

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Erico de Lima Azevedo

**“A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental”
de Edmund Husserl: uma apresentação**

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Erico de Lima Azevedo

**“A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental”
de Edmund Husserl: uma apresentação**

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Professor Doutor Mário Ariel González Porta.

SÃO PAULO

2011

Banca Examinadora

AGRADECIMENTOS

Professor Doutor Mário Ariel González Porta, cujo rigor filosófico e sábia paciência serviram de esteio firme para que eu me mantivesse na reta estrada ao longo deste trabalho.

Professor Doutor Edélcio Gonçalves de Souza, a quem sou muitíssimo grato pelos conselhos amigos, que me consentiram serenidade diante da estrada acadêmica que me foi aberta pela Filosofia na PUC/SP.

Professor Doutor Urbano Zilles, a quem devemos, no Brasil, a publicação da primeira tradução, em 1996, da conferência de Husserl em Viena.

Professor Acadêmico Antonio Meneghetti (Itália, 1936), cujos seguros passos na investigação do “mundo-da-vida” serviram de oxigênio para superar os momentos nos quais me faltou fôlego para seguir adiante na escalada desta “montanha”, que é a “Crise”, de Edmund Husserl.

Calcular o percurso do mundo não significa compreendê-lo.

Rudolph Hermann Lotze

Sentimos que, ainda que todas as perguntas possíveis da ciência recebam uma resposta, os problemas da nossa vida não terão sido nem mesmo tocados.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logicus-philosophicus* (Prop. 6.52)

É preciso conseguir finalmente compreender que nenhuma ciência exata e objetiva explica seriamente, nem pode explicar, coisa alguma. Deduzir não equivale a explicar. Prever, ou ainda, reconhecer e depois prever as formas objetivas da estrutura e dos corpos químicos ou físicos – tudo isso não explica nada, antes, tem necessidade de uma explicação. A única real explicação é a compreensão transcendental. O saber em torno à natureza, que é próprio das ciências naturais, não equivale a um conhecimento verdadeiramente definitivo, a uma explicação da natureza, porque as ciências naturais não indagam a natureza na conexão absoluta na qual o seu ser próprio e real desdobra o seu sentido de ser; as ciências naturais jamais enfrentam tematicamente o ser da natureza. Com isso, não se quer de fato desvalorizar a grandeza dos gênios criativos que operaram no seu âmbito na atitude natural, e a própria atitude natural, não devem de fato ser perdidos pelo fato de serem compreendidos, por assim dizer, na esfera do ser absoluta na qual definitiva e verdadeiramente são.

Edmund Husserl, “A crise das ciências e a fenomenologia transcendental”.

Esses cientistas (...) vêem a correspondência de alguns efeitos, mas não sabem a motivação dessas leis. Isso é demonstrado pelo fato de que o homem organiza algumas hipóteses que, em seguida, define como leis, porque fazem parte daquele contínuo cotidiano no qual a natureza acontece. Porém, depois é ausente do ponto fundamental do seu viver e, tranquilamente, passa a definir “mistério”, onde ele é concretamente vivente.

Antonio Meneghetti, “Manual de Ontopsicologia”.

RESUMO

AZEVEDO, Erico de Lima. **“A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental” de Edmund Husserl: uma apresentação.** 126 fls. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

Este trabalho tem por objetivo apresentar uma das mais importantes e intrincadas obras do filósofo alemão Edmund Husserl: “A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental”, de 1936. Trata-se de uma obra significativa no desenvolvimento de Husserl por causa da elaboração do conceito de “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*), mas, além disso, o texto contém uma dimensão adicional, igualmente inovadora: é a primeira publicação na qual Husserl toma expressamente uma posição sobre a história e na qual trata o problema da historicidade da filosofia, empreendendo longas análises “histórico-teleológicas”. Porém, antes de compreender porque é possível falar de uma crise das ciências, porque, para Husserl, a lógica, a matemática e a física ainda precisassem de um fundamento último, e, finalmente, porque, para ele, a filosofia seja a ciência capaz de prover este fundamento, o primeiro passo é compreender a sua noção de “ciência”. As análises histórico-teleológicas ocupam uma posição de destaque na última grande obra de Husserl, correspondendo ao próximo passo “lógico”: demonstrar “como”, historicamente, tenham-se construído os equívocos da filosofia e da ciência. Husserl analisa a teleologia ínsita no percurso histórico da filosofia na busca de um fundamento definitivo, o qual, não fora corretamente capturado pelas duas principais posições da filosofia moderna: o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental. Tal percurso conduz a filosofia à necessidade de uma tarefa específica, que é a fenomenologia. Esta é chamada a realizar o empreendimento de uma análise intencional da consciência constitutiva do mundo, a qual desvelará pela primeira vez como tema filosófico o “mundo-da-vida”, o qual surge como fundamento de todas as ciências: filosofia, lógica, matemática, ciências naturais etc. O trabalho faz então uma revisão de parte da vasta literatura acerca da noção de “mundo-da-vida”, seguindo as minuciosas considerações de alguns autores: segundo a perspectiva da evolução da idéia de “mundo” na obra de Husserl, segundo a constituição intersubjetiva do mundo e o relativismo histórico, mas também segundo a consideração do problema filosófico do “mundo-da-vida” enquanto um universo de ser e de verdade, apresentando, por fim, uma análise segundo a perspectiva da totalidade da vida intencional. No que se refere ao problema das “vias” para a redução fenomenológica transcendental, que ocupa a terceira parte da obra, analisamos apenas a via por meio da reconsideração do “mundo-da-vida” já dado, deixando a via da “psicologia” para uma investigação futura.

Palavras-chave: Husserl, mundo-da-vida, crise das ciências, fenomenologia transcendental.

ABSTRACT

AZEVEDO, Erico de Lima. **Edmund Husserl's "The crisis of European sciences and transcendental phenomenology": an apresentation.** 126 pages. Dissertation (Master Degree), Philosophy College Department, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

The present study aims to present one of the most important and difficult works of the German philosopher Edmund Husserl "The crisis of European sciences and transcendental phenomenology", 1936. It is a significant work in Husserl's development because he evolves the concept of "life-world" (*Lebenswelt*), but, besides, the text also reveals another novelty dimension: this is the first work in which Husserl takes expressly a position about history and deals with the problem of historicity of philosophy, doing long "historical-teleological" analysis. However, before understanding why it is possible to declare a "crisis of sciences", why, for Husserl, logic, mathematics and physics were still in need of a last grounding and, finally, why philosophy is the science capable of providing such grounding, it is necessary to pay special attention to his notion of science. The historical-teleological analysis play, indeed, an outstanding role in the last great work of Husserl, corresponding to the next logic step: to show "how", historically, the mistakes of philosophy and science have been possible. Husserl analyses the intrinsic teleology of the history of philosophy in the search for its own grounding, which was not correctly captured by both of main positions of modern philosophy: physicalistic objectivism and transcendental subjectivism. Such path leads philosophy to the need of a specific task, which is phenomenology. This is called to accomplish an authentic and consistent intentional analysis of the consciousness that constitutes the world, revealing for the first time as a philosophical theme the "life-world", which appears then as the grounding soil for all sciences: philosophy, logic, mathematics, natural sciences etc. The study then performs a revision of part of the literature regarding the concept of "life-world", following detailed considerations of a few important critics: in the perspective of the evolution of the idea of "world" in Husserl's texts, in the perspective of intersubjective constitution of the world and historical relativism, but also in the perspective of a "universum of being and truth", and finally, in the perspective of the totality of intentional life. Regarding the problems of the "ways" into transcendental philosophy, corresponding to the third part of the text, we have analysed in this study only the way by inquiring back from the pregiven life-world, while the way from psychology was left for a future investigation.

Key-words: Husserl, life-world, crisis of sciences, transcendental phenomenology

SIGLAS E ABREVIATURAS

As seguintes siglas são adotadas para a citação das obras de Edmund Husserl, conforme a “Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke” (Husserl Archives – Leuven):

Hu I = **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. (1991)

Hu III = **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (1976)

Hu IV = **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. (1991)

Hu V = **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. *Drittes Buch*: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. (1971)

Hu VI = **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. (1976)

Hu VII = **Erste Philosophie (1923/24)**. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. (1956)

Hu VIII = **Erste Philosophie (1923/24)**. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. (1959)

Hu IX = **Phänomenologische Psychologie**. Vorlesungen Sommersemester 1925. (1968)

Hu XV = **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. (1973)

Hu XVII = **Formale un Transzendente Logik**. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. (1974)

Hu XVIII = **Logische Untersuchungen**. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage. (1975)

Hu XIX = **Logische Untersuchungen**. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (1984)

Hu XXV = **Aufsätze und Vorträge (1911-1921)**, pp. 3-62: Philosophie als strenge Wissenschaft (1987)

Hu XXXII = **Natur und Geist**. Vorlesungen Sommersemester 1927. (2001)

Hu XXXIX = **Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)**. (2008)

“Crise” = “A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental”.

“Ideias” = o conjunto da obra Hu III, Hu IV e Hu V

Citações dos manuscritos seguem a nomenclatura do “Manuscript index”, disponível no sítio dos Arquivos Husserl: <http://www.hiw.kuleuven.be/hiw/eng/husserl/ToC.php>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA SITUAÇÃO DO TEXTO	10
ESTRUTURA DA “CRISE”	12
SÍNTESE PROSPECTIVA	13
CAPÍTULO I PORQUE HUSSERL FALA DE UMA “CRISE DA CIÊNCIAS”?	19
1.1 A NOÇÃO DE “CIÊNCIA” EM HUSSERL	19
1.2 QUAL A FUNÇÃO DA FENOMENOLOGIA PARA A CIÊNCIA?	21
1.3 OS SENTIDOS DE “CRISE” E O PROBLEMA DA “FUNDAÇÃO DA FILOSOFIA”	23
1.4 APRESENTAÇÃO DOS PARÁGRAFOS DA PARTE I DA “CRISE”	24
CAPÍTULO II ANÁLISES HISTÓRICO-TELEOLÓGICAS NA “CRISE”	35
2.1 O PROBLEMA DA “HISTÓRIA” EM HUSSERL	35
2.2 A NECESSIDADE DE UMA “REDUÇÃO HISTÓRICA”	43
2.3 A CRÍTICA DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA NA “CRISE”	45
2.4 A MATEMATIZAÇÃO DA NATUREZA COM GALILEU (§ 9 DA “CRISE”)	46
2.5 O PERCURSO DE GALILEU À KANT (§§ 10 A 27 DA “CRISE”)	52
2.6 CRÍTICA DO OBJETIVISMO FISCALISTA	59
2.7 CRÍTICA DO “SUBJETIVISMO TRANSCENDENTAL”	63
CAPÍTULO III O “MUNDO-DA-VIDA”	69
O CONCEITO DE “MUNDO-DA-VIDA”	69
3.1 AS DIFICULDADES NA ANÁLISE DO “MUNDO-DA-VIDA”	70
3.2 O CONCEITO DE “MUNDO-DA-VIDA” SEGUNDO ALGUNS COMENTADORES	72
3.2.1 A PERSPECTIVA DA EVOLUÇÃO DA IDÉIA DE “MUNDO”, EM DAVID CARR	72
3.2.2 A PERSPECTIVA “INTERSUBJETIVA”, EM DAN ZAHAVI	79
3.2.3. A IDÉIA DE UM “UNIVERSUM DE SER E DE VERDADE”, EM MARBACH ET. AL.	84
3.3. É POSSÍVEL CONCILIAR AS DIVERSAS NOÇÕES DE “MUNDO-DA-VIDA”?	91
CAPÍTULO IV A “VIA” DO “MUNDO-DA-VIDA”	105
4.1. A <i>EPOCHÉ</i> DA CIÊNCIA OBJETIVA	105
4.2 A ONTOLOGIA DO “MUNDO-DA-VIDA” E A <i>EPOCHÉ</i> TRANSCENDENTAL	107
4.3 CARACTERIZAÇÃO DA NOVA “VIA” PARA A REDUÇÃO	111
4.4 O PARADOXO DA SUBJETIVIDADE HUMANA	117
CONCLUSÃO	121
BIBLIOGRAFIA	124

INTRODUÇÃO

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA SITUAÇÃO DO TEXTO

Antes de examinar a obra “A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental”, deve-se atentar para o *status* peculiar desse texto. Trata-se do último grande trabalho do filósofo Edmund Husserl, cujo manuscrito principal remonta a 1935-1936. Husserl trabalhou sobre os problemas pertinentes à “Crise”, segundo o organizador do texto, Walter Biemel, de 1935 a 1937.

O texto encontrou ocasião de ser elaborado a partir de um convite que Husserl recebera para realizar uma conferência no “Wiener Kulturbund”, a qual se realiza em Viena, aos 7 de maio de 1935. O acolhimento foi tal que, sob solicitação geral, Husserl repete-a em 10 de maio. A conferência de Viena foi intitulada “A filosofia na crise da humanidade européia”. Acerca das conferências realizadas em Viena, em uma carta de 10 de julho de 1935, endereçada à Roman Ingarden¹, Husserl escreve:

Em Viena as coisas andaram de modo surpreendente. Havia chegado sem um verdadeiro e próprio manuscrito completo, porque havia adiado a decisão de falar naquela cidade, após postergar as conferências de Praga, e também em seguida a outros obstáculos. Superei o excesso de cansaço e falei em 7 de maio, com um sucesso inesperado. Quanto ao essencial, improvisei. *A filosofia e a crise da humanidade européia* – Primeira metade: a idéia filosófica da humanidade européia (ou “da cultura grega”) esclarecida em base às suas origens histórico-teleológicas (em base à filosofia). Segunda parte: a causa das crises a partir do final do século XIX, a causa da falência da filosofia, ou seja, das suas ramificações, das ciências particulares modernas – da falência da sua *vocação* (da sua função teleológica) e fornecer um guia normativo àquele tipo superior de humanidade que, enquanto idéia, deveria historicamente tornar-se a Europa. A primeira parte era uma conferência em si completa e ocupava uma boa hora. Decidi, logo, concluir e desculpar-me pela excessiva amplitude do tema. Mas o público insistiu para que continuasse a falar, e assim, após uma pausa, continuei e também para a segunda parte encontrei um vivaz interesse. Tive que repetir dois dias depois a conferência dupla (e ainda com a sala repleta) – mas foram de novo duas horas e meia. (Hu VI, pp. xiii, xiv)

Em novembro do mesmo ano, proibido de publicar ou falar em público na Alemanha, Husserl realiza, convidado pelo “Cerche Philosophique de Prague pour lês recherches sur

¹ Cfr. HUSSERL, Edmund. *Briefe an Roman Ingarden* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), p. 89.

l'entendement humain”, duas conferências na Universidade Alemã, e duas na Universidade de Praga, as quais, ampliadas, tornaram-se a “Crise” propriamente dita.

Em 1936, Husserl publica o início do trabalho (partes I e II) no volume I da revista “Philosophia”, em Belgrado, com a seguinte apresentação:

O escrito ao qual dou início com o presente artigo, e que levarei a termo através de uma série de artigos que aparecerão em “Philosophia”, propõe-se a fundar, através de uma consideração histórico-teleológica dos inícios da nossa situação crítica, científica e filosófica, a inevitável necessidade de uma revolução fenomenológico-transcendental da filosofia. Assim, estes artigos tornar-se-ão uma introdução autônoma à fenomenologia transcendental. O escrito nasceu da elaboração de pensamentos que constituíam o conteúdo essencial de um ciclo de conferências que eu, aderindo ao amigável convite do “Circle de Prague pour les recherches sur l'entendement humain”, realizei à metade em novembro de 1935 nas aulas cordiais da Universidade Alemã e Tcheca de Praga.

A terceira parte da “Crise” (III A e B) deveria ter sido publicada na mesma revista, em 1937, mas Husserl manteve o manuscrito para fazer algumas modificações, neles trabalhando até o manifestar-se da doença, em agosto de 1937.

O texto final foi então reconstruído, após sua morte, em base aos manuscritos de Husserl, mas o texto principal restou incompleto. Coube ao seu assistente mais próximo no momento, Eugen Fink, com quem Husserl havia discutido mais detalhadamente o trabalho, transcrever o manuscrito principal. Os manuscritos dos últimos anos ligados às questões da “Crise” foram reunidos no grupo K III ², classificados como “manuscritos de pesquisa”, o que significa que o texto apresenta desafios específicos, como andamento por vezes descontínuo, como ressalta na introdução da obra o próprio organizador. O fato é que os manuscritos foram publicados em sua forma original, mas reagrupados pelo organizador em conexão com o texto central que Husserl havia destinado à publicação. Outro elemento importante é o fato que, dado o grande volume de manuscritos, a publicação foi limitada ao já citado grupo K III e, mesmo dentro desse grupo, houve uma escolha.

Ao final, a *Crise* talvez seja um dos textos mais complexos e intrincados de Husserl, uma vez que, embora se constitua em uma introdução à fenomenologia, traz importantes inovações metodológicas, como a consideração da historicidade de maneira essencial, bem

² K III: Manuskripte nach 1930 zur Krisisproblematik (<http://www.hiw.kuleuven.be/hiw/eng/husserl/ToC.php>)

como uma ênfase particular sobre o conceito de “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*). Sobre esses dois pontos retornaremos em capítulos específicos, mas para efeito desta introdução, basta antecipar que esses dois elementos, dada sua importância, constituem o centro de nossas considerações.

ESTRUTURA DA “CRISE”

O texto sobre o qual trabalhamos foi o *Band VI* da Husserliana, “*Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*”, aos cuidados de Walter Biemel, editado pela Martinus Nijhoff em 1976 (2ª edição), sendo que todas as citações têm como base esta edição.

O texto completo da “Crise” tem a seguinte estrutura:

- “*Introdução de Walter Biemel*”;
- Primeira Parte: “*A crise das ciências como expressão da crise radical da vida da humanidade européia*”, correspondendo aos parágrafos 1 a 7;
- Segunda Parte: “*A origem do contraste moderno entre objetivismo fisicalista e subjetivismo transcendental*”, correspondendo aos parágrafos 8 a 27;
- Terceira Parte: “*Esclarecimento do problema transcendental e a inerente função da psicologia*”, a qual inclui as subpartes “A” (*A via de acesso à filosofia transcendental fenomenológica por meio da reconsideração do mundo-da-vida já dado*) e “B” (*A via de acesso à filosofia transcendental fenomenológica a partir da psicologia*), correspondendo, respectivamente, aos parágrafos 28 a 55 e 56 a 73.
- Quanto aos textos anexos, estes também se subdividem em duas partes. A parte “A” trata das “*Dissertações*”:
 - A primeira dissertação, intitulada “*Ciência da realidade e idealização. A matematização da natureza.*”, remonta aos anos 1926-28 e trata do problema da idealização, o qual ocupa uma posição significativa na *Crise*;
 - A segunda dissertação é de 1930, e intitula-se “*A atitude das ciências naturais e a atitude das ciências do espírito. Naturalismo, dualismo e psicologia*”

psicofísica”. Dedicar-se a distinguir a atitude das ciências da natureza e aquela das ciências do espírito, problema que constitui o centro da parte II da *Crise*.

o “*A crise da humanidade européia e a filosofia*”, é nada menos que a conferência realizada por Husserl em Viena (1935).

- A parte “B” trata propriamente dos “Apêndices I a XXIX”.

Na seção seguinte, faremos uma primeira abordagem sintética aos problemas que constituem as motivações de Husserl na “Crise”.

SÍNTESE PROSPECTIVA

Na seção anterior vimos como a “Crise” é um texto particularmente intrincado e, ao mesmo tempo, que apresenta um caráter inaudito dentro da obra de Husserl.

Trata-se de uma obra significativa no desenvolvimento de Husserl por causa da elaboração do conceito de “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*), mas, além disso, o texto contém uma dimensão que é ainda igualmente inovadora: a consideração da historicidade na análise filosófica. Como dirá Walter Biemel em sua introdução à “Crise”: “É esta a primeira publicação na qual Husserl tome expressamente posição sobre a história e na qual trate tematicamente o problema da historicidade da filosofia”. (Hu VI, p. xviii)

Husserl, porém, como vimos em sua carta endereçada à Roman Ingarden, insistirá na importância de realizar reflexões teleológico-históricas, as quais servirão como uma introdução à fenomenologia transcendental. Talvez ainda mais importante, afirma David Carr (1974), é o fato de que “ele ataca a epistemologia tradicional por pensar que pudesse ignorar a história”, insistindo que a teoria do conhecimento é uma tarefa histórica peculiar (Hu VI, p. 370).

Com isso queremos pôr em relevo que não se trata apenas de um novo modo de apresentação da fenomenologia, que mantém a sua essência inalterada, mas sim que a “Crise” faz parte de um processo de contínuo desenvolvimento (e reflexão) que Husserl faz sobre a fenomenologia, ao ponto tal que ele afirmará ter finalmente alcançado o verdadeiro início da filosofia. (Hu VI, p. xxix)

Mas porque há para Husserl uma crise das ciências e de que tipo de crise se trata? Como enquadrar esta última grande obra no quadro geral das investigações de Husserl?

Afirma-se, talvez tomando por base considerações de Merleau-Ponty (CARR, 1974), que a “Crise” se constitui em uma ruptura clara de Husserl em relação à sua própria filosofia, mais particularmente com relação aos aspectos de seu idealismo transcendental. Paul Ricoer (1949) falará de “repugnância da fenomenologia transcendental pelas considerações históricas”. Não estamos de pleno acordo com essa posição e apresentaremos nossos argumentos nos capítulos posteriores. De fato, entendemos que a “Crise” possui uma função clara no processo de desenvolvimento da fenomenologia. Husserl mantém-se fiel a um fim que permeia toda sua obra e, aplicando o método de análise por ele mesmo proposto na “Crise”, compreende-se que não há ruptura, mas sim avanço na direção do fim estabelecido, qual seja, a fundação da filosofia e da unidade das ciências em torno à filosofia e a elaboração do método para a redução transcendental. Nesse sentido, vale ressaltar que a Parte IV da obra, não escrita, mas citada por Fink em seus esboços, era intitulada justamente: “A idéia de que todas as ciências sejam reassumidas na unidade da filosofia transcendental.” (Hu VI, p. xxii)

No prefácio de “Phenomenology and the problem of history”, David Carr afirma que a abordagem histórica sistemática utilizada na “Crise” por Husserl forma uma nova parte do método fenomenológico (CARR, 1974, p. xxvi), a qual chama de “redução histórica”, entendida como uma crítica da tradição filosófica. O curioso desse método, é que ele força Husserl a criticar não apenas seus predecessores, mas também o seu próprio trabalho, em aspectos cruciais, como o próprio entendimento de “mundo”.

Nós adicionamos: a crítica dos pré-conceitos históricos e a sua relação com o método fenomenológico, em Husserl, aparecem já em “A filosofia como ciência de rigor” (Hu XXV), texto de 1911. Na conclusão do texto, Husserl afirma:

Sofremos ainda demais os preconceitos que provém do Renascimento. Para quem é realmente isento de preconceito, é indiferente que uma afirmação seja de Kant ou de Tomás d’Aquino, de Darwin ou de Aristóteles, de Helmholtz ou de Paracelso. Não é preciso insistir para que se veja com os próprios olhos: é necessário, antes, não alterar, sob a coerção dos preconceitos, o que foi visto. (Hu XXV, p. 62)

O que parece ser fundamentalmente novo na “Crise”, como dissemos, é a elaboração madura da noção de “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*) e, com ela, da nova via para a redução

transcendental. Husserl criticará abertamente a “via cartesiana”, expondo suas motivações³ e, ao mesmo tempo, dará um passo importante para o desenvolvimento geral da fenomenologia, ao renovar seu método⁴: “isso determinará, de agora em diante, o método da fenomenologia transcendental” (Hu VI, p. 190). Nesse sentido, podemos então concordar com as afirmações de “ruptura”.

Para além desses significados metodológicos de agudo interesse filosófico, para compreender as ideias expostas por Husserl na “Crise”, é preciso partir daquele entendimento perene sobre o método das ciências e sobre os seus critérios de certeza, e mais ainda, é preciso entender a noção de ciência a qual Husserl se refere. Trata-se, como veremos, de uma crise de fundamentos, uma crise acerca da cientificidade das ciências, uma crise que as próprias ciências não são capazes de resolver, visto que cabe à filosofia, na visão de Husserl, resolver o problema das ciências em seu conjunto, partindo da fundação da própria filosofia.

Do ponto de vista do método empregado pelas ciências, classicamente temos o método indutivo e o método dedutivo. O método dedutivo encontra suas origens no silogismo aristotélico (CAROTENUTO, 2007). O método indutivo, que tem seus rudimentos na maiêutica socrática, será elaborado em seus particulares por Francis Bacon, sistematizado de modo matemático por Galileu Galilei e, posteriormente levado a extremos pelo positivismo científico, que reduz o conceito de ciência àquilo que pode ser conhecido por meio desse exclusivo método. Tudo o que se pode conhecer para além do método positivista não seria científico. A crítica aos limites dessa noção de ciência é abundante. Já em 1911, Husserl chama a atenção para o fato que nas ciências matemático-físicas, a maior parte do trabalho resulta de métodos indiretos. Por conta disso, somos muito propensos a superestimar tais métodos e a desconhecer o valor das apreensões diretas (...), da intuição direta (Hu XXV, p. 62).

A questão que podemos colocar de modo preliminar é a seguinte: qual o fundamento, o critério de certeza desses dois procedimentos racionais?

Classicamente falando, o critério de certeza universal é a “evidência”. Se tomarmos o silogismo, por exemplo, este apelará, em última instância, à evidência de primeiros princípios ou axiomas, como o princípio de identidade e o princípio de não contradição. Eis que retornamos a Parmênides com “o ser é, o não ser não é”. Para alguns filósofos, como Kant, por exemplo, a lógica estaria então já devidamente “fundada”, devidamente “esgotada”

³ §43. Características de uma nova via para a redução em distinção à “via cartesiana”.

⁴ §55. A retificação de princípio da primeira *epoché* por meio da redução ao ego absolutamente único e atuante.

naquilo que Aristóteles havia desenvolvido. Kant não se questionará sobre o que efetivamente nos consente realizar esta operação “evidente”. Irá se questionar sobre como possam ser possíveis a matemática e a física como ciências enquanto não seja possível tornar científica a metafísica (GONZÁLEZ PORTA, 2002). A matemática e a física se fundam em induções completas e incompletas, respectivamente, mas tampouco apresentam o seu fundamento. Como dar um fundamento evidente ao ponto, ao número, ao átomo etc.?

A ciência positivista, em particular aquela que inicia com Galileu Galilei, é, para Husserl, ingênua na medida em que não se questiona sobre o fundamento de suas operações metódicas, mas também o é a lógica. Tais operações, em última instância, apelam para a evidência do operador de ciência, mas os positivistas não se perguntam o que permita realizar esta operação “evidente”. Mais ainda, a ingenuidade das ciências naturais positivas reside no fato de que elas, de fato, não se ponham como tema o problema do “ser da natureza”, não atingindo, portanto, um conhecimento rigoroso: “Deduzir não equivale a explicar. Prever, ou ainda, reconhecer e depois prever as formas objetivas da estrutura e dos corpos químicos ou físicos – tudo isso não esclarece nada, antes, tem necessidade de um esclarecimento”. (Hu VI, p.193)

A resolução deste enigma, dirá Husserl, passa pela resolução do conflito entre as duas posições principais da filosofia moderna: o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental (Hu VI, Parte II, §§ 8 a 27). Não é possível resolver este conflito apelando para modelos de subjetividade postulados (Kant), nem tampouco para a “necessidade” (não demonstrada) de um objeto transcendente (Descartes). Em outras palavras, essas duas posições não souberam colocar (nem resolver), adequadamente, o “problema transcendental”. Foi preciso uma superação de pré-juízos históricos milenares, para que se empreendesse uma verdadeira análise intencional, uma fenomenologia em sentido próprio, para que se retirasse do anonimato o “mundo-da-vida” e, com isso, para que a filosofia pudesse centrar e investigar o problema transcendental. As análises histórico-teleológicas têm a função, portanto, de explicitar quais são esses pré-juízos.

Husserl abre uma nova estrada e percorre esta estrada ao longo de sua vida de filósofo. Na “Crise”, Husserl repercorre esta estrada, analisando-a criticamente na relação com a história da filosofia, mas não apenas. Em sua última grande obra, será central não uma análise em sentido de retrospectiva histórica das principais ideias que antecederam à fenomenologia, mas no sentido de uma historicidade, a qual precisa ser desvelada para consentir, como já

acenam, uma filosofia em sentido autêntico. O tema da historicidade na “Crise”, de fato, merecerá um capítulo à parte, como um dos temas centrais deste trabalho.

O ponto de partida desse empreendimento é a reflexão sobre a profundidade não atingida por Descartes em suas *Meditações*. Para Husserl, Descartes chega ao portão de entrada daquele “reino de evidências originárias”, que denomina “mundo-da-vida” (Hu VI, p. 130), mas ali se paralisa por uma necessidade de demonstrar que havia, então, descoberto a alma (Hu VI, § 17 e 18). Ao contrário, afirmará Husserl, será preciso seguir adiante por esta via e percorrê-la até o fim, descrever como o mundo, que consideramos uma obviedade, de fato se constitua na subjetividade, e por meio de que operações. Husserl não se propõe a descrever esta subjetividade pura⁵ – a qual chama de *Ur-ich* ou também *pólo egológico* – mas descreverá suas vivências, chegando também a afirmar que o objeto de estudo de uma psicologia verdadeiramente científica seja este “eu originário” (*Ur-ich*), como ele constitua o mundo, por meio de que operações e como se dê a sua relação com os outros *pólos egológicos*, ou seja, como seja possível a intersubjetividade (ZILLES, 1996).

Outro aspecto fundamental da “Crise” é a solução para o problema crítico do conhecimento proposta pela fenomenologia transcendental. A solução deve passar necessariamente pela solução daquilo que denomina “paradoxo da subjetividade”, a qual é contemporaneamente objeto no mundo e sujeito para o mundo (Hu VI, § 53).

Na “Crise” Husserl trata de duas vias de acesso à filosofia transcendental fenomenológica: 1) a partir da reconsideração do “mundo-da-vida” já dado e 2) a partir da psicologia. A terceira parte do texto, de fato, ocupa-se da descrição dessas duas vias de acesso à filosofia transcendental fenomenológica (Hu VI, §§ 28 a 73). No que tange, porém, a via a partir da psicologia, Husserl afirmará que é necessária uma psicologia distinta daquela de Wundt, de Freud ou mesmo daquela de Brentano; esclarece quais são os limites da psicologia de seu tempo e qual deveria ser a tarefa de uma autêntica psicologia.

Sintetizando o quanto dito, podemos assim descrever a estrutura lógica da “Crise”:

- 1) Fazer ciência é enfrentar o problema do ser, de um setor ou região do ser, portanto, a verdadeira compreensão científica, para Husserl, é uma compreensão filosófica, transcendental.

⁵ “No que tange ao ego, damos-nos conta de nos encontrarmos em uma esfera de evidência; a tentativa de ingagar para além dela, seria um não-senso”. (Hu VI, p. 192)

- 2) A verdadeira “ciência rigorosa”, portanto, é a filosofia, e não a física, a matemática ou a lógica, as quais precisam de um fundamento último.
- 3) A filosofia, portanto, se quer exercer o seu papel “fundante” no quadro das ciências, deve saber centrar e resolver o problema transcendental.
- 4) Husserl demonstra, por meio de análises histórico-teleológicas, que o problema transcendental não havia até então sido tratado adequadamente pela filosofia. Os pré-juízos históricos ocultaram o verdadeiro problema transcendental, na medida em que ocultaram o “mundo-da-vida”, que restou um mundo anônimo de fenômenos jamais investigados.
- 5) Foi preciso, na história da filosofia, o trabalho da fenomenologia, uma verdadeira análise intencional, para desvelar o “mundo-da-vida”.
- 6) Husserl estudou ao longo de sua vida algumas vias para realizar a filosofia fenomenológica transcendental. Na “Crise”, supera de certo modo a assim chamada “via cartesiana”, privilegiando a via do “mundo-da-vida” e a via da “psicologia”, que, porém, não pode ser uma psicologia nos moldes das ciências objetivas exatas, uma psicologia cindida da filosofia.

Neste trabalho nos restringiremos à via de acesso à fenomenologia transcendental pela reconsideração do “mundo-da-vida” já dado.

CAPÍTULO I PORQUE HUSSERL FALA DE UMA “CRISE DA CIÊNCIAS”?

1.1 A NOÇÃO DE “CIÊNCIA” EM HUSSERL

Um dos motivos principais pelos quais, em uma primeira leitura, as ideias da “Crise” podem restar incompreensíveis é, sem sombra de dúvida, a não compreensão do que Husserl entende exatamente por “ciência” e, particularmente, por “ciência rigorosa”.

Portanto, antes de compreender porque é possível falar de uma crise das ciências, porque, para Husserl a lógica, a matemática e a física ainda precisassem de um fundamento último, e, finalmente, porque, para ele, a filosofia é a ciência capaz de prover este fundamento, é preciso atentar para a sua noção de ciência.

A pergunta que Husserl se coloca, e que serve de pano de fundo para sua última grande obra, é: a ideia clássica de ciência, a ideia de ciência que nasce no mundo grego – com Aristóteles, Platão etc. – e que atravessou milênios, é possível?

O seu texto de 1911, “A filosofia como ciência rigorosa”⁶ (Hu XXV), pode ser aqui de extrema utilidade, visto que ali já se encontram dispostos os elementos para compreender a sua noção de ciência. Em particular, serve iniciar com a célebre citação que Husserl faz de Rudolph Hermann Lotze⁷, filósofo alemão do século XIX, quando afirmava que “calcular o curso do mundo não significa compreendê-lo”. Essa compreensão, à qual Lotze chama a atenção, é para Husserl o compreender filosófico que deve desvelar os enigmas do mundo e da vida, a compreensão transcendental (Hu XXV).

Husserl defende a ideia de que as ciências devam superar essencialmente dois preconceitos: 1) aquele com relação às ideias de outros pensadores – visto que, de fato, boa parte do trabalho realizado pelos cientistas resulta do usufruto de resultados atingidos por outros cientistas, e não de intuições diretas próprias – e 2) o preconceito dos fatos, para que não reste prisioneira de métodos indiretos de matematização e simbolização. (Hu XXV)

Verificar-se-ia um grande progresso nas ciências, caso se reconhecesse e recuperasse o enorme valor da intuição direta, que é, para ele, sinônimo de apreensão fenomenológica da

⁶ “Philosophie als strenge Wissenschaft”, 1911 (Hu XXV).

⁷ 1817-1881.

essência. Há aqui um campo infinito de pesquisa por realizar, uma ciência de novo tipo, a qual, embora não faça uso dos métodos indiretos de matematização e simbolização, pode obter conhecimentos autenticamente rigorosos⁸ (Hu XXV). A função da filosofia, como ciência dos fundamentos últimos, é dar rigor científico à evidência, sendo esta o fundamento para, depois, poder fazer ciência: matemática, lógica, física etc.

A carência desse fundamento último, ou seja, a ausência de um método verdadeiramente intuitivo – que atinja metodicamente a evidência originária – e, por outro lado, a hiper-presença de métodos indiretos – matematização e simbolização – provoca uma espécie de “atrofia” da ciência, que resta prisioneira do preconceito dos fatos. Além disso, conforme afirmará na “Crise”, a carência desse método intuitivo, faz com que as assim chamadas ciências exatas e objetivas não sejam capazes de tematizar o ser da natureza, ou dito de outro modo, as ciências naturais não indagam a natureza na conexão absoluta na qual o seu ser próprio e real desdobra o seu sentido de ser. (Hu VI, p. 193) Para Husserl, a única real explicação é a compreensão transcendental e, por consequência, o saber em torno à natureza, que é próprio das ciências naturais, não equivale a um conhecimento verdadeiramente definitivo, a uma explicação da natureza. (Hu VI, p. 193) A possibilidade de deduzir, induzir e prever requer uma ulterior explicação e fundamentação.

Partindo dessa perspectiva, Husserl considera que as teorias são pouco mais do que máquinas computacionais acompanhadas apenas de um mínimo de *insight* racional que os gregos honraram com o nome de teoria. A racionalidade técnica das ciências relativa e unilateral que deixa o outro lado [a intuição] na completa irracionalidade. (Hu XVII, p. 15)

A reação natural a tais afirmações não poderia ser outra que de surpresa e, também compreensivelmente, de indignação, visto que as ciências obtêm, notoriamente, contínuos sucessos. Husserl não quer, de fato, desvalorizar a grandeza dos gênios criativos que operaram no âmbito na atitude natural, nem tampouco desmerecer a própria atitude natural (Hu VI, p. 193), na qual operam as ciências exatas e objetivas. O método das ciências deve recuperar, para sua própria completude, a intuição direta, pois, por outro lado, a exclusão da compreensão transcendental decapita, por assim dizer, as ciências da possibilidade de uma verdadeira compreensão e explicação de seus objetos de estudo.

⁸ Estamos aqui ainda nos primórdios da formalização do método fenomenológico: as “Idéias”, de fato, serão elaboradas principalmente entre 1912 e 1929.

Eliminada a compreensão transcendental, não se pode atingir, uma verdadeira compreensão dos fenômenos do mundo e, por outro lado, do próprio ser humano. Elaboram-se leis, mas não se compreende a motivação dessas leis:

Esses cientistas (...) vêem a correspondência de alguns efeitos, mas não sabem a motivação dessas leis. Isso é demonstrado pelo fato de que o homem organiza algumas hipóteses que, em seguida, define como leis, porque fazem parte daquele contínuo cotidiano no qual a natureza acontece. Porém, depois é ausente do ponto fundamental do seu viver e, tranquilamente, passa a definir “mistério”, onde ele é concretamente vivente. (MENEGETTI, 2010, p. 107)

São indicadores dessa “atrofia”, para Husserl, o fato de que as ciências tenham perdido o seu sentido para a vida. Acusa-se a dificuldade da pesquisa, a insuficiência e a imprecisão dos instrumentos de medida, mas os problemas de uma autêntica humanidade, os assim chamados problemas da razão, restam à margem da ciência.

De todo modo, a ciência deve ser capaz de compreender a vida, o mundo e o homem. Esse elemento possui uma surpreendente correspondência com a célebre proposição 6.52 do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, o qual foi publicado, como se sabe, anos antes da “Crise”:

Sentimos que, ainda que todas as possíveis questões da ciência recebam resposta, os problemas da nossa vida não foram nem mesmo tocados (WITTGENSTEIN, 1921).

1.2 QUAL A FUNÇÃO DA FENOMENOLOGIA PARA A CIÊNCIA?

Compreendida a noção de ciência presente em Husserl, para que elas atinjam o seu pleno esclarecimento, faz-se necessária uma crítica da ciência, ou melhor, uma “ciência da ciência” (KOCKELMANS, 1970, p. 5), que é, para Husserl, a fenomenologia. Isso se justifica pelo fato de que a crítica das ciências leva a uma crítica da experiência e, esta, torna-se uma crítica da razão. Todas as ciências estão em última instância fundadas na evidência e isso, pode-se dizer, é um dado comumente aceitável. Podemos afirmar, adicionalmente, que a evidência e a experiência sempre envolvem um sujeito, e isso quer dizer, em termos fenomenológicos, que todas as ciências estão fundadas na intencionalidade produtiva da

subjetividade. As consequências desse fato, porém, é que não são tão fáceis de enfrentar, pois, nos levam à conclusão que para sermos radicalmente objetivos, temos que tornar a investigação radicalmente subjetiva (KOCKELMANS, 1970, p. 6).

A necessidade da fenomenologia pode então ser assim sintetizada: dado que a ciência é um produto do “espírito”, a própria ciência não pode ser investigada por uma ciência da natureza. Uma “ciência da ciência” é, necessariamente, uma ciência do espírito (*Geistwissenschaft*). Cabe à filosofia – cuja forma última para Husserl é a fenomenologia transcendental – a tarefa de ser a ciência última, de ser a ciência dos fundamentos últimos. Embora os cientistas não precisem desse conhecimento para atuar:

(...) sem uma racionalidade intrínseca e clareza dos próprios fundamentos, uma ciência operativa reduz-se a uma mera tecnologia, cujas técnicas permitem prever eventos futuros e o controle técnico da natureza. Isso torna o mundo mais útil, mas não por isso mais compreensível (KOCKELMANS, 1970, p. 10).

O fundamento do conhecimento, para Husserl, está na intuição imediata, e não em uma inferência mediada. Porém, ao invés de apoiar-se na dedução a partir do *ego*, como fez Descartes, ele propõe-se a realizar uma descrição da vida do *ego* em sua correlação intuitiva com o campo das objetividades – categoriais e eidéticas –, as quais constituem os conceitos elementares e os pressupostos de todas as ciências. Trata-se de um retorno à evidência originária e não às falsas evidências do naturalismo. O rigor do método fenomenológico apóia-se no ver diretamente ao invés de apoiar-se na exatidão dedutiva. A fenomenologia, portanto, nega a impossibilidade de ir além dos dados da consciência e busca o fundamento último das ciências. Isso significa que o fundamento das ciências, ou melhor, o paradigma da razão husserliana é a evidência, e não as conclusões dos métodos indutivo e dedutivo. É por meio da intuição das essências que a fenomenologia provê um fundamento radical para as ciências, ou seja, o fundamento em uma evidência racional, na qual o objeto dá-se pura e simplesmente à consciência (KOCKELMANS, 1970, p. 25).

Eis porque para Husserl é fundamental a tarefa da fundação de todas as ciências a partir da fundação da filosofia. A fenomenologia teria assim a função de ciência da ciência, de *mathesis universalissima* (Hu VIII, p. 249). Nesse sentido, portanto, a crítica mais radical de Husserl dirige-se aos filósofos, aos quais, na qualidade de funcionários da humanidade, cabe a

tarefa de investigar os fundamentos últimos da ciência e, desse modo, re-estabelecer o nexo entre as ciências e o “mundo-da-vida”.

1.3 OS SENTIDOS DE “CRISE” E O PROBLEMA DA “FUNDAÇÃO DA FILOSOFIA”

Analisando retrospectivamente a primeira parte da obra, podemos assim enunciar os problemas tratados por Husserl:

- 1) Foi necessária a crítica fenomenológica a fim de recuperar o verdadeiro *télos* da filosofia, o qual se encontrava encoberto por uma série de equívocos históricos;
- 2) Tal *télos* pode ser desvelado apenas por meio da aplicação do método fenomenológico. Rumo a uma autêntica fundação da filosofia como ciência rigorosa, a “Crise” traz à tona a necessidade de uma crítica adicional, a qual denominaremos, com David Carr, de “redução histórica”. Todo filósofo é “filho de seu tempo”, é herdeiro dos resultados já atingidos por seus predecessores, mas também dos pré-juízos constituídos historicamente. Por conta disso, não se dá conta da própria tarefa da filosofia, pois coloca seus problemas, já na partida, de um modo determinado, não necessariamente errôneo, mas comprometido pelo viés histórico. O filósofo, portanto, se não faz “redução histórica”, poderá ser pré-condicionado historicamente e, se quer ser um pensador autônomo, deverá submeter-se a esta “redução histórica”.
- 3) Logo, é essencial esse passo metódico ulterior no sentido da fundação da filosofia, qual seja, analisar a filosofia segundo o critério da “redução histórica”, de modo a encontrar como “resíduo”, a sua interna teleologia, desvelando seus equívocos para elucidar a autêntica tarefa do filósofo. Não se trata, portanto, de rever a história da filosofia, ao estilo aristotélico, para então apresentar a fenomenologia ou qualquer outra corrente filosófica, mas sim de levar a sério e até as últimas consequências, o sentido da historicidade no método filosófico, levar a cabo uma revisão histórica para compreender a tarefa da filosofia.
- 4) Uma vez levada a cabo esta revisão histórica particular, está-se em condições de recuperar ou atingir o “mundo-da-vida”, o qual será para Husserl a fonte ou fundamento último tanto para a filosofia, quanto para as demais ciências.

5) Esse último elemento desvelado, o “mundo-da-vida”, dada a sua problematicidade e complexidade, será focado em um capítulo à parte, mas para efeito destas considerações iniciais, pode-se caracterizá-lo como um reino de evidências originárias, em distinção às falsas evidências derivadas de ingenuidades filosóficas, das quais o filósofo deve precaver-se por meio de uma radical reflexão consentida a partir do método fenomenológico.

Tomando então como guia a noção de ciência analisada na seção anterior, bem como o retrospecto acima traçado, estamos em condições de apresentar a Parte I do texto da “Crise”, a qual se compõe de sete breves parágrafos. O escopo destas análises é explicitar as motivações que permitem a Husserl falar de uma crise das ciências.

1.4 APRESENTAÇÃO DOS PARÁGRAFOS DA PARTE I DA “CRISE”

§ 1. EXISTE VERDADEIRAMENTE UMA CRISE DAS CIÊNCIAS, TENDO EM VISTA OS SEUS CONTÍNUOS SUCESSOS?

Já do título apreende-se que, antes de tudo, Husserl tem plena consciência de que não há, entre os seus contemporâneos, um comum acordo quanto ao fato de que as ciências em geral possam estar passando por uma crise.

Devo esperar que nesta sede, consagrada às ciências, já o título destas conferências: *A crise das ciências européias e a psicologia*⁹ suscite alguma controvérsia. Pode-se seriamente falar de uma crise das nossas ciências em geral? Este discurso, hoje habitual, não constitui talvez um exagero? (Hu VI, p.1)

Se considerarmos duas linhas fundamentais de compreensão da “Crise”, quais sejam, a demonstração da necessidade de uma fenomenologia à luz de uma análise da essência histórico-teleológica da situação filosófica atual; e, ao mesmo tempo, uma introdução à fenomenologia, onde aparece com destaque uma discussão das contradições da psicologia como “ciência da vida subjetiva”, deveríamos ser levados à suspeita de que o problema da

⁹ Era este o título originário do ciclo de conferências de Praga.

crise da psicologia (como contido no título original do ciclo de conferências em Praga, conforme citação acima) não poderia ser colhido como um problema isolado, mas como um índice de um contexto muito maior para o qual a crise se alarga, qual seja, a crise da cientificidade das ciências.

Husserl deve, portanto, ocupar-se inicialmente de definir exatamente o que entende por crise das ciências. Trata-se, como afirmarmos, de questionar o fundamento da cientificidade das ciências em geral, ou seja, questionar se o modo como as ciências põem as suas próprias tarefas, bem como o método pelo qual pretendem resolvê-las, possuem um fundamento.

Se tal crise de fundamentos pode passar despercebida no âmbito das ciências naturais, em parte por causa de sua produção de resultados, em parte por causa de sua redução a *tecnês*, no que tange especificamente à filosofia, para Husserl, tal crise é evidente. Quanto à psicologia, não entendida como ciência positiva de fatos, tal crise também a atinge, antes, será justamente ali onde, historicamente, surgirão os primeiros paradoxos apontados por ele. De fato, para Husserl, a psicologia assumirá um papel central, posto que a extensão do método indutivo das ciências físicas para o seu âmbito de pesquisa representaria não apenas uma crise de fundamentos da própria psicologia, mas também uma crise do objetivismo como um todo e, por fim, também uma crise da filosofia.

Retornando, porém, ao âmbito geral das ciências naturais – não esqueçamos que o momento histórico em que Husserl escreve esta obra corresponde ao de máxima confiança nos princípios positivistas, cujos resultados só poderiam ser a prova (em sentido pragmático) de sua verdade – seria também possível falar de crise na física, na matemática e nas demais ciências consideradas exatas? De fato, a física restava modelo exemplar de cientificidade e seria muito difícil, à época de Husserl, atribuir-lhe um status de “à beira do abismo”. Aristóteles e Galileu, Newton e Einstein pareciam ser membros de um movimento de progresso contínuo, o qual sob nenhum ponto de vista estaria ameaçado ou em crise.

O modo como Husserl propõe colocar o fato de que a amplitude da crise atingiria também a física e a matemática, segue a seguinte linha de raciocínio: Husserl pergunta-se quanto à solidez dos princípios da física e da matemática, consideradas as mudanças estruturais decorrentes de novas abordagens teóricas, como as de Plank ou Einstein, e das discussões entre teóricos matemáticos sobre os fundamentos da matemática, que posteriormente culminarão com a prova do teorema da incompletude fornecida por Gödel. Em outros termos: quando novas descobertas e avanços são realizados, que impõem uma revisão

estrutural de nossas ciências, o que podemos dizer dessas ciências antes de tais descobertas e avanços: elas eram menos científicas do que se tornaram após tais descobertas e avanços? Pode-se dizer que elas ainda não tinham atingido seu fundamento último e definitivo? Quando poderemos dizer que elas se tornaram finalmente científicas?

Retornando ao caso específico da cientificidade da psicologia, Husserl acrescenta:

Apenas com relação à psicologia, que até mesmo pretende ser a ciência fundamental, abstrata, definitivamente explicativa com relação às ciências concretas do espírito, não seremos talvez tão seguros. Mas, considerando que o evidente desvio no método e nas operações deriva de um desenvolvimento por natureza mais lento, se será geralmente dispostos a reconhecer também à ela a sua validade. (Hu VI, p.2)

No que se refere à filosofia e ao seu método, impõe-se, para Husserl, um abismo, ao qual dedicará suas considerações, indicando que o escopo central da obra seja, efetivamente, dar um fundamento científico para a filosofia, levando em conta o papel inerente da psicologia para a resolução desse problema:

De todo modo, o contraste entre a “cientificidade” deste grupo de ciências e a “não-cientificidade” da filosofia é indiscutível. Por isso, nós reconhecemos as boas razões do interior protesto dos cientistas, seguros do seu método, contra o título destas conferências. (Hu VI, p.2-3)

Porém, até este ponto, ainda não é possível colher a conexão da carência de fundamento da filosofia e em que medida também as ciências positivas sejam carentes de uma fundamentação última e definitiva.

§ 2. A REDUÇÃO POSITIVISTA DA IDEIA DA CIÊNCIA À IDEIA DE UMA CIÊNCIA DE FATOS. A CRISE DAS CIÊNCIAS COMO PERDA DO SEU SIGNIFICADO PARA A VIDA.

Não obstante a aparente inatacabilidade das ciências, em particular do ponto de vista da legitimidade do seu método, há uma crítica séria e necessária, que tem o seu aspecto mais exposto na psicologia. A problematidade própria da psicologia refere-se ao que Husserl chama de “paradoxo da subjetividade”, o qual está intimamente conexo com a temática e o

método da psicologia. De fato, para atingir o seu intento de fundamentar a filosofia, e por consequência, fundamentar todas as ciências, enquanto ramificações da filosofia, Husserl terá que, primeiramente, resolver o enigma da subjetividade.

Ele afirma: “Tudo isso não constitui outro que uma primeira indicação do sentido profundo ao qual estas conferências se propõem”. (Hu VI, p.3)

Husserl toma como ponto de partida o significado que a revolução positivista, ocorrida no final do século XIX teve para a humanidade, a qual, por um lado trouxe uma notável *prosperity*, mas que por outro distanciou a humanidade dos problemas que, para ele, são justamente aqueles que caracterizam uma humanidade autêntica:

As meras ciências de fatos criam meros homens de fatos. A revolução da atitude geral do público foi inevitável, especialmente após a guerra, e sabemos que na mais recente geração ela se transformou até mesmo em um estado de ânimo hostil. Na miséria da nossa vida – ouve-se dizer – esta ciência não tem dada a nos dizer. Ela exclui por seu próprio princípio aqueles problemas que são os mais pungentes para o homem, o qual, nos nossos tempos atormentados, sente-se à mercê do destino; os problemas do sentido ou não-sentido da existência humana como um todo. (Hu VI, p.4)

Para Husserl, a ciência do nosso tempo nada tem a dizer sobre os problemas tipicamente humanos, pois ela abstrai justamente de qualquer forma de subjetividade. Tal é também o caso das assim chamadas ciências do espírito (*Geistwissenschaften*), nas quais, para que haja uma rigorosa cientificidade, faz-se necessário evitar qualquer tomada de posição subjetiva. Essa e não outra é a perda de sentido das ciências para a vida. Para Husserl, a humanidade européia, em um certo sentido, está doente e cabe à filosofia abrir o percurso pelo qual se chegou a esse estado de coisas, mas também recuperar o sentido que nos torna verdadeiramente humanos.

Sob este ângulo, pode-se afirmar que as ciências como um todo, e não apenas a filosofia ou a psicologia, encontram-se em crise. Trata-se, para James Dodd: “[de um] sentimento de fracasso, advertido no íntimo de qualquer cientista e que pode ser representado por meio da seguinte pergunta: que tipo de humanidade a nossa ciência está produzindo?” (DODD, 2004, p. 29).

Em sua última introdução à fenomenologia, Husserl inicia de modo inusitado: admite que o título das conferências seja uma espécie de clichê popular. Porém, ao defender a noção

de crise como lamento geral acerca da crise de nossa cultura, na qual a ciência está implicada, não atingiremos toda a profundidade das análises de Husserl.

Como veremos, por meio das análises histórico-teleológicas, esse é apenas um dos sentidos da ideia de crise, sendo aquele da necessidade de fundação da filosofia e, por consequência de todas as ciências, aquele que Husserl quer efetivamente por em relevo. Seria, a nosso ver, mais adequado tomar como parâmetro introdutório a passagem onde Husserl (Hu VI, p.7) afirma que com a falência da filosofia, as ciências como um corpo veem-se decapitadas (o positivismo decapita, por assim dizer, a filosofia), ou para adotar uma analogia com Descartes, são ramos que florescem de um tronco sem raízes.

§ 3. A FUNDAÇÃO DA AUTONOMIA DA HUMANIDADE EUROPÉIA COM A NOVA CONCEPÇÃO DA IDEIA DE FILOSOFIA NO RENASCIMENTO.

Apesar do pessimismo inicial, Husserl retoma nesse parágrafo elementos históricos que demonstram que nem sempre a ciência mirava uma verdade rigorosamente fundada no sentido *daquela* objetividade que ora domina metodicamente as nossas ciências positivas (Hu VI, p. 5), visão esta que também atinge a própria filosofia e a visão de mundo dos filósofos.

O momento histórico para o qual Husserl chama a atenção é o Renascimento, no qual se dá uma virada essencial no significado da ciência para a humanidade, no sentido de uma limitação positivista da ideia de ciência. Nesse período, a humanidade abandona o modo de vida medieval e reivindica a plena liberdade fundada na razão¹⁰.

Como é notório, a humanidade européia atua durante o Renascimento uma virada revolucionária. Ela volta-se contra os seus precedentes modos de existência, aqueles medievais, desvaloriza-os e exige plasmar a si mesma em plena liberdade. Ela descobre na humanidade antiga um modelo exemplar. Sobre esse modelo, ela quer elaborar as suas novas formas de existência. (Hu VI, p.5)

¹⁰ Galileu é precedido por homens que deram a *forma mentis* ao humanismo histórico: Coluccio Salutati, Gianozzo Manetti, Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Alfonso Daragomma, Aldo Manuzio, Lorenzo Valla entre outros.

A forma filosófica da existência, ou seja, a capacidade de dar livremente a si mesma, a toda a própria vida, regras fundadas na pura razão, extraídas da filosofia (Hu VI, p. 5) é o elemento recuperado pelo humanismo. O homem é tal se é construído em base à livre razão.

Outro elemento decisivo é o significado de filosofia herdado dos antigos, a qual tem o sentido de uma ciência “omnicomprensiva”, ciência da totalidade do ser. As ciências particulares, portanto, são entendidas como ramos de uma única filosofia, cujo escopo é reunir todas as questões por meio de uma metódica apoditicamente evidente em um progresso infinito e racional de pesquisa. Para Husserl, o conceito positivista de ciência abandonou todos aqueles problemas que podemos incluir no conceito de metafísica, os quais implicam os problemas da razão – seja no tocante ao problema do conhecimento, da ação ética, do sentido da história, de deus, da imortalidade, da liberdade etc.

Todos esses problemas metafísicos, entendidos no modo mais amplo possível, os problemas especificamente filosóficos no sentido corrente, ultrapassam o mundo enquanto universo de meros fatos. Ultrapassam-no exatamente enquanto problemas que miram à idéia da razão. E todos eles pretendem uma maior dignidade com relação aos problemas que concernem os fatos, os quais são subordinados a eles também com referência à ordem na qual se dispõem. O positivismo decapita, por assim dizer, a filosofia. (Hu VI, p.7)

Na nova concepção de filosofia – que se inicia com a renovação do ideal grego no Renascimento –, cabia à metafísica as questões últimas e supremas, bem como conferir às demais ciências o seu sentido peculiar. No momento de sua renovação, afirma Husserl, a filosofia acreditou ter descoberto um método universal que consentiria construir uma filosofia sistemática, que pudesse levar à metafísica, uma filosofia concebida como uma *philosophia perennis*.

Conforme destaca Zilles (1996),

na fase da crise Husserl indaga o porquê do fracasso das ciências, perguntando pela origem dessa crise e redescrivendo a trajetória da razão ocidental. Constata que, pela matematização, as ciências se afastam do mundo da vida e da teleologia que fundamenta a cultura ocidental.

Com essa passagem, queremos destacar, adicionalmente, que também a existência humana requer um fundamento, cuja evidência é, em um certo sentido, mais rica do que

aquela evidência meramente lógica. Ao que parece, o ser humano teria essa fundamental necessidade por significado e evidência existencial, a qual a ciência, por ter abandonado os problemas perenes de uma humanidade autêntica, não mais consegue dar conta (DODD, 2004, p. 30).

§ 4. *A FALÊNCIA DA CIÊNCIA, QUE PARECIA INICIALMENTE DESTINADA AO SUCESSO, E O MOTIVO INEXPLICADO DESTA FALÊNCIA.*

Para Husserl, o fracasso da humanidade moderna ocorreu porque a força de propulsão emanante da fé em uma filosofia universal perdeu o seu ideal e não compreendeu o porte do seu método (Hu VI, p.8). Mas o que isso significa? Que o novo método das ciências só podia ser aplicado nas ciências positivas. Na metafísica, mas em sentido mais amplo no âmbito dos problemas filosóficos, o resultado histórico foi a cisão dos movimentos filosóficos em filosofias sistemáticas muito imponentes, mas desgraçadamente incapazes de atingir um acordo, antes, reciprocamente hostis (Hu VI, p.8).

A crença na possibilidade de chegar a uma unificação da filosofia, de fato, não conseguiu sobreviver e, considerando os progressivos sucessos obtidos pelas ciências positivas, pode-se constatar um distanciamento progressivo dos profissionais das ciências positivas em relação à filosofia, bem como, por outro lado, um sentimento de falência entre os filósofos. Em termos da história da filosofia, Husserl chama a atenção para o período que, de Hume a Kant, chega até os dias atuais, onde a filosofia buscou compreender os motivos dessa falência: “(...) uma luta que, naturalmente, foi conduzida apenas por pouquíssimos eleitos, enquanto a maioria encontrava e continua a encontrar com muita desenvoltura as fórmulas capazes de tranquilizar a si mesmos e aos próprios leitores”. (Hu VI, p.9)

§ 5. *O IDEAL DE UMA FILOSOFIA UNIVERSAL E O PROCESSO DO SEU ÍNTIMO DISSOLVIMENTO.*

O problema, como Husserl o desenvolverá, pode ser proposto da seguinte forma:

A filosofia tornou-se um problema para si mesma, antes de tudo, como é compreensível, o problema da possibilidade de uma metafísica; este problema investia, no sentido que é implícito no que já se disse, a possibilidade de toda a problemática racional. (Hu VI, p.9)

Ocorre que a crise não se restringirá apenas à metafísica, mas também envolverá o fundamento das ciências positivas, posto que estas são, ainda que possam repelir qualquer forma de metafísica, estudos de setores particulares do ser. Os problemas da razão englobam, por assim dizer, os problemas particulares das ciências:

É possível separar a razão e o *essente*¹¹ (*Seiendes*) se é justo a razão que, no processo cognoscitivo, determina o que o *essente* é? (Hu VI, p.9)

É importante para tanto compreender a forma do processo histórico da filosofia. A tarefa preliminar dos filósofos, para Husserl, é justamente realizar uma explicitação da motivação interna da filosofia universal e, particularmente, compreender as linhas de desenvolvimento da filosofia a partir da fundação originária da época moderna (Hu VI, p.9).

Aqui cabe a antecipação de um questionamento: no contexto de uma séria consideração quanto ao ponto de partida de uma filosofia consequente e radicalmente fundada, considerando que os filósofos são – como seres históricos – herdeiros de determinados pontos-de-vista histórico-filosóficos, o que dizer de tal afirmação? Residiria nela algum resquício de pré-juízos históricos? Em que medida também Husserl está imune de sua própria crítica? Em que medida a “Crise” não seria também uma autorreflexão e uma autocrítica feita por Husserl à sua filosofia? Retornaremos a esta citação, dada a sua relevância, quando tratarmos do tema da historicidade. O que se verificou na história da filosofia, dirá Husserl, foi a dissolução desse ideal. O problema do ideal autêntico de uma filosofia universal irá tornar-se a mola propulsora dos movimentos filosóficos, mas, ao mesmo tempo, uma vez que esse ideal não foi realizado, o ponto focal da crise de todas as ciências modernas:

(...) a crise da filosofia equivale a uma crise de todas as ciências modernas enquanto ramificações da universalidade filosófica; ela torna-se uma crise, primeiramente latente e depois cada vez mais claramente evidente, da humanidade européia, do significado global da sua vida cultural, da sua global *existência*. (Hu VI, p.10)

¹¹ Embora a forma verbal “particípio presente” tenha caído em desuso na língua portuguesa, restando apenas na forma de adjetivos (fervente, poente etc.), optamos por preservá-la ao invés de utilizar expressões aproximativas, como “o ser que é” ou “existente”. David Carr (1970), em sua tradução para o inglês da “Crise”, utiliza a expressão “that-which-is” (aquilo-que-é). Optamos, consistentemente, traduzir “Seiende” por “essente”.

As formas de ceticismo contras as quais Husserl tanto lutou – o historicismo, o naturalismo e, em particular o psicologismo – indicam a queda da fé na razão, no sentido que os antigos contrapunham *episteme* à *doxa*. O resultado é a perda do sentido próprio do que chamamos “humanidade”. A história da filosofia, então, assumirá a forma de uma luta pela possibilidade de existência da própria filosofia, pois aceitar a derrota na fundação da filosofia é aceitar a derrota do sentido de uma humanidade fundada na filosofia. Do ponto de vista dos argumentos empiristas, a razão torna-se um enigma, visto que no mundo da experiência concreta não encontramos a razão ou suas ideias, e mais ainda, o próprio mundo – que é o que é em virtude da razão, que lhe confere sentido – torna-se um enigma, juntamente com o problema de quais sejam e como se estabeleçam as ligações entre razão de um lado e ser em geral de outro. A filosofia moderna passa a ter como problema central, portanto, para Husserl, a fundação da filosofia, ela deve tornar-se segura de seus problemas e métodos, além de superar suas precedentes ingenuidades. Faz-se necessária, portanto, uma análise radical das motivações que impulsionaram a filosofia em seus desdobramentos.

§ 6. A HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA COMO LUTA PELO SENTIDO DA HUMANIDADE.

Embora a filosofia moderna possa apresentar aparentes contradições, é possível, afirma Husserl, encontrar um fio condutor que revele uma unidade de sentido, de Descartes até hoje, sem o qual não é possível compreender a filosofia de seu tempo. Husserl chamará as filosofias céticas – aquelas que não acreditam e não trabalham pela fundação de uma metafísica – de “não filosofias”, as quais mantiveram apenas o nome de “filosofia”, mas que não podem propriamente assim serem denominadas; e de “verdadeiras filosofias” aquelas correntes que mantiveram vivo o problema da fundação da filosofia.

Ao abrir mão do problema da fundação da filosofia, ao abrir mão do problema de uma metafísica, estamos abrindo mão daquela via aberta pelos gregos, que consiste “na vontade de ser uma humanidade fundada na razão filosófica e sobre a consciência de não poder ser de outro modo” (Hu VI, p.13). Significaria, portanto, admitir que a humanidade grega não tenha revelado aquela *entelequia*¹², que é própria da humanidade como tal, para a qual a filosofia e a ciência não seriam outro que a revelação da razão universal inata na humanidade.

¹² Termo grego que significa “saber o ponto, saber o sentido”.

Alternativamente, a conclusão poderia ser a seguinte: a humanidade grega (européia) não revelou tal *entelequia*, mas trata-se apenas de um fenômeno histórico, não se constituindo em uma ideia absoluta, mas em um “mero tipo antropológico empírico como a China ou a Índia” (Hu VI, p.14). Como será tratado nos parágrafos seguintes, é fato que a filosofia nos tempos de Husserl teve que admitir e renunciar a uma certa forma de racionalismo, aquele do século XVIII, considerando-o ingênuo e até mesmo contraditório, mas não por isso, afirma Husserl, devemos renunciar ao sentido autêntico do racionalismo, visto que ao fazê-lo, estamos renunciando conseqüentemente à possibilidade de fundação das ciências e da filosofia.

§ 7. O PROPÓSITO DESTAS PESQUISAS.

Na conclusão desta *Primeira Parte*, Husserl coloca claramente o propósito ao qual a *Crise* se propõe, exortando os filósofos a um retorno ao “problema da fundação da filosofia”:

(...) viemos aqui apenas para escutar uma prolusão acadêmica? Podemos retornar tranquilamente ao trabalho que interrompemos, aos nossos *problemas filosóficos*, à construção da nossa própria filosofia? Podemos seriamente fazê-lo após termos descoberto com certeza que a nossa filosofia, como aquela de todos os filósofos presentes e passados, não terá mais que a efêmera existência de uma jornada no âmbito da flora filosófica que sempre de novo se renova e que depois torna a despetalar-se? (Hu VI, p. 15)

O filósofo, para Husserl, é um funcionário da humanidade, e tem a responsabilidade de explicitar o verdadeiro ser da humanidade, o qual deve orientar-se a um *télos*, por meio da filosofia. Faz-se necessária, portanto, uma consideração crítica da finalidade e do método da filosofia. Essa consideração requer uma atitude radicalmente cética – requer uma *epoché* radical, mas não em sentido negativo. Tal via de análise, segundo Husserl, conduz à fenomenologia transcendental, a qual implica a mudança do sentido global da filosofia. Simultaneamente, por meio dessas análises, será possível compreender aquilo que Husserl chama de “a trágica falência da psicologia moderna”, qual seja, o fato de que a psicologia exista em meio a uma contradição: pretende ser “a ciência filosófica fundamental”, mas dá origem, por outro lado, a contra-sensos, como aqueles do “psicologismo”, evidenciado na filosofia do século XIX.

Nessa última passagem, para James Dodd, há alguns pontos centrais que merecem destaque. Para ele, Husserl quer provocar os filósofos à responsabilidade em relação à crise das ciências. Não se trataria, portanto, de uma análise destacada, descomprometida, estritamente acadêmica, mas algo que toca o íntimo dos filósofos enquanto tais. Em outras palavras: “se somos verdadeiros filósofos, devemos nos importar com o fato de que justo a filosofia careça de fundamento”. (DODD, 2004, p. 13) Para ele, também o problema da evidência é decisivo e central na evolução da fenomenologia, e não apenas na “Crise”, mas também nos escritos tardios de Husserl como um todo, em particular conexão com a questão da origem do significado. Residiria aí o sentido da relevância posta por Husserl no “mundo-da-vida”, como fundamento das ciências e em particular da filosofia, por entender que o “mundo-da-vida” é o único contexto onde um significado pode ser “significante” – doador de significado –, mas aos sentidos do conceito de “mundo-da-vida” para a crítica filosófica retornaremos em outro capítulo.

Ora, no que tange especificamente ao sentido da fundação proposto pela “Crise”, algumas considerações ulteriores fazem-se necessárias para seu esclarecimento.

Antes de tudo, o problema da fundação é bastante anterior em Husserl. Tome-se como exemplo as “Investigações Lógicas”. Ali vemos Husserl ocupado, quando comparamos com as reflexões da “Crise”, aparentemente, com um problema parcial, o da fundação da lógica (Hu XIX) e o da refutação dos argumentos psicologistas (Hu XVIII). Porém, analisadas dentro do conjunto da obra, as “Investigações Lógicas” adquirem o significado de uma pesquisa parcial-setorial, mas essencial e necessária, dentro de um âmbito de pesquisa mais amplo, o da fundação da filosofia e, em última análise, das ciências como ramos do saber filosófico.

Poderíamos arriscar afirmar que o problema constante ao longo da vida de Husserl é, verdadeiramente, o problema crítico do conhecimento, o qual é inicialmente reconhecido em um âmbito setorial da ciência, a Lógica, que se via ameaçada em meio ao ceticismo de origem psicologista. Uma vez superado esse problema, nos prolegômenos (Hu XVIII), Husserl vê-se compelido a investigar um problema ainda maior, que é o fundamento das ciências (Hu XXV), discutindo o problema do historicismo e do naturalismo. Esse empreendimento implica, porém, a necessidade de novos desenvolvimentos, em particular o desenvolvimento do método fenomenológico (Hu III, Hu VI) em diversos aspectos, até atingir a radicalização última da *epoché* na “Crise” (Hu VI).

CAPÍTULO II ANÁLISES HISTÓRICO-TELEOLÓGICAS NA “CRISE”

2.1 O PROBLEMA DA “HISTÓRIA” EM HUSSERL

Como já precedentemente destacado, as análises histórico-teleológicas têm um papel de destaque na última grande obra de Husserl. Uma vez que foi possível compreender porque Husserl fala de uma crise de todas as ciências e, em particular, que foi possível compreender o papel da filosofia no interno desta problemática, o próximo passo “lógico” da argumentação de Husserl é aquele de demonstrar analiticamente “como”, historicamente, tenham-se construído os equívocos da filosofia e da ciência. Mais ainda, Husserl quer demonstrar com suas análises que há uma teleologia ínsita no percurso histórico da filosofia, a qual busca um fundamento definitivo, o qual, não foi segundo Husserl corretamente capturado pelas duas principais posições da filosofia moderna: o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental. Tal percurso de análises históricas conduz a filosofia à necessidade de uma tarefa específica, que é a fenomenologia. Esta é chamada a realizar o empreendimento, até então não realizado, de uma análise intencional consequente da consciência constitutiva do mundo. Esta análise intencional, por sua vez, desvelará pela primeira vez como tema filosófico, o “mundo-da-vida” e, este, revelar-se-á como fundamento, sempre procurado, de todas as ciências: filosofia, lógica, matemática, ciências naturais etc.

Portanto, o problema da história da filosofia e, em particular, o problema da história em Husserl, tem, como pano de fundo, questões bem mais complexas do que poderia parecer em uma primeira leitura.

Uma distinção preliminar, sem a qual se pode concluir equivocadamente acerca do ineditismo das tratativas históricas da “Crise”, é a tentação de confundi-las com aquelas empreendidas em obras anteriores de Husserl, como a já citada “A filosofia como ciência rigorosa”, de 1911, ou mesmo “Filosofia Primeira”, de 1923-24 (Hu VII). Em “A filosofia como ciência rigorosa”, Husserl trata explicitamente do problema do “historicismo” (Hu XXV), que para ele, é uma das faces do ceticismo, na medida em que implica um relativismo perene, por causa do próprio devir histórico, do conhecimento. Ao relativizar o conhecimento em função da história – cada momento histórico implica e produz a “sua” verdade – a filosofia terminaria por vê-se reduzida a uma mera “visão de mundo”, a mera produção

cultural literária, como propunha o filósofo da *Weltanschauung*, Wilhelm Dilthey¹³. Husserl demonstra como o ideal de filosofia estivesse ameaçado por duas correntes daquele tempo: naturalismo e historicismo.

Já em “Filosofia Primeira” (1923-24), temos uma significativa mudança em relação às obras precedentes. Certamente, aqui, a história já entra em foco, quando ele dedica todo o Volume I da obra a descrever criticamente a história das ideias (*Kritische Ideengeschichte*). Porém, ainda não é clara nessas obras a ideia de que, ínsita na história da filosofia, haja uma teleologia, um fio condutor que leva até a fenomenologia.

Nesse sentido, de natureza totalmente diversa, é a discussão da história da filosofia empreendida na “Crise”. Não ao acaso, questiona-se acerca da possibilidade de coerência do próprio projeto da filosofia transcendental com o da realização de análises históricas, portanto, fala-se de “ruptura” com o idealismo transcendental, na “Crise”, e não em outras obras.

O presente capítulo busca, justamente, apresentar as análises histórico-teleológicas de Husserl na “Crise” e, ao mesmo tempo, advertir o leitor da obra quanto a eventuais equívocos de interpretação do sentido de tais análises.

Por um lado, cabe ressaltar a importância para a crítica filosófica, dessa questão em Husserl. O “historicismo” poderia levar a uma forma de irracionalismo, com o qual Husserl não estaria absolutamente de acordo, mas, por outro, há a tentação de acusar Husserl ele mesmo de ser um “historicista”, por causa da sua revisão histórica do conceito de “razão”. Para sermos exatos, Husserl não está absolutamente propondo um relativismo em torno ao conceito de “razão”, mas sim quer revelar que o racionalismo não se desenvolveu historicamente na direção adequada. Não por causa de seus fracassos a filosofia deve renunciar a um autêntico racionalismo, sucumbindo aos absurdos do irracionalismo – seja de origem psicologista, historicista ou naturalista –, mas sim, ela deve renovar a própria pesquisa, buscando o sentido genuíno do racionalismo.

Feita esta premissa, compreende-se mais facilmente a escolha de Husserl pelas análises históricas. Elas precisam ser empreendidas para que se possa responder aos diversos questionamentos que surgem a partir da refutação do irracionalismo. A história, nesse sentido, seria um instrumento, utilizado em alguns momentos do desenvolvimento da fenomenologia,

¹³ 1833-1911.

que permite a Husserl apontar para a necessidade de circunscrever a ideia genuína de conhecimento racional ou de ciência.

A ênfase dada às análises históricas, porém, é clara e distinta na “Crise”, perpassando de maneira quase que constante toda a obra: na Parte II, intitulada “A origem do contraste moderno entre objetivismo fisicalista e subjetivismo transcendental”, Husserl discute o surgimento da ciência matemática moderna com Galileu, e qual seja a sua influência na filosofia de Descartes, Hume e Kant. Husserl cita praticamente todos os principais filósofos do período moderno até chegar à fenomenologia. Também na Parte III, na qual Husserl trata do “mundo-da-vida” e da psicologia, ele inicia com amplas análises históricas (CARR, 1974).

Para Walter Biemel, organizador do texto, todo esse tratamento histórico não tem outro objetivo que explicitar as causas pelas quais a ciência moderna deveria falir (Hu VI), o que é uma perspectiva bastante coerente e fiel às proposições de Husserl.

Como já destacamos anteriormente, “falir” significa a perda do *télos* surgido para a humanidade européia com a filosofia grega, aquele de “querer ser uma humanidade em base à razão filosófica e de poder ser apenas como tal”. A perda desse *télos* significa, integralmente, a perda do sentido da filosofia “enquanto movimento histórico da revelação da razão universal, inata como tal à humanidade” (Hu VI).

Paul Ricoer, por outro lado, é talvez o autor que questione com maior rigor como possa a fenomenologia incorporar visões históricas e, mais ainda, se essa análise histórica seja coerente com a ideia geral da fenomenologia transcendental: “Como uma filosofia do *cogito*, do retorno radical ao *ego* fundador de todo ser, torna-se capaz de uma filosofia da história?” (RICOER, 1949). Para ele, a resposta que concilia esse aparente contra-senso decorre de uma leitura que ponha em relevo “o papel mediador entre a consciência e a história”, atribuindo a *Ideias I* (Hu III) o sentido de “tarefas infinitas”, as quais, por sua vez, implicam um progresso sem fim e, portanto, uma história. Ou seja, embora em *Ideias I* Husserl não realize investigações genuinamente históricas, para Ricoer encontramos ali as raízes conceituais para justificar tais análises na “Crise”: a historicidade da consciência (RICOER, 1949). Ocorre que Ricoer escreve o seu artigo¹⁴ “*Husserl e o sentido da história*” em 1949, quando a terceira parte da “Crise” ainda não havia sido publicada, bem como o texto “Filosofia Primeira”, cuja primeira edição, em alemão, é de 1956.

Mas qual seria a significância desse novo modo de considerar a histórica em Husserl?

¹⁴ Primeira publicação na *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, 1949, p. 280-316.

Um aspecto preliminar é o fato de Husserl levar a sério a sua afirmação de que os filósofos são funcionários da humanidade, em um momento histórico onde parecia haver uma concordância geral acerca do fato de que a Europa como modelo tivesse chegado a um limite, a um ponto de inflexão. Aceitando o seu papel, Husserl procuraria com suas reflexões históricas fazer compreender o papel ocupado pela fenomenologia no quadro histórico da filosofia. Tudo isso, segundo David Carr (1974) poderia ser reforçado pela tendência de seus ex-estudantes a seguirem em caminhos filosóficos diversos, em particular pela *Existenzphilosophie*, com a qual a filosofia viu uma renovação da orientação histórica do século XIX. Segundo essa análise, a abordagem histórica de Husserl seria uma “concessão ao temperamento do momento” (CARR, 1974), mas tal análise reduziria a “Crise” a uma “obra de ocasião”, as reflexões históricas teriam efeito mais retórico, do que propriamente filosófico.

O papel das reflexões históricas da “Crise”, como já apontado anteriormente, parecem ser bem outro. A crítica histórica tem um caráter metodológico, não obstante não se possa negar o forte impacto que dá à obra.

Em sua introdução à “Crise”, Walter Biemel afirma em um longo parágrafo:

É esta a primeira publicação na qual Husserl tome expressamente posição sobre a história e na qual trate tematicamente o problema da historicidade da filosofia. Já a conferência de Viena funda-se em uma determinada concepção da história. A história é então concebida como uma superação da atitude natural (enquanto prático-natural), do atrito com o que é imediatamente dado, como o desdobramento da $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ filosófica, que na prospectiva de Husserl representa uma espécie de epoué da vida originária dos interesses, e, positivamente, um modo (*Erfassen*) do *essente* (*des Seienden*) em sua totalidade. Com este pretensão de totalidade surge a idéia de infinidade, que foi decisiva para a humanidade ocidental. Esta revolução, que segundo Husserl representa juntamente uma superação do mítico, torna possível antes de mais nada o nascimento das ciências européias, que depois vêm cada vez mais em primeiro plano e terminam por desconhecer as próprias referências com a filosofia. (Hu VI, p. xviii)

Por quanto se possa discordar da concepção husserliana da história ou mesmo da essência do mundo grego por ele proposta, o essencial é compreender o motivo pelo qual a essência da história devesse desdobrar-se para ele no modo que resulta na “Crise” e nos manuscritos de pesquisa deste período. (Hu VI, p. xviii)

A pergunta central da “Crise” pode, em termos históricos, ser assim enunciada: como, não obstante o grandioso desenvolvimento das ciências modernas, pôde delinear-se uma crise das ciências, que representa juntamente uma crise da humanidade européia? (Hu VI, xviii)

Por esse motivo, estaria justificado para Biemel o fato de Husserl ater-se detalhadamente no tema do surgimento da ciência moderna com Galileu, que vem ocupar quase metade da Parte II, no extenso § 9. Além de Galileu, Husserl trata detalhadamente do pensamento de Descartes, por conta de sua importância na formação das duas direções filosóficas tratadas na Parte II da obra, intitulada “A origem do contraste moderno entre objetivismo fisicalístico e subjetivismo transcendental” (Hu VI).

Carr (1974), seguindo na mesma linha, afirma que o sentido das análises históricas em Husserl é, mais do que útil, necessário: deve-se conhecer a tarefa da filosofia para ver não apenas que ela fracassou no passado, mas também para filosofarmos adequadamente. A familiaridade com os “erros” e “tentativas” da filosofia pode nos ajudar a evitá-los.

A esse ponto, estamos prontos para introduzir o sentido que julgamos ser central nas análises históricas empreendidas por Husserl na “Crise”, o aspecto que lhe dá um caráter verdadeiramente fenomenológico e metódico. Ao final da Parte I, Husserl afirma:

(...) isso provocará uma mudança fundamental e essencial do “sentido global da filosofia” (...) que foi avaliado como óbvio por meio de todas as suas formas históricas. Esta nova tarefa e o seu terreno apodítico universal (...) revelam também como toda a filosofia do passado fosse orientada, ainda que não conscientemente, a este sentido [télós]. (Hu VI, pp. 16-17, grifos nossos)

Chamamos a atenção para o trecho “avaliado como óbvio”, o qual indica, no modo como queremos destacar.

O sentido parece ser realmente aquele de desmascarar uma “obviedade”, o que requer uma reflexão e uma superação, exatamente ao estilo do que poderíamos chamar em fenomenologia de uma “redução”, nesse caso, uma “redução histórica” (CARR, 1974). O fato de que não se trate de meras considerações históricas, é afirmado por Husserl no § 15, intitulado “Reflexões sobre o nosso método de considerar a história”, que enfatiza o aspecto teleológico:

A forma das considerações que devemos fazer, como já resulta do estilo dos acenos introdutórios, são de um gênero diverso daquele das normais considerações da história. O que importa é conseguir tornar compreensível a teleologia ínsita no devir histórico da filosofia, em particular daquela moderna, e juntamente, chegar à clareza diante de nós mesmos, que somos os seus portadores, enquanto, na nossa vontade pessoal, contribuimos para atuá-la. (Hu VI, p.71)

Ainda no mesmo parágrafo, ele atenta para o fato de que não estamos livres da influência histórica, somos “permeados pelo devir histórico-espiritual”, mas mais do que isso, “somos herdeiros da tradição filosófica”:

Apenas assim, nós que além de termos heranças espirituais, somos profundamente permeados pelo devir histórico-espiritual, só assim temos uma tarefa verdadeiramente nossa. Nós não a descobrimos por meio da crítica de qualquer sistema atual ou tradicional, de uma “concepção do mundo” científica ou pré-científica (que poderia ser até mesmo chinesa), mas apenas por meio de uma compreensão crítica da história no seu conjunto – da nossa história. (Hu VI, p.71)

Com isso, deve ficar claro que se busque a superação dessa ingenuidade-obviedade, assumida, dessa vez pelos filósofos, no percurso da fundação de uma filosofia genuína. Portanto, não se trata de uma necessidade ocasional, mas trata-se de uma tarefa essencial para colocar a filosofia na direção que Husserl considera ser a correta.

Um importante *insight*, segundo Carr (1974), pode ser fornecido por Rudolf Boehm¹⁵. Ele mostra, por meio de minuciosas análises nos manuscritos do período de “Erste Philosophie” (1923-24), uma crescente preocupação de Husserl com o problema das vias para a fenomenologia e uma concepção de que a “via cartesiana” das “Ideias” não seria a única possível. Nas “Meditações Catesianas” Husserl se utiliza da mesma abordagem das “Ideias”, mas já nesse período, começa a trabalhar em uma via de acesso à fenomenologia baseada na psicologia¹⁶, além da via baseada na lógica, tratada em “Lógica formal e lógica transcendental”. Finalmente, na “Crise”, cada uma das duas subdivisões da Parte III se constitui em uma “via” para a filosofia transcendental fenomenológica, sendo uma a partir do “mundo-da-vida”, e outra a partir da “psicologia”. No que se refere à história, é importante deixar claro que Husserl não afirma em lugar algum que haja uma “via independente” de

¹⁵ Cfr. a introdução do editor em Hu VIII.

¹⁶ Cfr. o artigo “Fenomenologia” da Enciclopédia Britânica.

acesso à fenomenologia por meio das análises históricas. Citamos a expressão “redução histórica” apenas quando queremos identificar uma das teses de Carr (1974).

As pesquisas de Boehm, de certo modo, contradizem o quanto afirmado por Ricoer (1949) quando diz que “nada na obra anterior de Husserl parecia preparar um desvio da fenomenologia no rumo de uma filosofia da história”. Porém, como já destacamos, Ricoer escreve seu texto anos antes da publicação de uma série de importantes obras de Husserl, baseando-se, sobretudo, em *Ideias I* (Hu III) nas *Meditações Cartesianas* (Hu I), principalmente na IV meditação. Como quer que seja, vejamos seus argumentos, os quais se dividem em dois aspectos, sendo o primeiro relativo ao que denomina de “repugnância da fenomenologia transcendental pelas considerações históricas” e, segundo, “vistas sobre a teleologia da história e a razão”. Vejamos o primeiro argumento:

1) A fenomenologia transcendental expressa desde as *Investigações Lógicas* (Hu IXI) até as *Meditações cartesianas* (Hu I) têm uma preocupação lógica, excluindo de certo modo a história. Pode-se adicionar, ao estilo do combate ao psicologismo, que “a história do conceito não altera a verdade do sentido”. O importante aqui é frisar o caráter não-temporal do sentido objetivo. Husserl, para Ricoer (1949), estaria negando qualquer explicação histórica quando, em *Ideias* (Hu III), propõe a “redução eidética”, segundo a qual deve-se por entre parênteses o caso individual para reter o sentido. Esta, para Ricoer (1949), seria uma espécie de redução da própria história. Também quando utiliza o termo “*Ursprung*”, Husserl quer indicar “origem” enquanto fundamento e não “origem histórica”, o que seria mais um indicativo dessa repugnância;

2) O estilo de problemas propriamente transcendentais da fenomenologia não implicariam, portanto, qualquer preocupação histórica manifesta, mas parece justamente eliminar essa dimensão por meio da “redução transcendental”. O aspecto que Ricoer (1949) chama a atenção é o fato que Husserl inclui nas “disciplinas da atitude natural”, além das ciências da natureza, as “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) e, portanto, inclui também nesse elenco a “história”. Não haveria, em particular em *Ideias I* (Hu III), qualquer índice de privilégio para a reflexão histórica.

3) Não obstante, a história poderia estar presente de outro modo, lá onde se constituem a “natureza” e a “história”, ou seja, na consciência transcendental. Aqui, Ricoer (1949) está pondo em relevo o caráter histórico da consciência, o fato de que a consciência é temporal, é uma sucessão (ou fluxo), ou ainda, o “tempo fenomenológico”, onde se constitui uma história;

4) Um ulterior problema levantado por Ricoer (1949) refere-se à pluralidade de consciências psicológicas, da qual dependeria qualquer história, dado que é intrínseco ao conceito de história uma pluralidade humana. A dificuldade é “como fazer uma história com tantas consciências?” Tal desafio, que em essência corresponde ao desafio da intersubjetividade, será objeto da 5ª Meditação cartesiana (Hu I).

Não obstante o quanto exposto, Ricoer (1949) elabora um segundo filão de argumentos, que dizem respeito à teleologia da história e a razão, de onde se apreende que Husserl teria sido provocado às reflexões históricas por causa da crise. Ele afirma:

A história, dizíamos, passa a despertar as preocupações do filósofo mais a-histórico e mais apolítico pela *consciência de crise*. Uma crise de cultura é semelhante a uma grande dúvida na escala da história. Ela não exerce, com certeza, a função da dúvida metódica a não ser quando retomada pela consciência de cada um no sentido de uma interrogação filosófica. Mas, assim transformada em questão que eu me ponho, a consciência de crise ainda permanece *no interior* da história. É uma questão *sobre* a história e *na* história: aonde vai o homem? Em outras palavras: qual é o nosso sentido e o nosso fim, para nós que somos a humanidade. (RICOER, 1949, p. 28)

Portanto, seria a consciência da crise que traria à baila o problema da historicidade na filosofia, justamente por tornar explícita a reafirmação de uma tarefa comum a todos os filósofos. Em outras palavras, a história surgiria como problema para Husserl a partir da necessidade de resolver o problema da intersubjetividade, o problema das “tarefas comuns”. Porém, por outro lado, a história só se prestaria a tal reflexão por meio do aspecto teleológico, ou seja, não se trata de analisar criticamente a história em si, o fluxo de acontecimentos de modo direto, mas o seu sentido, logo, trata-se de uma forma indireta, uma função da razão.

Pelos argumentos apresentados, não seria plenamente adequado comparar o estilo de análise empreendido na “Crise” com aquele de outras obras de Husserl, como por exemplo, em “Filosofia Primeira”, de 1923/24 (Hu VII e Hu VIII), onde o termo “história crítica das ideias” ainda não é utilizado em sentido teleológico. Com isso, queremos concluir que, embora a história já ocupasse uma importante posição nas análises de Husserl, em particular em “Filosofia Primeira”, nas precedentes tratativas históricas ainda não havia um procedimento amadurecido, por meio do qual as motivações que determinaram a história da filosofia pudessem ser desveladas. Igualmente, parece-nos inadequado querer justificar o uso desse método em base ao caráter histórico da consciência, já a partir de *Ideias I* (Hu III).

Igualmente, em “A filosofia como ciência de rigor” (Hu XXV, p. 62) Husserl apela à necessidade de “ver com os próprios olhos”, denunciando os preconceitos históricos da ciência oriundos do Renascimento. Isso, porém, não nos autorizaria a tratar como equivalentes considerações históricas pontuais com aquelas sistemáticas da “Crise”. Igualmente, não se podem considerá-las como mera construção intelectual para justificar a apresentação da fenomenologia como forma final da filosofia.

Por outro lado, para compreender metodicamente a relação entre análises históricas e filosofia transcendental, faremos uma breve incursão nas investigações de David Carr (1974) acerca da noção de “redução histórica” e das raízes do que ele chama de “virada histórica” em Husserl.

2.2 A NECESSIDADE DE UMA “REDUÇÃO HISTÓRICA”

Na seção anterior vimos algumas versões preliminares, outras mais recentes, mais críticas e, ao mesmo tempo, algumas tentativas de conciliação, entre as análises históricas de um lado, e a fenomenologia como filosofia transcendental, de outro. Como já pode ser evidenciado, o problema da história em Husserl foi discutido metodicamente por vários comentadores na literatura. Em particular, David Carr (1974) dedicou uma importante monografia à compreensão do elemento histórico na filosofia de Husserl.

Carr (1974) destaca entre as raízes da “virada histórica” na obra de Husserl, dois importantes conceitos da teoria fenomenológica: a fenomenologia genética e a fenomenologia da intersubjetividade. Tais elementos, para ele, podem ajudar a compreender a nova abordagem histórico-teleológica na “Crise”.

Na teoria genética, a vida transcendental da consciência é revelada em seu caráter de *fluxo*, cumulativo mas também projetivo, de modo tal que as vivências ou atos, os quais eram o foco original da fenomenologia são postos na perspectiva temporal, onde o *ego* se constitui na unidade de uma história (Hu I, p. 75).

Já o conceito da historicidade da vida de consciência, está ligado à noção de história justamente por meio da “intersubjetividade”. Já chamamos a atenção anteriormente para essa relação por meio da ideia das “tarefas comuns” (RICOER, 1949).

A pergunta que agora podemos nos colocar é como esses desenvolvimentos se relacionam com a nova abordagem histórica da “Crise” e, adicionalmente, quais consequências metodológicas essa abordagem implica para a fenomenologia.

Levando em consideração os argumentos de Carr (1974) e Ricoer (1949), podemos enunciar do seguinte modo o problema da historicidade: “somos seres conscientes, portanto, históricos”, posto que “nossa vida de consciência se constitui na unidade de uma história”. O fato é que a vida de consciência atual é, ainda que parcialmente, derivada de sedimentações passadas ou *habitus*, como os chamava Husserl. Disso resulta que, por conta dessa peculiaridade, constituem-se para o filósofo – mas também para qualquer ser consciente – não apenas evidências prévias, mas, como poderíamos chamá-las, pseudo- ou quasi-evidências, as quais influenciam a vida de consciência atual.

Ora, não devemos perder de vista a conexão da historicidade da vida de consciência com o parágrafo onde Husserl afirma serem os filósofos herdeiros da tradição filosófica. É justamente aqui que reside a necessidade das análises históricas da “Crise”.

Husserl dirige-se aos filósofos, na qualidade de seres históricos e, portanto, aplicando-se o conceito à “consciência dos filósofos”, somos obrigados a admitir que não há nada de especial que torne o filósofo um ser menos histórico do que qualquer outro, porém, com um agravante: o filósofo herda o próprio modo de por os problemas filosóficos. É como se o filósofo, antes de superar esta esfera da historicidade, não pudesse tornar-se autônoma e genuinamente um filósofo. Ele deve proceder não a partir das filosofias, das ideias de outros filósofos, mas das coisas e dos problemas.

Nesse sentido, poderíamos considerar esta “redução histórica” como uma reedição da “*epoché* filosófica” proposta por Husserl nas *Ideias* (Hu III), a qual se refere ao conteúdo das filosofias precedentes e com a aceitação ou não, por parte do filósofo, de uma ou mais doutrinas particulares. Note-se, porém, que a “redução histórica” vai além do conteúdo das doutrinas filosóficas para afirmar que o problema de fundo reside na própria essência histórica da consciência, portanto, o filósofo não se dá conta do modo como “coloca os problemas”. Sua consciência é, por assim dizer, antecipada pelo fluxo histórico do qual ele participa, como membro de uma comunidade de filósofos que se dedicam a uma tarefa mais ou menos comum. Tais influências são obviedades (*Selbstverständlichkeiten*), tão prejudiciais quando os pré-juízos da atitude natural (CARR, 1974).

Talvez agora tenhamos condições de compreender em sua profundidade o § 15:

Trata-se de retomar na própria reflexão a reflexão dos predecessores, não se trata apenas de reavivar a cadeia de pensadores, a sua comunhão de pensamento, o seu acomunar-se teórico e de transformá-los em algo de vivente e atual, mas sim de exercitar, em base a esta unidade integral atualizada, uma crítica responsável, uma crítica de tipo peculiar, que tem o seu terreno nessas finalidades históricas e pessoais, nas relativas conquistas e nas recíprocas retificações e não nas obviedades privadamente assumidas pelos filósofos atuais. (Hu VI, § 15)

Ainda no § 15, Husserl afirma acerca da autonomia do filósofo:

Pensar autonomamente, ser um filósofo autônomo na vontade de liberar-se de todos os preconceitos: esta exigência lhe é imposta pelo fato de ter intuído como todas as obviedades sejam preconceitos, como todos os preconceitos sejam obscuridades derivantes de uma sedimentação tradicional, e não apenas juízos dos quais resta duvidosa a verdade, e que isso vale antes de tudo para aquela grande tarefa, para aquela idéia que se chama “a filosofia”. E todos aqueles juízos filosoficamente válidos podem ser reconduzidos a ela. (Hu VI, § 15)

E, finalmente, acerca do caráter geral das considerações históricas na “Crise”:

Uma reconsideração histórica como aquela que estamos discutindo é, portanto, na realidade, uma profundíssima autoconsideração que tende a uma compreensão do que se é enquanto seres históricos. Esta autoconsideração serve às decisões; e aqui ela equivale naturalmente a uma retomada da tarefa verdadeiramente mais peculiar, daquela tarefa que a autoconsideração histórica nos permitiu compreender e esclarecer, e que atualmente é atribuída a todos nós. (Hu VI, § 15)

As três passagens acima permitem passar agora à crítica da tradição filosófica na “Crise”.

2.3 A CRÍTICA DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA NA “CRISE”

Na seção anterior, chamamos a atenção para a peculiaridade do método de considerar a história, empregado por Husserl na “Crise”. Tal abordagem nos permite agora compreender

melhor o núcleo argumentativo da Parte II da “Crise”, a qual se intitula “A origem do contraste moderno entre objetivismo fisicalista e subjetivismo transcendental”.

Optamos por apresentar uma síntese dos principais argumentos que respeitasse a estrutura original do texto, como já fizemos para a Parte I, partindo do problema da matematização da natureza, com Galileu Galilei, que ocupa quase metade da Parte II, no extenso § 9, chegando até Kant e à fenomenologia, do §§ 10 ao 27.

2.4 A MATEMATIZAÇÃO DA NATUREZA COM GALILEU (§ 9 DA “CRISE”)

O percurso inicia com a consideração acerca da nova concepção da tarefa da ciência natural com Galileu, ou melhor, inicia com a descrição detalhada da idealização matemática da natureza realizada por Galileu. O sentido da matematização galileana da natureza é essencialmente este: a realidade torna-se uma multiplicidade matemática, ou dito de outro modo, a matemática não é apenas uma linguagem por meio da qual representamos as realidades, mas é a linguagem constituinte da natureza: a natureza “é” matemática, cabendo à ciência a leitura por meio de fórmulas matemáticas.

Mas qual é o problema por trás do raciocínio de Galileu? Husserl entende que, ao contrário de nossos matemáticos e físicos modernos, Galileu não sabe que está atuando no âmbito de uma simbologia distante da intuição espaço-temporal:

A filosofia é escrita neste grandíssimo livro que continuamente está aberto diante de nossos olhos (eu digo, o Universo), mas não se pode entendê-lo se antes não se aprende a entender a sua língua, e a conhecer as letras nas quais está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática e as letras são triângulos, círculos e outras figuras matemáticas, sem as quais é humanamente impossível entender uma só palavra; sem elas é como um girar em vão por um labirinto. (GALILEI apud OLDROYD, 1994)

Não podemos, portanto, atribuir a Galileu as nossas “obviedades” acerca da matematização da natureza. Trata-se, para Husserl, em outras palavras, do problema do uso de métodos indiretos da ciência – matematização e simbolização – ao qual já aludimos quando tratamos da noção de ciência, em detrimento da intuição direta.

Sintetizamos a seguir os argumentos de Husserl:

a) O uso da “geometria pura” permite realizar aquilo que é impossível na prática empírica: a “exatidão”, seja nas quantidades (medidas) que nas qualidades (propriedades). Chega-se, assim, à possibilidade da construção de *todas as formas pensáveis em geral*, mediante um método sistemático, onde a mensuração ocupa um papel central: a de garantidora da “objetividade”, determinando (permitindo) a “intersubjetividade”. (Hu VI, pp. 21-15)

b) Galileu não se preocupa em perguntar o que lhe permitisse realizar a operação idealizante da geometria, ou dito de outro modo, ele não imagina que, para a geometria, fosse importante fundamentar a “evidência geométrica”, como ela fosse possível. Se podemos então apontar, na visão de Husserl, um erro cometido por Galileu, esse teria sido aquele de “ocultar a subjetividade”, ou seja, ocultar a intuição geométrica atuada originariamente, acreditando, ingenuamente, ter superado a subjetividade:

(...) onde quer que se tenha chegado a elaborar uma similar metódica, graças a ela foi superada também a relatividade da apreensão subjetiva, que no final das contas é o essencial do mundo empírico-intuitivo. Porque neste modo nós atingimos uma verdade *idêntica, irrelativa* e quem quer que seja capaz de compreender e de praticar este método, poderá disso se convencer. Aqui, portanto, reconhecemos verdadeiramente um *essente* em si (*ein wahrhaft Seiendes selbst*), ainda que apenas a partir do que é dado empiricamente e na forma de uma aproximação, que deve ser constantemente melhorada, à forma ideal geométrica, que atua como pólo-guia. (Hu VI, p.27)

A matemática, que deveria ser a ciência capaz de nos ajudar, sai dos trilhos, criando objetividades ideais e, juntamente com a arte da mensuração, teria mostrado que “a partir das coisas do mundo real-intuitivo, pode-se atingir universalmente um conhecimento objetivamente real de um gênero completamente novo (porque calculável), um conhecimento referido por aproximação a idealidades que lhes são próprias”. (Hu VI, pp. 26-332)

c) O passo seguinte levará à radicalização do objetivismo fisicalista e refere-se ao seguinte raciocínio implícito na física de Galileu: não podemos tratar as qualidades em suas gradualidades próprias diretamente, mas elas podem ser matematizadas indiretamente. O sentido prático dessa “matematização indireta” é o salto da geometria pura à geometria aplicada, ou arte da mensuração guiada pelas idealidades, o que equivale a uma objetivação do mundo corpóreo concreto-causal. Em termos da física atual, diríamos, por exemplo, que tudo o que experimentamos na vida pré-científica – cores, sons, calor, peso – se traduz, de um

ponto de vista fisicalista, em vibrações sonoras, vibrações calóricas, campos elétricos, campos gravitacionais, ou seja, em puros eventos do mundo das formas. (Hu VI, pp. 32-36)

d) A confiança de que a geometria e a matemática fossem universalmente aplicáveis, que elas fossem o norte para a racionalidade, levou à elaboração de métodos de medida específicos para a realização da matematização indireta. Tecnicamente falando, trata-se da possibilidade de decompor e separar ao *infinitem* as propriedades dos *plena*, ou seja, Galileu chega à hipótese de que haja uma indutividade universal, embora para ele, considerada a possibilidade de verificação de tal hipótese, não se tratasse apenas de uma hipótese. A tarefa da física seria, portanto, desenvolver métodos sempre passíveis de aperfeiçoamento, por exemplo, para medir o peso, a velocidade, a aceleração etc.

(...) o método *para melhorar sempre novamente o próprio método*, mediante a invenção de meios de arte sempre novos (...) [onde] o “sempre novamente” assume o sentido matemático de “*in infinitum*”; assim, toda mensuração assume o sentido de uma aproximação a um pólo ideal-idêntico ainda que inatingível, ou seja, a uma idealidade determinada entre as idealidades matemáticas, ou então à correspondente configuração numérica. (Hu VI, p.40)

O inteiro método de Galileu, portanto, tem por resultado fórmulas numéricas gerais, que representam nexos causais ou “leis naturais”: um conhecimento que pretende à universalidade, que pode depois percorrer a “via de descida”, ou seja, cujas fórmulas, uma vez obtidas, podem ser aplicadas com segurança a casos particulares. (Hu VI, pp. 36-40)

e) O elemento surpreendente para Husserl da hipótese fundamental das ciências naturais é o fato de que ela, não obstante a verificação, resta e restará sempre uma hipótese. Isso porque a única verificação possível consiste em uma sucessão infinita de verificações, sendo justamente esta a essência própria da ciência natural: ser uma hipótese e uma verificação infinitas. Como exemplo de ideal, Husserl cita nada menos que Newton, o qual, com sua *hypotheses non fingo*, quer afirmar que “ele [Newton], não pode equivocar-se nos cálculos e não pode cometer erros metódicos”. (Hu VI, p.41) Esconde-se em toda ciência natural, portanto, a ideia de um *in infinitum*, esconde-se uma forma peculiar de indução, cuja evidência e obviedade carecem de uma fundamentação racionalmente fundada. Por trás da física de Galileu resta oculto este pressuposto de sentido não esclarecido. (Hu VI, pp. 41-42)

f) O problema do sentido das fórmulas das ciências naturais: a operação fundamental do método de Galileu tem seu resultado em fórmulas e, uma vez que se chega a elas, são possíveis previsões práticas sobre o mundo intuitivo da vida concretamente real, no âmbito do qual a matemática é apenas uma das tantas práxis possíveis. As fórmulas, portanto, revestem-se de uma importância para a vida prática, sendo compreensível o enorme interesse nas fórmulas por parte dos pesquisadores da natureza. Nasce exatamente desse aspecto, ou seja, da sua importância para a vida prática, “a tentação de ver nessas fórmulas e no seu sentido o verdadeiro ser da própria natureza” (Hu VI, p.43). Esse processo, que inicia já antes de Galilei, mas que apenas com ele se desenvolverá, levará a novas teorias de números e grandezas até tornar-se uma “análise” puramente formal, ou com Leibniz, uma *mathesis universalis*, que chegou até os nossos tempos. (Hu VI, pp. 42-45)

g) A aritmética algébrica teve sua aplicação na matemática das intuições puras, mas também, voltando-se para si mesma, foi aplicada no desenvolvimento da própria aritmética algébrica, tornando-se uma arte de calcular segundo certas regras técnicas. Adotam-se signos e letras, como em um jogo de cartas ou de xadrez. A ideia originária é exclusiva, falta um retorno ao sentido propriamente científico, e isso também vale no âmbito da geometria e da matemática pura das formas espaço-temporais. Não seria um mal se essa logicização formal fosse um método entendido e praticado conscientemente, isto é, preservando o sentido de uma “operação para o conhecimento do mundo”. Ocorre que o interesse do pesquisador está voltado às fórmulas e, quanto maior é a matematização da natureza intuitiva, que se dá na dimensão do “mundo-da-vida”, maior é o grau de elaboração da *mathesis universalis* e isso, na prática, significa poder efetuar cada vez mais conclusões dedutivas acerca da natureza. Cabe ao físico experimental a comprovação empírica das fórmulas; já os físicos matemáticos, restam na *mathesis universalis* formalizante, extraindo consequências “lógicas” para futura verificação experimental. Por um lado, os físicos teóricos elaboram leis em relação a pólos ideais, ou seja, leis exatas; por outro, os físicos experimentais também se orientam em direção a pólos ideais e fórmulas gerais. Em última análise, o que Husserl quer mostrar é uma complexa evolução sofrida pelo sentido das ciências naturais, onde se verifica o esvaziamento (e o ocultamento) de seu sentido por causa da tecnicização: a ciência transforma-se em $\tau\epsilon\chi\nu\acute{\eta}$. (Hu VI, pp. 45-48)

h) O esvaziamento de sentido que a geometria originária sofreu consiste justamente em sua “intuitividade”, ou seja, o fato de que também a geometria estava remota das fontes originárias da intuição realmente imediata e do pensamento originariamente intuitivo, da

assim chamada “intuição geométrica”. A agrimensura prática, que precede a geometria, não conhecia qualquer idealidade, mas a sua operação pré-geométrica constituiu o fundamento de sentido da geometria, ou seja, o fundamento da idealização está no “mundo-da-vida”. Husserl quer justamente por em relevo esse mascaramento do “mundo-da-vida” realizado pela ciência exata galileana, também já presente na antiga geometria. Por outro lado, quer indicar que não obstante esse mascaramento, o mundo realmente intuitivo, realmente experimentado e experimentável, o “mundo-da-vida” não se modifica, e assim será frente a qualquer operação idealizante, a qualquer elaboração conceitual, a qualquer *mathesis universalis*:

este mundo (...), no qual se passa toda a nossa vida, resta, na sua própria estrutura essencial, aquilo que é, imutado no *próprio* estilo causal. Ele não muda, portanto, nem mesmo se nós excogitarmos uma arte particular, por exemplo, aquela arte geométrica galileana que chamamos *física*. (Hu VI, p. 51)

Galileu, portanto, é para Husserl um “gênio que descobre e ao mesmo tempo oculta”. Descobre a “natureza matemática”, abrindo a estrada para tantas descobertas físicas, mas simultaneamente encobre o “mundo-da-vida”, quando assume o princípio de que a natureza é, em si, matemática, ou seja, de que o “ser do mundo” é matemático, que ela [a natureza] dá-se nas fórmulas e que apenas em base às fórmulas pode ser interpretada (Hu VI, pp. 48-54). Embora faça uma severa crítica, indicando uma ingenuidade no trabalho de Galileu, Husserl afirma:

Não pretendo, de fato, humilhar a ciência definindo-a uma *τεχνή* e esboçando uma crítica de *princípio* intencionada a mostrar como o sentido peculiar, o sentido originário e autêntico das teorias dos físicos tenha permanecido, e devesse permanecer, *oculto* também aos olhos daqueles que entre eles eram os maiores. Não se trata de um sentido contrabandeado metafisicamente, elocubrado especulativamente, mas do sentido *próprio* e *peculiar* da ciência, um sentido que goza de uma evidência *vinculante*, o mesmo real diante do sentido dos *métodos* que se torna compreensível apenas ao operar por meio de *fórmulas* e na sua prática *aplicação*, na *técnica*. (Hu VI, p.53)

i) Mas quais os equívocos que derivam dessa interpretação matemática da natureza? Derivaram consequências para além daquele do âmbito inicial, tão “óbvias”, dirá Husserl, que dominaram todos os desenvolvimentos da consideração do mundo até hoje. Especificamente,

chama-se a atenção para a doutrina da “mera subjetividade das qualidades especificamente sensíveis”, de Galileu, a qual foi retomada por Hobbes, tornando-se a doutrina da subjetividade de todos os fenômenos concretos da natureza sensivelmente intuível e do mundo em geral. O significado essencial de tal doutrina, é que os fenômenos estão apenas nos sujeitos, mas são conseqüências de algo que efetivamente ocorre na “verdadeira natureza”, que por sua vez, existe apenas nas propriedades matemáticas. Por conseguinte, temos:

Se o mundo intuitivo da nossa vida é meramente subjetivo, todas as verdades da vida pré- e extra-científica e que concernem o seu ser efetivo, perdem valor. Conservam alguma importância apenas na medida em que, embora falsas, anunciam vagamente um em-si que está para além deste mundo da experiência possível, um em-si que o transcende. (Hu VI, p.54)

Em outras palavras, perde o valor para Galileu tudo o que é subjetivo-relativo, tudo o que se dá, se constitui no sujeito: oculta-se o “mundo-da-vida”. (Hu VI, pp. 54-56)

k) Uma segunda conseqüência deriva do fato que o método elaborado é uma arte (τεχνή), que se transmite hereditariamente, mas não por isso, transmite o próprio sentido. Mas o matemático, o cientista da natureza, normalmente desconhece o interesse em um conhecimento real do próprio mundo, da própria natureza. Precisamente este interesse foi perdido na ciência tradicional, na ciência que se tornou τεχνή, por quanto fosse determinante ao momento da sua originária fundação. Qualquer tentativa por parte de pesquisadores estranhos à matemática e às ciências naturais de reconduzir o cientista a esta ordem de considerações, passa a ser repelida como “metafísica”. (Hu VI, pp. 56-58)

l) Para encerrar sua reflexão sobre como se ocultou a operação intuitiva com a geometria e com a física matemática, Husserl tece algumas considerações sobre “o método que adota em vista da atuação do propósito integral” da “Crise”. São reflexões necessárias para que se chegue a uma autocompreensão da situação atual, a uma clareza em torno à origem do espírito moderno e à importância da matemática e das ciências naturais matemáticas na origem das ciências. (Hu VI, pp. 58-60)

2.5 O PERCURSO DE GALILEU À KANT (§§ 10 A 27 DA “CRISE”)

Como visto na seção anterior, Galileu, por considerar o mundo em base a uma operação simbólico-matemática, abstrai dos sujeitos, de tudo o que é espiritual ou cultural, ocultando o fundamento de sua operação intuitiva direta: o “mundo-da-vida”.

O resultado dessa abstração são puras coisas corpóreas tomadas por realidades concretas. Tal ideia de “natureza” provoca uma mudança completa da “ideia de mundo”, que passa a ser dividido em dois mundos: “natureza” e “mundo psíquico”. A nova visão de ciência, portanto, modificará a tarefa da filosofia, enquanto ciência universal do mundo, e abrirá terreno para o surgimento de uma concepção de psicologia, por sua vez, também naturalizada (Hu VI, § 10).

Não surpreende, portanto, o dualismo e a ideia de uma *mathesis universalis* em Descartes, o que implica, já com Hobbes – seu contemporâneo – uma nova psicologia: uma antropologia psicofísica no espírito do racionalismo. Com *Hobbes*, é atribuído à psique um modo de ser análogo àquele da natureza e à psicologia, um procedimento teórico que vai da descrição a uma explicação teórica àquela da biofísica. Essa naturalização da esfera psíquica transmite-se, por meio de John Locke, a toda a época moderna, sendo característica a imagem teórica lockeana do *white paper*, ou tabula rasa, sobre a qual vão e vêm os dados psíquicos, regulados de modo análogo aos processos corpóreos na natureza. Em Locke, porém, esse novo naturalismo não é elaborado até as últimas consequências, ou seja, não se torna ainda um sensualismo positivista. A esfera na qual o racionalismo fisicalista parecia não poder ser atuado é a metafísica, mas Husserl aponta para o fato de que não tardam a aparecer sistemas, como o de Spinoza, onde se constata a necessidade de transformar “velhos conceitos escolásticos” para adequá-los ao novo sistema matemático. Em outras palavras, a totalidade do ser “deve” ser em geral um sistema racional unitário, racional no sentido do sistema matemático. (Hu VI, § 10)

A matematização galileana – onde o psíquico existe como resíduo – serve de preparação do terreno ao dualismo cartesiano, o qual, por sua vez, produzirá para Husserl três consequências: 1) incompreensibilidade dos problemas típicos da razão (metafísica); 2) especialização das ciências; e 3) uma psicologia naturalista, já em Hobbes e, posteriormente, com Locke, transmitindo-se para a modernidade (Hu VI, §§ 11 e 12).

As primeiras dificuldades no naturalismo fisicalista surgem, todavia, com a psicologia naturalista, pois entre os objetos da psicologia, incluem-se as atividades de conhecimento e as noções dos filósofos, matemáticos, cientistas da natureza etc., ou seja, incluem-se todas as teorias sobre o mundo. Partindo desse ponto, Berkeley e Hume elaboram aquilo que Husserl chama de “ceticismo paradoxal”, pois se voltam contra os modelos da racionalidade – contra a matemática e a física –, reduzindo conceitos fundamentais a meras funções psicológicas. Husserl chama tal situação de paradoxal no seguinte sentido: a ciência natural realiza operações que produzem amplo sucesso e toda uma série de novas ciências. Contudo, é justamente a evidência que é posta em dúvida, investindo não apenas a evidência científica, mas também a evidência quotidiana, algo que o ceticismo antigo não havia jamais atacado. A consequência para a filosofia é a necessidade histórica de uma “teoria do conhecimento”, de uma “teoria da razão”. Essa revolução, que Husserl diz ser a maior de todas as viradas da filosofia, é nada menos que a transformação do objetivismo científico em um subjetivismo transcendental (Hu VI, § 13).

O “objetivismo fisicalista” caracteriza-se por tomar o mundo já dado na experiência como “óbvio” e, portanto, de perseguir sua “verdade objetiva”, qual seja, aquilo que no mundo é incondicionalmente válido para qualquer ser racional, aquilo que o mundo “é”. Já o “transcendentalismo” afirma que o sentido do ser do mundo é uma formação subjetiva. Para o transcendentalismo, o primeiro em si é a subjetividade, uma vez que ela põe ingenuamente o ser do mundo e, depois, racionaliza-o, objetivizando-o. Para Husserl, o espírito moderno, ou melhor, o “sentido da história do espírito moderno da filosofia”, está marcado por essas duas posições. Toda a história da filosofia, a partir do aparecimento da teoria do conhecimento é a história de tensões entre a filosofia objetivista e a filosofia transcendental, é a história das tentativas de preservar o objetivismo e replasmá-lo em novas formas e, por outro lado, das tentativas do transcendentalismo de superar as dificuldades que a ideia da subjetividade transcendental e o método que ela exige trazem consigo. Pela primeira vez, porém, na corrente de análises históricas, Husserl anuncia a chegada da fenomenologia, a qual para ele é a forma final da filosofia transcendental, a qual inclui, como um de seus momentos relevantes, uma forma final da psicologia (Hu VI, § 14).

Husserl explicita no § 15, como já vimos, os motivos de uma “consideração teleológica da história da filosofia” e retoma as discussões no § 16 novamente com Descartes. Se em Galileu oculta-se o “mundo-da-vida”, com a nova ideia de ciência, está em Descartes a origem do sentido unitário dos movimentos filosóficos modernos (Hu VI, § 16, p. 75), pois é

ele quem concebe a nova ideia da filosofia no sentido de um racionalismo matemático. Mas não só por isso Descartes é para Husserl o pai da época moderna. O fato surpreendente é que ele, para fundar radicalmente o seu racionalismo/dualismo, inicia alguns pensamentos que trazem em si um sentido “oculto”, destinado a erradicar o próprio racionalismo (Hu VI, § 16, p. 76).

Tal, para Husserl, é a ideia de um *ego cogito*, uma descoberta extraordinária – que denomina *epoché* cartesiana – e que Descartes deixa escapar. Aqui é fundamental a crítica histórica, visto que Husserl aponta estar Descartes sujeito à influência de obviedades milenares que ocultaram de seus olhos a sua própria descoberta e sobrepuseram-se ao seu pensamento (Hu VI, p. 77). O elemento central que Husserl quer destacar em Descartes é o radicalismo de sua “*epoché*”, que pode ser assim resumido: o conhecimento deve ser absolutamente fundado, baseando-se em um fundamento imediato e apodítico, que em sua evidência exclua qualquer dúvida possível. O ineditismo desta *epoché* reside no fato que a dúvida metódica cartesiana não atinge apenas a validade das ciências, mesmo da matemática, mas também a validade do mundo pré- e extra-científico, ou seja, de todo o mundo, dado em uma obviedade não indagada, pela experiência sensível, de toda a vida conceitual, da vida não-científica e, em fim, também daquela científica. Pela primeira vez, afirma Husserl, o grau inferior de qualquer conhecimento objetivo, o terreno de conhecimento de todas as ciências tradicionais, de todas as ciências “do” mundo, é posto em discussão pelo ponto de vista da crítica do conhecimento (*Erkenntniskritik*): é posta em discussão a experiência em sentido usual, a experiência sensível. O que há de especial, portanto, em Descartes, é que ele constitui o início histórico de uma “crítica do conhecimento”, na forma de uma crítica radical do conhecimento objetivo.

Mas o que difere a *epoché* cartesiana do ceticismo antigo? Com Protágoras e Górgias, chegamos apenas a um agnosticismo, nada mais que isso. Já com a *epoché* cartesiana, suspendo a tomada de posição com relação ao ser ou não-ser do mundo, abstenho-me de toda validade de ser que se refira ao mundo e, não obstante, não me é negada qualquer validade de ser, visto que “eu”, que opero a *epoché*, não me incluo entre os objetos da *epoché*. Justamente por operá-la, sou excluído por princípio do seu âmbito. Em outras palavras, durante a *epoché* universal, o “eu sou” é a mim oferecido em uma *evidência absolutamente apodítica*, restando-me toda a vida dos meus atos, a vida da experiência, do pensamento, da avaliação, a vida dos *cogitata*. O mundo que era e valia para mim, torna-se um mero “fenômeno”. A conclusão para Husserl é que teremos não uma proposição axiomática, como *ego cogito, sum cogitans*, mas

sim uma esfera do ser absolutamente apodítica, incluída no título *ego*, (Hu VI, § 17, pp. 76-80)

O problema em Descartes, para Husserl, é o fato de que, já na partida, ele mirava a um fim predeterminado e, não obstante o seu radicalismo, a descoberta deste *ego* é um meio a este fim. Com a mera *epoché*, o trabalho está apenas começando e, porém, Descartes confunde o seu resultado com a alma, vista como resíduo de uma abstração preliminar do puro corpo. O “erro” de Descartes seria a identificação deste *ego* com a pura alma e, com isso, o resultado das *Meditações*, a descoberta do *ego*, é desvalorizada, não obstante com a sua *epoché* surja pela primeira vez a noção de fenômeno em sentido moderno. O motivo deste autoequívoco, para Husserl, está no pré-juízo naturalista, na pressuposição de que haja um intelecto humano natural, algo que deriva da validade ingênua do mundo e falsifica a nova atitude que a *epoché* torna possível e requer. Esta ingenuidade é responsável pelo fato de que na história da filosofia não tenha sido posta em exame a “obviedade” da possibilidade de passagem do *ego* e da sua vida cogitativa a algo de externo, ou ainda, se faça efetivamente sentido falar de um “externo” na esfera egológica. Tal “obviedade” faz com que este *ego* seja um paradoxo, cuja força introduz na história da filosofia um novo *télos*. (Hu VI, § 18, pp. 80-83)

Em essência, Descartes não se dá conta da impossibilidade de que o *ego*, obtido como resultado da *epoché*, apresente-se como tema “no mundo”, posto que tudo o que é mundano foi objeto da *epoché* e, com maior razão, não faz qualquer consideração ao problema dos outros *egos* (*Mit-ich*). O motivo seria o fato que Descartes queria fundar o objetivismo e as ciências exatas, enquanto conhecimentos metafísicos absolutos, não se pondo a tarefa de interrogar sistematicamente o *ego* puro, ou seja, o que lhe é inerente, seus atos, suas faculdades e o que ele produz em suas operações intencionais. (Hu VI, § 19, p. 83)

Não obstante, pode-se falar de um momento latente nas *Meditações*: o da intencionalidade, o “ter consciência de algo”. Em termos cartesianos pode-se assim expressá-lo: todo *cogitatio* tem um próprio *cogitatum* (Hu VI, § 20, p. 84). Certo, não se pode falar que haja em Descartes um verdadeiro enunciado do tema da intencionalidade, mas, por outro lado, ele é o iniciador de uma teoria do conhecimento, uma teoria dos modos nos quais o *ego*, na intencionalidade da sua razão (atos da razão), elabora um conhecimento objetivo, o qual, em Descartes, é um conhecimento que transcende metafisicamente o *ego*. (Hu VI, § 20, p. 85)

A este ponto, toca a Husserl percorrer as linhas do desenvolvimento que iniciam com Descartes em suas duas ramificações. A linha racionalista – que passa por Malebranche,

Spinoza, Leibniz, pela Escola wolffiana, e chega até Kant – é dominada pela convicção de poder atingir por meio do método *mos geometricus* um conhecimento absolutamente fundado e universal de um mundo que é pensado como um “em-si” transcendente. Contra essa convicção reage a linha empirista, também fortemente influenciado por Descartes, começando com Hobbes, passando pela crítica do intelecto elaborada por Locke, retomada por Berkeley e por Hume, cujo psicologismo empirista revelar-se-á um irremediável contra-senso. (Hu VI, § 21, pp. 85-86)

No que se refere à psicologia naturalista de Locke, enquanto um correlato das puras ciências naturais, ela indaga a psique como já separada da corporeidade e fornece explicações fisiológicas e psico-físicas. Locke assume o *ego* cartesiano como alma que conhece as próprias experiências. Apenas as nossas “ideias” são dadas de modo evidente e, com isso, toda a dimensão do mundo externo é excluída. Husserl destaca a importância primária que assume a análise psicológica interna baseada puramente no fundamento da “experiência interna”. Toda a pesquisa termina, por assim dizer, desenvolvendo-se em um âmbito objetivo psicológico, enquanto é justamente essa objetividade que foi posta em questão. A “alma” de Locke é uma tábua sobre a qual os dados psíquicos vêm e vão e, a influência desse sensualismo dos dados psíquicos, bem como da sua doutrina do “sentido interno” e do “sentido externo”, dominam por séculos, até hoje, na psicologia e na teoria do conhecimento. O ceticismo de Locke diante do ideal racional da ciência leva-o a um agnosticismo de novo tipo: ele não nega a possibilidade da ciência em geral, mas afirma que a nossa ciência está fadada a fundar-se sobre as nossas representações, sobre as quais podemos tirar conclusões sobre o transcendente, mas, por outro lado, estamos condenados a não atingir as verdadeiras e próprias representações das coisas em si. Segundo o princípio de imanência, apenas do nosso próprio individual psiquismo temos representações e conhecimentos adequados (Hu VI, § 22, pp. 86-88).

Seguindo o fio histórico, sucede-se que o empirismo de Locke teve um rápido desenvolvimento, tornando-se, paradoxalmente, um idealismo, cujo fundamento é o sensualismo e o fato que o único terreno indubitável de qualquer conhecimento é a experiência de si, ou seja, o reino dos dados imanentes. Em Berkeley, as coisas corpóreas da experiência natural são reduzidas a conjuntos de dados sensíveis, com a consequência de que, partindo de uma associação de ideias, qualquer conclusão indutiva torna-se impensável. Caberá a Hume seguir até o fim dessa estrada. Para ele, todas as categorias científicas, pré-científicas e extra-científicas não passam de ficções, a começar pelos conceitos matemáticos

de “número”, “figuras geométricas” etc. A própria identidade individual é uma ficção psicológica e, entre elas, Hume inclui o “princípio de causalidade”. Para ele, saltamos da experiência imanente de um *post hoc* para uma suposta necessidade, um suposto *propter hoc*. A consequência é que a razão, o conhecimento, os valores, os ideais de qualquer tipo, inclusive éticos, não passam de ficções. Trata-se da falência total do conhecimento objetivo, que desemboca no solipsismo. Como ocorre com qualquer ceticismo ou irracionalismo, também o de Hume se dissolve. Ao final, Husserl atribui a Hume uma atitude acadêmica cômoda, por não empreender a luta contra o contra-senso do qual ele mesmo se apercebeu, por não ter desmascarado as obviedades do sensualismo e do psicologismo, buscando uma autêntica teoria do conhecimento (Hu VI, § 23, pp. 88-91).

Ocorre, porém, que em termos históricos-teleológicos, a autêntica motivação filosófica contida no ceticismo humiano é, para Husserl, nada menos que a negação do objetivismo. Se em Descartes a sensibilidade imanente produz imagens do mundo, para Berkeley o próprio mundo corpóreo é o mundo percebido e, em Hume, é a alma, com suas impressões e ideias, com suas leis associativas, que produz o inteiro mundo, o próprio mundo, e não apenas uma imagem do mundo. Descartes descobre como o mundo sensível é um *cogitatum* das *cogitationes* sensíveis, o mundo científico é um *cogitatum* das *cogitationes* científicas, mas estava longe de pensar que o inteiro mundo poderia ser um *cogitatum* constituído pela síntese universal das *cogitationes* múltiplas em fluxo. Essencialmente, a radicalização do problema cartesiano em Berkeley e Hume, considerada segundo essa perspectiva histórico-crítica, ataca justamente o objetivismo dogmático, mas também o objetivismo em geral, que dominou por milênios. (Hu VI, § 24, pp. 91-93).

Embora a notoriedade do fato, segundo o qual Kant afirma ter sido acordado de seu “sono dogmático” por Hume, determinando uma nova orientação em suas pesquisas filosóficas, Husserl considera que Kant não tenha compreendido o Hume real. Isso porque Kant reage ao “positivismo” de Hume. Certo, Kant esboça uma grande filosofia sistemática, na qual o retorno cartesiano à subjetividade apresenta-se na forma de um subjetivismo transcendental, influencia a formação posterior dos grandes sistemas do Idealismo alemão, mas, para Husserl, sua interpretação do ceticismo humiano é condicionada por sua derivação da Escola wolffiana e, antes ainda dela, por Leibniz, que é para Husserl o ponto de chegada da mentalidade teórica do racionalismo pós-cartesiano. (Hu VI, § 25, pp. 93-94)

A razão, para Kant, tem um duplo modo de funcionar e de revelar-se. O primeiro, é aquele do seu autodesdobramento sistemático, da autorrevelação na livre e pura

matematização, no fazer-se das ciências puramente matemáticas. Ela pressupõe ainda a formação da “intuição pura”, que é inerente à sensibilidade. O resultado dessas duas faculdades é, para Kant, a “matemática pura”, a qual é possível como ciência. Já o segundo modo de operar é aquele funcionamento constante sobre os dados sensíveis, sendo o seu resultado o “mundo” dos objetos sensíveis-intuitivos. Com Kant, o mundo corpóreo intuitivo é uma formação subjetiva, mas o material dos dados sensíveis provém de uma afecção transcendental que deriva das “coisas em si”. Estas últimas são inacessíveis ao conhecimento (científico-objetivo), ou seja, Kant nega a possibilidade de conhecer objetivamente os pressupostos últimos da possibilidade e da realidade do conhecimento. A crítica de Husserl à Kant, portanto, reside no fato de que ele não compreendeu o verdadeiro motivo filosófico em Hume, restando no terreno do racionalismo que, partindo de Descartes, desenvolve-se por meio de Leibniz e Wolff. (Hu VI, § 25, pp. 94-100).

Finalmente, uma vez tratado o que escapou à Kant, Husserl encontra espaço para elucidar o seu próprio conceito de transcendental. Trata-se de posicionar finalmente a fenomenologia no quadro geral das investigações histórico-teleológicas desenvolvidas na Parte II da “Crise”. Por “filosofia transcendental”, termo que se tornou corrente a partir de Kant, Husserl quer indicar em um sentido mais amplo, aquela motivação original que, após Descartes, dá sentido às filosofias modernas, quer indicar um retorno às fontes últimas de todas as formações cognoscitivas, uma reflexão do sujeito cognoscitivo sobre si mesmo e sobre a própria vida cognoscitiva. (Hu VI, § 26, pp. 100-101)+

O último parágrafo da Parte II da “Crise”, intitulado “A filosofia de Kant e de seus sucessores na prospectiva do nosso conceito-guia do transcendental. A tarefa de uma tomada de posição crítica” é, na verdade, um encaminhamento para a Parte III da obra. Husserl reconhece ao sistema kantiano o direito de ser chamado de transcendental, posto que, diante do objetivismo pré-científico, mas também científico, ele retorna à subjetividade cognoscitiva como sede originária de toda formação objetiva de sentido e de validade de ser (Hu VI, § 27, p. 102). Trata-se, para ele, excetuando-se a filosofia cética de Hume, da primeira tentativa na história da filosofia de realizar uma filosofia transcendental realmente universal e concebida como uma ciência rigorosa. O mesmo vale em relação aos desenvolvimentos do transcendentalismo kantiano nos grandes sistemas do Idealismo alemão, para os quais, de modo geral, as ciências objetivas não são seriamente ciências, não são conhecimentos definitivamente fundados. Analogamente ao que já ocorria em Kant, não se trata de afirmar que a “evidência” do método científico-positivista seja um engano ou que suas realizações

sejam apenas aparentes, mas sim que esta “evidência” é um problema, por basear-se em um fundamento subjetivo profundamente escondido e jamais indagado. (Hu VI, § 27, pp. 103-104)

Chega assim ao fim, a corrente de considerações histórico-teleológicas, as quais Husserl conclui anunciando a chegada de seu próprio pensamento e a sua própria tarefa:

Todavia, daqui em diante, as concretas análises críticas da formação conceitual da virada kantiana e do seu contraste com a virada cartesiana se fundarão com a formulação do nosso próprio pensamento; este movimento nos levará bem cedo à presença da última virada e às últimas decisões. Seremos atraídos por um movimento de interna transformação, por meio do qual conseguiremos ver, experimentar diretamente, aquela dimensão do “transcendental” que há tempo pressentíamos e que, todavia, havia sempre permanecido oculta. O terreno da experiência, que assim se abre na sua infinidade, tornar-se-á bem cedo o campo de trabalho de uma filosofia metódica, e tornar-se-á assim na evidência da convicção que sobre este terreno podem ser postos, e resolvidos, todos os possíveis problemas filosóficos e científicos do passado. (Hu VI, § 27, pp. 103-104)

2.6 CRÍTICA DO OBJETIVISMO FISCALISTA

Após a apresentação sintética dos argumentos de cada parágrafo da Parte II, podemos passar à crítica, primeiramente do objetivismo fiscalista, posteriormente, do subjetivismo transcendental.

Husserl encontra a origem do contraste vivido pela filosofia moderna no nascimento das ciências naturais modernas, cujo caráter distintivo, é a sua transformação por Galileu em ciências naturais matemáticas. Os sucessos de Galileu logo influenciaram a própria concepção de filosofia. Ocorre que Galileu, na qualidade de “herdeiro” da geometria antiga, não se questiona sobre o fundamento da operação idealizante que ele opera e, com isso, oculta o “mundo-da-vida”. O equívoco de Galileu está, para Husserl, na não compreensão do problema da simbolização, mais precisamente, está em um “hábito ideal” ou “hábito simbólico” que visa representar o “mundo-da-vida”, e cujo pré-juízo é tomar por verdadeiro ser o que, de fato, é apenas um método para realizar previsões científicas em um *progressus in infinitum*.

O segundo passo desse processo de ocultamento do “mundo-da-vida” é aquele da matematização indireta, o qual só será atuado por Descartes e Leibniz, com o avanço das técnicas matemáticas. O interesse específico de Husserl por Galileu, não se volta ao método

da ciência em si, mas ao modo como a posição galileana veio a influenciar a tarefa da filosofia. Ao final do § 9, Husserl justifica o caráter metódico de suas considerações:

Uma grande clareza sobre a motivação originária e sobre o movimento de pensamento que levam à concepção da idéia científica da natureza e, daqui, ao movimento de sua realização por meio do desenvolvimento das próprias ciências naturais. Em Galileu esta idéia apresenta-se, por assim dizer, pela primeira vez em sua completeza; assim eu liguei ao seu nome todas as minhas observações (idealizando e simplificando, de certo modo, a situação), embora uma análise histórica mais precisa devesse reconhecer o que ele [Galileu], em seu pensamento, deve a seus “precursores”. (Hu VI, p. 58).

Ora, nessa importante passagem, Husserl justifica o seu ponto de partida em Galileu, mas, ao mesmo tempo, reconhece que para compreender o sentido da ciência natural em sua totalidade seriam necessárias considerações ulteriores, acerca da situação diante da qual Galileu se encontrava. A escolha encontra-se justificada no fato que queremos compreender a crise de uma específica concepção de cientificidade, da qual Galileu é, com todo direito, o iniciador. Se, porém, estendêssemos os efeitos da investigação retrospectiva (*Rückfrage*) para compreender as motivações históricas que levaram Galileu a este modelo de cientificidade, ou, alternativamente, se nos debruçássemos a examinar quais “pré-juízos”, quais fatores históricos determinam o estilo de filosofia que encontramos em Galileu, talvez viéssemos a nos encontrar diante das dificuldades do homem do Renascimento, o qual é, ao mesmo tempo, herdeiro do Humanismo e do Dogmatismo de Roma. Galileu¹⁷ tem diante de si Leonardo da Vinci¹⁸, Nicolau de Cusa¹⁹, Marsílio Ficino²⁰, Giovanni Pico della Mirandola²¹, Jacopo Zabarella²², Bernardino Telésio²³, Giordano Bruno²⁴, Tomás Campanella²⁵ entre outros. Suas principais críticas remetem-se ao finalismo antropocêntrico e ao princípio de autoridade, tendo seus principais antecedentes, em Leonardo da Vinci e na tradição platônico-pitagórica (CAROTENUTO, 2007). Se para Leonardo da Vinci, a natureza é dirigida por uma ordem mecanicista e necessária, a qual embora tenha sido instituída por Deus, funda-se

¹⁷ 1564-1642

¹⁸ 1452-1519

¹⁹ 1401-1464

²⁰ 1433-1499

²¹ 1463-1494

²² 1533-1589

²³ 1509-1588

²⁴ 1548-1600

²⁵ 1568-1629

exclusivamente em causas naturais, em Galileu temos uma radicalização, uma total ausência de qualquer princípio metafísico.

Não há lugar algum, no processo de matematização da natureza, na distinção entre qualidades primárias (propriedades matemático-mecânicas) e qualidades secundárias (derivadas do encontro entre a estrutura mecânica da substância e o nosso aparato perceptivo), para uma alma, um *ego* ou um demiurgo ordenador. Tal projeto (HEELAN, 1989) inclui a geometrização “direta” do espaço-tempo e a matematização “indireta” das qualidades sensíveis (“plena sensíveis”), por meio da matematização de seus índices mensuráveis. Não nos surpreende, portanto, a redução do mundo ao mundo mensurável. Acerca desse viés em Galileu, confirma nossa posição a seguinte passagem:

A interpretação ontológica do método galileano – ser é ser mensurável – dá origem a um curso de desenvolvimentos filosóficos cuja motivação pode ser encontrada, ou seja, pode ser investigada em termos dos problemas aos quais está endereçada. Em uma seqüência compreensível, a filosofia moderna procede do realismo matemático dos racionalistas para o subjetivismo, e, por fim, ao ceticismo dos empiristas (CARR, 1974, p. 125).

A consequência do sucesso de Galileu é o fato que o sentido próprio do método, das fórmulas e das teorias é ocultado, tornando-se incompreensível e jamais compreendido. O mais curioso, para ele, é como esse método tenha produzido historicamente seguros resultados, embora lhe faltasse a explicitação do próprio fundamento. A analogia que faz da ciência é esta: “Uma máquina que produz algo de muito útil (...), que qualquer um pode aprender a manobrar, mesmo sem compreender minimamente as internas possibilidades e a necessidade de suas operações”. (Hu VI, p.52).

Uma pergunta extremamente válida que poderíamos fazer a esse ponto é a seguinte: sob que alegações Husserl afirma que a prática científica prevalente de seu tempo é galileana, ou ainda, que a ciência de seu tempo esteja ainda segura de seus resultados?

A familiaridade de Husserl com as práticas científicas de seu tempo era, de fato, privilegiada (HEELAN, 1989). Enquanto esteve em Göttingen, entre 1901 e 1916, Husserl manteve estreita associação com um notável grupo de matemáticos e físicos no século XX. Entre outros: Felix Klein²⁶, Hermann Minkowski²⁷, Richard Courant²⁸, Hermann Weyl²⁹ e,

²⁶ 1848-1925

²⁷ 1864-1909

especialmente, David Hilbert³⁰, cujas energias, após 1911, foram quase que totalmente investidas na resolução de problemas fundamentais da física. A escola de Göttingen serviu à época como modelo de cientificidade para todas as disciplinas. Certamente, este não era o único modelo de cientificidade no tempo de Husserl, nem possui o monopólio atual, mas é claramente predominante ainda hoje, gozando de considerável respeito. HEELAN (1989) nota, por exemplo, as similaridades entre o *Erlanger Programme*, sob a responsabilidade do geômetra Felix Klein, o qual afirmava que a geometria tratava do grupo de transformações invariantes do espaço (ou espaço-tempo), as ideias do físico Eugene Wigner, para o qual a física trataria do grupo das “representações” invariantes do espaço (ou espaço-tempo) e o método da variação de perspectivas para a análise de invariâncias perceptivas (ou essências). Um outro aspecto crucial para a física, originário da escola de Göttingen, com o qual Husserl estava familiarizado, era com o programa de pensamento axiomático, de Hilbert. Nada disso, porém, parece implicar em uma concordância da parte de Husserl. Tudo leva na direção oposta e ele toca justamente no calcanhar de Aquiles dessa mesma escola, desnudando a ingenuidade da física matemática como um todo, com sua crítica à matematização na natureza e, mais ainda, ao apontar o “mundo-da-vida” como terreno e fundamento de todas as teorias científicas.

Os elementos centrais que constituem os pressupostos de Galileu, nas análises de Husserl, são: (1) a geometria pura; (2) a técnica de mensuração; e (3) o estilo ou modo de ser do mundo (DODD, 2004). Os dois primeiros pontos já foram, de um modo ou de outro, abordados. O terceiro ponto, o estilo ou modo de ser do mundo, é equipolente, na linguagem de Carr (1974), à interpretação ontológica ínsita na interpretação galileana do mundo, ou seja, “o ser do mundo é matemático”.

O elo seguinte na cadeia histórico-teleológica traçada por Husserl é Descartes. É surpreendente a ligação que Husserl estabelece entre a matematização galileana – onde o psíquico existe apenas como resíduo – e o dualismo cartesiano. Descartes, por assim dizer, encontra um mundo já transformado por Galileu, ou melhor, encontra-se na posição de herdeiro de um mundo privado do “meramente subjetivo”. A íntima ligação estabelecida por Husserl entre Galileu e Descartes constitui-se na crença em um método, em um procedimento idealizante, o qual passa a ser aplicado, indistintamente, também na esfera subjetiva, favorecendo uma falsa interpretação da subjetividade. Descartes, colocado por Husserl como

²⁸ 1888-1972

²⁹ 1885-1955

³⁰ 1862-1943

fundador da ideia moderna de um racionalismo objetivista e, ao mesmo tempo, como inaugurador da pesquisa transcendental, é o filósofo que nos abre caminho para as próximas considerações, acerca do subjetivismo transcendental.

2.7 CRÍTICA DO “SUBJETIVISMO TRANSCENDENTAL”

Na seção anterior, afirmamos que Descartes pertence às duas posições que determinaram o atual contraste na filosofia moderna. Com isso, estamos também indicando que a genuína oposição na filosofia moderna, como sugere o título da Parte II da “Crise”, dá-se entre o objetivismo e o transcendentalismo. De fato, porém, Descartes não fez, segundo Husserl, um uso devido de sua enorme descoberta, qual seja, a do *ego cogito*, o qual lhe permitiria realizar a crítica transcendental do conhecimento objetivo.

Isso se deveria à sua pressa em fundar o objetivismo e as ciências exatas. Também aqui, gostaríamos de trazer à tona elementos similares aos que reportamos para o caso de Galileu. Certo, Descartes é herdeiro de um mundo matematizado e idealizado, mas também, assim como Galileu, sofre as pressões da inquisição. Descartes é responsável por estender a matematização galileana da física à metafísica, elevando-a de técnica particular a método de conhecimento universal (“*mathesis universalis*”). Porém, esse é o elemento que gostaríamos de trazer à tona, Descartes também tem o desafio de demonstrar a perfeita compatibilidade da ciência moderna com a fé cristã (CAROTENUTO, 2007). Portanto, na busca dos pré-juízos e pressupostos que nos permitem analisar criticamente a teleologia ínsita de nossos antepassados filósofos, não devemos atribuir a Descartes nossas “obviedades”, do mesmo modo que Husserl propõe em relação a Galileu, mas sim sermos cautelosos em nossas análises.

Sabe-se que em 1619, Descartes deixa a Holanda e viaja pela Europa. Estava finalizando o seu “Tratado sobre o Mundo e Sobre o Homem” quando recebera a notícia da condenação de seu contemporâneo, Galileu Galileu. A Inquisição era um fato na Europa e Descartes também sabia da morte na fogueira de Giordano Bruno e da prisão de Tomás Campanella. Embora tivesse sido educado por jesuítas, defendia em sua obra a primazia da ciência e, tinha plena consciência que ela podia não ser bem aceita pela Igreja, ao ponto tal que decide não publicá-la. Em 1620, renuncia à carreira militar e parte para a Itália. Em 1637, publica, em francês, o “Discurso do Método”; em 1641, em latim, as “*Meditationes de prima*

philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur”, onde parte da obra é dedicada à demonstração da existência de Deus e da imortalidade da alma, teses de caráter conciliatório com a Igreja. Portanto, as análises acerca da “pressa” de Descartes em fundar o objetivismo e as ciências exatas, para que sejam completas, devem considerar também a presença dessa força, que era a Igreja de Roma. Husserl, filosofando sobre Descartes, afirma:

Resta-me [depois da *epoché*], portanto, toda a vida dos meus atos, a vida da experiência, do pensamento, da avaliação etc.; antes, esta vida continua a proceder, mas o que nela estava diante dos meus olhos como “o” mundo, o mundo que era e valia para mim, tornou-se para mim um mero “fenômeno” em todas as determinações que lhe são inerentes. Todas essas determinações, assim como o próprio mundo, transformaram-se em minhas “*ideae*”, são elementos constitutivos das minhas *cogitationes*, enquanto são exatamente as suas *cogitata* – na *epoché*. Teremos, então, aqui uma esfera do ser absolutamente apodítica, incluída no título ego, e não uma proposição axiomática como “ego cogito” ou então “*sum cogitans*”. (Hu VI, p.79)

Descartes tinha diante de si o pré-juízo galileano e queria dar um fundamento tão seguro quanto a matemática também à filosofia, mas também tinha a necessidade concreta de evitar um enfrentamento em relação às posições cristãs. Em que medida, considerando que seu projeto era justamente aquele da fundação científica da metafísica, e mais ainda, o de criar uma ciência que desse os fundamentos da arte do pensamento, ao realizar esta “extraordinária descoberta”, aquela de uma esfera do ser absolutamente apodítica, capaz, portanto, de fundar a metafísica e, tranquilamente, dispensar a necessidade de uma “alma” e de um “deus” em sentido religioso-católico, Descartes não se vê, por assim dizer, “obrigado a abandonar sua descoberta” para “apressadamente” demonstrar justamente o contrário, ou seja, que havia “descoberto a alma”, justo no sentido oposto ao que se esperaria? Nesse sentido, estamos de acordo com Husserl quando afirma que Descartes, já na partida, mirava a um fim predeterminado e, não obstante o seu radicalismo, a descoberta do *ego cogito* é um meio a este fim.

O fato, concretamente, é que na ótica da investigação fenomenológica, Descartes perde a sua descoberta do “ego” e não explora, a partir da sua *epoché*, a intencionalidade da razão, assumindo, ao invés disso, uma interpretação psicológica analógica à do mundo natural, dividindo o mundo em dois tipos de substâncias, conforme seu dualismo.

Husserl, em certo sentido, é um “herdeiro às avessas” de Descartes ao recuperar o seu pensamento exatamente no momento em que ele perde essa extraordinária oportunidade, retomando o desenvolvimento da filosofia a partir daquele ponto, com a sua “via cartesiana”.

Locke é outro filósofo na linha de desenvolvimentos traçada por Husserl. Sendo herdeiro da tradição nominalista, Locke não considera ser possível uma ciência verdadeira da natureza, nem tampouco aplicável à natureza a matemática, ou seja, está em uma posição claramente oposta à de Galileu. Sua teoria do conhecimento é, nesse sentido, coerente com seus pré-juízos. De Locke, Husserl destaca as explicações fisiológicas e psico-físicas e, como resultado final, seu desembocar em um “idealismo”, ao que acrescentamos apenas: seu “princípio de imanência” é consistente com o seu “nominalismo”, que desemboca em um “idealismo”. A exclusão de toda a dimensão do mundo externo remete à importância que assume em Locke a análise psicológica interna baseada puramente no fundamento da “experiência interna”. Aí, propriamente, reside a contradição do pensamento de Locke: sua teoria crítica do conhecimento desenvolve-se em um âmbito objetivo psicológico, enquanto é justamente essa objetividade o que está sendo posto em questão. Dito de outro modo, Locke não torna a “experiência interna” tema de investigações metódicas e, preso ao sensualismo dos dados psíquicos, é levado a um agnosticismo de novo tipo, onde não nega a possibilidade da ciência em geral, mas afirma – e aqui temos uma clara contradição no sentido refutado por Husserl nas Investigações Lógicas – que a ciência está fadada a fundar-se sobre as “representações” psicológicas dos cientistas. Locke, com seu princípio de imanência, exprime-se, inevitavelmente, com termos como “percepção de”, “representação de”, “vontade de”, “fé em algo” etc., Husserl vê-se obrigado a discordar de seu método de investigação, posto que uma psicologia séria, na ótica fenomenológica, deveria levar em consideração a intencionalidade. Ao invés disso, Locke dá uma interpretação psico-física ao *ego*. Sendo herdeiro legítimo do nominalismo, Locke termina por cair nos exageros do psicologismo.

Berkeley e Hume voltam-se, como vimos, contra os próprios modelos da racionalidade, reduzindo conceitos fundamentais a meras “funções psicológicas”. A autêntica motivação filosófica contida no ceticismo humiano é, para Husserl, a negação do objetivismo, pois a “alma” de Hume, com suas impressões, ideias e leis associativas “produz” o inteiro mundo:

Mas como este *subjetivismo radical*, que torna subjetivo o próprio mundo é inteligível? O enigma do mundo no sentido último e mais profundo, o enigma de um mundo cujo ser é ser em virtude de uma operação subjetiva, e que o é em uma evidência tal que não é possível pensar uma outra – este, e nenhum outro, é o *problema* de Hume. (Hu VI, pp. 99-100)

Hume demonstra com seu ceticismo a inutilidade de tentar fundar qualquer objetivismo, mas, ao mesmo tempo, inicia uma espécie de subjetivismo radical, que torna subjetivo o próprio mundo. Por essa razão, na ótica teleológica da história da filosofia traçada por Husserl, também Hume desperdiça uma grande oportunidade, aquela de refutar definitivamente o psicologismo e seus contra-sensos, investigando a constituição subjetiva do fenômeno “mundo”.

O último filósofo na corrente de considerações histórico-teleológicas de Husserl, no que diz respeito ao esclarecimento do contraste entre objetivismo fisicalista e subjetivismo transcendental, é Kant. O mérito de Kant para Husserl é ter conduzido, pela primeira vez na história da filosofia, e de modo consequente, uma investigação do terreno da subjetividade transcendental enquanto “fundadora” da objetividade. Porém, Husserl expõe, dentro de um percurso lógico que conduziria à fenomenologia transcendental, aos pressupostos que impediram Kant de realizar determinadas tarefas, que historicamente poderiam ter sido levadas a cabo por ele.

A primeira dificuldade deve-se, como já vimos, a não ter compreendido o problema de Hume, em tê-lo tomado como “mero” positivista. Tivesse reconhecido o verdadeiro Hume, Kant poderia ter empreendido a tarefa de uma investigação da subjetividade nos termos de uma autêntica filosofia transcendental, ou seja, teria indagado o “enigma do mundo cujo ser é ser em virtude de uma operação subjetiva”. Isso se reflete no fato que Kant, herdeiro de Newton, não questiona a cientificidade da física matemática. A segunda dificuldade é que a psicologia naturalista de estilo lockeano que Kant dispunha não poderia ajudá-lo nesse empreendimento. Suas investigações, portanto, são carentes de um método intuitivo direto. Querendo ir além nessas considerações, Kant é também herdeiro de Aristóteles, e não indaga a possibilidade da lógica como ciência, que é justamente o ponto de partida de Husserl.

Kant aceita vários pressupostos. Não obstante, Husserl reconhecerá seus grandes méritos:

(...) em reação ao positivismo dos dados humano, que renuncia no seu ficcionalismo à filosofia como ciência, aparece pela primeira vez depois de Descartes uma grande filosofia científica sistematicamente construída, que deve ser definida como subjetivismo transcendental. (Hu VI, p.100)

Mas o que há de realmente novo na crítica feita por Husserl na “Crise” à Kant? A novidade não estará na crítica da ênfase dada por Kant às categorias transcendentais, em detrimento da atividade subjetiva; tampouco estará no seu “psicologismo das faculdades” ou em seu conceito da incognoscível “coisa em si”. Todos esses pontos são enumerados por Husserl, porém, a chave da crítica, a chave que permite reposicionar o problema transcendental é justamente a noção de mundo, ou mais precisamente, o fato que Kant negligencia a necessidade da fundação transcendental do mundo objetivo. Essa crítica é substancialmente nova e central na “Crise”: as duas posições determinantes da filosofia moderna negligenciaram, tomaram como uma obviedade, justamente o “mundo-da-vida”.

Sem que tomemos a dianteira iniciando nossas análises acerca do “mundo-da-vida”, cabem aqui alguns acenos, para que não reste dúvida quanto à essência da nova crítica: Husserl reconhece o sucesso de Kant em desmascarar um objetivismo ingênuo, mas sua filosofia não está, porém, livre do pré-juízo acerca do “ser do mundo”. Para que tivesse efetivamente realizado uma fundação radical da filosofia, Kant não poderia partir de um conceito de mundo tomado das ciências modernas de seu tempo.

Não é dito que Kant não investigue a constituição subjetiva do mundo, mas sim que ele realiza uma investigação tomando como obviamente válida a noção de “mundo” dos físicos-matemáticos, dos cientistas da natureza.

Na prática, isso quer dizer que ele não investiga o verdadeiro enigma do mundo, mas sim a validade do mundo já matematizado, pois seu intento é demonstrar a possibilidade da física como ciência. De fato, o § 28, que inaugura a Parte III da “Crise”, intitula-se “O *pressuposto* não exposto de Kant: o mundo-da-vida circunstante como obviamente válido”.

Carr (1974) analisa na “Crise” o fato de que “Hume estava mais atento ao verdadeiro problema do mundo do que Kant, embora a ideia de uma fundação transcendental lhe fosse estranha”. O sentido de “estar mais atento” reside no fato que “longe de limitar o seu problema a juízos científicos e matemáticos”, Hume se questionava acerca da obviedade ingênua da “certeza do mundo”, mas também da “certeza do mundo no qual vivemos”, e mais

ainda, da “certeza do mundo cotidiano assim como do mundo das sofisticadas construções teóricas realizadas nesse mesmo mundo cotidiano”:

Como pode ser compreensível a *ingênua obviedade* da certeza do mundo no qual vivemos, seja a certeza do mundo cotidiano, seja aquela das eruditas construções teóricas que se fundam sobre ele? (Hu VI, p.99, grifo nosso)

Parece-nos oportuno, uma vez que encerramos nossas considerações acerca da Parte II da “Crise”, reunir em um único parágrafo, de um lado, a imagem criada por Husserl quando diz que “Galileu é um gênio que descobre e ao mesmo tempo oculta”; e, de outro, a imagem criada por Descartes, quando propõe nas *Meditações* sua *epoché* radical:

Suporei que (...) certo gênio maligno de enorme poder e astúcia tenha empregado todas as suas energias para enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e *todas as coisas exteriores* são meras ilusões de sonhos por ele [o gênio] concebidos com a finalidade de enlear-me o juízo. (Descartes, 1641)

CAPÍTULO III O “MUNDO-DA-VIDA”

3.1 O CONCEITO DE “MUNDO-DA-VIDA”

Como afirmamos no início do capítulo anterior, as análises históricas de Husserl não são acessórias, não se constituem em um desvio intelectual ou inútil, mas são necessárias. A razão, como tarefa infinita, implica uma história.

Do ponto de vista das conclusões das análises ali realizadas, mostramos que existe uma convergência na crítica de Husserl em relação às duas posições que representam o contraste moderno na filosofia. Tanto no caso do objetivismo fisicalista, quanto no caso do subjetivismo transcendental, a crítica reside no modo como a filosofia tratou como uma obviedade (*Selbsverständlichkeit*) a ideia de mundo.

Vimos como, partindo de Galileu – o gênio que descobre e ao mesmo tempo oculta –, passamos pela dúvida metódica, que abrangia o mundo, mas cuja profundidade fora perdida por Descartes, chegamos ao ataque do objetivismo, com Hume e, finalmente a Kant, que representou para a filosofia uma virada fundamental.

Uma distinção também fundamental conquistada por Husserl nas duas primeiras partes da “Crise” é aquela entre a ideia de ciência e os métodos das ciências. O equívoco de Galileu é tomar por verdadeiro ser aquilo que deveria ser apenas um método e, como, desse modo, ofusca – por causa dos grandes sucessos desse método – o “mundo-da-vida”, que é o terreno no qual realiza a sua operação de idealização matemática.

Também foi possível, por meio das análises histórico-teleológicas, compreender como, a partir da matematização galileana – e isso não quer dizer que seja um problema inerente à matemática em si, mas sim uma consequência do modo como a natureza matematizada assume um caráter ontológico e como o método matemático seja utilizado de modo técnico, não mais consciente – as ciências tenham perdido o seu significado para a vida. As ciências, ao passarem ao estágio “técnico”, alienaram-se dos problemas tipicamente humanos e perderam a compreensão clara da origem e dos motivos de suas próprias operações.

O verdadeiro mal-estar, porém, faz-se sentir de maneira mais evidente na psicologia, onde as dificuldades da aplicabilidade de um naturalismo não eram outro que um indicador de que a ciência havia perdido alguma coisa: o “mundo-da-vida”.

Descartes, que parecia inicialmente ser o filósofo que tinha condições de por novamente em relevo o “mundo-da-vida”, por meio de sua *epoché* radical, trai a si mesmo, restando prisioneiro das evidências galileanas. Talvez por esse motivo é que Husserl se concentra detalhadamente em descrever cada passagem dos desenvolvimentos de Galileu.

Com todo direito, portanto, Husserl caracteriza o problema de Hume como “o mais transcendental de todos”, mais até do que o problema de Kant, pelo fato que Hume acusa com maior consciência, ainda que pela via de seu empirismo cético, o problema do mundo.

Adicionalmente, após suas longas considerações histórico-teleológicas, Husserl acredita ter explicitado definitivamente o *télos* europeu na fundação radical de um autêntico transcendentalismo, o qual pode ser realizado com a fenomenologia transcendental:

Husserl é convicto que esta essencial carência, que se exprime justo na dualidade do objetivismo e do subjetivismo pode ser superada apenas através da fenomenologia transcendental, através da liberação do *télos* originário através da individuação do ego transcendental. O desenvolvimento da metafísica moderna explica-se, segundo Husserl, apenas como uma fase do desenvolvimento rumo à fenomenologia. Assim ele concebe a *Crise*, que deve revelar as causas da crise da vida européia, como uma introdução à fenomenologia transcendental. Tratando deste complexo de problemas, a fenomenologia deve atingir a própria verificação, enquanto filosofia fundamental, enquanto filosofia capaz de realizar a pretensão de um saber universal, enquanto ciência universal. (Hu VI, p. xx)

A partir desse ponto, não nos cabe outro que nos determos às considerações de Husserl na Parte III da “Crise”, intitulada “Esclarecimento do problema transcendental e inerente função da psicologia” – limitando-nos, porém, à “Parte A”, ou seja, à via de acesso à fenomenologia transcendental por meio da reconsideração do “mundo-da-vida” já dado.

3.2 AS DIFICULDADES NA ANÁLISE DO “MUNDO-DA-VIDA”

Na introdução à “Crise”, Walter Biemel nos relata:

Nesta fase do seu pensamento, ocupa-o constantemente o problema de uma ontologia do “mundo-da-vida”, ou seja, do mundo que é já sempre acessível antes de qualquer ciência, tanto que a própria ciência pode ser concebida apenas em base a uma transformação dele (no sentido da idealização). Na contraposição “mundo-da-vida” e “mundo-verdadeiro-em-si” (da ciência) o

acento da consideração científica do *essente* (*des Seienden*) enquanto mundo presumidamente verdadeiro deve ser deslocado para o “mundo-da-vida”. Mas não para bloquear-se simplesmente ao relevo das estruturas do “mundo-da-vida”; no produzir-se do “mundo-da-vida” pode tornar-se transparente a operação atuante do ego transcendental. Esta operação deveria propriamente ser evidenciada e feita acessível pela psicologia. Mas a psicologia não foi capaz de fazê-lo, porque foi sempre concebida segundo o modelo das ciências naturais e, portanto, não foi capaz de acessar propriamente à essência do sujeito. (Hu VI, p. xix, *grifo nosso*)

Em suas palavras, podemos ver delineada, com toda clareza, a estrutura e os objetivos da última parte da obra, ou seja, demonstrar, por meio do produzir-se do “mundo-da-vida”, a operação do ego transcendental. Tal demonstração deveria ter sido feita pela psicologia, mas esta não foi capaz de fazê-lo, por conta do modo como foi concebida, o que lhe impediu de ter acesso à essência do sujeito.

O acento de nossas análises, portanto, não deveria se direcionar às estruturas do “mundo-da-vida”, mas sim à operação por meio da qual o ego transcendental produz o “mundo-da-vida”. Tal operação, como veremos adiante, é mais exatamente aquilo que Husserl distingue como sendo própria e verdadeiramente a “vida” do ego transcendental.

Por outro lado, contrariando a hipótese de que Husserl teria rompido a própria linha de desenvolvimentos da fenomenologia com a “Crise”, Biemel, em sua introdução, aponta:

Isto não implica que a via de acesso à fenomenologia transcendental a partir do “mundo-da-vida” e da psicologia sejam as vias exclusivas para realizar esta tarefa. Na Parte III B, Husserl demonstra que a psicologia é a primeira a esclarecer o que a expressão “mundo-da-vida” designa e o que deva ser exatamente a psicologia. A partir do “mundo-da-vida” e da psicologia assim entendidas parte depois uma via natural que leva à fenomenologia (Hu VI, p. xx).

Portanto, a tarefa inicial daquele que quer seriamente compreender a “Crise” é colocar-se, primeiramente, no terreno (*Boden*) próprio da investigação fenomenológica. O “mundo-da-vida” é constituído na esfera transcendental e, portanto, é preliminar abandonar a atitude natural.

Ora, tais tarefas já estão além da discussão histórica sobre o problema das ciências modernas e aproximam-se mais propriamente das pesquisas de Husserl acerca da nova fundação da filosofia e das ciências. Ocorre, porém, que Husserl tem, diante de si, a grande dificuldade de expressar o que seja o “mundo-da-vida”. Para fazê-lo, muitas vezes, deve

recorrer a termos como “pré-científico”, “extra-científico”, “pré-reflexivo” etc. Por conta desse constante recurso a definições negativas do “mundo-da-vida”, portanto, muitas críticas foram feitas à Husserl e, contemporaneamente, podem surgir muitos equívocos e muitas interpretações.

Não por isso estamos autorizados a perder de vista as definições que Husserl apresenta do “mundo-da-vida”, como um reino de evidências originárias, nem tampouco a sua importante distinção, no mesmo parágrafo, entre “vida em superfície” e “vida profunda”.

De fato, a ênfase na noção de mundo aparece em Husserl já em 1910-1911³¹, bem como em *Ideias* (Hu III, IV e V) e nas *Meditações* (Hu I). Portanto, muitos críticos analisaram o “mundo-da-vida” enfatizando este aspecto e suas derivações, como Dan Zahavi, autor de “Husserl’s Phenomenology. Cultural memory in the present” (2003), David Carr, autor de “Phenomenology and the problem of history. A study of Husserl’s transcendental philosophy” (1974) e “Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies” (1987); e Rudolf Bernet, Iso Kern e Eduard Marbach, autores de “Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens” (1996). Por outro lado, para que verdadeiramente se faça juz à novidade do conceito de “mundo-da-vida”, onde novo é justamente o “-da-vida” (*Lebens-*), faz-se necessária uma ulterior reflexão acerca do que Husserl defina por “vida” na “Crise”.

3.3 O CONCEITO DE “MUNDO-DA-VIDA” SEGUNDO ALGUNS COMENTADORES

3.3.1 A PERSPECTIVA DA EVOLUÇÃO DA IDEIA DE “MUNDO”, EM DAVID CARR

Iniciamos nossa revisão da literatura acerca do conceito de *Lebenswelt* com o primoroso trabalho de David Carr (1974). Já o título³² “Husserl’s New Concept of the World: The Life-World” (O novo conceito de mundo de Husserl: o “mundo-da-vida”) antecipa a perspectiva teórica de suas análises. Carr é também autor do importante “Interpreting Husserl.

³¹ HUSSERL, E. *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*. Martinus Nijhof Publishers, 1973. Quodlibet, 2008.

³² As análises acerca do conceito de “mundo” e “mundo-da-vida” são desenvolvidas por Carr nos capítulos 6, 7 e 8 do livro “*Phenomenology and the Problem of History*”, mas também encontramos importantes considerações e *insights* no capítulo 9 desse texto. Ao final do Capítulo 5, intitulado “*Historical Reduction*”, encontramos mais detalhadas as críticas histórico-teleológicas em relação à filosofia kantiana.

Critical and Comparative Studies”, de 1987, onde também trata, em alguns capítulos, o tema do “mundo-da-vida”.

Antes de tudo, para Carr (1974), na crítica de Husserl a Kant haveria uma crítica disfarçada a si mesmo, visto que ele estaria modificando suas próprias visões sobre o conceito de “mundo”. A novidade do conceito de “mundo” na “Crise”, portanto, não residiria meramente em seu nítido contraste com Kant, mas também com o precedente Husserl. Para demonstrá-lo, Carr (1974) inicia com a constatação de que Husserl sempre insistiu acerca do fato que a ênfase de Kant na ciência natural e na matemática não define por si o problema transcendental em sua totalidade. É preciso indagar o que seja o mundo:

Em *Idéias I*, o problema transcendental é posto em referência à atitude natural ao seu mundo [da atitude natural] e, em *Idéias II*, Husserl é cauteloso ao notar que esta atitude natural deve ser distinta da *atitude naturalista* do cientista (Hu IV, pp.180 ff.). O que Husserl viu em *Idéias II* e III é que, longe do problema das *Naturwissenschaften*, as *Geisteswissenschaften* e as ciências da vida põem seus próprios peculiares problemas transcendentais (CARR, 1974, p.134)

Ou seja, o problema da “objetividade” não é exclusivo das ciências naturais, mas abarca também os métodos das outras ciências enquanto deveriam buscar, com meios a elas adequados e não com meios emprestados das ciências naturais, um conhecimento objetivo.

Outra objeção de Husserl a Kant, também anterior à “Crise”, reside, para Carr (1974), em sua “errônea concepção do problema transcendental em conexão com as disciplinas materiais, onde o assim chamados juízos sintéticos *a priori* operam, assumindo como válidas a matemática formal e a lógica, limitando desse modo, erroneamente, a esfera da investigação transcendental (Lógica Formal e Transcendental, pp. 260 ff.)” (CARR, 1974, p.135).

Para suportar sua análise, traz à baila o fato que já em *Lógica Formal e Transcendental* (Hu XVII) Husserl demonstra a necessidade de as disciplinas formais submeterem-se a uma crítica transcendental. Porém, a verdadeira radicalidade da crítica a Kant na “Crise”, reside justamente no conceito de “mundo-da-vida”:

O argumento de Husserl não é tanto que a ênfase na natureza nos leva a um descuido com relação a outros domínios da objetividade e ao peculiar caráter das correspondentes ciências, mas que a idéia da matematização e do seu correlato mundo cientificamente interpretado, não está em oposição a outras formas de realização teórica e outros mundos ou domínios (...), mas sim [que

está em oposição] a uma forma de consciência que é *totalmente livre de teorias*, completamente *desengajada de interesses teóricos* em qualquer de suas possíveis formas (CARR, 1974, p.135)

Com esses elementos, Carr quer tornar claro que uma das interpretações óbvias de “mundo-da-vida”, aquela que simplesmente o coloca como o correlato de uma consciência científica, é incompleta, se não errônea. A correta interpretação do conceito reside no entendimento profundo do que signifique um mundo de experiências “pré-teóricas” e “pré-científicas”. Não se trata, portanto, apenas de ampliar a concepção de mundo, mas sim de aprofundá-la, uma vez que o “mundo-da-vida” seria o reino do que é previamente dado à consciência “antes de tudo o que é estabelecido cientificamente... em fisiologia, psicologia ou sociologia”. (Hu VI, p.105)

O argumento central de Husserl seria a “relativização da consciência teórica”, a qual seria apenas uma das formas possíveis de consciência. Isso se confirmaria posto que os seres humanos não são seres necessariamente teóricos, seja em parte do tempo, seja durante todo o tempo, e não por isso, deixam de ser conscientes e de viverem em um mundo. A tarefa, para ele, seria justamente compreender este mundo e esta consciência, os quais são sempre anteriores a qualquer forma interpretada do mundo, seja pelas ciências naturais, seja pelas ciências do espírito.

Seguindo na esteira da contraposição entre o “velho” conceito de mundo e o “novo” conceito de “mundo-da-vida”, deve-se destacar como o método científico seja uma construção, uma idealização realizada sobre um alicerce onde as idealidades geométricas, as qualidades primárias e secundárias, etc. não se dão do modo como o cientista as concebe. O “mundo-da-vida” é o terreno a partir do qual tais abstrações derivam, é o campo da própria intuição, o universo do que é intuível, ou ainda, um reino de evidências originárias, para o qual o cientista deveria se voltar para verificar a validade de suas idealizações, de suas teorias, posto que, a ciência interpreta e explica o que é dado imediatamente no “mundo-da-vida”.

A ênfase deve ser posta justamente neste “imediatamente” da experiência do “mundo-da-vida”, pois só pondo esta ênfase poderemos compreender que o primado do “mundo-da-vida” é de caráter epistemológico, posto que é nele que se fundam a ciência, as teorias, a cultura etc. Adicionalmente, compreender o seu caráter imediato é equivalente a compreender o seu caráter de ser “constantemente já dado”. No entendimento de Carr (1974), este caráter explica-se, historicamente na obra de Husserl, com a sua preocupação nas *Meditações* (Hu I),

em *Lógica Formal e Transcendental* (Hu XVII) e em *Experiência e Juízo*, obras nas quais Husserl se ocupa com a esfera das “sínteses passivas”.

O caráter de “já dado” do mundo-da-vida – “já dado” para a síntese ativa da consciência predicativa, científica – é na verdade o resultado de uma atividade sintética e fluente da consciência, cujo estudo é negligenciado pela filosofia transcendental kantiana, e que Husserl anteriormente se propôs a examinar em detalhe sob o título emprestado de uma “estética transcendental”³³ (CARR, 137)

Mas, se as considerações de Carr (1974) estiverem corretas, a implicação é que não haveria nada de efetivamente novo no conceito de “mundo-da-vida” em confronto com as anteriores investigações de Husserl – como o manuscrito datado de 1917 pelos arquivistas de Louvain³⁴ poderia indicar – e é o primeiro a afirmar que esta posição não lhe parece suficiente. Nesse sentido, por acreditar que o conceito não se limite às noções já conhecidas precedentemente – relacionadas à “estética transcendental” ou à “fenomenologia da percepção” –, é que lhe parece razoável a hipótese de que haja na “Crise” uma crítica implícita ao precedente Husserl.

De todo modo, sem ir contra a tese de Carr, o fato é que as análises acerca do “mundo-da-vida” nunca ocuparam, como vimos na introdução de Biemel, o “centro das atenções de Husserl”, como no período da “Crise” e, portanto, espera-se, nunca atingiram o mesmo grau de elaboração e profundidade. O “mundo-da-vida” não tinha, se pudermos antecipar uma distinção que faremos posteriormente, o caráter de fundamento universal.

Portanto, não obstante Husserl se aproxime do conceito de “mundo-da-vida” por meio de uma consideração crítica da ciência, e mais ainda, a partir de uma visão particular de ciência, aquela da “ciência natural galileana”, ele deixa claro que o foco não pode ser colocado na mera contraposição entre “mundo-da-vida” na sua relação com o “mundo interpretado cientificamente”.

O problema do “mundo-da-vida” é descoberto, como um problema parcial dentro do problema geral da ciência objetiva (título do § 33), mas torna-se um problema filosófico universal (item “f” do § 34). O “problema filosófico universal”, ressalta Carr (1976), é a relação entre o pensamento científico objetivo e a intuição (Hu VI, p.134), e não a sua

³³ Cfr. *Lógica Formal e Transcendental*, pp. 291-292; *Meditações Cartesianas*, p. 146.

³⁴ Husserliana IV, p. 375.

contraposição, o que poderia nos levar a equívocos quanto à sua natureza e ao seu papel na vida de consciência.

Por outro lado, Husserl, pode ele mesmo induzir a tais equívocos, quando se refere ao “mundo-da-vida” como sendo “meramente subjetivo-relativo”, não obstante as advertências de que se trata de um pré-juízo herdado da tradição filosófica aquele que temos acerca desse “meramente subjetivo-relativo”. Se retornarmos ao argumento de Biemel, o qual nos ensina que a ênfase não deveria se direcionar às estruturas do “mundo-da-vida”, mas sim à operação por meio da qual o ego transcendental produz o “mundo-da-vida”, revela-se que ele “é vivido como qualquer coisa menos como meramente subjetivo-relativo”, que “longe de ser em qualquer sentido menos que real, o *mundo-da-vida* aqui é o real”, ou ainda, que o “mundo-da-vida” é o próprio mundo” (CARR, pp.140-141).

A esse ponto, com boas razões, Carr (1976) é impelido a considerar os precedentes conceitos de “mundo” em Husserl, para verificar se há realmente uma discrepância entre as concepções precedentes e aquela da “Crise”.

No que tange à *Ideias* (Hu III, IV e V), onde o mundo aparece como horizonte, ou melhor, como “último horizonte de tudo o que é dado em um ato perceptivo de consciência”, Husserl discute o procedimento de “por entre parêntesis” a atitude natural como um todo, portanto, embora o mundo mesmo não possa ser dado do mesmo modo que um mero objeto percebido, ele é sempre experimentado na forma de um horizonte (Carr, 1976, p. 142). Ora, se confrontarmos os dois conceitos de “mundo”, em *Ideias* (Hu III, IV e V) e na “Crise”, cabe uma importante distinção. Em *Ideias* (Hu III, IV e V), trata-se o modo de dar-se do mundo para a consciência em relação à atitude natural; já na “Crise”, são apresentados dois modos possíveis de tematizar o “mundo-da-vida”, o qual é conquistado a partir da *epoché* das ciências objetivas. Em um dos modos de tematizá-lo, temos a atitude natural; no segundo, o tema é o modo subjetivo de datitude do “mundo-da-vida”, portanto, na “Crise” (Hu VI, §§ 35 a 38), aquilo que propriamente interessa é superar a atitude segundo a qual assumimos ingenuamente o mundo como objeto transcendente.

Esta nuance talvez se torne mais clara ao analisarmos a seguinte afirmação: “nenhuma experiência (em sentido natural) poderá demonstrar a existência do mundo, uma vez que toda experiência (em sentido natural) pressupõe a existência do mundo” (CARR, 1976, p.147).

Porém, Carr (1974) também nos apresenta uma importante nota às *Ideias* (Hu III, IV e V) feita por Husserl em 1927, intitulada “Objeção ao inteiro primeiro capítulo da primeira

edição”, que é justamente o capítulo no qual a atitude natural é descrita como sendo uma atitude “teórica” e o mundo era definido como “o correlato de um correto pensamento teórico”. Nesse sentido, concordamos com Carr (1974) que há uma discrepância, que Husserl “resolve” por meio uma distinção ulteriormente necessária (Hu VI, §§ 35 a 38) referente aos modos de tematizar o “mundo-da-vida”.

Nas *Meditações* (Hu I), o mundo é descrito como “uma *ideia* correlativa a uma perfeita evidência de uma experiência” (CARR, 1976, p. 154). Cabe obviamente a pergunta quanto ao se entenda propriamente nesta sede por “experiência”, posto que uma suposta evidência poderia ser anulada por uma posterior experiência em uma série infundável. Adicionalmente, deve-se Carr (1976) chama a atenção para o fato que o conceito de horizonte, central em *Ideias*, embora seja importante, passa a ser utilizado em um modo limitado nas *Meditações*, indicando “potencialidades predelineadas”, ou seja, indicando que “em todo processo consciente, quando apontamos a um objeto particular, este aponta para outros objetos particulares”.

De todo modo, generalizando os pontos obscuros, ou mesmo inconsistentes entre si, que Carr (1976) aponta em suas análises dos conceitos precedentes de “mundo”, vemos que, em ambos os casos, a falta de clareza refere-se ao fato que Husserl invoca uma “presumida evidência da experiência do mundo”, a qual só na “Crise” parece ter sido devidamente elucidada e ter perdido o seu caráter de pressuposto, por meio da função fundante do “mundo-da-vida”, como um reino de evidências originárias. Em outras palavras, as concepções precedentes seriam, por assim dizer, concepções ainda inacabadas, justificando, portanto, a afirmação de que haveria na “Crise” uma crítica não apenas aos filósofos do passado, em particular a Kant, mas também uma implícita autocrítica.

Sucintamente: em *Ideias I* (Hu III) estaríamos mais próximos da concepção da “Crise”, quando o mundo é diretamente experimentado como um horizonte a todo momento presente, em toda percepção e, adicionalmente, como efetividade (*Wirklichkeit*). Já nos desenvolvimentos sucessivos, em *Ideias II* (Hu IV) e *III* (Hu V), mas também nas *Meditações* (Hu I) e em *Lógica Formal e Transcendental* (Hu XVII), a noção de mundo como horizonte experimentado dá lugar a outra, na qual o mundo é identificado com um horizonte de pensamento de uma investigação teórica a qual é idealmente completa (CARR, 1976, p. 162). O contraste com a noção de “mundo” na “Crise” pode ser assim bem representado: “O “mundo-da-vida” é o mundo constantemente já dado, válido constantemente (...), mas não é

válido por causa de algum propósito de investigação, por causa de alguma finalidade universal. Todos os fins o pressupõem”. (Hu VI, p. 379)

Em outros termos, muitos “horizontes” podem ser atingidos a partir do horizonte mais amplo do “mundo-da-vida” e o mundo do cientista é apenas um desses horizontes, o qual é marcado por sua atitude teórica. Isso se demonstra, como já vimos, pelo fato que mesmo o cientista não vive em seu horizonte científico todo o tempo, mas o faz em um tempo profissional, quando está engajado em suas pesquisas. Constantemente já dado, é apenas o “mundo-da-vida”, no qual o cientista também se insere.

Carr (1976, p. 166) aponta ainda para um terceiro sentido possível de “mundo-da-vida”, o qual surge em alguns manuscritos da “Crise” (Hu VI, p. 381), como “universo teórico da filosofia em sentido antigo”, que abrangeria questões acerca da “realidade enquanto tal”, da “totalidade da realidade”, do “universo” (*omni verso*), problemas da filosofia no sentido antigo de uma ontologia ou metafísica. Sob esta perspectiva, o modo como a filosofia antiga se interessa pelo mundo, seria igualmente parcial, posto que é igualmente um interesse teórico, um horizonte específico e, portanto, também fundado no “mundo-da-vida”.

A conclusão seria que, para não cair no mesmo problema que Husserl aponta terem caído a filosofia antiga e aquela moderna, a nova abordagem filosófica ao problema do mundo teria que ser radicalmente diversa. É nesse sentido que a crítica da “Crise” se aplicaria também ao próprio Husserl, o qual se propõe nada menos que a tarefa de uma ontologia do “mundo-da-vida”. É por esse motivo, isto é, pela necessidade de uma ontologia do “mundo-da-vida”, que se pode (CARR, 1976, p. 172) considerar a “Crise” não apenas como uma nova introdução à fenomenologia, mas como uma revisão do próprio esquema de investigação da fenomenologia, o qual suscitou críticas quanto aos limites do método fenomenológico.

Sintetizando, destacamos os três elementos-chave do conceito de “mundo-da-vida” que na visão de Carr (1987) o caracterizam: o primeiro é o seu caráter de ser “já-dado” (*Vorgegebenheit*), que significa “ser já dado antes de qualquer ciência, de qualquer substrução lógico-teórica”; o segundo é o fato que o “mundo-da-vida” é descrito como sendo público, ou melhor, como sendo constituído de modo intersubjetivo, ele é “já-dado” intersubjetivamente. O terceiro elemento deriva do fato que Husserl lhe atribui também “objetos culturais”, dentre os quais a própria ciência, enquanto produção cultural humana.

Desses três modos, portanto, o “mundo-da-vida” da “Crise” é ao mesmo tempo mais profundo e mais amplo do que o mundo perceptivo dos escritos precedentes: mais fundo por causa do seu caráter “já-dado”, ou seja, por causa da força e onipresença do nosso compromisso com a sua realidade (...); mais amplo, porque o mundo com o qual estamos agora comprometidos é mais rico do que o das discussões precedentes permitiria. (CARR, 1987, p. 236)

Cabe, finalmente, precisar porque o “mundo-da-vida” é mais rico:

Ele inclui (...) não apenas coisas, mas pessoas; e pessoas não apenas como mentes, mas como portadores de experiências e pensamentos; ele também contém os produtos de suas atividades e até mesmo o conteúdo ou sentido de suas experiências e pensamentos. (CARR, 1987, p. 236)

É justamente a riqueza do caráter intersubjetivo do “mundo-da-vida” que, na seção seguinte, será ressaltado por Dan Zahavi (2003).

3.3.2 A PERSPECTIVA “INTERSUBJETIVA”, EM DAN ZAHAVI

No que tange a dois importantes aspectos da *Crise* – 1) que a análise de Husserl seja um esclarecimento da relação entre o mundo cientificamente interpretado por teorias científicas e a mundo da experiência pré-científica e; 2) que a *Crise* exerça uma função de introdução à fenomenologia – não encontraremos em Zahavi³⁵ maiores distinções em relação às considerações já apresentadas. É em um terceiro elemento, no fato que o conceito de “mundo-da-vida” represente uma radicalização da noção de intersubjetividade, no que tange a historicidade, generatividade, tradição e normalidade (ZAHAVI, 2003, p. 125), que suas análises se diferenciam. De fato, não haveria uma resposta simples para explicar a noção de “mundo-da-vida”: ele afirma que o conceito é equívoco e que o seu significado dependa do contexto. A primeira distinção a ser feita reside entre uma concepção ontológica e uma concepção transcendental. Ontologicamente, o “mundo-da-vida” poderia ser subdividido da seguinte forma:

³⁵ Filósofo dinamarquês, nascido em 1967, autor de “*Husserl’s Phenomenology. Cultural Memory in the Present*”, de 2003. Dirige o “*National Research Council’s Center for Subjectivity Research*”, na Universidade de Copenhagen, sendo também co-editor do “*Journal of Phenomenology and the Cognitive Sciences*”.

1) mundo pré-científico da experiência, o mundo que damos como garantido na vida cotidiana;

2) um mundo que, gradualmente, absorve as teorias científicas (Hu VI, p. 132). A ciência se funda no “mundo-da-vida”, mas ao mesmo tempo, os pressupostos científicos vão sendo assimilados à práxis cotidiana, tornando-se parte do “mundo-da-vida”. Nesse sentido, chama-se a atenção para o fato que o “mundo-da-vida” está em permanente transformação, ou seja, ele não é estático.

Essa distinção deveria ser atribuída à historicidade do termo, ao longo do desenvolvimento do pensamento de Husserl. Porém, a chave de leitura para compreender a sua interpretação está na afirmação “há uma estrutura universal para todo possível mundo-da-vida”, a qual deve ser entendida do seguinte modo: não obstante as diferenças geográficas, históricas ou culturais, haveria um elemento universal e essencial – estrutural – do “mundo-da-vida”, que é justamente o elemento que consente a compreensão trans-histórica, transcultural, transgeográfica etc.

O significado dessa estrutura essencial, para ele, também seria equívoco, isso porque Husserl enfatiza alguns desses elementos estruturais – como a forma espaço-temporal do mundo (Hu I, pp.161-62; Hu IV, p.83) –, mas também uma forma bem mais concreta, ou seja, o fato que todo “mundo-da-vida” é correlacionado a um corpo operante. (Hu XV, p. 433)

A segunda concepção é aquela transcendental. Mais especificamente nesse aspecto é que a “Crise” serve como uma introdução à fenomenologia transcendental, isto é, uma introdução que não é meramente teórica, mas que apresenta vias para atingir a fenomenologia transcendental, sendo, portanto, uma delas a via da “reconsideração do mundo-da-vida já dado”. A crítica ao objetivismo, ou melhor, a crítica à ingenuidade do objetivismo é, em sua natureza, transcendental, e a “reconsideração do mundo-da-vida” nos consente compreender este fato e, com maior razão, se considerarmos o elemento intersubjetivo:

Não apenas os objetos dados à percepção são correlatos intencionais, mas isso também é verdade para idealidades. Ambos são objetos intencionais constituídos que só adquirem plena inteligibilidade quando são investigados em correlação à (inter)subjetividade transcendental.” (ZAHAVI, 2003, p. 133)

Seguindo adiante na corrente de considerações sobre historicidade, generatividade, tradição e normalidade, Zahavi (2003) aponta para os dois últimos elementos da cadeia: a

tradição e a normalidade. Aceitando a constituição intersubjetiva da realidade, deve-se levar a sério não apenas o consenso, mas também a discordância dos sujeitos que experimentam o mundo. Os desenvolvimentos desse problema constituem, para ele, um dos cerne da teoria intersubjetiva em Husserl, que distinguem seu transcendentalismo daquele kantiano, onde o “domínio mundano empírico” não teria qualquer relevância. (Hu XV, p. 391)

Nesse sentido, os desenvolvimentos do período da “Crise” constituem uma revisão da relação entre o transcendental e o empírico, a qual teria levado Husserl a expandir a esfera transcendental, que inicia com o seu interesse pela intersubjetividade, forçando-o a considerar a significância transcendental de generatividade, tradição, historicidade e normalidade.

No que tange à normalidade, Husserl afirma que nossas experiências são guiadas por “antecipações de normalidade”, as quais seriam moldadas por aquelas “estruturas, modelos e padrões normais e típicos, os quais foram estabelecidos em experiências prévias” (Hu XI, p. 186). Caso haja um choque entre o que experimentamos atualmente com as nossas experiências prévias, experimentamos a anormalidade, a qual poderá inclusive modificar nossas futuras antecipações (Ms. D 13, p. 234b; Hu XV, p.438 apud ZAHAVI, 2003). A normalidade também está ligada à convencionalidade, a qual, por sua vez, transcende o indivíduo (Hu XV p. 611). Portanto, aprendemos o que é normal com Outros – e com maior razão, com nossos parentes mais próximos, ou seja, as pessoas que me educaram – e, portanto, estou envolvido em uma tradição comum, a qual me remete a uma cadeia de gerações do passado. (Hu XV, pp. 428-429, 569, 602-604)

A consequência direta do quanto exposto é que “a minha constituição da objetividade é dependente daquela dos Outros”, ou seja, caso a minha experiência seja diversa daquela dos Outros, isso se torna um problema, embora a própria possibilidade de discordância implique *eo ipso* um terreno comum (Hu XV, p. 47). O autor fala aqui de uma “média de idealizações”, a qual, só assim, adquire relevância naquela comunidade. Se considerarmos uma comunidade específica, aquela científica, então, curiosamente, o desentendimento adquire relevância para a constituição da objetividade científica, uma vez que ela mira atingir uma verdade válida para todos os sujeitos racionais, sendo, portanto, possível falar de diversos graus de objetividade (Hu VI, p. 324): aquela suficiente para a vida cotidiana, mas também aquela dita cientificamente rigorosa, que seria válida incondicionalmente para todos os sujeitos (Hu XIV, p. 111), mas que seria irrelevante para a maior parte de nossos propósitos cotidianos.

Tal objetividade científica, adicionalmente, adquire um “corpo físico” por meio da escrita³⁶, servindo como uma espécie de “memória coletiva”, um reservatório de conhecimentos. Entretanto, ligada à linguagem escrita, estão conexos dois aspectos que, para Husserl, exercem fascínio, sedução. (Hu VI, p. 372)

1) Ao invés de viver em base às nossas próprias evidências, somos facilmente seduzidos pelos pressupostos, estruturas do nosso entendimento, e por formas de interpretação que estão enraizadas na linguagem. (Hu IV, p. 269)

2) Corre-se o risco de, ao mesmo tempo que supervalorizamos essa objetividade, perdermos o nexos entre idealidades e subjetividade constituinte, esquece-se a própria subjetividade.

Com isso não diminuí a importância das idealidades científicas, das conquistas da humanidade, reduzindo-as a realidades factuais. Com o método de investigação retroativo (*Rückfrage*), Husserl não cai nas graças do historicismo, o qual critica e supera nas *Investigações Lógicas* (Hu XIX), mas quer sim responder à pergunta: “Quais conseqüências há para a ciência o fato que ela surgiu em um ponto determinado da história e que ela se desenvolveu e foi transmitida ao longo das gerações?” (ZAHAVI, 2003, p. 137)

Para ele, a resposta está na distinção entre o transcendentalismo de Husserl e aquele de Kant, ou seja, no fato que a filosofia transcendental kantiana é, por assim dizer, estática. As categorias kantianas são descobertas e restam as mesmas para sempre, enquanto, ao contrário, devem ser considerada sua gênese e o seu desenvolvimento. Em sua forma atual, a ciência não é outro que uma formação cultural que se constituiu por meio de uma comunidade histórica de sujeitos transcendentais (ZAHAVI, 2003, p. 137).

Uma outra forma de compreender o quanto dito é aceitar uma certa delimitação da validade da noção de verdade científica, reconhecendo a existência de diversos e igualmente válidos tipos de descrição. Citando Husserl:

E se a relatividade da verdade e da evidência da verdade, por um lado, e, por outro, a verdade infinitamente distante, ideal, absoluta, para além de toda relatividade – e se cada uma dessas tiver a sua legitimidade e cada uma demande a outra? O comerciante no mercado tem a sua “verdade do mercado”. Na relação na qual ele está, a sua verdade não é boa e a melhor que um comerciante pode usar? Ela é uma pseudo-verdade, meramente porque o cientista, envolvido em uma relatividade diversa, e julgando com

³⁶ Cfr. *Ursprung der Geometrie*.

outros objetivos e ideias, procura por outras verdades – com as quais muitas outras coisas podem ser feitas, mas não aquela coisa que tem que ser feita no mercado? Já é tempo que as pessoas deixem de deslumbrar-se, particularmente em filosofia e lógica – como se o em-si-mesmo de tais ciências fosse na verdade uma norma absoluta para o ser objetivo e para a verdade. (Hu XVII, p. 284; p. 278)

Em seu tratamento da normalidade como uma categoria filosófica transcendental, pode-se considerar que Husserl consegue justamente dar visibilidade a aspectos e consequências de longo alcance da fenomenologia da intersubjetividade: historicidade e normalidade, por exemplo. Mais ainda, a própria constituição da objetividade, como vimos, em seus variados graus, é um processo histórico.

O ser absoluto (o ser real) designa uma idealização; estamos lidando com um ideal regulativo com um correlato no consenso ideal de uma comunidade intersubjetiva aberta, o qual pode ser aproximado em um processo de permanente correção, embora jamais possa ser atingido, uma vez que todo consenso estabelecido factualmente é, por princípio, aberto a posteriores correções. (Hu VIII, p. 52; III, p. 331, VI, p. 282; I, p. 138; XV, p. 33)

O que, afinal de contas, pode-se mostrar com esses argumentos são os esforços realizados por Husserl para integrar a dimensão histórica à filosofia transcendental, o que não significa que ele tenha atingido seu intento de modo definitivo e conclusivo. Tais esforços podem ainda ser ilustrados por outro caminho, aquele da intersubjetividade geradora (Hu VX, p. 199), que implica na relevância dos sujeitos para a constituição do mundo: “a incorporação histórica em um contexto gerador histórico pertence tão inseparavelmente ao ego quanto a sua estrutura temporal”. (Hu VI, p. 256)

Não se pode afirmar que na “Crise” substitua-se o ego transcendental, como ponto de partida para a fenomenologia, pela comunidade histórica do “mundo-da-vida”, pois, não se pode falar de comunidade, de um “nós”, a menos que estejamos centrados em um “ego”, no qual se desdobra a intersubjetividade. Em outras palavras, a análise transcendental do passado histórico deve sempre tomar como ponto de partida a perspectiva da primeira pessoa. Com isso, Zahavi (2003) quer demonstrar que não há solipsismo em Husserl, mas sim que ele “tratou a intersubjetividade como uma noção filosófica transcendental da maior importância, a qual, entretanto, deveria ser demonstrada”. (Zahavi, 2003, p. 140)

3.3.3 A IDEIA DE UM “UNIVERSUM DE SER E DE VERDADE”, EM MARBACH, ET. AL.

Nesta seção nos interessaremos pela perspectiva do “mundo-da-vida” como um “*universum* de ser e de verdade”, utilizando como base o texto de Rudold Bernet, Iso Kern e Eduard Marbach (Marbach et. al., 1996).

O livro de Bernet, Kern e Marbach (MARBACH, et. al., 1996), ao contrário daquele de David Carr, que se ocupava quase que exclusivamente com as questões do período da “Crise” – em particular com o problema da história – é uma apresentação geral do pensamento de Husserl – *Darstellung seines Denkens* –, na qual se inclui um único capítulo acerca do conceito de “mundo-da-vida”, intitulado “*Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahheits- und Seinsproblem*” (O mundo-da-vida como problema fundamental das ciências objetivas e como problema universal acerca da verdade e do ser). Não obstante, o capítulo sobre o “mundo-da-vida” é rico e profundo, de modo tal que procuramos preservar em nossa tradução do original alemão a sua estrutura lógica.

Antes de tudo, os autores destacam a história da noção de “mundo-da-vida”, a qual aparece em 1920³⁷, mas também já na década anterior. O conceito fora utilizado inicialmente por Husserl na acepção de “conceito de mundo natural” (*natürlicher Weltbegriff*³⁸) ou “meramente experiencial” (*schlichte Erfahrungswelt*). Torna-se, porém, particularmente problematizado em “Fenomenologia e Psicologia”, de 1925 e 1928 (Hu IX), “Introdução à filosofia fenomenológica”, de 1926/27 (cfr. Hu IX e Hu XIV), “Natureza e espírito” (Hu XXXII), de 1927, em “Lógica formal e transcendental” (Hu XVII) e, finalmente, na “Crise” (Hu VI). Husserl se move a partir de questões fundamentais da Matemática e da Lógica, alargando-se para o problema de uma Teoria do Conhecimento. Deste último problema, passa ao desenvolvimento do método fenomenológico e, logo, a questões acerca da psicologia e, novamente, retorna aos fundamentos de seu próprio método.

A partir de *Ideias I* (Hu III) e, em particular, com *Ideias II* (Hu IV), Husserl, estimulado por discussões com Dilthey, Windelband e Rickert acerca da “análise constitutiva da natureza segundo a atitude (*Einstellung*) das ciências naturais” e, analogamente, acerca da

³⁷ Marbach et al. remetem às seguintes referências: Hu IV, p. 375; MS. D 13 I, p. 173a (1918); MS. A IV 22, Transkription p. 70 (1920).

³⁸ Esta acepção, que os autores tomaram de Richard Avenarius, fora utilizada já nas lições “Grundprobleme der Phänomenologie”, de 1910/11 (Hu XIII, p.125)

“análise constitutiva do mundo espiritual pelas ciências do espírito segundo a atitude personalista”, estava interessado no esclarecimento dos conceitos fundamentais das ciências em seu conjunto. Porém, logo no início da década de 1920, surge em primeiro plano o problema do delineamento da unidade das ciências empíricas – relacionado com as propostas do neo-positivismo, que reduziam e unificavam todas as ciências em torno do conceito de “física”, ou dito de outro modo, o problema acerca da unidade e estrutura interna do mundo, que dizia respeito a todas essas diferentes ciências. Embora Husserl não compartilhasse da ideia da redução de todas as ciências à física (fiscalismo), à época, ele acreditava que a física – ao contrário da psicologia, das disciplinas humanísticas – e, talvez, também a biologia³⁹ tivessem de fato atingido um status verdadeiramente científico em seus respectivos domínios. As ciências empíricas ganharam então reflexões e investigações filosóficas em torno à ideia dessa unidade sistemática, aproximando-se do ideal há tempos perseguido por Husserl de uma filosofia finalmente e definitivamente fundada: a fenomenologia poderia, então, dar às ciências do espírito o seu fundamento de cientificidade.

Embora o projeto dessa unidade das ciências em torno à física não tenha se realizado, Husserl apreende a partir do conceito de “mundo natural” e de “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*) o problema das relações entre “natureza” e “espírito”, das relações entre “ciências naturais” e “ciências do espírito”, que guardavam para ele uma clara analogia com o dualismo cartesiano de corpo (*Natur*) e alma (*Geist*). Essa motivação inicial, portanto, já presente em “Natureza e espírito”, de 1927, leva-o à investigação do “mundo da experiência”, como forma de retorno a uma visão original e ingênua (em sentido positivo) que permitisse reconstituir a abstração que nos trouxe ao ponto atual, ou seja, à visão dualista. Husserl, de fato, não iniciará uma investigação acerca da concepção de mundo das ciências naturais, mas sim de quais sejam os fundamentos das ciências relacionadas a esta concepção de mundo.

Ocorre, porém, que o que inicialmente seria um problema teórico sobre a fundação das ciências objetivas, desenvolveu-se na consideração de Husserl ao ponto de tornar-se um “problema universal acerca do ser e da verdade”, ou seja, a noção de “mundo-da-vida” se torna um problema filosófico universal.

Na década de 1920, esse retorno das ciências ao fundamento de suas experiências tinha o significado de um retorno às meras ou puras experiências, e isto significa para Husserl um retorno à experiência pré-conceitual (pré-verbal, antepredicativa). O mundo da “mera experiência”, no qual todas as ciências do mundo definitivamente se fundam, “precede todo

³⁹ Cfr. Carr, 1974, p. 169.

juízo acerca da experiência” (Hu IX, p. 69), nele “resta toda atividade preditiva, teórica, assim como todas aquelas cujo objeto da experiência inicie qualquer significado novo, ainda que por jogo” (Hu IX, p. 59). É o mundo das “meras percepções e memorações pré-conceituais” (*bloßen, vorbegrifflichen Wahrnehmung und Erinnerung*) (Hu IX, p.58 ff.), o “mundo das meras visões”, aquilo que Husserl, nas *Meditações Cartesianas* (Hu I) chama de “mundo primordial” ou “esfera do próprio” (*Eigenheitssphäre*), ou seja, o mundo próprio do sujeito, abstraindo-se do contexto intersubjetivo de comunicação tradicional, o mundo originário que se experimenta e que é experimentável.

Ainda na década de 1920, Husserl⁴⁰ denomina esse “mundo a-histórico da visão” de “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*). O conceito de vida, para os autores, parece aqui apontar na mesma direção da assim chamada *Lebensphilosophie* – Henri Bergson, Wilhelm Dilthey –, constituindo uma oposição ao pensamento conceitual intelectual. Porém, ao longo dessa mesma década, Husserl muda radicalmente suas definições acerca da noção de “experiência” nas ciências e, desse modo, também muda a sua noção de “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*), como se pode verificar em uma afirmação de Husserl, em 1925, com *Phänomenologische Psychologie* (Hu IX): “Nós vamos do conceito para nós questionável de *Natur und Geist*, como um conceito setorial das ciências, de volta àquele do mundo que subjaz a *toda ciência* e às suas intenções teóricas como mundo da visão pré-teórica” (*Welt vortheoretischer Anschauung*). Mais adiante, porém, “como mundo de uma vida atual no qual a *vida* de experiência-do-mundo e de teorização-do-mundo resta oculta” (Hu IX, p. 56). Já em *Einführung in die Phänomenologie*, de 1926/27, Husserl afirma acerca da fundação das ciências, que se faz necessária “uma autorreflexão (*Selbsbessinung*) sobre o que se apresenta para todas as ciências como o terreno universal da experiência, sobre o qual elas se constroem” e, portanto, uma “*epoché* com relação a todas as ciências” (Hu XIV, p. 396). “Por outro lado, para nós europeus, que somos homens de cultura, as ciências já são um dado, uma peça do nosso multiforme mundo da cultura, assim como a nossa arte, nossas técnicas científicas etc. Gostaríamos que a sua validade não fosse tocada, gostaríamos também de questioná-las, elas são para nós feitos coletivos (*Mit-Tatsachen*) no mundo da experiência, no qual vivemos. Claras ou não, em vigor ou não, como todos os produtos da humanidade, as ciências pertencem ao legado (*Bestand*) do mundo enquanto mundo da pura experiência” (Hu XIV, p. 396f).

⁴⁰ Marbach et al. fazem referência aqui a alguns manuscritos, em particular, ao “Ms. F I 32, p. 110b”, que será citado algumas vezes no texto.

No mesmo sentido, em *Natur und Geist* (1927), Husserl pergunta: “Não são as ciências mesmas uma função da vida, e não uma casualidade (...) mas sim um dos maiores produtos da intenção histórica e um dos maiores feitos de milênios? Não é ela uma peça mesma do unitário “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*)?” (Ms. F I 32, p. 108b apud Marbach et. al., 1996)

Para os autores, Husserl amadurecerá nos anos seguintes esses esboços que iniciam com *Natur und Geist* (Hu XXXII), atingindo uma forma claramente estruturada da noção de “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*) na *Crise*: “as ciências objetivas têm no mundo-da-vida o seu fundamento e, como produções humanas, pertencem concretamente ao mundo-da-vida”. (Hu VI, p. 107, 127, 132f, 136, 139, 141, 460)

Em seus desenvolvimentos, o problema da fundação das ciências objetivas, formulado como um problema de fundamentação das relações entre os conceitos científicos e as visões pré-conceituais, transformou-se no problema da fundamental da relação entre mundo abstrato das teorias objetivas e mundo histórico-concreto da vida subjetiva, ao qual a práxis teórica, como uma práxis humana entre outras (e na verdade, um tipo historicamente tardio), pertence. (Hu VI, p. 113, 135, 145)

O que teria conduzido Husserl a essa modificação do problema, foi a constatação de que as ciências do espírito não se apoiavam em qualquer experiência similar à das ciências naturais, mas apenas na participação no mundo cultural. Adicionalmente, torna-se palpável para Husserl no curso da década de 1920, não apenas o problema das ciências objetivas como um mero problema teórico-científico, mas cada vez mais como um problema da sua relevância e do seu sentido para a vida histórico-concreta.

Certo, Husserl, não era o único de seu tempo a advertir essa crescente tensão. Muitos de seus contemporâneos foram tocados por aquilo que ele denominou de “alienação das ciências objetivas em relação à vida”, ou seja, o fato de que as ciências nada tinham a dizer acerca das questões mais importantes sobre a vida humana, as perguntas sobre o sentido e o não-sentido da própria existência humana como um todo. Nesse sentido, as ciências, para Husserl, estariam, literalmente, em uma profunda crise, derivada da cisão das ciências com a vida subjetiva concreta. A partir daí, Husserl teria posto no centro de suas considerações justamente o problema da cisão entre ciências objetivas e vida historicamente concreta, o problema de uma realidade construída a partir das ciências objetivas e de uma realidade do “mundo-da-vida” subjetivo. (Ms. F I 32, p. 109a ff.; Hu VI § 2 apud Marbach et. al., 1996)

Sobre o “problema filosófico universal” que o “mundo-da-vida” se tornou, os autores destacam uma série de reflexões da época de “Crise” (MARBACH, et.al., 1996, p. 204):

O “ser objetivo” das ciências, como elas se desenvolveram desde a antiguidade grega e no renascimento, particularmente com Galileu, é o correlato de toda uma ideia-propósito, ou seja, a idéia que “*o ser do mundo seja definitivamente determinado em suas verdades científicas (“verdades em si”)*”. (Hu VI, p. 113; cf. p. 124)

É a ideia de um ser verdadeiro, independente de tudo o que é meramente subjetivo-relativo, para os autores, que Galileu aplica, platonicamente, à natureza, na qual um ser matemático ideal é pressuposto. Husserl designa esta ideia como “hipótese do ser-em-si” (Hu VI, p.113; cf. p. 129). Sob esta orientação, o mundo objetivo construído das ciências é não mais que “das Produkt einer Idealisierung” (o produto de uma idealização).

O cientista objetivo vive em sua profissão sob esta ideia-propósito (*Zweckidee*), a qual é o seu horizonte de interesse, no qual ele produz seus resultados: as “verdades objetivas” (*objektive Wahrheiten*). O seu mundo é determinado, circunscrito, justamente por esta ideia-propósito, ou seja, ela [pré-] determina o que para ele efetivamente (*wirklich*) é ou não é o mundo. (cf. Hu VI, Anexo XVII)

Ocorre, como já expusemos em análises anteriores, que se trata de apenas “uma das hipóteses e intenções práticas dentre várias possíveis” dentro do conjunto total das conexões da vida intersubjetiva (Hu VI, p. 133): “O “mundo-da-vida” é o mundo constantemente já dado, válido constantemente (...), mas não é válido por causa de algum propósito [de investigação], por causa de alguma finalidade universal. Todos os fins o pressupõem”. (Hu VI, p. 379)

O “mundo-da-vida” é o “mundo circundante realmente concreto” (*wirklich konkrete Umwelt*) (Ms. F I 32, p. 110a; cf. Hu IX, p. 55 apud Marbach et.al., 1996), a realidade propriamente dita, na qual nós vivemos [grifo nosso], que nos é sempre já dada, terreno de ser e horizonte para todas as práxis, sejam teóricas que não teóricas. (Hu VI, p. 145) Em face do mundo objetivo da ciência está o “mundo-da-vida”, “*das Universum von Seiendem, das ständig in unaufhörlicher Bewegung der Relativität für uns ist*” (Hu VI, p. 462), isto é, “o universo de ser, que está constantemente em um incessante movimento de relatividade para nós”, (MARBACH, et. al., 1996, p. 205).

É o mundo da experiência inteligível, relativo à subjetividade que experimenta (Hu VI, p. 127), mas também da vida quotidiana, em nossa comunidade humana, enquanto uma comunidade de pessoas de normal sensibilidade e onde se dão normais trocas de comunicação (Ms. F I 32, p. 6a, 25b apud Marbach et. al., 1996). O contraste entre a “subjetividade do mundo-da-vida” e a “objetividade do mundo científico” jaz, portanto, no fato que:

(...) este último [o mundo científico] é uma substrução teórico-lógica, que por princípio não é perceptível, por princípio não experimentável no seu ser próprio, enquanto o elemento subjetivo do “mundo-da-vida” distingue-se onde quer que seja e em qualquer coisa justamente pela sua experimentabilidade. O mundo-da-vida é um reino de evidências originárias. (Hu VI, p.130)

Ainda que a substrução lógica das ciências objetivas transcenda o subjetivo-concreto “mundo-da-vida”, ela [a substrução] pode apenas atingir a sua verdade se estabelecer uma relação com a evidência do “mundo-da-vida”. Enquanto o cientista realiza sua práxis de teórico, suas experiências:

(...) o elemento subjetivo-relativo atua para ele, por outro lado, não enquanto simples passagem irrelevante, mas sim enquanto último elemento fundante da validade de ser de qualquer verificação lógico-objetiva e, portanto, como fonte de evidência, como fonte de verificação. As medidas vistas, os traços etc., são usados como realmente *essentes* (*wirklich seiend*) e não enquanto ilusões: portanto, o *essente* real do “mundo-da-vida”, enquanto válido, é uma premissa (*das wirklich lebensweltlich Seiende als gültig ist eine Prämisse*). (Hu VI, p. 129)

Reforçamos esta passagem, a qual será fundamental em nossas próximas análises: “o *essente* real do “mundo-da-vida”, enquanto válido, é uma premissa”, como evidência originária (*Urevidenz*), a qual possui um grau mais alto de *dignidade* do que as evidências lógico-objetivas (Hu VI, p. 131).

Entretanto, esperamos ter deixado claro, que, por “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*), Husserl não entende apenas o terreno que serve de fundamento para o mundo cientificamente verdadeiro. Está a demonstrá-lo o fato que ele não se limita a realizar uma crítica das ingenuidades do pensamento científico objetivo, mas que se propõe a tarefa de uma ontologia do “mundo-da-vida” (*Ontologie der Lebenswelt*), ou seja, propõe o “mundo-da-vida” como

tema para a fundação de uma nova “forma de ciência”, uma nova forma de “fazer ciência” (Marbach, et. al., 1996, p. 206). Não pretende apenas esclarecer os fundamentos das ciências objetivas, mas “reconhecer o sentido do ser mundano e da verdade como tal” (*Erkenntnis des Sinnes weltliches Seins und Wahrheit überhaupt*).

Como primeiro passo dessa nova forma de ciência, faz-se necessário uma “*epoché* total de todas as ciências objetivas”, ou seja, uma “*epoché* em relação a todos os interesses teóricos objetivos, com relação a todas as finalidades e às ações que assumimos e exercemos enquanto cientistas ou também apenas enquanto homens ávidos de saber” (Hu VI, p. 138f.)

Todavia, por meio desta *epoché*, para nós que a operamos, não desapareceram as ciências nem os cientistas. Eles continuam a ser o que eram antes: fatos inclusos no nexo unitário do mundo-da-vida já dado; apenas que nós, em virtude da *epoché*, não atuamos mais como cointeressados, como colaboradores, etc. (Hu VI, p. 139). O “mundo-da-vida”, portanto, dá-se de maneira concreta e universal para Husserl apenas em uma atitude livre de propósitos (*zweckenfreien Einstellung*).

Uma distinção necessária, a este ponto, é o fato que essa atitude necessária à nova forma de ciência do “mundo-da-vida” não é idêntica àquela denominada por Husserl de atitude personalista, na qual estamos na maior parte do tempo quando estamos uns com os outros, falarmos uns com os outros, quando nos cumprimentamos, no amor ou na antipatia, ao planejar e ao agir, ao perguntar e responder etc. (MARBACH, et. al., 1996, p. 207), a qual, por exemplo, é claramente distinta da atitude na qual nos colocamos quando observamos a natureza como observadores objetivos da natureza. Esta atitude personalista implica, do mesmo modo que no caso da atitude científica das ciências naturais, um encobrimento do “mundo-da-vida”, uma forma de abstração (*Abstraktion*), ou ainda, uma forma de autoesquecimento (*Selbstvergessenheit*), onde o “Eu pessoal” ganha certa autonomia, absolutizando o seu mundo, a sua natureza, etc. (Hu IV, p. 183f.) Ainda assim, enquanto estamos nesta atitude personalista, estamos dirigidos a um fim, que deixa o “mundo-da-vida”, em sua concreção e universalidade, não tematizado, no anonimato.

Além da “atitude personalista”, Husserl faz uma ulterior distinção, igualmente necessária, quanto ao assim chamado “mundo da cultura”. Afirma que os “mundos-circundantes-da-vida” (*Lebensumwelten*) – note-se a forma plural – são relativos, segundo os diversos círculos culturais, possuem, porém, uma estrutura geral (*allgemeine Struktur*), a qual de fato inclui uma relatividade subjetiva, não obstante os diversos círculos culturais concretos sejam gerais. Portanto, dá-se uma temporalidade, espacialidade e causalidade típicas do

“mundo-da-vida” (*lebensweltliche*), as quais não são idênticas àquelas idealizações das ciências objetivas sobre as quais comumente falamos. Husserl viu nesse tipo de estrutura geral, ou típica, um apriori do “mundo-da-vida”, que em uma ciência apriórica, em uma ontologia do “mundo-da-vida”, deve ser compreendida. (Hu VI, p. 176; cf. Hu IX, p. 64f.) Quanto às estruturas gerais relativas da subjetividade e da práxis intersubjetiva, valeria o mesmo, mas Husserl não chegou a desenvolver uma tal ontologia sistematicamente.

É interessante notar, entretanto, o fato que uma tal ontologia, para Husserl, não implica uma atitude (*Einstellung*), ou seja, é independente de um interesse transcendental-subjetivo: é “ainda possível” no terreno do “mundo-da-vida” e “não mais possível” na atitude transcendental-reflexiva. (Hu VI, p. 176f.) Ocorre, porém, como já destacamos no parágrafo anterior, que Husserl não chega a desenvolver uma ontologia do “mundo-da-vida” com essas características, pois isso implicaria a compreensão do sentido de ser de um “mundo-da-vida” relativo àquela subjetividade.

Portanto, segundo Husserl, “apenas assim podemos estudar, o que o mundo é enquanto terreno de validade da vida natural, em todos os seus projetos e comportamentos, e correlativamente, o que a vida natural e a sua subjetividade é em última instância, ou seja, pura como a subjetividade, a qual opera como verificadora de validade” (Hu VI, p. 151).

Para o estudo dessa vida (grifo nosso), é necessária metodicamente a *epoché* e a redução. Então, concluindo, Husserl viu metodicamente na problemática do “mundo-da-vida”, uma via para a redução transcendental. (Hu VI, Cap. 2, § 1)

3.4 É POSSÍVEL CONCILIAR AS DIVERSAS NOÇÕES DE “MUNDO-DA-VIDA”?

Nas seções anteriores seguimos as minuciosas considerações de vários autores acerca da noção de “mundo-da-vida”, segundo a perspectiva que levava em consideração a evolução da própria ideia de “mundo” ao longo da obra de Husserl até o período da “Crise”, segundo a constituição intersubjetiva do mundo e o relativismo histórico, mas também segundo a consideração do problema filosófico do “mundo-da-vida”, enquanto um universo de ser e de verdade.

Ocorre, porém, que uma consideração que leve em conta apenas o registro histórico, por exemplo, pode nos levar a cair em ambiguidades difíceis de conciliar⁴¹. Por exemplo, como distinguir entre o “mundo pensado” e o “mundo experimentado” ou “vivido”? Em uma primeira análise, parece que Husserl estaria insistindo na separação do “mundo-da-vida” e do mundo cientificamente interpretado, mas depois, tenta reconciliá-los, integrando ao “mundo-da-vida” as práxis científicas, as teorias científicas etc. Adicionalmente, pareceria que Husserl estaria incluindo também no “mundo-da-vida” tudo o que é cultural ou comum a um ou mais grupos, mas também aqui chegamos a um estranhamento, posto que o mundo cultural não é imediatamente percebido e experimentado. A chave para compreender o “mundo-da-vida” é justamente a “percepção imediata”, o seu caráter de “já dado” e, qualquer interpretação coerente deve fazer as contas com esse aspecto.

Uma maneira de compreender o mundo cultural seria imaginar que ele depende, em sua constituição, do mundo percebido, que poderia ser entendido como um “nível mais alto de constituição”, para nos referirmos às *Investigações Lógicas* (Hu XIX), onde compreender uma frase está em um nível mais alto do que simplesmente perceber as palavras que a compõem. A compreensão está fundada na percepção, mas não pode ser a ela reduzida. Portanto, as aparentes ambiguidades se dissolveriam se considerarmos esses “níveis de percepção”. Essas análises estão para Carr (1974) suportadas em duas aparições prévias do termo “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*), em particular, na 5ª meditação, § 58: “*análise intencional de comunidades intersubjetivas de mais alto nível*” (grifo nosso). Isso nos conduziria às comunidades culturais diversas, que produzem-constroem contextos, mundos circundantes culturais diversos (*kulturelle Umwelt*), cujo acesso só é “perceptível diretamente” pelos membros daquela comunidade cultural.

“Todo homem compreende, antes de tudo (...) o mundo circundante e a sua cultura”.
(Hu I, p.132)

A aparente contradição residiria no fato que o “mundo-da-vida” pertence não aos níveis mais altos de constituição, mas sim ao nível mais fundamental, pertencendo aos primeiros estágios da investigação fenomenológica, mais propriamente, “o mundo-da-vida (...) é o terreno onde se funda (*der gründende Boden*) o mundo do *cientificamente verdadeiro* e, ao mesmo tempo, o inclui em sua concretude universal”. A conciliação do “mundo percebido” com o “mundo cultural”, para Carr (1974), passa pela procura de um elemento comum aos “dois mundos”, que ele identifica no fato que a relação entre a consciência e o

⁴¹ Cfr. Capítulo 8 do livro de David Carr (1976), “*Ambiguities in the concept of Life-World*”.

mundo não precisa ser teórica. Em ambos, o ponto comum é justamente a não necessidade de cumprir com esse pré-requisito.

Do mesmo modo, percorrendo a estrada proposta por Dan Zahavi (2003), constatamos que ressurgem imediatamente problemas que ocuparam e preocuparam o próprio Husserl, como aquele do historicismo, do relativismo e do solipsismo.

Com Marbach et. al. (1986), destacamos que “o essente real do “mundo-da-vida”, enquanto válido, é uma premissa”, como evidência originária (*Urevidenz*), a qual possui um grau mais alto de *dignidade* do que as evidências lógico-objetivas. (Hu VI, p. 131)

A partir desse ponto, entretanto, parece ser possível tecer ulteriores considerações, que levem em conta, além de tudo o quanto já foi analisado, justamente a importante distinção feita na “Crise” entre “vida profunda” e “vida em superfície”, as quais podem ampliar o entendimento sobre a noção de “mundo-da-vida”.

Husserl inicia a Parte III da Crise dedicando alguns parágrafos para elucidar qual seja o problema da filosofia transcendental, servindo-se de Kant para ilustrar, antes de tudo, porque ele não tenha aferrado cerne da questão:

Kant jamais penetrou na estrutura da nossa consciência do mundo e do conhecimento científico e, portanto, jamais se perguntou como o mundo, que a nós – homens e cientistas – aparece sem dúvida, seja *a priori* cognoscível; como, portanto, sejam possíveis as ciências exatas da natureza, para as quais, todavia, a matemática pura ou um outro *a priori* puro constituem o instrumento de qualquer conhecimento objetivo, válido absolutamente e para qualquer ser racional (para qualquer ser que pense logicamente). (Hu VI, p. 105)

Mais especificamente, não obstante Kant tenha o mérito da demonstração da insuficiência dos fundamentos do racionalismo dominante, ele não penetra, efetivamente, na estrutura da nossa consciência do mundo, mas também da nossa consciência do conhecimento científico. Analisando retrospectivamente suas “críticas precedentes a Kant”, Husserl as sintetiza no § 30, intitulado “A razão das construções míticas de Kant está na carência de um método intuitivo”, onde explicita porque Kant não tenha aferrado o verdadeiro sentido do problema transcendental em sua totalidade:

Lamenta-se das obscuridades da filosofia kantiana, da incompreensibilidade das evidências em seu método regressivo, das suas “faculdades”, “funções”, “formações” transcendentais-subjetivas, da dificuldade de compreender o que seja exatamente a subjetividade transcendental, como se produzam a sua função e as suas operações e como, por isso, possam tornar-se compreensíveis as ciências objetivas. (Hu VI, p.116)

Com isso, evidencia-se que Husserl não está mais interessado em fazer uma “crítica aos problemas parciais na filosofia de Kant”, os quais enumera na citação acima, seu “método regressivo”, suas “faculdades”, etc., mas quer fazer uma “crítica dos fundamentos da filosofia de Kant”, como forma de mostrar a “verdadeira problemática transcendental”, ou seja, a forma de colocar o problema transcendental. Não por isso Husserl deixará de explicitar como Kant cai em uma nova forma de psicologismo, cujo sentido remete ao elemento subjetivo, à esfera humana pessoal, à esfera psíquica, psicológica.

Por consequência da “não penetração na estrutura da nossa consciência do mundo”, certas ciências, a cujas verdades, a cujos métodos, Kant atribui uma validade real, tornam-se um problema, e por consequência, tornam-se um problema também as esferas do ser às quais estas ciências se referem. Husserl esclarece mais exatamente em que sentido “tornam-se um problema”: em base a algumas perguntas que se referem à subjetividade transcendental-formadora, sobre operações transcendentais da sensibilidade, do intelecto etc., e, no ápice, sobre funções do eu na “apercepção transcendental”. Voltando-se para as operações das ciências naturais matemáticas e da própria matemática pura, “tais operações tornaram-se tão enigmáticas quanto o seu método lógico, são explicadas por meio destas teorias; mas levam também a uma reinterpretação revolucionária do peculiar sentido de ser da natureza, enquanto mundo de uma possível experiência e de um possível conhecimento e, portanto, correlativamente, a uma reinterpretação do peculiar sentido de verdade das ciências em questão”. (Hu VI, p. 106)

Nos termos do paradoxo da subjetividade, ao qual retornaremos no próximo capítulo, somos por um lado objetos entre os objetos; somos aqui ou lá, na certeza direta da experiência, antes de qualquer constatação científica, fisiológica, psicológica, sociológica etc. Por outro lado, somos sujeitos para este mundo, sujeitos egológicos que o experimentam, que o consideram, que o avaliam, que a ele se referem por meio de uma atividade conforme a escopos, sujeitos pelos quais o mundo circunstante tem o sentido de ser que lhe foi atribuído pelas nossas experiências, por nossos pensamentos, por nossas avaliações etc. (Hu VI, p. 107)

Até aqui, Husserl trata de alguns dos pressupostos da filosofia transcendental kantiana, os quais para serem superados, requerem uma nova atitude reflexiva, onde é o próprio decurso das aparições a tornar-se temático, e não mais o que propriamente aparece. Uma vez que se vive na consciência “acordada”, somos constantemente ativos sob o terreno de um passivo ter-o-mundo (*Welthabe*) (Hu VI, p. 110). Nos damos conta que somos sujeitos de atos (*Aktsubjekte*) ou sujeitos de um ego (*Ich-Subjekte*) e que *nos dirigimos a objetos tematicamente*, embora não tornemos temáticos os próprios atos (Hu VI, p. 111). Ao tematizar o próprio decurso das aparições, logo se apercebe que a consciência do mundo está em um constante movimento e o *mundo é sempre presente à consciência por meio de estruturas objetuais* e na transformação dos diversos modos de consciência, mas também na transformação da ação e da afecção.

Ora, do que mais estaria falando Husserl nas primeiras páginas da Parte III da “Crise” que não do fato que o verdadeiro problema da filosofia transcendental é a vida intencional com seus atos, com suas perspectivas, com seus modos, aspectos, atitudes etc.?

No que tange o mundo do pensamento científico, aquilo ao que nos referimos não é outro que um dos aspectos do “mundo-da-vida”, já precedentemente experimentado ou, de todo modo, já presente à consciência e já válido cientificamente ou pré-cientificamente. Porém, procedendo em nossa atitude de tematização do próprio decurso das aparições, podemos conhecer os atos do pensamento, os atos da experiência e, eventualmente, outros atos, como fatos objetivos, mas “sem interesse”, sem participação, sem uma adesão ou uma rejeição crítica (Hu VI, p. 112).

O “mundo-da-vida” aparece como uma “totalidade”, como tudo ao que podemos nos referir intencionalmente, isto é, tudo o que pode ser objeto da intencionalidade operante. Além disso, como em todo ato intencional, segundo um aspecto ou perspectiva. Um dos aspectos, que se constitui em uma atitude (*Einstellung*), é aquele da práxis científica.

Enquanto tais considerações poderiam parecer “a mais óbvia das obviedades”, Husserl quer justamente indicar que estamos em um caminho enquanto filósofos, que nos leva a “um reino infinito de validades de ser sempre prontas e disponíveis, mas nunca antes indagadas, as quais, não ao acaso, são justamente os pressupostos constantes do pensamento científico e, no ápice, do pensamento filosófico”. (Hu VI, p. 112)

“Todo o pensamento científico e qualquer problemática filosófica, portanto, põem os seus problemas no terreno desse mundo que é sempre já antes, que é já a partir da vida pré-científica”. [grifo nosso] (Hu VI, pp. 112-113)

Husserl conclui o § 28 reafirmando que a investigação filosófica deve voltar-se para esta obviedade, “o mundo obviamente *essente*⁴² (*seiende*) e sempre intuitivamente já dado”. Tais problemas concernem “a relação de qualquer objeto, do que é pré-cientificamente e então cientificamente verdadeiro, com o elemento subjetivo, que é sempre implicado em todas as obviedades preliminarmente admitidas”. (Hu VI, p. 113)

O título do § 29 é “O mundo-da-vida (...) como um reino de fenômenos subjetivos que restaram anônimos”. Aqui, podem ajudar as considerações do filósofo alemão Gerd Brand, sobre o anonimato da intencionalidade:

Para Husserl, a intencionalidade opera, mas é ao mesmo tempo anônima, e anônima em dois diferentes níveis. Quando na atitude natural estamos lidando com objetos, então a intencionalidade operante é completamente anônima – ou seja, ela opera mas é desconhecida. Quando a desvelamos (...) e esse desvelar se torna uma explicação genuína, a intencionalidade continua a operar a partir do anonimato que é característico do seu operar. A intencionalidade operante sempre transcende a si mesma, e transcende a parte de si mesma que já foi explicada e, portanto, que já saiu do anonimato (...) (BRAND, 1967, p. 199, grifo nosso)

O que de fato afirma-se nesta passagem é que “a vida de experiência do mundo é a intencionalidade anônima operante” (Brand, 1967, p. 200). Investigando este “reino de fenômenos subjetivos que restaram anônimos”, abrem-se uma infinidade de fenômenos novos, fenômenos exclusivamente subjetivos, mas não dos processos psicofísicos dos dados sensíveis, em sua factualidade. Fenômenos que podem ser compreendidos a partir de “processos espirituais”, cuja função é constituir formas de sentido, e constata, que tal reino jamais fora objeto de nenhuma ciência.

Para tornar mais claro ainda de que Husserl está falando, Brand (1967) afirma que se trata do reino de uma subjetividade completamente circunscrita em si mesma, que é do seu modo, que opera em qualquer experiência, em qualquer pensamento, em qualquer vida, e que, portanto, é em todo lugar inevitavelmente presente e que, todavia, jamais foi considerada, jamais foi apreendida, nem compreendida. (Hu VI, p. 114) Cabe à filosofia tirar esse reino do

⁴² David Carr (1970) traduz, nessa passagem, “*seiende*” por “*existing*”.

anonimato e, com isso, também dar um fundamento último a si mesma e às ciências. Eis, portanto, o verdadeiro objeto da filosofia transcendental. (Hu VI, pp. 115-116)

“(…) todas as ciências se baseiam em um único fundamento, um fundamento que deve ser indagado cientificamente antes de todos os outros – e este fundamento, adiciono, pode ser outro que a subjetividade anônima?” (Hu VI, p.115)

Esse problema refere-se, antes de tudo, a todas as operações espirituais que os homens atuam – seja na dimensão individual que cultural (intersubjetiva) – as quais são sempre precedidas por uma operação que é pressuposta. O fundo constante de nossas operações espirituais que, portanto, são estruturas de sentido⁴³ (*Sinngebilde*), são os resultados espirituais precedentes, e cada novo resultado é chamado a refluir os novos resultados espirituais singulares. Certo, nossos atos intencionais que visam formar novos sentidos – como pudemos estudar detalhadamente nos conceitos de historicidade e intersubjetividade em Carr (1974) e Zahavi (2003), respectivamente – constroem-se ou *fundam-se* em outros atos formadores de sentido e, uma vez produzidos, *refluem, integram* o “mundo-da-vida”, constituindo este “fundo constante de resultados espirituais”.

Husserl conclui o § 29 perguntando:

Mas isso não é apenas uma comparação e, ao final, o nosso ser humano e a vida de consciência que lhe é inerente, com a mais profunda problemática concernente o mundo, não é talvez a sede de encontro de todos os problemas do ser⁴⁴ vivente interior (*lebendig innerem Sein*) e da representação exterior (*äußerlicher Darstellung*)? (Hu VI, p.116)

No § 30, Husserl novamente instrumentaliza uma crítica à Kant para apresentar aquilo que distingue a filosofia transcendental fenomenológica, ou seja, o fato de que ela possui um verdadeiro e próprio método intuitivo. Kant não pode fazê-lo porque sendo filho de seu tempo, estava ligado à psicologia naturalista e, portanto, não se dá conta de modo radical do problema da consciência e, portanto, do problema de uma nova esfera do ser.

Immanuel Levinas (1995), embora escreva antes da publicação da “Crise”, referindo-se particularmente a *Ideias I* (Hu III), pode lançar alguma luz acerca do problema da

⁴³ David Carr (1970), em sua tradução da “Crise” para o inglês, usa a expressão “meaning-construct” (construto-de-sentido) para traduzir o termo alemão *Sinngebilde*.

⁴⁴ *Sein* = ser, existência, vida, essência. Cfr. *Dicionário de Alemão-Português*. Porto Editora. Porto: 1999.

psicologia, quando afirma que não estamos, definitivamente, na esfera de uma psicologia descritiva, mas sim no campo da filosofia transcendental:

(...) afirmo de caminhar conclusivamente além do naturalismo [e da sua teoria do ser] e de todas as suas conseqüências, não é suficiente apelar a descrições que enfatizem o caráter particular, irredutível às categorias naturalistas de certos objetos. É necessário *cavar mais fundo*, na direção do próprio significado de *ser* e mostrar que a origem de todo ser, incluindo aquele da natureza, é determinada pelo intrínseco significado de “vida da consciência”, e não o oposto. (...) descrições que devem ser fornecidas pela intuição, as quais terão mais do que um “mero valor psicológico”. (...) Não sem razão, Husserl viu o maior fracasso da primeira edição das *Logische Untersuchungen* no fato que, na introdução ao Volume II, ele havia caracterizado a fenomenologia como uma “psicologia descritiva”. (LEVINAS, 1995, p. 18)

O significado desta investigação é uma “explicitação sistemática da intencionalidade que age e que vive neste fundamento [jamais interrogado, que é o “mundo-da-vida”] e que nele é sedimentada – em outras palavras, é preciso uma análise autêntica, ou seja, uma “análise intencional” do ser espiritual (...), que não pode ser subordinada à psicologia dominante (...) de uma alma naturalizada. (Hu VI, p. 118)

Saltamos o § 31, no qual Husserl fala sobre a psicologia que Kant tinha à mão, ou seja, aquela de Locke, para entrar diretamente no § 32, talvez um dos mais importantes de toda a Parte III. Aqui, Husserl traz à tona, novamente servindo-se da filosofia kantiana como contraponto, uma distinção essencial, para ele já presente em Kant, qual seja, aquela entre “vida em superfície” e “vida profunda”.

Mas porque consideramos este um dos parágrafos mais esclarecedores na “Crise”? Ora, se considerarmos o termo alemão “*Lebenswelt*” em sua mera estrutura linguística, a qual certamente tem um sentido para Husserl, o que há de novo nesse termo se não a palavra “*Leben*” (vida) que ele lhe acrescenta? Logo, para fazer juízo à uma análise completa da noção de “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*), por exemplo, na perspectiva dos desenvolvimentos da noção de “mundo” em Husserl, como o faz Carr (1974), ou na perspectiva da “intersubjetividade”, como o faz Zahavi (2003), não seria necessário também investigar a noção de “vida” em Husserl? O termo “vida” é recorrente em todo o desenvolvimento da fenomenologia: “vivências”, “vida intencional”, “vida profunda”, “mundo-da-vida”. Na “Crise”, o termo aparece centrado e definido neste parágrafo, o qual, portanto, possui um caráter essencial.

Por meio de seu método intuitivo, Husserl propõe-se exatamente a empreender a investigação sistemática desta “dimensão de vivente espiritualidade”, a qual, uma vez aberta, apresenta-se como “um reino de evidência experimental e teórica”. O fato de que se tratem de funções espirituais, deveria bastar para compreendermos como a todas as ciências objetivas faltasse esta noção essencial e, portanto, a dignidade de um saber radicado em um fundamento último. (Hu VI, p. 121, grifo nosso)

São peculiares nesse discurso de Husserl os termos evidência, dignidade e fundamento último. De fato, em grego, a palavra “*axioma*” significa exatamente “dignidade, aquilo que torna o homem digno”. Na esfera científica, o termo “axioma” adquire o sentido de um “fundamento último”, de “primeiros princípios”. Com isso, entendemos que Husserl quer justamente nos mostrar ter atingido, por meio de suas investigações do “mundo-da-vida”, este fundamento último, “um reino de evidências originárias”, às quais teríamos o “direito originário” (*Urrecht*), sobre o qual voltaremos a falar logo adiante.

Husserl utiliza-se de uma imagem proposta por Helmholtz⁴⁵ para explicitar a já referida distinção entre “vida em superfície” e “vida profunda”, onde ele compara a natureza das superfícies – as quais não têm qualquer suspeita da terceira dimensão – àquela da profundidade – da qual, todavia, o seu mundo de superfícies não é outro que uma mera projeção. Tudo o que em geral pode se tornar consciente, como um campo de objetos mundanos “externos”, como escopos que a estes objetos se referem (...) na autorreflexão – tudo isso resta no âmbito da “superfície”, a qual, mesmo que não seja advertida, é superfície de uma “dimensão profunda”, infinitamente mais rica, o que para Husserl, vale tanto na vida meramente prática, em sentido cotidiano, quanto na vida teórica, de uma experiência científica ou de uma elaboração de pensamentos filosóficos. (Hu VI, pp. 121-122)

A esse ponto, iniciam as dificuldades metódicas deste novo campo de investigações, desde como realmente atingir uma esfera mais profunda, de como garantir que se atingiu puramente este terreno, o que, uma vez atingido, torna claro quanto profundo seja o antagonismo entre a vida “patente” na superfície e a vida “latente” na profundidade.

Daqui em diante, Husserl apela ao filósofo que esteja disposto, a percorrer esta via, a qual conduz à “evidência apodítica”, passando a descrever as dificuldades metódicas às quais aludimos. Antes de tudo, destaca-se o fato que o problema do “mundo-da-vida” tenha surgido,

⁴⁵ Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz (1821-1894). Médico e físico alemão, considerado um dos homens mais relevantes para a ciência no século XIX. Discípulo de Wundt, sofreu forte influência da filosofia de Fichte, de quem foi amigo pessoal, e de Kant, dedicando-se, entre outras pesquisas, à busca de provas empíricas [a partir da fisiologia] para as teorias filosóficas de Kant.

inicialmente, como um problema parcial dentro do problema geral das ciências objetivas, ou seja, o problema surge, literalmente, a partir de uma “reconsideração” do mundo já dado. Husserl atenta para o sentido de ser do “mundo-da-vida” (*Seinssinn*), o qual admite suscitar várias dificuldades, justamente, como afirmamos anteriormente, por “resultar ora muito estreito e ora muito amplo”⁴⁶ (Hu VI, p. 124), isso porque o “constante recurso, que ocorre por diversas formas gerais, do cientista ao “mundo-da-vida” e aos seus dados intuitivos constantemente já dados (...) ao que podemos também incluir os seus enunciados (...)”⁴⁷. (Hu VI, p. 125)

Ora, nem sempre a humanidade viveu na dimensão de um interesse científico (...), mas o “mundo-da-vida”, ao contrário, sempre existiu. Desse modo, Husserl justifica a autonomia deste problema, concluindo, com Helmholtz, que se revela a partir de então, uma “terceira dimensão”, a qual absorve o tema “ciência objetiva”, assim como todos os demais temas que se encontram na “superfície”. (Hu VI, p. 125-126)

Para compreender o que Husserl quer dizer com “absorve o tema ciência objetiva”, bastaria dizer que impomos um conceito de objetividade estranho à vida profunda, passamos a adotar uma objetividade mediada, abandonando aquela evidente do “mundo-da-vida”.

E, provavelmente, a cientificidade, requerida pelo mundo-da-vida como tal e na sua universalidade é uma cientificidade peculiar, não de ordem lógica-objetiva, uma cientificidade que, por ser definitivamente fundante, é a mais alta na escala dos valores. (...) É preciso antes de tudo não (...) recorrer aos supostamente imediatos “dados da sensibilidade” (*Empfindungsdaten*), como se eles fossem efetivamente o que caracteriza as datitudes puramente intuitivas do “mundo-da-vida”. O que é verdadeiramente primeiro é a intuição “meramente subjetiva-relativa” (*bloß subjektiv-relativ*) da vida pré-científica no mundo (*des vorwissenschaftlichen Weltlebens*). (Hu VI, p. 127)

Ora, mas a ciência sempre menosprezou o que é meramente subjetivo-relativo, quando na verdade, ele é a última fonte possível de evidência e verificação: “O “*mundo-da-vida*” é por princípio um universo intuível – o mundo “*objetivamente verdadeiro*” é uma substrução lógica que por princípio não é intuível” (Hu VI, p. 130). O elemento subjetivo do “mundo-da-

⁴⁶ David Carr (1970, p. 122) assim traduz essa passagem: “Even the first attempt to understand the peculiar ontic sense of the life-world, which can be taken now as a narrower, now as a broader one, causes difficulties.”

⁴⁷ “Dabei kommt eben auch in Frage das in verschiedenen allgemeinen Weisen immer wieder erfolgende Zurückgreifen des Wissenschaftlers auf die Lebenswelt mit ihren stets verfügbaren anschaulichen Gegebenheiten, gepaßten Aussagen, rein deskriptiv in derselben vorwissenschaftlichen Urteilsweise vollzogen, die den okkasionellen Aussagen inmitten des praktischen Alltagsleben eigen ist.” (Hu VI, p. 125. linhas: 13-24)

vida” é caracterizado justamente pelo fato de seu caráter de constantemente já dado, de constantemente experimentável e, justamente por ser ele mesmo experimentado em sua presença imediata, ou ele mesmo em outros modos de datitude, é que Husserl o define como “um reino de evidências originárias”. Qualquer verificação pensável nos leva a estes modos da evidência. (Hu VI, p. 130)

Aqui surge, o que poderia parecer o único “pressuposto” não demonstrado da filosofia de Husserl, que ele considera ser uma das tarefas fundamentais da exploração científica do “mundo-da-vida”, qual seja, a importância de “valorizar o direito originário (*Urrecht*) a estas evidências, a sua dignidade de evidências capazes de fundar o conhecimento com relação àquela das evidências lógico-objetivas. (Hu VI, p. 131)

Ora, certamente estamos aptos a aceitar a diferença de nível entre uma evidência imediata, do “mundo-da-vida”, e uma evidência mediada do mundo lógico-objetivo. Porém, entendemos que há uma importante tarefa de investigação do “mundo-da-vida”, que não é apenas aquela de valorizar o direito às evidências originárias (*Urrecht*), mas de como explicitá-lo nos termos do “mundo-da-vida”. Husserl, de fato, concordará que “isso que se disse poderá parecer surpreendente e ainda discutível, mas o contraste entre os graus de evidência (*Evidenzstufen*) é inegável” (Hu VI, p. 131). Com isso, poderia parecer que o Husserl deixou em aberto essa tarefa fundamental, mas, de fato, para afirmá-lo, como em outros momentos já destacamos, é preciso antes percorrer uma das “vias” que Husserl propõe, e que por ter sido praticada é sempre novamente praticável. (Hu VI, p. 123) O que Husserl efetivamente demonstra é o fato que a experiência é uma pura evidência que se apresenta no “mundo-da-vida” e, como tal, é a fonte de evidência das constatações objetivas das ciências, as quais, por sua vez, nunca são experiências da objetividade. (Hu VI, p. 131)

Em última instância, qualquer evidência lógico-objetiva “tem suas fontes ocultas de fundação na vida última operante, na qual as datitudes evidentes do “mundo-da-vida” atingiram e sempre novamente atingem o seu sentido de ser pré-científico” e que, partindo de qualquer ciência, “a estrada reconduz à evidência originária, a qual no “mundo-da-vida” é constantemente já dada”. (Hu VI, p. 130).

Para compreender como a Lógica possa fundar-se no “mundo-da-vida” fazem-se necessárias ulteriores considerações. Com Levinas (1995), novamente nos apoiaremos na teoria da intuição de Husserl. Se por “evidência” entendemos a forma da intencionalidade na qual um objeto está face-a-face e “em pessoa” com a consciência, isso significa que a “evidência” pode ser definida precisamente pelo fato que ela é “a presença de consciência

diante do ser”, o que é, por assim dizer, “a própria origem da noção de ser” (LEVINAS, 1963, p. 75). Com isso, não estamos reduzindo a noção do ser, mas explicitando, analisando como o ser seja dado à consciência:

A função de julgar não seria, portanto, a “componente essencial do conhecimento”, pois não é com o julgamento que a verdade inicia. A função do juízo é distinta, consistindo na constituição de uma nova forma de objetos, de um novo nível do ser. O único modo no qual podemos falar da verdade e falsidade com relação a juízos é de acordo com a sua possibilidade ou não de serem captados pela intuição. (LEVINAS, 1995, p. 83)

O verdadeiro problema de fundação da lógica parece ser retornar ao fenômeno original da verdade para compreender a sua essência, permitindo distinguir entre “conhecimento mediado” e “conhecimento imediato”. A intuição, entendida como “uma intencionalidade cujo significado intrínseco consiste em atingir o seu objeto e encará-lo enquanto existente-*essente*”, assume um interesse filosófico profundo para Husserl. A transformação do conceito de verdade em sua filosofia – onde por “transformação” indica-se o fato que ele não segue a milenar ideia de “adequação do intelecto às coisas” – baseia-se em seu conceito de consciência, ou melhor, como já anteriormente apontamos, em seu conceito de “vida intencional” ou “vida profunda”. A verdade não se torna possível a partir do juízo, mas, ao contrário, os juízos se tornam possíveis a partir do fenômeno originário da verdade, o qual consiste em encarar (“to face”) o ser (Levinas, 1995, p. 89). O que Husserl procurava era, portanto, o “fenômeno originário da verdade”, e ele o encontra na “intuição”, entendida como “intencionalidade que atinge o ser”, ou dito em uma versão “idealista” nas *Ideias*, “o ser não é outro que o correlato da nossa vida intuitiva”.

A conclusão a que queríamos chegar por meio desta digressão com Levinas é que os objetos de nossos juízos têm um modo de existência diverso daquele dos objetos da percepção sensível, mas igualmente, fundam-se na “vida intencional”, portanto, também a lógica funda-se e integra-se ao “mundo-da-vida”:

A ciência, como totalidade das teorias predicativas, dos sistemas “lógicos” enquanto sistemas de “proposições em si”, de “verdades em si”, e, nesse sentido, de enunciados logicamente conexos, é radicada e fundada no “mundo-da-vida”, em suas evidências originárias. (Hu VI, p. 132)

Husserl mantém uma distinção entre “teorias e formações lógicas” de um lado, e “coisas”, de outro. As idealidades não são “coisas” do “mundo-da-vida” como são as pedras, as árvores etc. São totalidades e partes lógicas constituídas por elementos lógicos últimos (...), mas também são formações humanas e, portanto, pertencem à concreta unidade do “mundo-da-vida”. (Hu VI, p. 133)

Este é propriamente o aspecto “omnicomprensivo” do “mundo-da-vida” que o torna tão difícil de investigar, ou seja, o fato de que “todos os nossos resultados teóricos tenham um caráter de validade para o “mundo-da-vida” [válidos enquanto são imediatamente já dados] e como, portanto, adicionem-se sempre à sua própria estrutura, como lhe sejam inerentes enquanto horizontes das possíveis operações das ciências em devir”. (Hu VI, p. 134)

O problema paradoxal pode ser entendido como, de um lado, o contraste entre “mundo-da-vida” e “mundo objetivamente verdadeiro” e, de outro, a sua incindível unidade, ou seja, é preciso esclarecer o nexa com o “mundo-da-vida”. Mas qual seria então a consequência de tudo isso para a filosofia? Para Husserl, o filósofo deve dar-se conta da falta de fundamento e da abstração de todo o seu precedente filosofar, sendo impossível recorrer às aporias ou argumentos dos precedentes filósofos, posto que desenvolviam suas atividades sem o nexa com o “mundo-da-vida”. (Hu VI, p. 134).

Este nexa só pode ser esclarecido por uma “cientificidade nova”, que não é de tipo matemático, ou lógico em sentido tradicional, as quais não podem mais servir como pressupostos, e o problema das ciências objetivas torna-se um problema particular, é absorvido pela “terceira dimensão”, para usar a imagem de Helmholtz:

Para esclarecer a ciência objetiva, e todas as atividades humanas, deve ser primeiramente considerado o concreto “mundo-da-vida”, e deve ser considerado na universalidade realmente concreta na qual ele, enquanto atualidade e horizonte, inclui em si todos os conjuntos de validade atingidos pelos homens em relação ao mundo da sua vida em comum, e no qual, definitivamente, os refere em seu conjunto a um núcleo do mundo que deve ser desenrolado pela via abstrativa: o mundo das diretas experiências intersubjetivas (...) [e para tanto], não podemos fazer outro que interrogar a nós mesmos [a nossa vida profunda]. (Hu VI, p. 132)

Desse modo, Husserl explicita como um “problema aparentemente parcial” se torna um “problema filosófico total” e, portanto, prioritário, tendo suas consequências em uma

mutação da teoria do conhecimento, na teoria da ciência, na ciência – que perde sua autonomia, bem como toda a esfera lógica.

Para que possamos evoluir com o entendimento na própria noção de “mundo-da-vida”, é necessário enfrentar as questões de método, ou seja, toca agora tratar do problema da “via” para a redução transcendental pelo “mundo-da-vida”, cuja análise lançará maior clareza sobre o significado e as implicações das investigações da “Crise”, explicitando as conexões entre “mundo-da-vida” e a solução fenomenológica para o problema crítico do conhecimento.

CAPÍTULO IV A “VIA” DO “MUNDO-DA-VIDA”

4.1 A EPOCHÉ DA CIÊNCIA OBJETIVA

As análises conduzidas até esse ponto da “Crise” revelaram importantes resultados filosóficos. Em particular, Husserl explicitou metodicamente o fato que a práxis científica se desenvolve no “mundo-da-vida”, ou mais precisamente, como todas as formas de indução encontram seu fundamento do “mundo-da-vida”:

Qualquer conhecimento mediado pertencente a esta esfera ou, para falar de modo mais geral, qualquer modo de indução, tem o sentido de uma indução de algo que é intuível, de algo que é possível de perceber “em pessoa” ou recordar enquanto já percebido etc. Qualquer verificação pensável reconduz a estes modos da evidência, porque o “ele mesmo” (de cada modo) está nestas intuições como um elemento intersubjetivo realmente experimentável e verificável, e não é uma substrução conceitual; enquanto, por outro lado, qualquer substrução conceitual, que afirme a verdade, pode atingir a sua real verdade apenas se referindo a essas evidências. (Hu VI, p. 130-131)

Por outro lado, o fato de que o “mundo-da-vida” anuncia-se como “omnicomprensivo” torna o próprio mundo um enigma, no sentido que se torna um enigma o sentido do nosso próprio ser no mundo. Isso porque nos encontramos agora na esfera do meramente subjetivo-relativo e, justamente aqui, devemos encontrar as fontes da evidência, não podendo mais apelar para os pressupostos da ciência e da lógica.

O problema do “mundo-da-vida”, que inicialmente parecia apenas com o problema da relação entre “pensamento científico-objetivo” e “intuição”, termina, portanto, expondo os limites da própria noção de razão. A consequência para a “teoria do conhecimento” é a constatação de que ela sempre restou no terreno de uma “teoria da ciência” e, portanto, também se faz necessário uma grande mudança nesse âmbito de investigação.

Tudo isso – o fato de que a descoberta do “mundo-da-vida” comporte um novo tipo de cientificidade – portanto, requer um novo começo, um novo método de trabalho, ou seja, um “novo método de acesso ao campo de trabalho desta ciência de novo gênero”. (Hu VI, p. 138)

O primeiro passo metódico, a primeira *epoché* necessária, como já se pode antever, é “a *epoché* de todas as ciências objetivas” (Hu VI, p. 138), o que não equivale a um mero abstrair delas, mas sim a uma *epoché* da “tomada de posição crítica em torno à verdade ou à falsidade da ciência (...), uma *epoché* até mesmo da sua ideia diretiva (...) de um conhecimento objetivo do mundo”. (Hu VI, p. 139) Para Husserl, trata-se de um passo enorme para a própria humanidade, pois implica a superação de pré-juízos milenares:

Talvez resulte até mesmo que a atitude fenomenológica total e a *epoché* que lhe é inerente são destinados a produzir essencialmente, antes de tudo, uma completa transformação pessoal, que inicialmente poderia ser comparada a uma conversão religiosa, mas que, para além disso, é a maior evolução existencial que esteja conexas à humanidade como tal. (Hu VI, p. 140)

Do mesmo modo, também a lógica requer uma profunda revisão, posto que agora podem ser questionados os seus princípios normativos. De fato, Husserl considera que o modo como os lógicos elaboram a lógica – de maneira presumidamente autônoma, sob o título de uma filosofia científica – não passe de uma ingenuidade. Isso porque a evidência lógica recusa-se a fundar-se sobre o *a priori* universal do “mundo-da-vida”, o qual ela pressupõe, mas jamais formula de maneira universal:

Apenas quando atuada esta radical ciência fundamental (*radikale Grundwissenschaft*), a própria lógica pode tornar-se ciência. Antes disso, ela flutua no ar e é, como antes, tão ingênua, que não se dá nem mesmo conta da tarefa que é própria de qualquer lógica objetiva, de qualquer ciência *a priori* no sentido usual: a tarefa de investigar como seja possível a própria fundação, ou seja, uma fundação não mais “lógica”, mas sim resultante da referência ao *a priori* universal pré-lógico. (Hu VI, p. 144)

Para ir direto ao ponto: o que funda as induções, deduções, a geometria ou qualquer *a priori* matemático ou também objetivo é, para Husserl, “uma operação idealizante fundada no *a priori* do mundo-da-vida” (Hu VI, p. 143). Isso porque, não obstante a sua relatividade, o “mundo-da-vida” tem “uma sua própria estrutura geral, (...) a qual está ligada a tudo o que é relativo, e que, por sua vez, não é relativa” (Hu VI, p. 143). A dificuldade, tendo em vista nossos velhos pré-juízos, cuja origem remonta à tradição metafísica objetivística, é como “primeiramente acessar a idéia de um *a priori* universal do “mundo-da-vida” em sua pureza” (Hu VI, p. 143). Essa passagem é fundamental, pois é justamente este o resultado pretendido

com a *epoché* das ciências objetivas – qual seja, a distinção de princípio do *a priori* do “mundo-da-vida” daquele objetivo, que procura impor-se. O *a priori* lógico-objetivo, portanto, é fundado sobre um *a priori* universal que o precede: o puro *a priori* do “mundo-da-vida”, o qual deve ser ainda explicitado por meio de uma particular ciência *a priori*.

4.2 A ONTOLOGIA DO “MUNDO-DA-VIDA” E A *EPOCHÉ* TRANSCENDENTAL

O próximo passo de Husserl na “Crise” é, por coerência, por a tarefa de uma ontologia do “mundo-da-vida”, o que ele define como sendo “uma ontologia entendida como uma teoria concretamente geral da essência dos *onta*” (Hu VI, p. 145), porém, essa tarefa resta em aberto, e Husserl apenas acena para a sua necessidade, uma vez que é atraído por uma tarefa, para ele, ainda maior, que inclui a própria essência do “mundo-da-vida”. Trata-se de investigar os modos possíveis pelos quais o mundo já dado, o universo ôntico, pode tornar-se temático. O primeiro aceno é justamente aquele do mundo como campo universal, (como) o *horizonte* de qualquer práxis (Hu VI, p. 145). Aqui, o conceito-chave é “horizonte”, que significa:

Todo objeto é “algo do mundo” (*etwas aus der Welt*), do mundo que é presente à consciência enquanto horizonte. Por outro lado, nós somos conscientes deste horizonte apenas como de um horizonte de objetos *essentes*, e sem os objetos particulares, ele [o horizonte] não pode tornar-se atual. (Hu VI, p. 146)

São indicados dois modos possíveis de por o “mundo-da-vida” como tema. O primeiro, que já entrou no âmbito de nossas análises, é a atitude direta “ingênua-natural”, que é o modo orientado diretamente sobre os objetos dados, ou seja, aquele do “viver dentro do horizonte do mundo”. (Hu VI, p. 146) “O mundo já dado é o horizonte fluente-constante que “abraça” todos os nossos fins, transitórios ou permanentes, assim como abraça preliminarmente a consciência intencional do horizonte”. (Hu VI, p. 147)

O segundo é um modo completamente diverso de ter consciência do mundo. É uma atitude reflexiva sobre o “como” do modo subjetivo de datitude do “mundo-da-vida” e de seus objetos, ou seja, o nosso interesse se volta exclusiva e constantemente para: “(...) o modo no

qual surge para nós a validade unitária universal (...), no qual se constitui para nós a constante consciência da existência universal, do horizonte universal dos objetos reais”. (Hu VI, p. 147)

A assim chamada “vida natural”, seja pré-científica que científica, dá-se em um horizonte universal, porém, não-temático, ou melhor, onde o tema não é dado pelos modos de datitude dos objetos do mundo. Enquanto se vive na atitude direta não se tem qualquer necessidade de recorrer à expressão “já dado” (Hu VI, p. 148). Já na atitude consequentemente reflexiva:

Não nos deve interessar outro que a evolução subjetiva dos modos de datitude, dos modos de aparição, dos implícitos modos de validade nos quais se produz, constantemente fluindo, conectando-se constantemente e sinteticamente no fluxo orientado diretamente para o mundo, a consciência unitária do simples “ser” do mundo. (Hu VI, p. 149)

Ocorre que o primeiro passo descrito, aquele da *epoché* “mediante a qual nós nos subtraímos ao terreno de validade de todas as ciências objetivas, não basta de fato”⁴⁸ (Hu VI, p. 150). Ele produz como resultado simplesmente o fato que agora nos interessamos pelo mundo reduzido ao mundo pré-científico intuitivo com suas relatividades, ou seja, continuamos no terreno do mundo, agora reduzido ao “mundo-da-vida”, que vale para nós pré-cientificamente (Hu VI, p. 150). Porém, de fato, não fomos reconduzidos, ao universo da pura subjetividade.

Mas como pode então o ser-já-dado do “mundo-da-vida” tornar-se um tema universal e próprio de pesquisa?

Aparentemente, apenas por meio de uma mutação total da atitude natural, uma mutação pela qual não vivemos mais como antes, enquanto homens da existência natural, na constante participação na produção das validades do mundo já dado, antes, nos abstemos justamente desta participação. (Hu VI, p. 151)

O significado da “mutação total da atitude” inerente à *epoché* transcendental é descrito por Husserl no Anexo XX. A sua essência, portanto, reside no fato de que nos abstemos da participação na produção das validades do mundo já dado. Só mediante essa abstenção nós atingimos esse novo “modo de tematizar o mundo”, o qual Husserl denomina “ser-já-dado do

⁴⁸ Wir bemerken dabei, daß jener nächste Schritt, der anfangs zu helfen schien, jene Epoché, in der wir uns aller objektiven Wissenschaften als Geltungsbodens enthebem mußten, keineswegs schon genügt. (Hu VI, p. 150)

mundo como tal” e, portanto, “podemos penetrar no que o mundo é enquanto terreno de validade da vida natural (...) e, correlativamente, no que a vida natural e a sua subjetividade em definitiva são, a subjetividade enquanto pura subjetividade que atua na produção das validades.” (Hu VI, p. 151)

Trata-se de uma passagem absolutamente fundamental para compreender a distinção entre o que Husserl havia pré-anunciado como “vida profunda” e “vida em superfície”. A “vida em superfície” é marcada justamente pela constante participação na produção das validades do mundo já dado. A “vida profunda” é marcada justamente pela abstenção dessa participação, ou ainda, não é possível investigar os modos de produção de validade do mundo já dado se não nos abstermos de participar dessa mesma produção. É na dimensão dessa inversão total do sentido usual que damos à noção de “vida” que as contribuições da última grande obra de Husserl podem ser compreendidas:

Esta total abstenção, a qual inibe completamente este modo de vida que até então fluía ininterruptamente, significa uma completa inversão da vida como um todo, um modo de vida completamente novo. (Hu VI, p. 153)

O primeiro alerta em relação ao sentido da atuação da *epoché* total (*Vollzugssinnes der totalen Epoché*) é justamente a tentação de concebê-la como uma abstenção gradual de todas as validades singulares (Hu VI, §40), porém, a abstenção não pode ser gradual, não pode ser constituída por uma série de abstenções graduais, pois, atuando gradualmente, criamos sempre novos modos de validade, restando no terreno natural do mundo. O todo deve ser feito “de uma só vez” (*mit einem Schlage*), e o seu resultado pode ser assim descrito:

Ela [a *epoché* transcendental] produz uma atitude que está acima do ser-já-dado das validades do mundo; acima da trama infinita pela qual determinadas validades se fundam sobre outras validades, acima do fluxo do múltiplice sinteticamente unificado graças ao qual o mundo tem, e continuamente obtém, um conteúdo intrínseco de sentido e uma validade de ser. Em outras palavras, nós assumimos uma atitude que se põe acima da vida universal (subjetiva e intersubjetiva) da consciência na qual o mundo, para aqueles que o vivem ingenuamente, é “aqui”, indiscutivelmente à mão, o campo de todos os interesses da vida já praticados e que continuamente se reproduzem. (Hu VI, p. 153)

Com essa peculiar *epoché*, é posta fora do jogo toda a vida natural, mas o que é principal, estamos agora em condições de investigar a vida universal subjetiva e intersubjetiva. O curioso dessa *epoché* universal é que Husserl a descreve como uma atitude

habitual a qual se deve decidir de uma vez por todas, não de modo transitório, embora valha para ela também a ideia de que a *epoché* é atuada em “tempos profissionais”. É justamente essa *epoché* a via para “atingir as máximas profundidades filosóficas” e, até mesmo, “uma mutação radical de toda a humanidade”. (Hu VI, p. 154)

A atuação da inversão total consiste nisto: a infinidade da experiência real ou possível do mundo se transforma na infinidade de uma experiência “transcendental” real ou possível, na qual é experimentado, antes de tudo, o mundo e a sua experiência natural enquanto “fenômeno”. (...) graças à redução transcendental nos encontramos no portão de ingresso do reino jamais explorado da “mãe do conhecimento”. (Hu VI, p. 156)

Por meio dessa *epoché*, “o olhar do filósofo torna-se verdadeiramente livre dos vínculos do ser-já-dado do mundo” (Hu VI, p. 154). Essa descoberta, para Husserl, equivale à descoberta da correlação universal de “mundo” e “consciência de mundo”, onde por correlação universal deve-se entender a “correlação do *essente* de todo gênero e em todo sentido de um lado, e de uma absoluta subjetividade de outro, enquanto é constitutiva do sentido e da validade de ser.” (Hu VI, p. 154) A tarefa a realizar é a redução do “mundo” ao “fenômeno transcendental mundo” e, portanto, ao seu correlato, a “subjetividade transcendental”, porém, o próprio Husserl admite que não se trate de uma operação facilmente compreensível, podendo levar a desentendimentos: “Quanto grande seja aqui o perigo de autodesentendimentos, e quanto, afinal, o real sucesso da filosofia dependa de uma clareza que ilumine também os últimos recônditos, mostrarão as considerações que se seguirão”. (Hu VI, p. 156)

Até aqui vimos como o “mundo-da-vida” – que é o terreno onde se dá a operação de constituição-fundação das ciências objetivas – é, por sua vez, também constituído. A constituição do “mundo-da-vida” dá-se na esfera transcendental e, portanto, Husserl chega, por meio dessa reconsideração do “mundo-da-vida”, a qual é atuada por meio de uma mutação total da atitude natural, que é também uma inversão total da própria noção de “vida”, a uma nova “via” para a redução, a qual será caracterizada na próxima seção.

4.3 CARACTERIZAÇÃO DA NOVA “VIA” PARA A REDUÇÃO

O parágrafo seguinte (§43) é aquele onde Husserl faz uma verdadeira e própria revisão do método fenomenológico, indicando de modo sucinto as características da via do “mundo-da-vida” – segundo o qual o tema de investigação não é mais constituído diretamente pelo mundo, mas sim exclusivamente pela evolução dos modos de datitude nos quais o mundo nos é constantemente já dado (Hu VI, p. 157) – e as desvantagens da “via cartesiana” elaborada nas *Ideias* (Hu III), afirmando:

A estrada, muito mais breve, para a *epoché* transcendental que (...) chamei de “a via cartesiana” (...) apresenta uma grande desvantagem constituída pelo próprio fato que ela, com um salto, leva sim ao *ego* transcendental, mas junto, enquanto não é objeto de uma explicitação progressiva, revela o *ego* transcendental em uma aparente falta de conteúdo, de modo tal que sobre a primeira [via] não se consegue, de fato, compreender qual seja o ganho e como possa ser atingida uma ciência do fundamento, uma ciência completamente nova e decisiva para qualquer nova filosofia. Cai-se, por isso, muito facilmente, (...) na atitude ingênua-natural. (Hu VI, p. 156)

Ora, Husserl só se permite realizar esta autocrítica – considere-se a grande aceitação que coube às suas *Idéias* (Hu III) – porque acredita ter descoberto uma “via” para a redução transcendental que atribui à *epoché* transcendental o seu sentido e o seu valor definitivos.

A conclusão a esse ponto, é que embora a motivação desta nova temática estivesse na necessidade de esclarecer as operações evidentes das ciências positivas, uma vez que se abriu um novo campo de pesquisas específicas – dado que Husserl considera a esse ponto superado o problema das ciências positivas – não é mais necessário manter-se ligado a tal motivação:

É preciso indagar conseqüente e exclusivamente o mundo no “como” de seus modos de datitude, de suas “intencionalidades” patentes ou implícitas. Sem estas intencionalidades, não existiriam de fato para nós nem os objetos, nem o mundo, os quais têm o sentido e o modo de ser no qual se definem e se definiram por meio destas *operações* subjetivas (Hu VI, p. 163; cfr. Anexo XXI; grifo nosso)

Mas é preciso seguir adiante com ulteriores pesquisas. De fato, no §47, intitulado “Indicações de ulteriores direções de investigação: os fenômenos fundamentais da cinestesia,

da evolução das validades, da consciência do horizonte e do acomunamento da experiência”, Husserl revisita conceitos-chave da fenomenologia.

Em seu conjunto, essas indicações demonstram que o novo conceito de mundo como “horizonte” implica algumas mudanças no sentido dos fenômenos fundamentais de que trata. Voltando a atenção, por exemplo, para o fato de que não somos isolados na percepção do mundo, mas que estamos ligados a outros homens, destaca-se que, embora cada um de nós tenha as suas próprias percepções, presentificações, concordâncias, etc., na “vida comum”, cada um pode participar da vida dos outros, isto é, o mundo é não só para cada homem singular, mas também para a “comunidade humana”, mesmo se tratando do que é “simplesmente perceptível” (Hu VI, p. 166). Ainda nesse parágrafo, trata das implicações dos avanços metódicos atingidos no que se refere à noção de *Einführung*⁴⁹: “Os outros sujeitos desta experiência [de *Einführung*] são para mim, e para qualquer outro, um horizonte aberto de homens com os quais é possível encontrar-se e que podem entrar comigo, e com outros, em uma conexão atual”. (Hu VI, p. 167)

Mas porque a *correlação* de mundo e seus modos subjetivos de datitude jamais suscitou estupor filosófico ou um interesse de investigação científica específica? Para Husserl, “os filósofos [desde a antiguidade] restaram emaranhados na obviedade da constatação que qualquer coisa tem um aspecto diverso para os diversos sujeitos” e, por conta disso, não chegaram a advertir “como tudo o que é, em qualquer sentido, concreto ou abstrato, real ou ideal, tem os seus modos de datitude e, por parte do Eu, tem os seus modos de intenção, de validade, e os inerentes modos de evolução subjetiva da própria intenção, nas sínteses subjetivas e intersubjetivas da concordância e da discordância” (Hu VI, pp. 168-169). Aquilo que tornava a tarefa particularmente intrincada era justamente o fato de que “esta tipologia da correlação”, multiforme e em contínua diferenciação, “pudesse ser traduzida em generalidades essenciais”. Para realizá-la, faltava um método adequado, ou seja, faltava uma “fenomenologia transcendental”, sem a qual, não era possível compreender que “todo *essente* é índice de uma generalidade ideal nos modos experimentais reais e possíveis de datitude; que cada aparição sua é um *essente*”, pois “é em uma correlação e, por uma necessidade essencial, é índice de sua multiplicidade sistemática.” (Hu VI, p. 169)

A solução para essa “variável constante” da correlação configura-se a partir da consideração de que estamos diante de uma “operação intencional gradual e completa

⁴⁹ As traduções mais comuns para *Einführung* são “entropatia” ou também “intração”, mas como são apenas aproximações, optamos por manter o termo original em alemão.

realizada por toda a subjetividade; não da subjetividade isolada, mas da totalidade das subjetividades que se acomodaram neste mesmo operar” e, portanto, podemos falar de uma “formação intersubjetiva” do mundo. “Todos os graus e extratos por meio dos quais se entrelaçam as sínteses que se estruturam intencionalmente de sujeito a sujeito, formam uma unidade universal da síntese; por meio desta síntese, consolida-se o universo objetual, o mundo assim como é dado em sua concretude e em sua vitalidade”. (Hu VI, pp. 170-171)

De fato, “compreender” é, para Husserl, um termo muito forte. Só por meio da “intencionalidade” é possível atingir uma real e efetiva compreensão, pois retorna-se às origens intencionais e às unidades de formação de sentido, uma formação que não deriva apenas da minha subjetividade, mas é uma “formação com outros sujeitos” que atuam nessa constituição intencional junto comigo.

A investigação desse novo mundo da subjetividade transcendental requer um método científico adequado à nova temática e, para ilustrar a profundidade e a dificuldade que são inerentes a essa pesquisa, em particular para aquele que está apenas começando, Husserl faz-se valer de uma analogia com a *ψυχή* de Heráclito, com a qual quer indicar que os problemas da totalidade tornam-se problemas da razão universal:

Qualquer estrada que tu percorras, jamais chegarás a encontrar os confins da alma, tão profundo é o seu fundo.” Qualquer “fundo” que se atinja, ele remete efetivamente a outros fundos, qualquer horizonte se abra, ele estimula outros horizontes; todavia, o todo infinito, na infinidade do seu movimento fluente, é orientado para a unidade de um sentido, mas jamais é possível chegar a aferrá-lo e a compreendê-lo completamente. (Hu VI, p. 173)

Não obstante, é possível dispor os problemas enfrentados segundo um seu aspecto geral. Husserl descreve a pesquisa do seguinte modo: “nós subimos, portanto, ao longo da síntese em virtude da qual as múltiplas aparições levam em si, como *pólo objetual*, o *essente*: não realmente, mas sim intencionalmente”, ou seja, “aquilo *pelo que* cada aparição, segundo um certo modo, é aparição”. Do mesmo modo, essas observações também valem para o eu, o qual, enquanto *pólo egológico*, embora também se diferencie em seus modos, é um eu idêntico que *produz todas as validades (...)*, o qual é algo que “é e se torna” explicitando ativamente o objeto em suas *ecceidades*⁵⁰.

⁵⁰ Do original alemão “Ist-heiten”.

Eis que surge de maneira central o problema do Eu, que deve ser investigado segundo duas direções: em sua operação intencional de constituição das aparições, mas também na direção das afecções, as quais atraem com maior ou menor intensidade o eu, modificando os seus modos e direcionando-o para determinadas atividades. (Hu VI, pp. 173-175)

Nesse sentido, Husserl revisa no §50 o discurso cartesiano, o qual passa a compreender três títulos: *ego – cogitatio – cogitata*. Ainda que eles não possam ser separados – nós o fazemos racionalmente, mas de fato dão-se em um único ato – pode-se tratá-los temporariamente de modo individual:

O pólo egológico (e a identidade que lhe é própria), o elemento subjetivo enquanto aparição em uma conexão sintética, e os pólos objetuais requerem uma diversa orientação analítica; a eles correspondem modos diversos do título geral “intencionalidade”: direção para algo, aparição de algo; e algo; a objetualidade como a unidade de suas aparições, aquilo a que tende, por meio das próprias aparições, a intenção do pólo egológico. (Hu VI, p. 175)

Ora, aqui aparece pela primeira vez, nos termos de uma investigação verdadeiramente transcendental, uma formulação geral dos problemas de trabalho abertos por Husserl na “Crise”. Subdividiremos em três momentos lógicos, como na passagem acima, correspondendo a “mundo-da-vida” (*cogitatio*), pólo egológico (*ego*) e objetualidade (*cogitata*), embora, como já afirmamos, não possam ser efetivamente divididos:

1) A primeira coisa é o “mundo-da-vida” simplesmente dado. Apenas é produzida a nova direção dos interesses, o “mundo-da-vida” se torna um *índice*, um *fio condutor* para uma investigação que queira chegar até a multiplicidade dos modos de aparição e às suas estruturas intencionais; (Hu VI, p. 175)

2) Em um segundo grau, reflexivo, é possível considerar o *pólo egológico* e o que é próprio da sua identidade, em particular, Husserl acena para um aspecto geral da sua forma: o seu caráter temporal, que permite ao Eu atualmente presente interagir com o seu passado (o Eu que não é mais), podendo criticá-lo, como se fosse um outro; (Hu VI, p. 175)

3) Deve-se, adicionalmente, incluir a síntese da intersubjetividade, que envolve tudo: o “mundo-da-vida” serve como *índice* intencional para as multiplicidades de aparições, as quais, conexas em uma síntese intersubjetiva, são aquilo por meio do que todos os sujeitos egológicos dirigem-se ao mundo comum e às coisas que são nele, ou seja, ao campo de todas as atividades conexas no “nós geral”. (Hu VI, pp. 175-176)

Faltava, em toda a história da filosofia, uma consideração consequente da intencionalidade, esse terceiro elemento “oculto” que faz de elo entre os pólos objetual e egológico.

Não fosse presente em toda essa investigação uma precisa tipologia essencial *a priori*, não seria possível do ponto de vista científico – descritivo, fenomenológico-transcendental – a tarefa de uma ontologia do “mundo-da-vida”, posto que ela deve ser criada apenas em uma pura evidência e que, portanto, contrapõe-se radicalmente ao sentido tradicional que a ontologia assumiu na filosofia moderna. (Hu VI, p. 176)

A filosofia e a ciência são marcadas justamente pelo pressuposto de um mundo “verdadeiro em si” e, por esse motivo, o conceito de uma ciência *a priori* em sentido tradicional não poderia gozar da dignidade de uma real evidência, a qual, para Husserl, é “uma visão intelectual essencial atinente a uma direta datitude (a uma intuição experimentante)”, embora elas, de fato, atribuam-se esse direito. (Hu VI, p. 177)

Husserl indica no §51 a forma geral da ontologia do “mundo-da-vida”, definindo o seu ponto de partida e o seu campo de trabalho. O ponto de partida é a atitude transcendental, mediante a qual o “mundo-da-vida” se transforma no mero “fenômeno” transcendental. Porém, “do interior da *epoché*, somos livres para voltar consequentemente o nosso olhar exclusivamente para o “mundo-da-vida” (...), para os correlatos (...) mas também para todos os sujeitos atuantes”, e nisso temos o método de investigação:

O alterar-se destas atitudes parciais, que se fundam uma nas outras, pelas quais a atitude dirigida aos fenômenos do “mundo-da-vida” deve servir de ponto de partida, ou seja, de fio condutor transcendental para as atitudes de grau mais elevado que miram nas *correlações*, constitui o campo universal de investigação aberto pela redução transcendental (Hu VI, p. 177)

Ora, é justamente no âmbito dessa investigação que surge o problema das correlações. O tema das correlações compreendia até aqui o “mundo” e a “humanidade”, entendida como comunidade que produz intencionalmente a validade do mundo. A primeira dificuldade que deriva dessa posição é a constatação de que poderíamos estar procurando estabelecer uma “segunda espécie de verdade”, em contraposição à “verdade objetiva”, uma “verdade subjetiva”. A resposta é que “justamente este é o êxito surpreendente das nossas investigações”, mas ao mesmo tempo, esse resultado requer um esclarecimento a partir do interior da *epoché*. Para Husserl, constatamos que “a vida objetiva e natural no mundo é

apenas um modo particular da vida transcendental, da vida que constantemente constitui o mundo”. Pelo mesmo motivo, quando a subjetividade transcendental “vive desse modo particular”, ela não pode tornar-se consciente dos horizontes constitutivos e nem, tampouco, neles penetrar, o que exigiria dois passos metódicos: (1) uma total mudança de atitude (a adoção voluntária da *epoché* transcendental); e (2) uma reflexão. (Hu VI, pp. 178-179)

Eis porque a filosofia, enquanto se propunha a ser uma ciência universal *objetiva* – que inclui todas as ciências objetivas – não poderia de fato ser uma ciência universal: “ela assume no seu âmbito de investigação apenas os pólos objetuais constituídos e é cega diante do pleno e concreto ser, da vida [intencional] que lhe constitui transcendentalmente”. (Hu VI, p. 179)

A segunda dificuldade no âmbito da investigação das correlações diz respeito à *epoché* transcendental, a qual abrange todos os interesses vitais humanos e naturais e parece constituir-se no abandono justamente de tudo isso. A resposta, para Husserl é dupla: primeiramente, por absurdo, se assim fosse, não existiria qualquer pesquisa transcendental possível, posto que ela requer uma “plena evidência”, a qual implica “viver [intencionalmente] tudo o que é pesquisado”. Em segundo lugar, e desse modo devemos compreender o seu real sentido, a *epoché* “transforma completamente o modo da temática (uma total mudança de atitude) e, sucessivamente, replasma o sentido de ser global para o fim do conhecimento (reflexão)”. (Hu VI, pp. 179-180)

Por fim, temos uma terceira dificuldade, a qual se constitui “pelo modo no qual na *epoché* o *rio heraclitiano* da vida constitutiva pode ser tratado descritivamente na sua faticidade individual” (Hu VI, p. 181). Essa dificuldade é um ataque direto ao estilo de cientificidade proposto por Husserl com a fenomenologia. Embora ele admita a impossibilidade de estabelecer uma “ciência do ser e da vida transcendental” nos mesmos moldes da ciência empírica dos fatos, ou seja, “descritivamente”, ainda que a pretensão fosse estabelecer apenas em nível individual as correlações transcendentais, pode-se admitir, porém, que “a plena e concreta faticidade da subjetividade transcendental seja compreensível, cientificamente, em um outro sentido”. Precisamente, “investigando-se por meio de um método realmente eidético a forma essencial das operações transcendentais em todo o arco de tipicidade das operações singulares e das operações intersubjetivas”. Trata-se, portanto, de investigar os fatos por meio de sua essência e não empiricamente em sentido indutivo. (Hu VI, p. 182)

4.4 O PARADOXO DA SUBJETIVIDADE HUMANA

Vencidas as dificuldades inerentes ao método de investigação da nova “via”, resta ainda por dissolver um verdadeiro e próprio paradoxo: aquele de uma subjetividade que é “sujeito para o mundo e, contemporaneamente, objeto no mundo”. O paradoxo e a sua solução são precisamente os temas dos §§ 53 a 55, os quais nos levam à conclusão da “Parte III A” da “Crise”.

De todas as dificuldades analisadas por Husserl, aquela para a qual ele dá um verdadeiro caráter de severidade é o assim chamado “paradoxo da subjetividade humana”. Isso se deve ao fato de que esse paradoxo poderia por em risco justamente a noção de “mundo” conquistada por meio das pesquisas precedentemente expostas.

Mas no que consiste exatamente este paradoxo? O primeiro passo para compreendê-lo é a constatação de que, “por meio da *epoché*, toda objetividade se transforma em subjetividade” (Hu VI, p. 182), feita obviamente a ressalva de que a cientificidade fenomenológica não deve ser confundida com aquela típica dos psicólogos, o que seria um contra-senso. Com essa afirmação, Husserl quer indicar apenas que “o conceito geral do elemento subjetivo na *epoché* inclui tudo, seja o pólo egológico e o universo dos pólos egológicos, seja a multiplicidade das aparições, sejam os pólos objetuais e o universo dos pólos egológicos” (Hu VI, p. 183). Justamente nessa peculiaridade é que encontramos a dificuldade paradoxal da subjetividade humana:

- 1) A intersubjetividade universal, na qual se resolve toda a objetividade, “não pode ser outro que a humanidade”;
- 2) Ora, a “humanidade”, por sua vez, é uma “parte do mundo”;
- 3) Como pode uma estrutura “parcial” do mundo constituir o inteiro mundo?

O paradoxo, dito de outro modo, é que o elemento subjetivo do mundo “engole” o mundo e, com isso, também “engole a si mesmo”. Nos termos da “Crise”, temos o seguinte enunciado: “a subjetividade é um objeto *no mundo* e, juntamente, é um sujeito consciencial *para* o mundo”.

Para Husserl, porém, trata-se de um paradoxo que pode ser dissolvido, pois, de outro modo, não seria possível atuar uma *epoché* realmente universal e radical, com o propósito de estabelecer uma cientificidade rigorosa. A dissolução do paradoxo, para que seja rigorosa em

sentido fenomenológico-transcendental, deve ser dada no campo da *epoché*, onde a lógica (ou qualquer outro *a priori*), tipicamente utilizada nas demonstrações filosóficas, não gozam mais de autoridade. Esse “radicalismo” é necessário, posto que a proposta da filosofia husserliana é recomeçar novamente, excluindo quaisquer obviedades.

Um passo preliminar à solução do paradoxo é a consideração de um fenômeno inerente à própria evolução de significado pelo qual o “eu”, apenas diz “eu”, transforma-se em “eu outro”, em “nós todos”, no “nós com muitos eu”, no “nós” dentro do qual eu sou apenas “um eu”. Isso significa que não havia sido posto, até então, o problema da constituição da intersubjetividade, deste “nós todos” a partir de mim, “em” mim. (Hu VI, p. 186)

A via de investigação para a resolução do paradoxo, portanto, passa pela compreensão da seguinte pergunta: “quem somos nós enquanto sujeitos que exercem a operação de sentido e de validade da constituição universal?”.

Esse “nós” não poderia significar “nós homens”, em sentido natural-objetivo, posto que estas realidades são fenômenos, pólos objetuais e, portanto, temas de investigação. É preciso, portanto, distinguir “nós como homens em sentido natural-objetivo” e “nós como sujeitos atuantes-operantes da síntese universal”, posto que os sujeitos que atuam na constituição do mundo, não são mais os homens – os quais se transformaram em fenômenos. De fato, no interior da *epoché*, nem aquele que atua a *epoché*, nem os outros homens, valem como homens, mas apenas como “pólos egológicos” de seus atos “para o mundo”.

Vejamos o título geral da solução do paradoxo para então analisar seus elementos. “Eu, enquanto eu originário (*Ur-ich*), constituo o horizonte dos outros eu transcendentais enquanto co-sujeitos da intersubjetividade transcendental que constitui o mundo”. O sentido prático é este: a *epoché* cria uma “singular solidão filosófica”, ou seja, “com a minha *epoché*, todos os outros homens, e a vida de todos os seus atos, fazem parte do fenômeno do mundo, que na minha *epoché*, é exclusivamente meu. (...) O homem, por meio da consideração fenomenológica de si, torna-se uma objetivação do eu transcendental”. (Hu VI, p. 187-189)

Trata-se, na verdade, de um equívoco essencial em torno à noção de “eu”. A inteira humanidade, por meio da minha *epoché*, é denominada equivocadamente “eu”.

[Mas] o *ego* que filosofa, após ter colhido a si mesmo como um eu atuante, como um pólo egológico de atos e de operações transcendentais, mas por meio de um salto, sem qualquer fundamento e, portanto, sem qualquer legitimidade, atribui à humanidade na qual se encontra, a mesma transformação em subjetividade transcendental atuante, uma transformação

que ele atuou apenas em si mesmo. (...) É preciso reconhecer a absoluta unicidade do *ego* e a sua posição central para qualquer constituição. (Hu VI, p. 190)

Dito de modo ainda mais claro: atribuímos à humanidade a mesma condição que atingimos ao atuar a *epoché* transcendental, o que de fato não tem qualquer fundamento.

Reconhecida a unicidade do *ego* e a sua posição no processo de constituição, chegamos ao parágrafo final da Parte III A (§55), intitulado “A retificação de princípio da primeira *epoché* por meio da redução ao *ego* absolutamente único e atuante”, onde Husserl expõe resumidamente os resultados de suas investigações, bem como as suas consequências para o método fenomenológico, assim enumeradas:

1) Para além da primeira abordagem (*Ansatz*) à *epoché*, faz-se necessária uma segunda;

2) A essência da segunda abordagem é uma transformação consciente da primeira, por meio da redução ao *ego* absoluto, enquanto centro funcional último de toda constituição;

3) O método da fenomenologia transcendental será doravante assim caracterizado;

4) O método renovado exige que o *ego* se interrogue sistematicamente a partir do concreto fenômeno do mundo e que venha a conhecer a si mesmo – o *ego* transcendental – em sua concretização, na sistemática de seus extratos constitutivos e nas suas fundações de validade não expressas e ocultas.

a) Essa concretização deve ser explicitada e expressa por meio de uma “análise intencional” sistemática, que parta do fenômeno do mundo;

b) Por meio deste procedimento, atinge-se:

i) A correlação do mundo; e

ii) A subjetividade transcendental, objetivada na humanidade.

No que se refere ao âmbito das investigações fenomenológico-transcendentais, Husserl aponta para um vasto leque de problemáticas, uma vez que tais investigações abraçam todos os seres que têm algo como uma “vida” e, também, algo como uma “vida em comum”, em sentido espiritual. Portanto, abrangem-se os loucos, as crianças, os animais etc. No âmbito humano, abrangem-se os problemas da generatividade, da historicidade, da existência humana na sociedade, das personalidades de ordem superior, bem como os problemas no nascimento e

da morte, o problema dos sexos e, até mesmo, o problema do inconsciente, embora Husserl não esteja de acordo com o método empregado por Freud para a sua investigação: “Não existe um problema provido de sentido, nem existe um problema sobre o ser em geral que não possa ser considerado no âmbito da fenomenologia transcendental.” (Hu VI, pp. 191-192)

Quanto ao sentido da exigência de uma apoditicidade do *ego* enquanto fundamento transcendental (*Ur-ich*), que poderia indicar um pressuposto de sua investigação, Husserl conclui que, do interior da *epoché*, “damo-nos conta que nos encontramos em uma esfera de evidência; a tentativa de indagar para além dela seria um não-senso”; e adiciona, para defender-se da acusação de cartesianismo, uma importante distinção:

O “ego cogito” da fenomenologia não é, de fato, uma premissa ou uma esfera de premissas das quais se possam deduzir, em uma absoluta “garantia”, todas as outras noções (que devem ser entendidas ingenuamente como objetivas). Não importa garantir as noções objetivas, o que conta é compreendê-las. (Hu VI, p. 192)

Resta, por fim, retornar ao problema da “crise das ciências”. A solução dada por Husserl na “Crise” é atingir uma evidência que seja esclarecida reflexivamente a si mesma e que se demonstre “última”, ou seja, a evidência fenomenológica transcendental. Todas as evidências das ciências naturais objetivas (inclusas as da lógica formal e da matemática) são, portanto, carentes de fundamento. Sem a evidência “última”, a ciência não é possível em sentido verdadeiramente rigoroso. Por quanto duras, as palavras finais da Parte III A dão a exata dimensão do quanto Husserl queira, de fato, dar às ciências um fundamento sólido, restituindo-lhes, em conformidade à sua intenção inicial, o nexos com o “mundo-da-vida”:

É preciso conseguir finalmente compreender que nenhuma ciência exata e objetiva explica seriamente, nem pode explicar, coisa alguma. Deduzir não equivale a explicar. Prever, ou ainda, reconhecer e depois prever as formas objetivas da estrutura e dos corpos químicos ou físicos – tudo isso não explica nada, antes, tem necessidade de uma explicação. A única real explicação é a compreensão transcendental. O saber em torno à natureza, que é próprio das ciências naturais, não equivale a um conhecimento verdadeiramente definitivo, a uma explicação da natureza, porque as ciências naturais não indagam a natureza na conexão absoluta na qual o seu ser próprio e real desdobra o seu sentido de ser; as ciências naturais jamais enfrentam tematicamente o ser da natureza. Com isso, não se quer de fato desvalorizar a grandeza dos gênios criativos que operaram no seu âmbito na atitude natural, e a própria atitude natural, não devem de fato ser perdidos pelo fato de serem compreendidos, por assim dizer, na esfera do ser absoluta na qual definitiva e verdadeiramente são. (Hu VI, p. 193)

CONCLUSÃO

O entendimento do método fenomenológico é anterior a qualquer crítica que se possa fazer ao pensamento husserliano. Atuando metodicamente os passos propostos por Husserl na “Crise”, torna-se possível a investigação do “mundo-da-vida”, o qual, por sua vez, é constituído na esfera transcendental. Retira-se do anonimato um reino de evidências originárias, que havia permanecido oculto justamente porque a filosofia nunca colocou em relevo esse elemento “implícito” da equação cartesiana, que faz de meio termo entre os pólos objetuais e egológicos: *ego – cogitatio – cogitata*.

Husserl demonstra, por meio das considerações histórico-teleológicas, como toda a história da filosofia concentrou-se ora no *ego* (subjetivismo transcendental), ora nos *cogitata* (objetivismo fisicalista), e por isso o problema crítico restava aberto. A fenomenologia inicia seu percurso nas *Investigações Lógicas* (Hu XIX) estudando a vida intencional, a *cogitatio*. Ter algo como uma “vida” significa ser “possuir uma vida intencional”. Aquilo que chamamos de vida, portanto, caracteriza-se pela presença da intencionalidade. Tudo o que apresenta intencionalidade – direta ou indiretamente – participa do “mundo-da-vida”.

Certo, como o próprio Husserl propõe, não é fácil superar a atitude natural, visto que se trata de um preconceito milenar e que toda a nossa educação está atrelada a este pré-juízo: damos por certo o sujeito e o objeto, mas deixamos no completo anonimato a intencionalidade, sem a qual não se pode sequer definir os pólos dessa equação.

Porém, justamente como ele provoca logo no início de suas conferências: podemos voltar tranquilamente aos nossos problemas filosóficos? Sabendo que foi aberto um portão a um novo reino, um novo terreno de investigação e de problemas filosóficos? Nos manteremos em nossa posição cético-crítica?

Se, por exemplo, um filósofo quer criticar a noção de “direito originário” (*Urrecht*) às evidências, ele poderá fazê-lo apenas enquanto tiver percorrido o caminho metodicamente proposto por Husserl e, portanto, uma vez que ele esteja no mesmo terreno – portanto não poderá fazê-lo se restar no terreno da atitude natural, onde um tal direito poderia lhe parecer absurdo. Porém, uma vez que esteja no mesmo terreno, poderá discutir em pé de igualdade, poderá aceitá-lo ou refutá-lo.

Portanto, um primeiro aspecto conclusivo sobre o último trabalho de Husserl é que apenas levando a sério o seu apelo pode-se percorrer o caminho que ele percorreu, podemos tirar, autonomamente, nossas próprias conclusões.

Um segundo aspecto reside no caráter de proposta de fundação das ciências que a “Crise” representa. Certo, um novo tipo de ciência, que requer um novo “modo” de fazer ciência, um novo método e uma nova noção de “rigor científico”.

Dentro das diversas análises apresentadas, desenvolvemos a visão de “mundo-da-vida” na perspectiva da evolução do conceito de “mundo”, na perspectiva da “intersubjetividade”, na perspectiva ontológica, como um “universum de ser e verdade”; e, finalmente, apresentamos a perspectiva da “vida intencional”, como um dos momentos lógicos de um único ato tripartite: *ego – cogitatio – cogitata*.

Se por outro lado, assumirmos uma posição crítica em relação à “Crise”, podemos indicar dois aspectos relevantes. Em primeiro lugar, se considerarmos que há um pressuposto na filosofia transcendental de Husserl, este assumirá o caráter de “um novo tipo de axioma”, o “direito originário do *ego* transcendental às evidências originárias”. Diferente do “axioma cartesiano”, que deriva dedutivamente todo o mundo a partir do *ego cogito*, é como se, em Husserl, chegássemos a um fundamento de dignidade baseado não no *ego* em si, mas na “vida intencional do *ego*”, da qual Husserl considerava como última a evidência possível. Como consequência da ênfase posta por Husserl na atuação dessa ciência radical-fundamental – segundo aspecto – a “Crise” deixa em aberto importantes tarefas para futuras investigações, para as quais o próprio Husserl assinala.

Voltando, porém, à importância do conceito de “mundo-da-vida”, concluímos o presente trabalho com algumas palavras de Walter Biemel:

Com uma compreensão verdadeira e própria do “mundo-da-vida” é localizado juntamente também o fundamento sobre o qual se movem desde sempre as ciências, embora sem vê-lo. Ela torna assim possível uma autocompreensão por parte das ciências; com a compreensão peculiar da psicologia, compreensão que está no descobrimento da subjetividade transcendental, delineia-se a possibilidade de compreender de um modo novo a relação entre sujeito e o *essente*, de preencher a perigosa fratura entre objetivismo e subjetivismo. Tudo isso deve levar – segundo as intenções de Husserl – a um renascimento da fé na razão humana, que se anunciou pela primeira vez entre os Gregos e que dominou a humanidade do Renascimento, e por isso também da fé na filosofia, como sede da autorrealização da razão. Porque a partir desse ponto de vista a filosofia é historicamente o movimento através do qual a razão humana chega a si

mesma; nela se realiza a responsabilidade da humanidade diante de si mesma. Isto define também a função ética da filosofia: aquela de indicar à humanidade o que ela deve ser. (Hu VI, xx)

Como se sabe, a “Crise” não foi completada por Husserl. A “Parte IV”, citada nos esboços de Fink – “A idéia de que todas as ciências sejam reassumidas na unidade da filosofia transcendental” – não foi escrita. O último parágrafo da obra, porém, resume o propósito dessa investigação.

Se nossas análises apontaram na direção justa, com a “Crise” Husserl se apresenta como o herdeiro dos grandes racionalismos⁵¹, mas isto não nos deve induzir a uma redução de seus imensos esforços, por exemplo, de incluir a historicidade na investigação transcendental, e mais ainda, na investigação metódica e consequente da intencionalidade, em busca de um fundamento último que pudesse restituir às ciências e, portanto, também ao homem, a sua dignidade.

Com isso, queremos dizer que Husserl deixa como legado um precioso método de investigação do “mundo-da-vida”, mas, ao mesmo tempo, deixa em aberto inúmeras estradas de investigação para o futuro da filosofia, da psicologia e da ciência, que devem agora – à luz do método da fenomenologia transcendental – fazer as próprias contas com a vida, recuperando o nexa ontológico.

Nesse sentido, Husserl é sem dúvida, além de tudo, um grande humanista.

⁵¹ É herdeiro de Descartes, na medida em que apóia-se em um ego transcendental; é herdeiro de Kant, na medida que afirma o pólo egológico (*Ur-Ich*), mas nega a possibilidade de investigá-lo, ou seja, nega a possibilidade de investigar a forma do númeno: “quanto ao ego, damo-nos conta que nos encontramos em uma esfera de evidência; a tentativa de indagar para além dela seria um não-senso” (Hu VI, p. 192).

REFERÊNCIAS

CAROTENUTO, M., *Scheda storica sulle teorie della conoscenza*, Roma: Psicologica Editrice, 2007.

CARR, D., *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974.

_____. *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: MEINER, 1996.

BRAND, G., *Intencionality, Reduction, and Intentional Analysis in Husserl's Later Manuscripts*. IN: KOCKELMANS, JOSEPH J. (org.), *Phenomenology. The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*. New York: Doubleday, 1967.

DODD, J., *Crisis and Reflection; An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Loyola, 2002.

HEELAN, PATRICK A., *Husserl, Hilbert, and the Critique of Galilean Science*. IN: SOKOLOWSKI, R. (org.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology (Studies in Philosophy and the History of Philosophy)* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1989.

HUSSERL, E., *Briefe an Roman Ingarden*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

_____. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2 ed., 1963. (1 ed. 1950)

_____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976

_____. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt un ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Dordrecht: Springer, 2008.

_____. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: MEINER, 1999.

_____. *Fenomenologia e psicologia*. Napoli: Filema Edizioni, 2 ed., 2007. (trad. Anna Donise)

_____. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume I. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Torino: Einaudi, 1965. (trad. Enrico Filippini, rev. Vincenzo Costa)

_____. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume II. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Libro terzo: La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*. Torino: Einaudi, 1965. (trad. Enrico Filippini, Rev. Vincenzo Costa)

_____. *La filosofia come scienza rigorosa*. Roma: Editora Laterza, 2005.

_____. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milão: Il Saggiatore, 1961 (trad. Enrico Philipppini).

_____. *Logica Formale e Trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*. Milão: Mimesis Edizioni, 1^a ed., 2009. (trad. Guido Davide Neri)

_____. *Meditazioni Cartesiane (con l'aggiunta dei Discorsi Parigini)*. Milão: Bompiani, 4 ed., 2002. (1 ed. 1960) (trad. Filippo Costa)

_____. *Metodo fenomenologico statico e genetico*. Milão: Il Saggiatore, 2003. (trad. Mario Vergani)

_____. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 2 ed., 1968.

_____. *Ricerche logiche. Volume primo*. Milão: Il Saggiatore, 1968. (trad. Giovanni Piana)

_____. *Ricerche logiche. Volume secondo.* Milão: Il Saggiatore, 1968. (trad. Giovanni Piana)

_____. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy.* Evanston: Northwestern University Press, 1970 (trad. David Carr).

KOCKELMANS, JOSEPH J., KISIEL, THEODORE J., *Phenomenology and the Natural Sciences (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy).* Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1970.

LEVINAS, E., *The theory of intuition in Husserl's phenomenology.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995. (trad. André Orianne: *Théorie de l'intuition dans La phénoménologie de Husserl*, Emmanuel Levinas. Paris: J.VRIN, 1963)

MENEGHETTI, A. *Dicionário de Ontopsicologia*, 2 Ed. Recanto Maestro: Ontopsicologica Ed., 2008 (trad. Ontopsicológica Editora Universitária, do original *Dizionario di Ontopsicologia*, 1 ed.: 1997, 2 ed.: 2001)

_____. *Manual de Ontopsicologia*, 4 ed. Recanto Maestro: Ontopsicologica Ed., 2010 (trad. Ontopsicológica Editora Universitária, do original *Manuale di Ontopsicologia*, 1 ed.: 1995, 4 ed.: 2008)

RICOER, P., *Na escola da fenomenologia*, Petrópolis: Vozes, 2009 (trad. Ephrain Ferreira Alves: *A l'ecole de La phénoménologie.* Paul Ricoer. Paris: J.VRIN, 1986, primeira publicação na *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, 1949, p. 280-316)

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-philosophicus*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1989.

ZILLES, U., *A crise da humanidade européia e a filosofia.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.