjetivo. Investiga-se a noção de pessoalidade em sentido lato e estrito e reconhece-se como atua aí uma base instintivo-afetivo sobre a qual eleva-se (no caso da pessoalidade humana) uma camada de atos guiados por motivações racionais. Explora-se também como nesse nível de pessoalidade, configura-se a possibilidade do desenvolvimento ético. Por fim, são discernidos os níveis de análise genérico e individual para o estudo do desenvolvimento pessoal.

**Palavras-chave:** Husserl; desenvolvimento; pessoalidade; tipicidade.

Publicado pela Sociedade Brasileira Psicopatologia Fenômeno-Estrutural (SBPFE)

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licençaCC BY nc 4.0.



Psicopatol. Fenomenol. Contemp.  
2025; vol14 (2):0324

Published Online  
12 de dezembro de 2025  
<https://doi.org/10.37067/rpfc.v14i2.1233>

**Marcus Sacrini**  
É professor livre-docente em regime integral no Depto. de Filosofia da Universidade de São Paulo. Publicou cinco livros e mais de trinta artigos em revistas nacionais e internacionais sobre filosofia contemporânea (fenomenologia). Também se dedica ao estudo de teoria argumentativa e sua aplicação no ensino. Publicou a esse respeito dois livros e artigos em revistas nacionais.

Contato: [sacrini@usp.br](mailto:sacrini@usp.br)

---

**ARTIGO**

## Husserl e as camadas do desenvolvimento humano

### Husserl and the layers of human development

Marcus Sacrini

#### Abstract

The aim is to reconstruct Husserl's main conceptual contributions to the theme of subjective development. It investigates the notion of personhood in a broad and strict sense and recognizes how an instinctive-affective base is active, on which a layer of acts guided by rational motivations rises (in the case of human personhood). It also explores how ethical development is possible at this level of personhood. Finally, the generic and individual levels of analysis for the study of personal development are discerned.

**Keywords:** Husserl; development; personhood; typicality.

Publicado pela Sociedade Brasileira Psicopatologia Fenômeno-Estrutural (SBPFE)

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licençaCC BY nc 4.0.



Psicopatol. Fenomenol. Contemp.  
2025; vol14 (2):0324

Published Online  
12 de dezembro de 2025  
<https://doi.org/10.37067/rpfc.v14i2.1233>

Marcus Sacrini

É professor livre-docente em regime integral no Depto. de Filosofia da Universidade de São Paulo. Publicou cinco livros e mais de trinta artigos em revistas nacionais e internacionais sobre filosofia contemporânea (fenomenologia). Também se dedica ao estudo de teoria argumentativa e sua aplicação no ensino. Publicou a esse respeito dois livros e artigos em revistas nacionais.

Contato: [sacrini@usp.br](mailto:sacrini@usp.br)

## Introdução

Edmund Husserl fundou a fenomenologia em seus textos sobre a consciência da validade lógica, em 1900. A partir de então e por mais de trinta anos, ampliou o alcance da investigação fenomenológica, buscando consolidá-la como uma ciência da consciência pura, capaz de elucidar toda constituição de sentido experiencial. Grandes autores do século XX, tais como Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Ricoeur, tomaram a filosofia husserliana ao menos como um ponto de partida para a produção de sua própria obra. E os textos de Husserl ainda compõem uma fonte preciosa de análises conceituais finas, que podem contribuir para várias discussões teóricas contemporâneas. Esse parece ser o caso da noção de *desenvolvimento subjetivo*. Embora Husserl não tenha proposto uma análise sistemática sobre o tema, há importantes reflexões em várias de suas obras. Propomos reconstruir em linhas gerais essas reflexões e apresentar, de maneira sinóptica, qual a armadura conceitual esboçada pelo autor para compreender, de um ponto de vista fenomenológico, o desenvolvimento do indivíduo humano. Para tanto, a exposição está articulada da seguinte maneira: na próxima seção, apresentamos as diferentes noções de egoidade da experiência e localizamos em qual nível se pode reconhecer a noção de *pessoalidade* em sentido amplo, a qual está enraizada na experiência corporal estesiológica. Na terceira seção, buscamos circunscrever as operações afetivo-instintivas basilares cumpridas nesse nível da experiência. Na quarta seção, finalmente tratamos da *pessoalidade* em sentido humano estrito, marcada pelo exercício de motivações racionais. Na quinta seção, apresentamos o horizonte finalístico exclusivo da *pessoalidade humana* (em contraste com a *pessoalidade* dos animais, por exemplo): a consolidação da forma de vida ética. Por fim, na sexta seção, buscamos distinguir como a *subjetividade humana*, formada por todas as camadas anteriormente explicitadas, pode ser estudada não apenas em seus aspectos típicos genéricos mas também naqueles individuais.

## Sentidos de egoidade e de *pessoalidade*

A fenomenologia transcendental é apresentada por Husserl como a doutrina que explicita a constituição do sentido de qualquer tipo de objetidate por meio da descrição de diferentes sínteses produzidas pela subjetividade pura. Em *Meditações cartesianas*, a amplitude desse projeto é exposta de modo bem claro. “Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chame-se ele imanente ou transcidente, cai no domínio

da subjetividade transcendental, enquanto constituinte de sentido e ser” (Hua I, § 41, p.117)<sup>1</sup>. O procedimento metodológico central para fazer avançar esse projeto é a redução fenomenológica. Trata-se de suspender a validade objetiva do ser para explorar o puro aparecer fenomenal como um campo de autorreflexão, em que a subjetividade, liberada da pressuposição ingênua do ser mundano, pode acompanhar em todas as suas etapas a constituição fenomenal desse último (isto é, como a partir do “aparecer” atribuímos “sentido de ser”).

Cabe notar que nesse campo de experiência fenomenológica é possível acompanhar não só como o ser *mundano* ganha paulatinamente seu sentido específico. A própria *subjetividade*, longe de ser um tipo de foco invisível do aparecer, também pode ser tematizada em suas várias formações e níveis de manifestação. Husserl chama a atenção para esse tópico no § 31 de *Meditações*: “mesmo o ego é para si próprio um ser numa evidência contínua, portanto a si em si mesmo continuamente se constituindo enquanto ser” (p.100). E será, como veremos, a partir da constituição dos sentidos de ser *eu* que o tema do desenvolvimento poderá ser abordado em toda a sua riqueza pela fenomenologia transcendental.

Husserl aponta três níveis em que essa constituição ou autoconstituição transcendental do *eu* pode se cumprir. No primeiro nível (explorado no § 31), o *eu* é explicitado como “polo idêntico de vivências”. O que quer que se manifesta o faz para um centro egóico, que por assim dizer coordena a multiplicidade de atos voltados para os objetos em questão. Por exemplo, posso ver uma garrafa por múltiplos pontos de vista, cada um revelando um modo de manifestação particular; essas multiplicidades perceptivas aparecem voltadas para o *eu* que sustenta continuamente os atos perceptivos. Em outras palavras, o aparecer de qualquer objeto, em sua variabilidade inesgotável, manifesta-se conforme uma forma egológica unitária, a saber, o “para mim”; e o *eu*, nesse sentido mínimo, é um polo de unificação dessa multiplicidades noemáticas – o que quer que apareça o faz sob a forma de vivências *minhas*, irradiadas a partir de um centro egológico que se reconhece em cada vivência particular (cada aparição é aparição para um *eu*).

Esse *eu* entendido como um centro “formal” de unificação das vivências (no sentido de atribuição de uma forma egológica ao aparecer – “*minha percepção*”, “*minha imaginação*”, etc.) resulta da análise estática da consciência, que busca formular em

---

<sup>1</sup> Todos os textos de Husserl são citados conforme as edições da coleção Husseriana (Hua).

termos gerais as estruturas de correlação (noese – noema) dos principais atos intencionais (percepção, memória, imaginação, juízo, etc.). Por sua vez, por meio da *análise genética*, que vai buscar acompanhar o desenvolvimento das formações subjetivas na temporalidade imanente da consciência, outros níveis de exploração do *eu* se revelam. No § 32, Husserl apresenta o *eu* como “substrato de habitualidades”. Destaca-se nesse nível o fato de que os atos do *eu* não meramente desaparecem com a sua consecução e nem se limitam a se tornar representações para a memória. Os atos se sedimentam como modos de tomada de posição privilegiados. As principais decisões do *eu* permanecem vigentes direcionando-o disposicionalmente. A partir de certos atos, outros tornam-se mais prováveis, e diante de situações similares, decisões semelhantes àquelas tomadas anteriormente podem se impor com mais facilidade. O campo de manifestação subjetiva vai se configurando, assim, não como um mero foco neutro de concatenação da multiplicidade vivencial, mas conforme um relevo particular de preferências e rejeições. Husserl reconhece aqui o domínio da pessoalidade em sentido amplo – ordena-se uma relativa estabilidade disposicional, de modo a instituir um estilo de inserção na experiência mundana. Vale notar que essa noção de *eu-pessoal* é apresentada por Husserl “no sentido mais amplo de todos, que permite falar também de pessoas *sub-humanas*” (p.101). Destarte, no limite, essa noção de pessoalidade baseada na relativa permanência de um campo subjetivo habitual não basta ainda para discernir a pessoalidade *humana*<sup>2</sup>.

Voltaremos a esse ponto. Cabe explicitar agora o terceiro nível de egoidade revelado por Husserl. Trata-se do *eu* designado como “mônada”, tema desenvolvido no § 33 de *Meditações cartesianas*. Esse termo remete à filosofia de Leibniz, e Husserl parece reter dessa noção moderna tão somente a ideia de um *auto-desdobramento concretizador de si* nos mais diversos estratos de operações subjetivas. De fato, Husserl caracteriza a concretude do *eu* nesse terceiro nível de análise salientando “a pluriformidade fluente da sua vida intencional e dos objetos que são, com isso, visados e que, eventualmente, se

---

<sup>2</sup> Se é nesse segundo nível de constituição da egoidade que aparece a pessoalidade, então talvez os esforços clínicos para entender o fenômeno da despersonalização devam se concentrar aí. Por despersonalização, entende-se, de modo bem geral, experiências em que o sujeito não se reconhece a si próprio em seus próprios atos intencionais, como se fossem produzidos por um outro. Ora, ao menos em muitos desses casos, a experiência continua a ser sintetizada para um núcleo focal. Assim, aquela noção mínima de “para mim” ou “minheidade” oriunda do primeiro nível do *eu* estudado por Husserl permanece passivamente operante. Porém, não há mais coincidência entre o *eu* enquanto possuidor de um estilo disposicional e essa síntese fundante, que continua a atuar, então, impessoalmente. Não há propriamente falando uma quebra da “minheidade” basilar da experiência (essa última continua a ser sintetizada satisfatoriamente, por assim dizer), mas o *eu* pessoalizado não adere a essa operatividade (daí que o sujeito reconheça que haja experiências ordenadas – por exemplo ouvir a própria voz – mas não as reconheça como sendo suas, e sim de um outro). Sobre esse ponto, cf. Fazakas, 2025.

constituem para ele como objetos que são" (p.102). Mais à frente, Husserl exprime de modo bem claro o que tem em vista ao comentar que "o ego concreto monádico comprehende a vida inteira da consciência, efetiva e potencial" (*Id.*). Com a noção de mònada, o autor busca capturar a complexidade da vida do eu enquanto desdobra a partir de si diferentes tipos de capacidades intencionais pelas quais se põe em situações variadas e nas quais atribui o sentido para os mais diversos tipos de objetidades (reais e ideais, passageiros e duradouros, etc.).

A partir dessa noção de *concretude subjetiva*, é possível se aproximar da processualidade intrínseca ao desenvolvimento humano. Antes porém, cumpre determinar mais precisamente o alcance da investigação voltada ao humano. No § 35 da mesma obra, Husserl esclarece que o conteúdo das considerações desenvolvidas até então (sobre a autoconstituição subjetiva) pode ser tematizado do ponto de vista da psicologia como ciência positiva. Para tanto, é claro, não se leva a suspensão da validade de ser contida na redução fenomenológica até o seu limite, e mantém-se a investigação sob o horizonte não problematizado do mundo efetivo e da individualidade humana ali localizada. Comenta Husserl: "ao ego transcendental concreto corresponde, então, o eu-homem, a alma concretamente apreendida enquanto pura em si e para si, com a polarização anímica: eu como polo das minhas habitualidades, das minhas propriedades de caráter" (Hua I, p.107). Não se avança, assim, em uma investigação puramente transcendental, e sim em uma análise que busca desvelar as estruturas e formações intencionais enquanto vigentes para a *subjetividade já individualizada no mundo*. É nesse nível que poderemos discernir o que marca a especificidade do desenvolvimento humano.

Retornemos, para tanto, àquela ideia de *pessoalidade em sentido amplo*, apresentada por Husserl ao tratar do eu como substrato de habitualidades. Essa noção permite qualificar a ideia mesma de subjetividade individualizada num sentido geral, que valeria não só para humanos, mas também para animais. No § 21 do curso *Psicologia fenomenológica*, ministrado na década de 1920, Husserl lamenta que essa noção ampla não tenha sido ainda plenamente desenvolvida:

infelizmente falta um conceito de pessoa, o mais amplo possível, conceito indispensável que abarcaria a vida animal superior, e designaria somente um ser que, enquanto espontaneidade egóica, é ativo ou é afetado, e que, enquanto um tal eu, possui propriedades egóicas permanentes (Hua IX, p.130).

E o que comporia essa *pessoalidade em sentido amplo*? Quais seriam seus atributos mais gerais (aqueles que ainda não permitem distinguir entre animais e humanos)? Husserl aponta para o *caráter encarnado* da experiência, ou, se quisermos, a

experiência sempre mediada pela corporalidade. Comenta o autor:

experiência da corporalidade como corporalidade é então já experiência animada ou antes, de modo duplo, experiência psicofísica. Trata-se do anímico do nível mais baixo: o somatologicamente anímico, o diretamente encarnado, o diretamente animante e experienciado como unido com o físico (Hua IX, p.131).

A experiência subjetiva enquanto experiência de um indivíduo se dá como experiência encarnada. Os atos subjetivos são vivenciados a partir do corpo próprio como centro unificador psicofísico. Segundo Husserl, “todos os atos psíquicos se edificam sobre um psíquico imediatamente encarnado, uma base somaticamente ‘sensível’, eles sempre trazem consigo algo de sensível, mas de modo que eles mesmos não são localizados de modo próprio” (Hua IX, p.132). Dessa maneira, toda a vida de atos psíquicos pelos quais a pessoalidade se desenvolve se enraíza na corporalidade, a qual é vivenciada como um centro vivo, um órgão de experiências. Não é, assim, que o corpo é um objeto entre outros ao qual a consciência pode se voltar (embora isso possa, ao menos em parte, ocorrer). A corporalidade deve ser considerada como o modo fundante pela qual a consciência opera, isto é, é-se consciente de algo ou de si mesmo por meio da corporalidade, que se revela um aspecto estruturante do “estar consciente”.

Fica registrado, dessa maneira, o papel central da corporalidade em qualquer abordagem acerca do desenvolvimento pessoal. Toda pessoalidade desenvolve-se com base na individualidade corporal viva. E cabe notar, sem dúvida, que no sentido amplo de pessoalidade, a corporalidade fundante do experienciar deve ser compreendida *nos limites daquilo que a espécie biológica/ animal permite*. Husserl comenta esse ponto em um manuscrito de 1921 (“Normalidade e espécies de seres animados”). Nesse texto, o autor explora o tema das mônadas como unidades individuais que se autoconstituem: “uma mònada só pode ser ao ela se desenvolver e uma visão de mundo só pode ser como produto de seu desenvolvimento” (Hua XIV, p.128). Husserl tem em vista o problema elevado da constituição de um conhecimento verdadeiro do mundo. Mas para tanto, considera as camadas mais básicas do desenvolvimento monádico. Mais à frente no texto, comenta:

Cada mònada deve constituir um corpo vivo e esse corpo deve ser genuinamente dado na visão de mundo de cada uma delas ou estar implicado no horizonte. Falando empiricamente: todo desenvolvimento orgânico é limitado, ligado ao tipo orgânico de corporalidade. É um mero fato que todo corpo vivo se desenvolva até uma certa altura (o animal maduro), e não possa se desenvolver *in infinitum*, de tal modo que ele fosse capaz de ser o órgão cognitivo de todo o conhecimento mundano? Ou seria uma necessidade transcendental mostrar que um mundo em geral só pode se constituir em unidade com um sistema de desenvolvimento de animais e mònadas de animais, com um certo paralelismo do desenvolvimento anímico e corporal (aqui seguido pelo lado do conhecimento)? (*Id.*).

Husserl desenvolve essas análises tendo em vista o problema do conhecimento, mas seus resultados se aplicam para a problemática geral da subjetividade. Do ponto de vista transcendental, como vimos, desvelam-se as vivências da mònada como auto-constituinte do seu sentido de ser subjetivo, e ela experiencia a si mesma como corporal. Agora, do ponto de vista empírico, isso significa que a subjetividade está ligada a uma espécie orgânica, cujo desenvolvimento é limitado por parâmetros biológicos intrínsecos a essa espécie. Mais à frente, Husserl admite esse ponto: “assim, toda consciência que está nesse nexo mundano – parece – é uma consciência unitariamente ligada (ou melhor, uma vida anímica), ela tem unidade ontogenética e filogenética” (p.129). Pode-se alegar que Husserl enfrenta dificuldades para atribuir peso transcendental a essas constatações que delimitam um pano de fundo factual último para a subjetividade. Em todo caso, para o nível em que nossa análise se desenrola (aquele de uma psicologia fenomenológica), não é preciso se preocupar com a condição de possibilidade de formulação transcendental desse caráter situado da subjetividade. Importa, no nível intermediário em que nos colocamos, dar um passo a mais no enraizamento subjetivo: vimos que toda vida psíquica se organiza e se manifesta como *vida corporal* e agora vemos que essa se ordena e se matura como *vida orgânica no interior de uma espécie*. Dessa maneira, não basta reconhecer que a vida ativa superior subjetiva se enraíza nas sínteses passivas da corporalidade viva; é preciso reconhecer que há uma passividade ontogenética e filogenética à qual a própria corporalidade viva está submetida.

### A base afetiva da pessoalidade

Husserl parece antecipar aqui noções como as de “*a priori* do organismo” (Merleau-Ponty 1942, 134) ou “*a priori* da espécie” (Merleau-Ponty, 1945, p.93), para usar as expressões de Merleau-Ponty, as quais remetem a trabalhos de autores como Goldstein, Kohler, Koffka, entre outros. O fenomenólogo alemão não desenvolve sistematicamente esse tema, mas analisa desde muito cedo em sua obra como é que se ordenam as camadas mais basilares da vida intencional (as quais, sabemos, estão necessariamente ligadas à corporalidade viva). E destacam-se, nesse âmbito, *dimensões da vida afetiva*. Sem pretensões de esgotar o tema, chamemos a atenção para a dimensão desejante ou, em sua manifestação mais basilar, *instintiva*, da vida afetiva. Em um texto de 1924, publicado na *Husseriana XIV*, o autor propõe algumas reflexões sobre o tema do instinto e então pondera:

quais problemas constitutivos se esboçam aqui para a formação representativa do próprio eu humano-animal (da pessoa no sentido o mais amplo), do mundo circundante coisal, do mundo circundante em geral, incluindo o mundo circundante pessoal (outras pessoas) com predicados de sentido egológicos e interpessoais? (Hua XIV, p.334-5).

Entender o instinto permite compreender, em nível basilar, como a pessoalidade em sentido amplo se mobiliza e se orienta para a ação. Perguntemos então: o que Husserl propõe sobre o instinto? Aqui vale a pena marcar um contraste em sua reflexão, tal como bem notado pelo comentador Bruce Bégout (1998). Husserl já fala em tendências instintivas nas *Investigações lógicas*, obra publicada em 1901. Ali no § 15 da Quinta investigação, o autor analisa se as vivências relativas à afetividade podem ser consideradas atos completos ou não. Entre muitos outros temas, ao tratar do desejo, Husserl problematiza o fato de que “nem todo desejo parece exigir uma relação consciente com algo desejado, dado que somos frequentemente movidos por uma tendência e tração obscuras”, o que parece remeter para “a esfera alargada dos instintos naturais” (Hua XIX/1, p.409). Husserl tenta esclarecer esse ponto propondo uma alternativa: ou há aqui sensações não intencionais que polarizam os desejos ou as representações que mobilizam o desejar são indeterminadas, sem ainda a delimitação de objetos precisos. Ora, no texto de 1924, Husserl distingue bem claramente a tração ou pulsão instintiva da indeterminação representativa. O instinto é uma “consciência vazia”, a atestação de uma carência, mas que não é por si só representacional e nem posicional. “Nós temos que separar de modo fenomenologicamente mais preciso horizonte vazio e horizonte de representação vazio. A consciência vazia é, como instintiva, não desvelada, ainda não representacional vazia. Eu também poderia dizer: ainda não é possível nenhuma tese dóxica e nenhuma tese dóxica ativa” (Hua XIV, p.334). É verdade, o instinto se deixa apreender como tal *conforme se exerce sobre representações*. Assevera Husserl: “a desvelabilidade dos instintos originariamente pressupõe, enquanto se relacionam com coisas ou seres vivos, percepção e perceptibilidade. Pelo instinto de alimentação nenhum animal pode experimentar originariamente o mundo exterior” (Hua XIV, p.333). O circuito do desejar instintivo vai se completar pela *perceptibilidade* daquilo que relaxa a tensão, satisfaz a carência. Por si só o instinto de alimentação *não revela* o que o sacia; é preciso associar representações de alimentos para que o circuito de mobilização instintiva e saciamento (o que supõe interação com elementos mundanos) ocorra. Há aqui um complexo de atos, uma polarização de dados percebidos como passíveis de oferecer o saciamento instintivo.

Assim se configura, em linhas bem gerais, a abertura experiencial no nível da pessoalidade em sentido amplo. Husserl acentua em *Ideias II* que a pessoa sempre está

correlacionada a um mundo circundante significativo. A pessoa existe em um entorno configurado de acordo com as capacidades intencionais operantes. Segundo Husserl, “o mundo circundante é o mundo que é percebido *pela pessoa* em seus atos, é lembrado, apreendido em pensamento, suposto ou revelado como tal e tal; é o mundo do qual o ego pessoal é consciente, o mundo que está aí para ele, com o qual ele se relaciona dessa ou daquela maneira” (Hua IV, §50, p.185). Ora, o mundo que aparece e faz sentido no nível da pessoalidade ampla é o mundo atravessado por *polarizações afetivas*, que atrai ou repele em concordância com o saciamento das carências básicas que mantêm a vida animal. É a partir da afetividade instintiva e desejante que a pessoa em sentido amplo (os animais) experimenta o mundo e sedimenta modos privilegiados de comportar-se. Como vimos, a instintividade se serve da perceptibilidade para preencher-se; constituem-se, assim, apreensões típicas do ambiente, que destacam os elementos que colaboram para a manutenção da vida e aqueles que devem ser evitados. Comportamentos relativamente complexos se manifestam, ligados ao reconhecimento e estoque de alimentos, caça, tarefas em grupo, reprodução, etc. A intencionalidade pulsional, em sentido amplo, permite a configuração de um mundo circundante já bastante complexo.

### A pessoalidade em sentido estrito

Vamos agora passar para a noção de pessoalidade em sentido estrito, aquela que se aplica aos humanos. Como veremos, a complexidade dos atos intencionais e, correlativamente, do mundo circundante, se amplia de modo notável. O que marca a pessoalidade estrita é a capacidade de agir autonomamente, constituindo, via *motivações racionais*, um mundo circundante em que as satisfações buscadas não são apenas de ordem factual-descritiva, mas de ordem normativa (noções como justificativa, correção, verdade ganham centralidade aqui). Husserl comenta sobre essa mudança de nível no § 59 de *Ideias II*: “na gênese original, o eu pessoal constitui-se não apenas como personalidade determinada pulsionalmente, de início e continuamente impelida por ‘instintos’ originários e a eles passivamente submetido, mas também como eu elevado, autônomo, livre, em particular guiado por motivos racionais, e não apenas eu arrastado e não livre” (Hua IV, p.255). A pessoalidade em sentido estrito exige mais do que a constituição de hábitos afetivamente guiados; é preciso levar em conta as operações e decisões racionais, as quais, por sua vez, supõem o exercício da *linguagem articulada* e, de modo mais geral, a inserção em *tradições culturais* que conectam o eu com as gerações passadas e as vindouras. O domínio da cultura remete à produção subjetiva de sentido e

sua eventual objetivação em suportes reais. Aos predicados reais das coisas e eventos naturais, são acrescentados predicados que veiculam *significações* em sentido amplo. É assim que os sons podem veicular uma linguagem articulada, que coisas naturais podem ser transformadas para comportar um sentido finalístico (utensílios, vestimenta, etc.), que o ambiente pode ser transformado em um território humanizado (Cf. HuaM IV, p.122-38). Os sentidos culturais são objetivados (tomam parte, assim, nas interações reais) e convencionalizados; tornam-se formas típicas de ação, as quais são *transmitidas* intergeracionalmente.

Como vimos, os animais podem desenvolver comportamentos bastante complexos, mas normalmente limitados a interações com outros animais presentes no horizonte vital. Com a transmissão de predicados de sentido culturais, uma pessoa humana insere-se em um nexo intergeracional que excede em muito o seu tempo de vida e sedimenta formas de vida que não remetem apenas às possibilidade de informação atual de suas capacidades intencionais mas sim a convenções e tradições que atribuem historicidade aos modos de vida (os comportamentos culturalmente enformados não são expressão de uma pulsionalidade que atua somente no presente, mas atualizam e transformam um legado de regras e interdições que excedem o horizonte limitado do viver individual)<sup>3</sup>. E vale notar que a culturalização ou convencionalização do agir humano envolve até mesmo o domínio da pulsionalidade passiva basilar. Husserl nota que as carências basilares corporais (sono, fome, sexualidade, etc.) ocorrem periodicamente, de maneira que é possível buscar satisfazê-las conforme uma certa previsibilidade. Consolidam-se formas típicas, herdadas culturalmente, de estabilizar as carências básicas e desenvolver as capacidades intencionais (Cf. Hua XXXIX, p.581-2).

Deve-se notar que é pela inserção em tradições culturais (as quais envolvem a linguagem articulada, o uso dos utensílios mais básicos, as formas convencionalizadas de lidar com o corpo diante das tarefas cotidianas) que a pessoa se humaniza, ou seja, passa da pessoalidade em sentido lato para a pessoalidade estrita. Husserl comenta esse ponto em um texto da década de 1930:

O ser humano não é apenas na comunidade, porém é enquanto aquele que se transforma na communalização e aquele que se forma conforme ela e com suas motivações múltiplas, de tal modo que ele porta em si enquanto aquele que se transforma a gênese decorrente da comunidade ou, o que é o mesmo, porta intencionalmente em si os seus formadores humanos (Hua XV, p.154-5).

Pode-se pensar no humano como um ser biológico dotado de capacidades

---

<sup>3</sup> Sobre esse ponto cf. Venuta, 2023.

pulsionais. Nesse sentido, podemos pensar uma pessoa em sentido amplo, como já vimos. Contudo, o ser humano como uma pessoa em sentido estrito é aquele que se formou pela comunalização, pela assimilação de conteúdos de sentido transmitidos desde muito cedo em sua vida e que, assim, moldou suas capacidades intencionais conforme padrões convencionais de ação e inserção nos mais variados contextos cotidianos. E Husserl acentua como um eu humano *depende essencialmente* de outros eus para estabilizar-se como uma pessoa em sentido estrito. Em um texto da década de 1920, pondera: “*a origem da pessoalidade reside na empatia e nos atos sociais que surgem então. Que o sujeito tome consciência de si mesmo como polo de seus atos não basta para a pessoalidade; ele se constitui somente ao entrar em relações sociais com outros sujeitos, por meio dos quais ele se torna objetivo no plano prático*” (Hua XIV, p.175). A pessoalidade humana não emerge apenas por uma espontaneidade passiva (tal como ocorre com as tendências instintivas); ela depende para sua consolidação de reiterados contatos interpessoais, por meio dos quais sedimentam-se modos típicos de empregar as capacidades intencionais, modos que estão submetidos a normatividades suprapessoais (por exemplo, como regular as carências básicas corporais, como se portar diante de diferentes contextos institucionais, como desenvolver projetos pessoais e coletivos em meio às circunstâncias histórico-sociais). Nesse sentido, a pessoalização humanizante nunca é uma absolutização do eu, pois o reconhecimento de si como um indivíduo relativamente autônomo e capaz de propor projetos pessoais depende de uma estabilização intencional que necessariamente remete a outras pessoas e a tradições de sentido. Assevera Husserl em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*: “vemos aí como um *a priori* que a autoconsciência e a consciência de outrem são inseparáveis; é impensável e não por ventura como um mero fato, que eu fosse homem num mundo sem que eu fosse *um homem*” (Hua VI, 256). Humanizamo-nos como indivíduos entre indivíduos, formamos nossas capacidades mais básicas como semelhantes a de outras pessoas. A pessoalização estrita depende, assim, de atos mútuos, ela não se cumpre como maturação solitária e a autocompreensão de si resultante está fundada nas formas típicas sócio-historicamente disponíveis para que o processo de aprendizado (a transmissão cultural) ocorra.

## A forma de vida ética

Com a pessoalização humanizante via entrada em inúmeras relações mediadas culturalmente, abrem-se novos horizontes de desenvolvimento, horizontes

especificamente humanos. Husserl reflete sobre o desenvolvimento humano em seu terceiro artigo sobre Renovação:

Trata-se de um desenvolvimento que se distingue nitidamente do tipo de um desenvolvimento simplesmente orgânico e, assim, também de um desenvolvimento simplesmente animal. Pertence objetivamente a um *desenvolvimento orgânico* que ele conduza *realiter* a uma forma madura típica, em um típico fluxo de devir. Também o ser humano, tanto como o animal, tem o seu desenvolvimento orgânico, do ponto de vista corporal e, por aí, igualmente do ponto de vista espiritual, com os correspondentes níveis de desenvolvimento. Mas o ser humano, como ser racional, tem também a possibilidade e a livre faculdade de um desenvolvimento de tipo totalmente diferente, na forma da livre autocondução e autoeducação, ao encontro de uma *ideia final* absoluta que conhece (livremente formada no conhecer racional próprio), que valoriza e que é de antemãoposta na própria vontade. Trata-se de um desenvolvimento para a livre personalidade “ética”, e decerto em atos pessoais, em que cada um quer ser, ao mesmo tempo, um fazer racional e um fato racional, a saber, uma aspiração para algo verdadeiramente bom que, por outro lado, *enquanto tal esforço, a si próprio a priori aspira e livremente opera*” (Hua XXVII, p.36-37).

Fica bem claro aqui que a vida na cultura e o exercício das capacidades racionais permitem antever um desenvolvimento pessoal de um tipo novo, que escapa à pessoalidade em sentido amplo. Trata-se do desenvolvimentoativamente conduzido, por meio de decisões e reflexões sobre seus resultados, para ideais éticos, de maneira a conduzir a vida não apenas à maturação orgânica mas àquilo queativamente é posto como um valor de bondade e passa a governar a totalidade dos atos particulares (os atos não são mais apenas vividos em uma espontaneidade irrefletida, mas tomam parte em um projeto global de repassar a totalidade do viver sob o crivo crítico, tendo em vista a realização da ideia-fim de viver de forma absolutamente justificada). Husserl menciona a forma de vida ética como o pináculo da vida espiritual, mas reconhece que há formas globalizantes do agir humano pré-éticas. Mesmo nessas formas já há um tipo de desenvolvimento bem diferente daquele da maturação orgânica. Nas formas de vida especificamente humanas há a possibilidade de propor “uma *meta geral de vida*, submeter-se a si e à sua inteira vida, na sua infinitude aberta de futuro, a uma exigência de regulação que brote da vontade livre própria” (Hua XXVII, p.26-7). Configuram-se tomadas de decisões amplas que almejam sistematizar o desenrolar da vida em torno de ideais centrais de realização pessoal, em conformidade com as configurações sócio-históricas disponíveis.

Notemos, no entanto, que o estabelecimento de ideias-fim e a sua paulatina consecução (a forma de desenvolvimento tipicamente humana) não supõem a ruptura com o funcionamento típico da pessoalidade em sentido amplo, e sim a sua reconfiguração em vista das formas especificamente humanas de vida. Nos artigos sobre Renovação, Husserl apresenta como uma característica marcante da vida humana o lançar-se à ação tendo em vista a satisfação daquilo que é tomado como um bem. O autor apresenta esse

ponto da seguinte maneira: “à essência da vida humana pertence, ademais, que ela se desenrole continuadamente sob a forma do esforço; e, por fim, ela toma constantemente, com isso, a forma do esforço *positivo*, e está dirigida, portanto para a consecução de *valores positivos*” (Hua XXVII, p.25). Esse esforço positivo põe aquilo que se almeja como um bem, e a ação para alcançar o fim é motivada pela satisfação anunciada. Trata-se de uma infraestrutura motivacional de fundo *afetivo*: o valor oferece uma satisfação prazerosa, e assim é tomado como um fim desejável. No nível mais básico, essa infraestrutura opera passivamente, o sujeito sendo impelido por pulsões que buscam uma saciedade imediata. Porém, no nível da atividade refletida, o sujeito preocupa-se em buscar “uma satisfação global continuadamente concordante e segura”, ou, em outras palavras, o esforço positivo volta-se “conscientemente e sob diferentes formas possíveis, para dar à sua vida a forma de uma vida satisfatória ‘feliz’” (Hua XXVII, p.30).

Em vários textos, Husserl esboça problematizações dessa passagem de nível na estrutura intencional humana. Em um manuscrito da década de 1930, comenta o autor: “pulsões instintivas, pulsões de grau mais baixo (pulsões animais em geral) – na esfera pessoal humana. A pulsão em efeito simples não é nenhuma ação; o ser orientado pulsionalmente não é nenhum ato pessoal, nenhum ato de vontade. Naturalmente deve ser mostrado o quão fundados na sensibilidade pulsional os atos de vontade (atos em sentido pregnante) surgem” (Hua XV, p.599). Primordialmente, a pessoa é dirigida de forma passiva para o que (supostamente) sacia suas carências. O viver já é, nesse sentido bem geral, esforço positivo. Em uma frase lapidar de Husserl: “viver voltado para o prazer como satisfação de carências” (Hua XV, p.600). Como vimos, o que sacia primordialmente é aquilo que aparece perceptivelmente e preenche a abertura vazia do instinto; é aquilo que será tomado como um bem, dado seu potencial direto de satisfação. Essa infraestrutura afetiva de busca de satisfação permanece atuante para além da esfera passiva primordial. Husserl acentua: “nem todos os valores devem se realizar apenas na primordialidade, nem todos os objetos mundanos são meramente objetos naturais” (Hua XV, p.601). A satisfação não se reduz ao consumo direto de bens; como vimos, na esfera da cultura, os objetos são dotados de predicados de sentido dos mais variados tipos, que excedem as propriedades físico-químicas materiais. Muitos dos direcionamentos volitivos da personalidade humana estão voltados para a relação com predicados de sentido (por exemplo, o prazer de apreciar obras de arte, de entender um texto científico ou de filosofia, etc.). O âmbito da satisfação não se reduz à primordialidade das carências corporais, mas envolve as significações culturalmente construídas e transmitidas.

No § 61 de *Ideias II*, Husserl tematiza essa estratificação de níveis intrínseca ao ser humano. Ao investigar o problema do desenvolvimento humano, deve-se reconhecer duas camadas de ordenação intencional:

Se tomamos o eu pessoal em seus nexos de desenvolvimento, então encontramos *dois degraus*, que talvez se deixem separar (por exemplo, o degrau inferior como animalidade “pura”), uma “subjetividade” dupla: a elevada é a *especificamente espiritual*, a camada do *intellectus agens*, do eu livre como eu dos atos livres, incluindo todos os atos próprios de razão, os positivos e negativos. E então pertence aqui o eu não livre, a não liberdade entendida como ela vale para um eu efetivo, eu me deixo puxar pela sensibilidade (Hua IV, p.276).

Podemos distinguir o eu enquanto centro de tomadas de decisões e de ações motivadas por uma compreensão (ao menos pretensamente) racional das circunstâncias e a base egológica sensorial, que ordena o campo sensível como polarizado afetivamente. Husserl admite haver uma “razão oculta” nesse domínio de sensibilidade, acentuando, dessa maneira, que não se trata de um acúmulo caótico de dados, e sim de uma ordenação pré-ativa ou passiva, ou seja, de uma disposição dos dados sensíveis apreendidos conforme regras e tendências passíveis de análise normativa. Abre-se aqui o campo de estudos das associações e instintos fundantes da vida pessoal. Até onde estende-se esse âmbito de estudo? Segundo Husserl:

Todo espírito tem um “lado de natureza”. Esse é precisamente o subsolo da subjetividade, seu ter consciência de sensações, seu ter reproduções de sensações, suas associações, sua formação de apercepções, e até mesmo apercepções de nível mais basilar, que constituem unidades de experiência. Ao lado natural pertence imediatamente pertence a vida mais basilar dos sentimentos, a vida de pulsões e até mesmo a função da atenção, que é uma função egológica do mesmo modo que a função egológica do voltar-se para. Eles formam a ponte para o ser-eu e a vida egológica específicas (Hua IV, p.279).

Esclareçamos, contudo, que essa camada de associações passivas não deve ser entendida como uma espécie de domínio fechado em si e que determinaria o eu ativo como algo exterior. Do ponto de vista da experiência pessoal, essa alma sensível sempre é apreendida como um componente da experiência subjetiva global. Husserl deixa esse ponto claro: “essa alma não é aqui realidade objetiva (natural), mas ‘alma espiritual’, isto é, a alma, nesse sentido, não é definida como unidade real em relação às circunstâncias da natureza objetiva” (Hua IV, p.280). O eu humano reconhece a si mesmo nas associações passivas e integra as disposições aí formadas no estilo geral de sua pessoalidade. Conforme insiste Husserl “há uma legalidade imanente da formação de disposições como base para o sujeito enquanto tomador de posições” (*Id.*). Na base anímica, salientam-se preferências afetivas, associações privilegiadas que tomam parte

na concretude experiencial do eu<sup>4</sup>.

## Tipicidades genérica e individual no estudo do desenvolvimento pessoal

Esses seriam os principais componentes ontológicos que delimitam, em geral, as possibilidades de desenvolvimento humano. Mas por si sós, os tópicos aqui distinguidos não permitem esgotar o desenvolvimento de nenhuma pessoa em particular. Husserl trata desse ponto no § 60d de *Ideias II*. O autor indica ali que é imprescindível pensar em *dois níveis* de análise, caso se queira compreender a pessoalidade humana: “trata-se primeiramente de um típico geral para o eu na afecção e ação. Mas em seguida, de um tipo particular e tipo individual” (Hua IV, p.270). Elucidar os condicionantes gerais do humano ainda não esclarece como cada indivíduo vai se desenvolver. Sem dúvida, há expectativas típicas de maturação orgânica que se impõem de modo mais ou menos uniforme sobre os indivíduos; contudo, a formação do caráter *individual* supõe a concretização de estilos particulares do exercício das capacidades intencionais, o que não pode ser plenamente antecipado apenas pelo entendimento das condições gerais da pessoalidade.

A análise constitutiva fenomenológica não vai tão longe a ponto de descrever em detalhes formações individuais de caráter, sob o risco de se confundir com uma análise clínica psicológica. Mesmo assim, Husserl reflete sobre as principais operações em jogo para a consolidação das tipicidades individuais de uma pessoa. O autor nos apresenta a seguinte fórmula para entender o desenvolvimento humano: “a pessoa se forma por meio da ‘experiência’” (Hua IV, p.271). Em outras palavras, tudo aquilo que uma pessoa vivencia mobiliza ou põe em operação os diferentes níveis de intencionalidade, desde os entrelaçamentos associativos do fundo afetivo, passando pelas formas de responsividade atencional aos dados afetantes, até as tomadas de decisão e decorrente sedimentação das orientações experientiais privilegiadas com base em tais decisões. O que convém assinalar é que *nem todas as experiências formam o sujeito da mesma maneira*. Husserl acentua que a recorrência de experiências cujo conteúdo é facilmente apercebido com base em certa indutividade ou tipificação espontânea da recepção sensível justamente tanto reforça esses padrões tipizantes das situações momentâneas quanto atribui a eles

---

<sup>4</sup> Conforme esclarece J. Farges sobre esse ponto: “a alma espiritual é alma do espírito no sentido em que pertence ao espírito ‘enquanto espírito’ ter uma alma, isto é, ‘um complexo de disposições naturais de que ele depende sem ser dele, no entanto, o efeito mecânico e sobre cuja base edifica de modo motivacional e disposicional sua autonomia’ (2017, p. 54).

um caráter de ordinariedade ou quotidianidade que permite lidar rapidamente com tais situações sem que a afecção em pauta altere de modo significativo a subjetividade. Ajuíza o autor:

Tudo tem efeito, mas não em todos os aspectos. Na rua, encontro com pessoas, carros passam, etc. Isso tem seu tipo aperceptivo, no interior do qual está contida a agitação da rua, enquanto os acontecimentos individuais poderiam ocorrer de modo diferente. Toda essa particularidade, à qual eu mal presto atenção mas que predelineia meu horizonte vivencial, em nada altera meu caráter moral, meu caráter estético; para essas esferas, nenhuma motivação flui a partir daqui (Hua IV, p.271-2).

Husserl destaca a tendência de normalização ou mesmo neutralização afetiva das experiências regulares sobre as quais a cotidianidade se constitui. Repetições de tarefas, de deslocamentos, etc.; rapidamente essas situações são apercebidas conforme seu tipo geral e simplesmente reforçam a disposicionalidade intencional ótima para que as finalidades ligadas ao seu exercício se cumpram (ex: a maneira mais eficaz de realizar esse deslocamento para chegar ao trabalho, de cumprir as tarefas repetitivas do trabalho, e assim por diante). Pode ser que a regularidade não se cumpra, que algo inesperado ocorra e que motive atitudes diferentes ou mesmo uma reavaliação global da suposta “normalidade” até então atribuída, mas justamente nesses casos, não se trata mais da cotidianidade esperada.

Ao lado dessas experiências apercebidas como um pano de fundo cotidiano regular e que favorece a reposição habitual de formas típicas de tomada de posição, há experiências e processos que favorecem, em diferentes graus, reconfigurações da operatividade geral, experiências que exigem alterações, ainda que momentâneas, nos padrões de inserção nas situações e que, como Husserl sugeriu, por exemplo, mobilizam o caráter moral e as consequentes auto-avaliações daí derivadas (por exemplo, passar por uma desilusão amorosa ou pela perda de um ente querido). Cabe acentuar, no entanto, que essas experiências com potencial reconfigurador são ainda experiências e é nelas que as formas típicas apreensivas se modificam. Husserl destaca esse ponto ao comentar sobre o esforço de compreender outra pessoa:

Eu entro em relação com diferentes sujeitos-eus e tomo conhecimento de momentos típicos em predoações, ações, etc., e eu os *apreendo de acordo com esses tipos*, não como se primeiramente eu tivesse os tipos abstratamente (tal como eu não tenho primeiramente em abstrato o tipo árvore quando eu apreendo uma árvore como árvore), mas em múltiplas experiências se impregna o tipo e correspondentemente nós o memorizamos, e isso determina uma forma aperceptiva e então uma camada abstrável na apreensão efetiva (Hua IV, p.273).

Dessa maneira, o caráter típico não deve ser tomado como uma espécie de ideia pura da qual, de alguma forma, as experiências participariam; pelo contrário, é diretamente na ordenação das experiências que a tipicidade atua e se deixa, dada a

estabilização e recorrência em outras experiências, capturar como uma parte abstrata dessas vivências. Assim, o tipo, o caráter individual, ainda é algo vivencial e não uma espécie de esquema ideal que pre-determinaria do exterior o desenrolar da vida subjetiva.

Daí que não se possa conhecer a pessoa enquanto *indivíduo* se não se reconstitui, ao menos em parte, o seu percurso particular de desenvolvimento. Em termos gerais, podemos sempre buscar pelas duas grandes camadas de operações intencionais, mas é apenas em sua operatividade concreta, na sequência de experiências enfrentadas, que a pessoalidade ganha seus traços individuais. E para essa compreensão, parece, então, pertinente distinguir entre *experiências confirmadoras de tipos* e *experiências conformadoras de tipos*. A tendência tipicizante das formas apreensivas (submetidas à temporalidade imanente – o que é vivido submerge mas permanece atuante em seu sentido global e alimenta a disposicionalidade intencional) faz com que haja uma normalização de experiências regulares. Mesmo aí, sem dúvida, há desenvolvimento, pois as pessoas podem se tornar mais hábeis no cumprimento das tarefas cotidianas e enriquecer as formas apreensivas (pensem nas diferenças com que um aprendiz ou um *expert* realizam seus trabalhos, nas diferenças com que alguém recém-mudado ou um morador de longa data se desloca na cidade, etc.). Em todo caso, haveria situações marcantes que exigiriam graus diversos de reconfiguração da responsividade típica, o que alimentaria novas tomadas de posições, e isso à luz de modificações nas formas afetivas basilares e mesmo nas capacidades corporais. Quanto a esse ponto, Husserl admite que para entender a complexidade do desenvolvimento pessoal individual também é preciso levar em conta efeitos causais diretos sobre a corporalidade enquanto um algo material submetido a interações materiais. No § 61, o autor comenta: “também o natural-causal entra aqui. Após uma queda severa, uma pessoa se torna manca e isso tem consequências para sua vida espiritual: certos grupos de motivação são agora perdidos. A discussão real-causal das consequências não é de interesse aqui” (Hua IV, p.276). Como se vê, não se trata de tomar o comportamento pessoal como determinado pela causalidade natural afetadora da corporalidade material, mas sim de notar de que modo efeitos causais-materiais no corpo exigem uma reconfiguração do sistema *motivacional* e da *responsividade espiritual-pessoal* para as situações. Assim, as alterações causalmente geradas na corporalidade ou mesmo na unidade psicofísica (por exemplo, dado o uso de substâncias psicoativas) devem ser consideradas como fatores que fomentam uma

reintegração global do comportamento em padrões típicos particulares<sup>5</sup>.

É somente pela reconstituição das experiências particulares a que uma pessoa se submeteu que se pode compreender como seu tipo pessoal individual se consolidou e se transforma constantemente. Husserl chega a formular uma comparação entre as pessoas e as coisas submetidas à experiência: “assim como tipos de coisas se alteram na experiência em geral de modo conhecido, do mesmo modo com as pessoas” (Hua IV, p.272). Tal como podemos compreender e até mesmo antecipar as transformações que um objeto pode sofrer diante de determinadas circunstâncias experenciais, o entendimento do tipo humano, construído no desenvolvimento pessoal, atribui previsibilidade ao comportar-se. “Nós construímos o desenvolvimento de um homem quando reconstruímos e tornamos intuitivo seu percurso de vida de tal modo que o vir-a-ser [Werden] global desse homem torna-se comprehensível de modo experencial, em particular a respeito da maneira que ele se deixa motivar como sujeito, juntamente com as ações e paixões determinadas que lhe pertencem” (*Id.*). Entretanto, mais à frente Husserl qualifica essas considerações de maneira a marcar mais precisamente as particularidades do desenvolvimento humano. O autor comenta: “mas o sujeito não é mera unidade de experiência” (Hua IV, p.274). Não cabe, assim, reduzir o desenvolvimento humano a uma espécie de desenvolvimento coisal, ou seja, remetendo as modificações de sua corporalidade inserida em nexos causais a regras de interação material. Husserl tem em vista o seguinte: a tipicização que atribui um caráter determinado à pessoa não ocorre apenas quanto à corporalidade e sensibilidade, mas também quanto à camada espiritual, responsável pelas tomadas de decisão e motivações ativamente postas em ação (o ser humano “não é o mesmo meramente como tipo corporal, mas também como tipo espiritual” – Hua IV, p.273). E para compreender o caráter típico individual da pessoalidade é preciso empregar a *empatia* – colocar-se no lugar do outro e buscar reproduzir as formas apreensivas marcantes daquele caráter individual: “por meio da empatia, eu apreendo o que o motiva e o quão forte, com qual poder. E internamente eu aprendo a entender como ele se comporta e como ele se comportaria uma vez que tais e tais motivos o determinem tão fortemente, o que ele pode e não pode fazer” (Hua IV, p.274). A tipicidade pessoal não se forma apenas no comportamento corporal visível; ela

---

<sup>5</sup> Vale notar que Husserl reconhece a importância das correlações entre causalidade material e efeitos subjetivos para os estudos ligados à medicina: “o conhecimento médico pode servir para recorrer de maneira correta aos efeitos psíquicos, que estão em questão no desenvolvimento subjetivo, e assim trazê-los à tona para a elucidação das motivações e do desenvolvimento. Nesse caso, o físico serve como índice do que se deve integrar [das *Einzulegende*]” (Hua IV, p.276).

remete às disposições espirituais, e a essas não há um acesso direto, mas apenas analógico.

Como sabemos, Husserl não desenvolveu análises clínicas particulares, mas sua ênfase na noção de empatia acaba por sugerir um caminho metodológico privilegiado para exercícios clínicos psicológicos inspirados em sua obra.

## Referências bibliográficas

Obras de Edmund Husserl:

Hua I – Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. (1973). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua IV – Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. (1952). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua IX – Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. (1968). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua XIV – Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil 1921-28. (1973). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua XV – Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil 1929-35. (1973). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua XIX/1 – Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Band I. (1984) Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua XXVII – Aufsätze und Vorträge. 1922-1937. (1988). Den Haag: Kluwer Academic Publishers.

Hua XXXIX – Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). (2008). New York: Springer.

HuaM IV – Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919. (2002). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Outras obras:

BÉGOUT, B. (1998). Problèmes d'une phénoménologie de la sexualité. Intentionnalité pulsionnelle et pulsion sexuelle chez Husserl, in: Beaune, J.-C. (ed.). Phénoménologie et psychanalyse. Étranges relations. Paris: Champ Vallon, 1998, pp.41-59.

FAZAKAS, S. (2025). Depersonalization, alienation and depresentation in Husserl and Beyond, Husserl Studies, vol.41, disponível em <https://link.springer.com/article/10.1007/s10743-024-09355-x>

FARGES, J. (2017). Dépendance et récurrence. Les relations entre âme et esprit dans Ideen II de Husserl, Alvearium, vol.10, p.41-57.

MERLEAU-PONTY, M. La structure du comportement. Paris: PUF, 1942.

\_\_\_\_\_. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1945.

VENUTA, Y. (2023). Beyond the mere present: Husserl on the temporality of human and animal consciousness, Continental Philosophy review, vol.56, p.577-593.