

EDMUND HUSSERL

INTRODUÇÃO E TRADUÇÃO DE URBANO ZILLES

A CRISE DA HUMANIDADE EUROPEIA E A FILOSOFIA

COLEÇÃO
FILOSOFIA
41

2ª edição


EDIPUCRS

A CRISE DA HUMANIDADE EUROPÉIA
E A FILOSOFIA

2ª Edição



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATOLICA DO RIO GRANDE DO SUL

CHANCELER – Dom Dadeus Grings

REITOR – Ir. Norberto Francisco Rauch

CONSELHO EDITORIAL

Antoninho Muza Naime

Antonio Mario Pascual Bianchi

Délcia Enricone

Jayme Paviani

Luiz Antonio de Assis Brasil e Silva

Regina Zilberman

Telmo Berthold

Urbano Zilles (Presidente)

Vera Lúcia Strube de Lima

Diretor da EDIPUCRS – Antoninho Muza Naime

EDIPUCRS

Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33

C. P. 1429

90619-900 Porto Alegre – RS

Fone/Fax: (51) 33203523

E-mail: edipucrs@pucrs.br

www.pucrs.br/edipucrs/

EDMUND HUSSERL

A CRISE DA HUMANIDADE EUROPÉIA E A FILOSOFIA

Introdução e tradução de Urbano Zilles

2ª Edição

Coleção:
FILOSOFIA – 41



PORTO ALEGRE
2002

© Copyright da EDIPUCRS

1ª edição: 1996

FICHA CATALOGRÁFICA

H972c Husserl, Edmund
 A crise da humanidade europeia e a filosofia / Edmund
 Husserl; introd. e trad. Urbano Zilles. – 2 ed. Porto Alegre:
 EDIPUCRS, 2002.
 96 p. – (Coleção Filosofia; 41)

ISBN: 85-7430-285-6

1. Filosofia Alemã 2. Fenomenologia I. Zilles, Urbano II. Título. III. Série.

CDD 193
142.7

Ficha elaborada pelo Setor de Processamento Técnico da BC -PUCRS

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a autorização expressa desta Editora

Capa: José Fernando Fagundes de Azevedo

Digitação: Mariane Schneider

Diagramação: Isabel Cristina Pereira Lemos

Diagramação da versão digital: Paolla Monticelli

Revisão: O tradutor

Impressão: Gráfica EPECÊ, com filmes fornecidos

Coordenador da Coleção: Dr. Urbano Zilles

SUMÁRIO

Introdução / 6

A FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA COMO MÉTODO RADICAL / 8

1 - Dados biográficos e obra de Husserl / 9

2 - O que caracteriza a fenomenologia husserliana? / 11

3 – Como chegar à subjetividade transcendental? / 13

3.1 - Ausência de pressupostos / 14

3.2 - Caráter *a priori* / 15

3.3 - Evidência apodítica / 16

4 - A intencionalidade da consciência / 18

5 - Redução ou *epoché* / 23

6 - A intersubjetividade transcendental / 25

7 - Em que consiste o método fenomenológico? / 26

8 - A crise da humanidade européia e a fenomenologia / 27

8.1 - Nova perspectiva fenomenológica / 29

8.2 — *Lebenswelt* ou “mundo da vida” / 31

8.3 - A teleologia / 35

8.4 - A perspectiva filosófica / 37

9 - Deus como *télos* do universo / 39

A CRISE DA HUMANIDADE EUROPÉIA E A FILOSOFIA / 43

INTRODUÇÃO

Etimologicamente a palavra *fenomenologia* significa “ciência” ou “teoria” dos fenômenos.

O termo *fenomenologia*, a partir de seu étimo, também foi usado em contexto não-filosófico. O filósofo positivista Ernst Mach (1838-1916), predecessor do “Círculo de Viena”, postulou uma “fenomenologia física geral”. No século XX Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) designa de *fenomenologia* ao estudo de uma dialética da natureza centrada no homem (*Le phénomène humain*), estabelecendo em torno dele uma ordem coerente entre os diversos elementos do universo.

Na filosofia, antes de Husserl, Lambert utilizou a palavra, no século XVIII, na quarta parte do *Neues Organon* (1764), que intitulou “fenomenologia ou teoria da aparência ilusória e suas variedades”, para fundamentar o saber empírico. Numa carta a Marcus Hertz (25/2/1772) Emmanuel Kant anuncia seu propósito de escrever uma obra sobre os limites da razão e da sensibilidade. Pretendia escrever uma “fenomenologia geral” como propedêutica à metafísica, mostrando os limites entre o mundo sensível e o mundo inteligível, propósito que realiza na “estética transcendental” da *Crítica da razão pura* (1781).

G. W. F. Hegel (1770-1831) na sua obra *Fenomenologia do espírito* (1807) define a fenomenologia como “o saber da experiência que faz a consciência”. Mas hoje o sentido vigente é o elaborado por E. Husserl desde as *Logische Untersuchungen* (1900- 1901) e trabalhos posteriores. Designa *fenômeno* tudo que intencionalmente está presente à consciência, sendo para esta uma significação. O conjunto das significações chama de “mundo”. Portanto, a fenomenologia husserliana deve ser distinguida do fenomenismo.

Como Husserl chegou à fenomenologia?

Buscando na filosofia o fundamento para a matemática e a lógica, nas *investigações Lógicas* primeiro refuta o psicologismo. Desenvolve a fenomenologia como ciência fundamentadora, baseando-se na análise reflexa do conteúdo do ato de pensar enquanto manifesta a realidade (fenômeno). Para encontrar o fundamento, segundo ele, é preciso colocar-se acima da mera experiência prática e despir-se de todos os preconceitos, orientando-se apenas por uma *evidência apodítica*, ou seja, destituída de toda a possibilidade do seu contraditório. Para isso distingue a *atitude transcendental* da *atitude natural*. Esta última é aquela em que espontaneamente

vivemos, acreditando na existência do mundo exterior. Característica da atividade filosófica é a *atitude transcendental* na qual é evidente o mundo enquanto consciente (transcendental).

A influência da fenomenologia de Husserl sobre pensadores posteriores é marcante. Mas seu influxo extrapola o campo da filosofia estendendo-se ao campo da ética, da psicologia, da sociologia, do direito, etc. Entretanto resta um aspecto fundamental não esclarecido. Trata-se do fenômeno ou “objeto intencional”. Não exigirá este nele implicadas tanto a realidade existencial do sujeito cognoscente como a realidade exterior?

Neste sentido parece que Husserl deu um passo importante em suas últimas obras que, depois de 1930, giram em torno da “*crise das ciências européias e da fenomenologia transcendental*”. Nessa fase crítica o *objetivismo* ou a pretensão de que “a verdade do mundo apenas se encontra naquilo que é enunciável no sistema de proposições da ciência objetiva”. Na *Krisis* Husserl indaga o porquê do fracasso das ciências, perguntando pela origem dessa crise, redescrivendo a trajetória da razão ocidental e constata que as ciências se afastaram, pela matematização do mundo da vida, substituindo-o pela natureza idealizada. Elabora uma ontologia do mundo da vida no qual tenta superar o antagonismo entre o objetivo-naturalista e o subjetivo-transcendental do pensamento moderno. Enraíza tanto a explicação das ciências naturais como a compreensão dos saberes culturais, lutando contra a absolutização do paradigma científico, que empobrece os problemas humanos.

Julgando que essa fase, na obra de Husserl, é fecunda e que seus textos dessa fase ainda não foram traduzidos para o português, sendo nossos estudantes muitas vezes privados do acesso aos mesmos, neste trabalho, depois de uma introdução geral à fenomenologia husserliana, anexamos a tradução do texto de sua palestra proferida em 1935 no *Kulturbund* de Viena na versão mais breve como foi publicada por Paul Ricoeur em edição bilíngüe, em 1977. O texto alemão, no qual nos baseamos, é o apresentado pelo Dr. Stephan Strasser do Arquivo Husserl de Lovaina.

Foram as categorias do *mundo da vida* e de *horizonte* que, reelaboradas, ao que parece, constituem a raiz da fenomenologia do *Dasein* em M. Heidegger, na fenomenologia da percepção de M. Merleau-Ponty, no pensamento de H. G. Gadamer, J. Habermas e K. O. Appell e na hermenêutica de P. Ricoeur. Dessa maneira julgamos contribuir para que nossos estudantes tenham acesso ao que há de mais rico e vivo nos vários caminhos da filosofia contemporânea.

Porto Alegre, 15 de março de 1996.

Urbano Zilles

Urbano Zilles

A FENOMENOLOGIA
HUSSERLIANA COMO MÉTODO
RADICAL

Em 1938 faleceu Edmund Husserl (1859-1938), pai do movimento fenomenológico contemporâneo. A fenomenologia husserliana é, em primeiro lugar, uma *atitude* ou *postura* filosófica e, em segundo, um movimento de idéias com *método* próprio, visando sempre o rigor radical do conhecimento.

Edmund Husserl foi, sem dúvida, um dos filósofos mais fecundos de nosso século. Esta fecundidade mede-se por uma dupla razão. Primeiro, pela sua gigantesca produção filosófica e pela qualidade de grande número de pensadores que teve como discípulos. Em segundo lugar, destacou-se como o criador da fenomenologia, sendo reconhecido como um dos grandes clássicos do pensamento ocidental.

Husserl procurou descrever acuradamente o mundo como, aparece na consciência, em todos os seus aspectos, buscando insaciavelmente rigor absoluto, apaixonado pela idéia cartesiana da fundamentação radical da filosofia e, com ela, de todas as ciências. Perseguiu uma renovação radical da filosofia no seu conjunto.

1 - Dados biográficos e obra de Husserl

Edmund Husserl nasceu em 1859 em Prosnitz (Morávia), de família judia, mas indiferente no campo religioso. No período de 1868-1876 estudou em Viena e Olmutz. De 1876-1878 estudou Matemática, Física e Astronomia na universidade de Leipzig. No período de 1878-1881 prosseguiu seus estudos na universidade de Berlim. Durante 1881 estudou na universidade de Viena, período no qual também se dedicou ao Novo Testamento. Em 1883 doutorou-se em Viena com a tese *Sobre o cálculo das variações*. A seguir, foi nomeado professor auxiliar de Weierstrass, em Berlim, tendo que suspender suas atividades por motivos de saúde.

Depois de realizado o serviço militar, dedicou-se à leitura de Aristóteles e à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. No período de 1884-1886 frequentou cursos de F. Brentano, em Viena. Em 1886 batizou-se na Igreja Luterana. Durante 1886-1887, por recomendações de Brentano, preparou sua livre-docência com C.Stumpf, em Halle.

No período de 1887 a 1901 foi professor na universidade de Halle, anos do descobrimento da fenomenologia (*Investigações lógicas*). Em 1901 foi nomeado professor na universidade de Göttingen. Neste período amadureceu a elaboração da fenomenologia (*Idéias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*). Em 1916 foi nomeado professor em Freiburg, função que exerceu até 1929. Em 1935 fez sua palestra sobre “a filosofia na crise da humanidade européia” em Viena; em novembro do mesmo ano falou na

universidade de Praga sobre “a crise das ciências européias e a fenomenologia”. Morreu em 27 de abril de 1938.

Os intérpretes costumam distinguir três etapas no pensamento de Husserl, relacionadas a três das suas principais obras. Fala-se do Husserl das *Investigações lógicas* caracterizadas por um logicismo essencialista; das *Idéias* como o idealismo transcendental; da *Crise* com o vitalismo historicista.

Em 1938, com a ameaça destruidora do nazismo, o franciscano Hermann Leo van Breda transportou clandestinamente cerca de 40.000 páginas de manuscritos estenografados (em sua maioria na taquigrafia de Gabelsberg) e inéditos de Husserl para a universidade católica de Lovaina (Bélgica), onde foi fundado o Arquivo-Husserl, que publica suas obras na coleção chamada *Husserliana* e estudos sobre a fenomenologia na coleção *Phaenomenologica*. Até fins de 1992 foram publicadas as seguintes obras na *Husserliana* pela editora Martinus Nijhoff, Haia (Holanda) e em Dordrecht:

- 1 - *Meditações cartesianas e conferências de Paris*;
- 2 - *A idéia da fenomenologia*;
- 3 - *Idéias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica I*;
- 4 - *idéias diretrizes para zona fenomenologia pura II*, (1913);
- 5 - *idéias diretrizes para uma fenomenologia pura III*;
- 6 - *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*;
- 7 - *Filosofia primeira I*(1923-1924);
- 8 - *Filosofia primeira II*(1923-1924);
- 9 - *Psicologia fenomenológica* (1925)
- 10 - *Por uma fenomenologia da consciência do tempo imanente* (1893-1917);
- 11 - *Análise de uma síntese passiva* (19 18-26);
- 12 - *Filosofia da aritmética* (1890-1901);
- 13 - *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade I* (textos de 1905-1920);
- 14 - *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade II* (1921-1928);
- 15 - *Sobre a fenomenologia da intersubjetividade III* (1929-1935);
- 16 - *Coisa e espaço* (1907);
- 17 - *Lógica formal e transcendental*;
- 18 - *Investigações lógicas I*;
- 19 - *Investigações lógicas II*;
- 20 - *Investigações lógicas: volume complementar*;
- 21 - *Estudos sobre aritmética e geometria* (1886-1901);
- 22 - *Ensaio e resenhas* (1890-1910);
- 23 - *Fantasia, consciência imaginativa e recordação* (1898-1925);
- 24 - *Introdução à lógica e à teoria do conhecimento* (1906-1907);

- 25 - *Ensaio e conferências* (1911-1921);
- 26 - *Lições sobre teoria da significação* (1908);
- 27 - *Ensaio e conferências* (1922-1937);
- 28 - *Lições sobre ética e teoria dos valores* (1908-1914);
- 29 - *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental* (volume complementar) (1934-37).

Husserl nunca foi nem será um filósofo popular. Sua obra é de mui difícil interpretação. Entretanto sua atitude e seu método fenomenológico impuseram-se em amplas esferas do conhecimento, Exerceu influência não só sobre as filosofias da existência (Heidegger, Sartre) mas também sobre o neotomismo e sobre a filosofia em geral, sobre o direito, as ciências da linguagem, como sobre a estética, a sociologia e a psicologia. Sua contribuição mais importante consiste na elaboração rigorosa e sistemática do *método fenomenológico* e na descrição rigorosa da *atitude fenomenológica*.

2 - O que caracteriza a fenomenologia husserliana?

A palavra “fenômeno” é antiga na história da filosofia ocidental. A palavra “fenomenologia” agrupa a palavra “*fenômeno*” e “*logos*”, significando etimologicamente o estudo ou a ciência do fenômeno. Por fenômeno, no sentido originário e mais amplo, entende-se tudo o que aparece, que se manifesta ou se revela. Originariamente a palavra “fenômeno” refere-se ao que existe exteriormente, ou seja, fenômenos físicos. Primeiro os gregos usaram o termo para a manifestação do ser numa íntima unidade entre o ser e aparecer. Com o tempo passou a entender-se por *fenômeno* a aparência enganosa, oposta à realidade. Assim Platão usa o termo para designar o mundo sensível, em oposição ao mundo inteligível. Nesta perspectiva, Protágoras já afirma que podemos conhecer o que aparece, o fenômeno, mas não o que está atrás dele, o que se oculta. Embora tal dissociação entre aparência e ser não tenha sido aceita por Aristóteles, nem por Tomás de Aquino, passou a vigorar na filosofia moderna, sobretudo no fenomenismo de D. Hume, para quem o fenômeno, único objeto de nosso conhecimento, está separado da coisa em si.

I. Kant canonizou tal separação entre o *fenômeno* e a *coisa em si* sem, todavia, indicar como é a “coisa em si” que produz o fenômeno. Este é o que aparece como objeto de nossa experiência em oposição à coisa em si (*noúmenon*). Assim a fenomenologia de Kant concebe o ser como o limite da pretensão do fenômeno, permanecendo o próprio ser fora do alcance da razão pura. Distinguindo entre “objetos da experiência” (fenômenos) e “coisas em si”, transcendentais à experiência e incognoscíveis, contudo admite um postulado

metafísico, fazendo coincidir o campo-limite do conhecimento com os limites da experiência no tempo e no espaço. Com o postulado da “coisa em si” quer mostrar uma realidade independente de nossa mente. Hegel, em sua *Fenomenologia do Espírito*, reabsorve o fenômeno no conhecimento sistemático do ser.

Parece que foi J. H. Lambert quem usou pela primeira vez o termo “fenomenologia” em seu *Novo órganon* (1764) para designar a teoria da ilusão sob suas diferentes formas. Kant usa o termo “*phaenomenologia generalis*” numa carta a Marcus Hertz (1772) para designar a disciplina propedêutica que, segundo ele, deve preceder a metafísica. Com Hegel, através da *Fenomenologia do Espírito* (1807) o termo entrou definitivamente na tradição filosófica, tornando-se de uso corrente.

Kant e Hegel, todavia, concebem de maneira diferente as relações entre o fenômeno e o ser ou o absoluto. Como, para Hegel, é cognoscível o absoluto, este pode ser qualificado como Espírito e a fenomenologia é, então, uma filosofia do absoluto ou do Espírito. Cabe à filosofia mostrar como este está presente em cada momento da experiência humana, seja ela religiosa, estética, jurídica, política ou prática.

Edmund Husserl considera inaceitável o postulado de que aquilo que aparece na experiência atual não é a verdadeira coisa. Deu novo significado à fenomenologia, encerrando o fenômeno no campo imanente da consciência. Husserl não nega a relação do fenômeno com o mundo exterior, mas prescinde dessa relação. Propõe a “*volta às coisas mesmas*”, interessando-se pelo puro fenômeno tal como se torna presente e se mostra à consciência. Sob este aspecto, deu um sentido mais subjetivo à palavra fenômeno, elaborando uma fenomenologia que faça ela mesma às vezes de ontologia. Segundo ele, o sentido do ser e do fenômeno são inseparáveis. A fenomenologia husserliana pretende estudar, pois, não puramente o ser, nem puramente a representação ou aparência do ser, mas o ser tal como se apresenta no próprio fenômeno. E fenômeno é tudo aquilo de que podemos ter consciência, de qualquer modo que seja. Fenomenologia, no sentido husserliano, será pois o estudo dos fenômenos puros, ou seja, uma fenomenologia pura.

Segundo Husserl, fenomenologia não é sinônimo de fenomenismo no sentido de que tudo que existe seja apenas um fenômeno da consciência. A reflexão sobre os fenômenos da consciência é, entretanto, o ponto de partida para examinar os diferentes sentidos ou significados do ser e do existente à luz das funções da consciência. Através deste método pretende chegar a um fundamento certo e evidente do ser e de suas aparições. A tarefa da fenomenologia é, pois, estudar a significação das *vivências* da consciência.

Husserl colocou-se como tarefa de toda a sua vida, ao menos a partir de 1908, a fundamentação última da filosofia, decisiva para o futuro, na forma de

uma ciência de rigor. A particularidade da filosofia, segundo ele, está no fato de não ser uma disciplina específica entre outras, mas abrange “os problemas fundamentais e metódicos de todas as ciências positivas” como ciência dos fundamentos. Portanto, a renovação da filosofia também significará uma reorientação de todas as ciências. Essas, por sua vez, não são simples teorias logicamente estruturadas mas desembocam em técnicas e possuem uma relevância de vida ao menos indireta na medida em que são destinadas a contribuir ao bem-estar e a felicidade do homem através da melhoria da qualidade de vida.

Como filósofos, segundo Husserl, devemos orientar-nos para o mundo interior, que chama de *transcendental* enquanto chama o mundo exterior de *transcendente*. Deste modo o ser transcendente é o ser real ou empírico enquanto o transcendental é o irreal ou ideal, mas não fictício. Propõe-se explorar as riquezas da consciência transcendental, pois, segundo ele, o filósofo não precisa recorrer ao mundo transcendente. Cabe-lhe buscar a evidência apodítica ou indubitável na subjetividade transcendental através da descrição dos fenômenos puros. Só na volta “às coisas mesmas” o filósofo encontrará a realidade de maneira plenamente originária e com evidência plena. Portanto, a fenomenologia não se propõe estudar puramente o ser, nem puramente a representação do ser, mas o ser tal como e enquanto se apresenta à consciência como “fenômeno”.

A fenomenologia tem por vocação ser *prima philosophia* e, por isso, a radicalidade do pensamento cartesiano. O caminho genuíno da atividade filosófica é a reflexão. Parte do *cogito* e de suas *cogitata*, do *eu*, das vivências do *ego*. Por isso o método fenomenológico consiste no acesso ao campo da consciência para submetê-lo à análise. *Ego cogito cogitatum* é o esquema do âmbito da análise fenomenológica. Como todo *cogitare* se orienta para algo – *intendio*- na fenomenológica fala-se de análise intencional como seu método próprio de investigação.

3 – Como chegar à subjetividade transcendental?

Já nas *Investigações lógicas* (Tomo 2, 1ª parte) Husserl dizia: “Significações que não fossem vivificadas senão por intuições longínquas e imprecisas, inautênticas – se é que isto acontece através de intuições quaisquer – não nos puderam satisfazer. Nos queremos voltar às coisas mesmas”. Segundo Husserl, o discurso filosófico sempre deve manter contato com a *intuição*. Do contrário redundaria em conversa vazia. O retorno à intuição originária é a fonte de verdadeiro conhecimento. Por isso não convém que a impulsão filosófica parta das filosofias feitas, das opiniões de grandes pensadores, mas das coisas e dos problemas, tendo um ponto de partida imediato.

Segundo Husserl, quando um fato se nos apresenta à consciência, juntamente com ele captamos uma essência (*Wesen, eidos*). Se, por exemplo, ouvimos diferentes sons, neles reconhecemos algo de comum, uma *essência comum*. No fato, portanto, captamos sempre uma essência. As essências são as maneiras características do aparecer dos fenômenos. Não são resultados de uma abstração ou comparação de vários fatos. Para poder comparar vários fatos singulares, já é preciso ter captado uma essência, ou seja, um aspecto pelo qual eles são semelhantes. O conhecimento das essências é *intuição* diferente daquela que nos permite captar fatos singulares. As essências são conceitos, isto é, objetos ideais que nos permitem distinguir e classificar os fatos.

A fenomenologia pretende ser ciência das essências e não dos fatos. É ciência de experiência, que descreve os universais que a consciência intui quando se lhe apresentam os fenômenos. As essências não existem apenas no interior do mundo perceptivo. Recordações e desejos também têm a sua essência, apresentando-se de modo típico à consciência. Assim as proposições lógicas e matemáticas são juízos universais e necessários porque são relações entre essências. Pela referência às essências ideais, a fenomenologia possibilita o que Husserl chama as “ontologias regionais”. Regiões são a natureza, a sociedade, a moral e a religião. Estudar essas ontologias regionais então significa captar e descrever as essências ou modalidades típicas com que os fenômenos sociais, morais ou religiosos aparecem à consciência. Husserl contrapõe a essas ontologias regionais a ontologia formal ou a lógica.

Para fundamentar uma filosofia como ciência de rigor, segundo Husserl, exigem-se três condições: a) *ausência de pressupostos*; b) *caráter a priori*; c) *evidência apodítica*.

3.1 - Ausência de pressupostos

Husserl tenta filosofar a partir dos problemas da vivência da consciência prescindindo do mundo exterior ou do que outros grandes pensadores já disseram, pois teorias podem ser não só uma ajuda mas também um obstáculo para chegar “às coisas mesmas” (*fenômenos*). A fenomenologia deve ser ciência dos fundamentos e das raízes, ou seja, uma ciência radical, uma ciência dos fundamentos originários: “Não é das filosofias que deve partir o impulso de investigação, mas, sim, das coisas e dos problemas” (*A filosofia como ciência de rigor*, p. 72). Em *As idéias I* escreve que “em nossas afirmações fundamentais nada pressuporemos, nem sequer o conceito de Filosofia, e assim queremos ir fazendo adiante. A *epoqué* filosófica, que nos propusermos praticar, deve consistir, formulando-o expressamente, em nos abstermos por completo de

julgar acerca das doutrinas de qualquer filosofia anterior e em levar a cabo todas as nossas descrições no âmbito desta abstenção” (§ 18).

Husserl constatou que nos congressos encontram-se os filósofos mas não as filosofias. Incansavelmente tenta submeter a filosofia a uma revolução cartesiana para libertá-la de todo o preconceito possível e fazer dela uma ciência verdadeiramente autônoma e radical através do método fenomenológico. A única fonte do conhecimento, para o fenomenólogo, é a *evidência* que caracteriza os dados imanentes da consciência.

3.2 - Caráter *a priori*

Há dois campos de experiência ou conhecimento evidente: a experiência ou evidência empírica - *intuição de fatos individuais* - que serve de base para as ciências empíricas ou dos fatos e a evidência intelectual - *intuição eidética* - que serve de base para as ciências eidéticas. Como a intuição empírica do individual é um dar-se do objeto individual originariamente, também a intuição eidética é um dar-se do *eidos* ou essência - objeto universal.

Para tornar a filosofia ciência de rigor, ela não se deve fundamentar em dados empíricos, ou seja, nos fatos, mas num *a priori* universal. Husserl parte de idealidades porque só essas são válidas, independentemente da contingência dos fatos, para constituírem aprioridade radical para todas as ciências. Parte das “coisas mesmas” (não dos fatos) como se apresentam em sua pureza à consciência. Segundo ele, a consciência, ao ser estudada em sua estrutura imanente, mostra-se como algo que ultrapassa o plano empírico e emerge como condição *a priori* de possibilidade do próprio conhecimento, ou seja, como consciência transcendental. Cabe, então, à fenomenologia descrever a estrutura do fenômeno como fluxo imanente de vivências que constituem a consciência (estrutura constituinte). Enquanto a consciência transcendental constitui as significações é *a priori* de possibilidades de conhecimento. Nesta perspectiva, a lógica tem caráter normativo *a priori* e não deve ser confundida com o psicologismo, pois a empina é incapaz de fornecer as condições da apodicidade, condições que se encontram numa região *a priori* da pura idealidade de caráter universal, necessário e normativo que fundamenta todo o verdadeiro conhecimento. Assim a fenomenologia torna-se ela mesma o *a priori* das ciências.

O postulado da fenomenologia é que o *fenômeno* seja ao mesmo tempo *logos*. O sentido do fenômeno lhe é imanente e pode ser percebido. Em outras palavras, todo o fenômeno tem uma essência, que não se reduz ao fato. A intuição da essência distingue-se da percepção do fato, pois é a visão do sentido ideal que atribuímos ao fato materialmente percebido que nos permite identificá-lo. Se, por exemplo, uma criança trabalhar sem compasso, dirá que a forma

vagamente oval, que desenhou em seu caderno, é um círculo. A essência persiste como pura possibilidade, como necessidade que se opõe ao fato. Por isso há tantas essências quantas significações nosso espírito é capaz de produzir. As essências constituem uma espécie de armadura inteligível do ser, tendo sua estrutura e suas leis próprias. Elas são o sentido *a priori* no qual deve entrar todo mundo real ou possível. Assim pode-se obter uma compreensão *a priori* do ser, independentemente da experiência efetiva porque a intuição de essências é intuição de possibilidades puras.

Veremos que, na fase caracterizada pela *crise*, Husserl desenvolve a fenomenologia não a partir do *a priori* eidético, nem formal-kantiano, mas a partir de um *a priori* concreto material originariamente vivido e que nos é dado previamente à toda intervenção. É o *Lebensumwelt* ou *Lebenswelt* enquanto conjunto estrutural da experiência imediata e fundamento originário do sentido.

Em síntese, a fenomenologia não poderá recorrer a qualquer resultado científico como um dado disponível. Neste sentido Husserl critica Kant por partir do fato das ciências positivas para depois formular a pergunta pela possibilidade do conhecimento. E para não pressupor aquilo que está em questão retoma, contra Kant, o espírito mais radical do cartesianismo, eliminando o recurso a qualquer saber já dado. E Husserl vai mais longe, criticando Descartes por estabelecer uma continuidade entre o discurso filosófico e o discurso científico na concepção de uma filosofia que deve proceder *more geometrico*. Para que seja preservada a autonomia da fenomenologia frente às ciências é preciso ter consciência de que não fala dos mesmos objetos sobre os quais fala a ciência, não utilizará seus resultados nem seu método.

3.3 - Evidência apodítica

Em geral entende-se por evidência um saber certo e indubitável. Entre os antigos, a evidência costuma ser considerada como um fato objetivo, como o manifestar-se de um objeto qualquer como tal. Significa o aparecimento do que é verdadeiramente e é por isso tão manifesto que exclui a possibilidade de dúvida e, portanto, de erro. A evidência é um critério de verdade e de certeza.

Descartes afirma “não aceitar nunca alguma coisa como verdadeira a não ser que ela se reconheça evidentemente como tal, isto é, evitar diligentemente a precipitação e a prevenção; e não compreender nos próprios juízos senão o que se apresenta tão *clara* e *distintamente* ao próprio espírito, que não se tenha nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”(Discurso *do Método*, 24 parte). Descartes reduz a evidência à *clareza* e *distinção* de idéias vinculando-a à intuição. Para ele, evidência é aquilo “que eu percebo clara e distintamente”.

Husserl trata muitas vezes da evidência. Nas *Investigações* descreve-a como “preenchimento da intenção” (II, 39). Devolveu-lhe o caráter objetivo enquanto designa o manifestar-se de um “objeto” como tal consciência. Afirma que a evidência surge quando há uma equação completa entre o pensado e o imediatamente dado.

Husserl adverte que a evidência não pode ser considerada “uma voz mística que nos grita de um mundo melhor: aqui está a verdade”. Nas *Investigações lógicas* diz que há evidência sempre que haja adequação completa entre o intencionado e o dado, quando se dê um *preenchimento da intenção*, i.é, a intenção receba a absoluta plenitude do conteúdo, a plenitude do próprio objeto. Esta evidência não é simplesmente a da percepção. Refere-se a algo imediatamente dado, anterior à toda a teoria, construção ou hipótese, situado ao nível da vivência fenomenológica.

A fenomenologia torna-se “filosofia primeira” pela auto-reflexão radical e, por isso, universal. Na atitude plenamente reflexa, o filósofo observará as “coisas” na sua pureza original e imediata, deixando-se orientar exclusivamente por elas. Nesta atitude de evidenciação poderá descrever o imediatamente dado à consciência: “O fundamental é não passar por alto que a evidência é esta consciência que efetivamente vê, que apreende (o seu objeto) direta e adequadamente, que evidência nada mais significa que o adequado dar-se em si mesmo” (*A idéia de fenomenologia*, p. 88). Pouco mais adiante conclui: “Com o emprego do conceito de evidência, podemos agora dizer também e, porque a temos, ela não implica enigma algum; portanto, também não o enigma da transcendência; vale para nós como algo de inquestionável de que nos é permitido dispor. Não menos temos evidência do universal: *objectalidades e estados de coisas universais* surgem-nos em auto-apresentação e estão dados no mesmo sentido, portanto, inquestionavelmente; e estão autodos adequadamente no sentido mais rigoroso” (*ibidem*. p. 90).

Para construir, pois, uma filosofia como ciência de rigor só posso admitir como válidos juízos hauridos da evidência apodítica. Tal só posso obter mediante vivências da consciência em que as coisas se me apresentam por si mesmas. Nas *Meditações cartesianas* estabelece como primeiro princípio: “Tomando, como filósofo, meu ponto de partida, tenho para o fim presumido uma ciência verdadeira. Por isso, eu não poderia evidentemente nem ter nem admitir como *válido juízo algum, se eu não os tomar na evidência*, isto é, em experiências onde as coisas e os fatos em questão me são presentes, eles mesmos” (§ 5).

Sem a evidência, segundo Husserl, não podemos falar de fundamentação radical. Para isso não satisfaz qualquer evidência. Exige-se uma evidência apodítica, ou seja, com ausência total de dúvida. O caminho para chegar a este

fundamento radical da filosofia e da ciência é, segundo Husserl, a fenomenologia como método de evidenciação.

Para chegar ao fenômeno puro, Husserl suspende o juízo em relação à existência do mundo exterior (transcendente). Descreve apenas o mundo como se apresenta na consciência, ou seja, reduzido à consciência. Tal suspensão ou colocação entre parênteses chamou *epoqué*. Portanto, não duvida da existência do mundo exterior, mas simplesmente o põe “entre parênteses” ou o idealiza ou o reduz ao fenômeno: a *redução fenomenológica*. No fenômeno, por sua vez, procede a sucessivas reduções em busca da essência: a *redução eidética*. Assim entende a fenomenologia como análise descritiva das vivências da consciência depuradas de seus elementos empíricos para descobrir e apreender as essências diretamente na intuição.

O efeito da *epoqué* é a redução à esfera transcendental: as vivências puras, a consciência pura com seus correlatos puros e seu eu puro. O dado imediato resultante da redução transcendental é a vivência pura, cujos elementos noético e noemático são objeto da análise intencional fenomenológica. Alcançada a esfera transcendental, pela *epoqué*, como dado de evidência apodítica, o fenomenólogo procederá em sua tarefa específica, que consiste na análise dessa esfera e daquilo que nela efetivamente se dá.

O idealismo fenomenológico de Husserl não nega a existência do mundo real. Quer deixar claro que o mundo é sempre conteúdo de meu saber, conteúdo de experiência, conteúdo de meu pensar, em síntese, conteúdo de minha consciência. Neste ponto a atitude fenomenológica se distingue da atitude natural.

4 - A intencionalidade da consciência

A consciência, segundo Husserl, é intencionalidade, ou seja, só existe como consciência *de algo*. A análise da consciência abrange a descrição de todos os modos possíveis como alguma “coisa” ideal ou real é dada imediatamente à consciência. Nesse sentido tornou-se célebre o lema husserliano da “volta às coisas mesmas” (*Zu den Sachen selbst!*). Entende por “coisa” (*Sache*) não objetos físicos, mas o fenômeno como o imediatamente dado à consciência, isto é, como se apresenta ou manifesta à consciência. Trata-se de prescindir do empírico, de preconceitos e pressupostos, do singular e do accidental, para chegar às essências dadas, as quais são o objeto inteligível do fenômeno, captado numa visão imediata da intuição.

A fenomenologia husserliana parte, pois, da vivência imediata da consciência: “Toda a vivência intelectual e toda a vivência em geral, ao ser levada a cabo, pode fazer-se objeto de um puro ver e captar e, neste ver, é um dado

absoluto. Está dada como um ente, como um isto-aqui (*Dies-da*), de cuja existência não tem sentido algum duvidar” (*A idéia da fenomenologia*, p. 55-56).

A fenomenologia propõe partir de uma situação sem pressupostos para esclarecer as condições das quais depende nosso conhecimento. Nas ciências empíricas fazemos todo o tipo de pressuposições. O físico, p. ex., pressupõe a validade da matemática; o matemático pressupõe a validade da lógica, etc. A fenomenologia não pretende fazer pressuposições que tenham que ser justificadas em outro campo.

Galileu possibilitou o conhecimento do mundo objetivo, empregando um método que se tornou o modelo de racionalidade nos tempos modernos. Mas, segundo Husserl, a objetivação da natureza, obtida por Galileu, não conduz ao ser das coisas e, assim, a objetividades ideais. A natureza idealizada passou a substituir a natureza pré-científica. A matematização da natureza violentou o ser natural. De acordo com Husserl, as ciências positivas são ingênuas enquanto pré-fenomenológicas como a vida cotidiana é ingênuas. Viver consiste em comprometer-se com o mundo que nos dá a experiência através do pensar. Mas viver é também agir e valorar. Enquanto toda a ciência é, de certa forma uma ciência do ser no mundo, “do ser perdido no mundo”, só a fenomenologia, através da análise radical da intencionalidade, poderá ser a ciência das ciências, justamente por “perder o mundo” através da redução fenomenológica para encontrá-lo pela análise da intencionalidade da consciência. Para isso é preciso passar de uma atitude ingênuas a uma atitude transcendental na qual a consciência constitui o mundo como fenômeno puro.

No século XIX houve uma redescoberta da doutrina clássica da intencionalidade por Brentano, Husserl e M. Scheler. Este conceito da escolástica medieval, tanto da árabe como da latina, baseia-se numa observação de Aristóteles no livro da *Metafísica*. Ao descrever o que é uma relação, Aristóteles exemplificou com o saber. Toda a idéia, inclusive a mais simples, começa por ser uma relação entre um objeto enquanto tal e enquanto *nosso* objeto. Mas o saber tem como característica que um de seus elementos, o objeto, não necessariamente tem que ser real: a idéia enquanto *nossa* idéia, ou seja, por parte do sujeito.

Husserl desenvolve o método de mostração das estruturas implícitas da experiência, definindo o conceito de intencionalidade como: a) consciência de algo; b) consciência de si mesmo. A partir de Descartes explica-se o conhecimento como relação entre duas coisas: a coisa que está na consciência (idéia) e a que está fora. A primeira é a representação da segunda. Ora, Husserl abandona a idéia de representação, distinguindo, na consciência, o ato que conhece (*noese*), que ao configurar os dados os dota de sentido, e a coisa

conhecida (*noema*). O “objeto” (*noema*) é intencional, ou seja, está presente na consciência sem ser parte dela. E esta “coisa” que interessa à fenomenologia.

Husserl, em *Idéias I*, expõe um exemplo: “Nosso olhar, suponhamos, volta-se com um sentimento de prazer para uma macieira em flor num jardim...” (88). Na atitude comum ou natural, tal percepção consiste em colocar primeiro a existência da macieira no jardim, depois em relação a essa macieira real a macieira representada na consciência correspondente à real. Como consequência haveria duas macieiras: uma no jardim e outra na consciência. Para Husserl, as coisas não acontecem assim. Recorrendo à análise intencional, não partimos da macieira em si, porque dela nada sabemos, nem da macieira representada, porque também dela nada sabemos. É preciso partir das “coisas mesmas”, isto é, da *macieira- enquanto- percebida*, ou seja, do ato de percepção da macieira no jardim, pois essa é a vivência originária. Através da *epoqué* só atendemos à percepção como vivência, prescindindo de suas relações reais. A única “coisa” que permanece é a percepção e o percebido, o visto desde um ponto de vista eidético na “pura imanência” da consciência de minhas vivências. A vivência de percepção, fenomenologicamente reduzida, também é percepção da “macieira em flor”, vivência que nela conserva todos os matizes com que aparecia realmente. Assim a “macieira em flor”, como objeto de minha vivência de percepção, é o correlato intencional da vivência, seu conteúdo noemático, resultante da noese, do ato de consciência, pelo qual se reduz à unidade de sentido a multiplicidade de dados da sensação (*hylé*). Enquanto a *noese* e a *hylé* são elementos da própria vivência, o noema é seu correlato intencional ou componente intencional.

A radicalidade e universalidade do saber fenomenológico situa-se, pois, no plano da consciência, da subjetividade transcendental. Dada a bipolaridade imamente/intencional de toda a vivência, distinguem-se dois modos correlativos da investigação fenomenológica, embora de fato não haja separação real entre os mesmos: a) um, orientado para a pura subjetividade (fenomenologia noética) e b) outro, orientado para aquilo que pertence à constituição da objetividade para a subjetividade (fenomenologia noemática).

Para Husserl, uma coisa é a indubitável existência real do mundo e outra coisa é compreender e fundamentar essa existência. O mundo existe *para nós* como produto intencional. A única tarefa e função da fenomenologia husserliana é salvar o *sentido* deste mundo, o sentido em que este mundo vale para qualquer homem como realmente existe. A fenomenologia é, pois, uma tomada radical da consciência do que é o homem em si mesmo. Deste modo, o sentido do oráculo delfico “conhece-te a ti mesmo” significa, antes de tudo, a penetração do homem dentro de si mesmo. Tal penetração só é possível enquanto é capaz de ter

consciência de algo. Neste sentido conclui as *Meditações cartesianas* com a idéia de S. Agostinho: “*Noli foras ire, in te redi, in interiore hominis habitat veritas*”.

A partir de um ponto de vista objetivo, poderia perguntar-se, se Husserl não reduz o ser à própria consciência, abrindo-se esta, pela intencionalidade, não ao outro como era entendida a intencionalidade na filosofia medieval mas só a si mesma. Neste caso a fenomenologia, no fundo, não passaria de autoconhecimento (*Selbstauelegung*), separando o ser intencional do real. Ou volta, de maneira sutil, a idéia de que o conhecimento é representação?

A intencionalidade husserliana corresponde à correlação consciência-mundo, sujeito-objeto, mais originária que o sujeito ou o objeto, pois esses só se definem nessa correlação. A intencionalidade fenomenológica é *visada de consciência e produção de um sentido* que permite perceber os fenômenos humanos em seu teor vivido.

Husserl definiu a fenomenologia como a teoria dos fenômenos puros, dos fenômenos da consciência pura. Mas o que entende por “consciência”? Dá, sobretudo, três sentidos: a) a consciência como conjunto de todas as vivências, ou seja, a consciência como unidade; b) a consciência como percepção interna das vivências psíquicas, ou seja, o ser consciente; c) a consciência como vivência intencional. O último é o mais importante e Husserl dedicou-lhe longo capítulo já nas *Investigações lógicas*. Para ele, a consciência é “uma corrente de experiências vividas”, num rio heraclítico, que se colhe a si mesma. Por isso interessa-o mais a percepção imanente, que é a do *cogito* cartesiano, cujo objetivo são as experiências vividas (recordar, imaginar, desejar, etc.), ou seja, o *cogitatum*, pois tais experiências são dadas diretamente à consciência, uma vez que “a percepção da experiência vivida é a visão direta de alguma coisa que se dá ou que pode dar-se na percepção como *absoluta* e não mais como identidade das aparências que a esfumam” (*Idéias* 1, 44).

Enfim, a estrutura da consciência como intencionalidade é uma das grandes descobertas de Husserl. Dizer que “a consciência é intencional” significa: “toda a consciência é consciência de algo”. Portanto, a consciência não é uma substância (alma), mas uma atividade constituída por atos (percepção, imaginação, volição, paixão, etc.) com os quais visa algo. Husserl vale-se da noção de intencionalidade para esclarecer a natureza das experiências vividas da consciência. A intencionalidade é de natureza lógico-transcendental, significando uma possibilidade que define o modo de ser da consciência como um *transcender*, como o dirigir-se à outra coisa que não é o próprio ato de consciência. Distingue duas espécies de intencionalidade: a) uma *intencionalidade temática*, que é o saber do objeto e saber deste saber sobre o objeto; b) uma *intencionalidade operante*, que é a visada do objeto em ato, ainda não refletida. A primeira tenta alcançar a segunda, que a precede, sem nunca consegui-lo. O saber consciente só se exerce

sobre este fundo de irreflexão nessa dimensão de vida que já é sentido porque visada de objeto, mas sentido ainda não formulado.

E o que é a vivência (*Erlebnis*) da consciência? É tudo que encontramos na consciência. As vivências intencionais orientam ou impulsionam o sujeito para seu objeto. A intencionalidade “nada mais significa que esta particularidade que tem a consciência de ser consciência de algo, de trazer, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesmo” (*Meditações cartesianas*, 14). A intencionalidade “representa uma característica essencial da esfera das experiências vividas porquanto todas as experiências têm, de uma forma ou de outra, intencionalidade... A intencionalidade é aquilo que caracteriza a consciência em sentido grave e concordante em indicar a corrente da experiência vivida como corrente de consciência e como unidade de consciência” (*Idéias I*, 84).

Por um lado, intencionalidade significa que a consciência só existe como consciência de algo. Por Outro, o objeto só pode ser definido em sua relação com a consciência por ser sempre objeto- para- um- sujeito. O “objeto” só tem sentido para uma consciência que o visa. Assim as essências não existem fora do ato de consciência. Nesse sentido a fenomenologia husserliana busca a descrição dos atos intencionais da consciência e dos objetos por ela visados, ou seja, pela análise noético- noemática.

Se a consciência é intencionalidade, só pode ser analisada em termos de sentido. E aqui sentido é, em primeiro lugar, os sentidos; depois direção: enfim, significação. A consciência não é coisa, mas é aquilo que dá sentido às coisas. O sentido não se constata à maneira de uma coisa, mas se interpreta. É a consciência intencional que faz o mundo aparecer como fenômeno, como significação, pelo fato de ser um *cogitatum* intencionado pelo sujeito.

Podemos dizer que a filosofia grega, como a antiga e medieval, voltam-se para os princípios objetivos do mundo, numa ideação essencialmente eidética. Tais princípios eram concebidos como essências subsistentes em si e por si. O cristianismo introduz a consciência como instância fundamental e, a filosofia moderna, refugiou-se reflexivamente nela e, a partir dela, vê o mundo e seus princípios objetivos. Husserl reassume a tensão entre a eidética da filosofia antiga e a consciência cristã no sentido filosófico medieval, numa atitude de equilíbrio. Na fenomenologia eidética assume a filosofia eidética antiga e medieval e, na fenomenologia transcendental, assume o idealismo moderno, ou seja, a moderna filosofia da consciência. Assim, a partir de Husserl, renascem, por um lado, o movimento da filosofia dos objetos ideais e dos valores da filosofia antiga e medieval e, por outro, a filosofia da existência do cristianismo e da filosofia moderna.

A fenomenologia de Husserl não pretende ser um método ou sistema filosófico definitivamente estruturado. Com Heidegger, seu aluno, podemos

dizer que “compreender a fenomenologia é captar suas possibilidades”. Por isso fecundou e ainda fecunda novos domínios do conhecimento humano. A fenomenologia descreve a essência do homem como questão de sentido, como ser presente, capaz de integrar ciência e filosofia no mundo concreto da vida, sem desconhecer que a tomada de consciência crítica da realidade é pressuposto de sua transformação histórica.

5 - Redução ou *epoqué*

A intencionalidade conduz à redução, ou seja, à colocação entre parênteses da realidade como a concebe o senso comum. Husserl chama a concepção do senso comum de *atitude natural* à qual opõe a *atitude fenomenológica*, segundo a qual o mundo é nada mais do que o que ele é para a consciência, ou seja, fenômeno. Não é que o filósofo duvide das coisas existentes, mas as põe entre parênteses não as utilizando como fundamento de sua filosofia. Para fazer da filosofia uma ciência de rigor deverá fundamentar-se em algo que é indubitavelmente evidente. O problema da *epoqué* não é a existência do mundo, mas seu significado. Assim, ao contrário de Descartes, a relação fenomenológica de Husserl deixa o *ego cogito cogitatum*, pois a única coisa que é absolutamente evidente é o *cogito* com seus *cogitata*.

A fenomenologia propõe-se como tarefa analisar as vivências intencionais da consciência para aí perceber o sentido dos fenômenos. O próprio da estrutura noético- noemática ou intencional da consciência é fazer-me descobrir, na consciência ou no sujeito e somente aí, um objeto (fenômeno). No citado exemplo da macieira, a macieira real permanece no jardim, pois não é transplantada para o sujeito. Na verdade a macieira percebida só existe enquanto percebida.

Na atitude natural, a consciência ingênua vê o objeto como exterior e real. Na atitude fenomenológica o objeto é constituído na consciência. E a fenomenologia torna-se o estudo da constituição do mundo na consciência. Constituir significa remontar pela intuição até a origem, na consciência, do sentido de tudo que é, origem absoluta. Mas não só o mundo é constituído, recebe seu sentido na consciência ou no sujeito, mas o próprio sujeito se constitui pela reflexão sobre sua própria vida irrefletida. A redução fenomenológica faz, assim, o mundo aparecer como fenômeno. Embora a gênese de seu sentido é perceptível na vivência da consciência, nem tudo está dito sobre o sentido dessa vivência. Na fase da fenomenologia transcendental, que vai desde *idéias diretrizes* (1913) e culmina nas *Meditações cartesianas* (1929), Husserl coloca o acento sobre o sujeito ao qual é preciso ligar a consciência na qual se constitui todo o sentido. A vivência da consciência é o único irreduzível. Mas esta vivência é vivida por um sujeito ao qual se referem os objetos do

mundo real ou ideal e de onde adquirem significações. Este sujeito constitui-se continuamente e a fenomenologia torna-se “exegese de si próprio” (*Selbstaueslegung*), ciência do eu ou *egologia*. Esse sujeito é o *eu transcendental*, não o eu empírico.

Para alcançar as essências é preciso purificar o fenômeno de tudo que não é essencial, ou seja, é preciso reduzir (redução eidética). A essência se definirá, segundo Husserl, pela análise mental como uma “consciência da impossibilidade”, ou seja, como aquilo que é impossível à consciência pensar de outro modo. Identifica-se este invariante através das diferenças, definindo a essência dos objetos dessa espécie, ou seja, definindo aquilo sem o que seria impensável. Este processo Husserl chamou de *variação eidética*. A essência é, pois, o sentido ideal do “objeto” produzido pela atividade da consciência.

Para chegar à fenomenologia transcendental pura, Husserl introduz a *redução* e a *epoqué*. Assim coloca entre parênteses a existência do mundo, não para duvidar de sua existência, mas suspender apenas o juízo em relação a esta existência. A essa suspensão de juízo designou-a com o termo *epoqué*, já usado pelos céticos pirônicos gregos para significar a suspensão ou abstenção de qualquer assentimento por não reconhecerem razões suficientes para eliminar a incerteza. Husserl introduz a *epoqué* como instrumento de depuração para chegar a um radicalismo reflexo na procura das evidências apodíticas. Portanto, não pretende duvidar da existência do mundo, nem suprimi-la. Quer, isto sim, encarar o mundo apenas sob o aspecto de fenômeno, ou seja, como se apresenta à consciência. É a redução à consciência. Como a *epoqué* já significa *redução*, os dois termos são empregados, geralmente, pelo próprio Husserl como equivalentes.

O filósofo deve buscar a evidência apodítica: “Se a apreensão reflexiva se dirige para a minha vivência, apreendo alguma coisa em si mesma de caráter absoluto, cuja existência não pode, em princípio, ser negada; ou seja, é inteiramente impossível ver que essa coisa não é. Muito embora seja uma ficção aquilo que se apresenta, a própria apresentação, a consciência que finge, não pode ser fictícia” (*Idéias I*, § 46). Portanto, para chegar à evidência apodítica é preciso colocar “entre parênteses” tudo que me é exterior: outras pessoas e o próprio Deus. Devemos partir do mundo reduzido às vivências da consciência. A decisão de praticar a *epoqué* resulta de um ato livre, inteiramente dependente da vontade.

Na consciência, muitas vezes, as vivências se apresentam na singularidade concreta. Refletindo sobre esses fenômenos singulares, posso sujeitá-los a uma série de variações arbitrárias em busca do invariante ou da essência. Desta forma pratico a redução eidética. Surge, então, um fenômeno novo, uma essência purificada.

Se eu quiser atingir o terreno firme das evidências apodíticas devo ir além da redução eidética. Terei que por “entre parênteses” a própria existência do eu e dos seus atos. Só assim alcançarei o eu absoluto, o eu transcendental e com ele o

âmbito da experiência genuinamente filosófica. Esta é a redução transcendental. Através dela chegamos ao contato imediato com as “coisas” que se nos apresentam na sua evidência originária na consciência. Agora não possuímos simplesmente o mundo, mas apenas a consciência do mundo. O filósofo deverá reduzir sua atenção para esse novo mundo da “consciência pura”.

6 - A intersubjetividade transcendental

Se tudo o que eu posso entender como verdadeiro ser não é outra coisa que um acontecimento intencional de minha própria vida cognoscente, para Husserl, isso não significa que a percepção seja o único modo de conhecer a realidade. Existe outro modo válido de experiência: a experiência mediata, ou seja, através do corpo animado que tenho do outro. A isso chama de *Einfühlung*. O que se me apresenta através do corpo animado (*Leib*) é outra subjetividade que é irreduzível a mero polo intencional da minha subjetividade. Dessarte, o idealismo transcendental situa-se no plano da intersubjetividade transcendental. Assim a redução fenomenológica conduz a duas estruturas universais da vida reciprocamente fundadas: minha vida e a do outro.

Husserl distingue entre minha esfera originária ou primordial e uma esfera primordial alheia, assunto que desenvolve na 5ª Meditação cartesiana e em muitos outros textos. Diz Husserl que eu sou para mim, e todo outro eu o é para mim, sujeito de sua primordialidade e das intracepções (*Einfühlungen*) por ele motivadas.

Embora Husserl distinga a vida imanente do próprio eu, nela encontra-se implícita a imanente vidas dos “outros”, sem confundir-se com a própria esfera primordial. Há uma recíproca apercepção intersubjetiva do “eu e de seu oposto” (*sein Gegenüber*). O oposto do eu tem que ser outro eu. Ao *ego* só pode opor-se, propriamente, um *alter ego*. Na experiência do meu próprio corpo radica a experiência que tenho de corpos alheios e, por sua mediação, tenho experiência da subjetividade alheia, de uma segunda vida transcendental distinta da minha.

A síntese da coexistência monadológica de todos os *eu* em recíproca autoapercepção é, por sua vez, uma síntese que constitui a natureza (o mundo) comum para todos. Eu, como mônada modalmente originária, tenho como válido meu horizonte de autoestranhamentos, de outras mônadas, constituído eu nele como mônada singular de um “nós”, como universo de equivalentes mônadas existentes, que se implicam em recíproca validade e segundo um total sentido ontológico. Este “nós” é a intersubjetividade transcendental na qual se constitui o mundo com validade “objetiva” para todos. Existe, assim, com fundamento na experiência transcendental, uma pluralidade de seres que são “em si e para si” e que para mim só se dão no modo de “outro”, como alteridade.

Nas *Meditações cartesianas* Husserl afirma, no § 56, a identidade entre intersubjetividade e comunidade de mônadas. Partindo de mim mesmo como mônada original (*Urmonade*), chego a outros enquanto sujeitos psicofísicos. Mas numa compenetração intelectual do horizonte original do outro, descubro que a percepção de nossos corpos e a vivência da alteridade é recíproca. A partir desta vivência de homogênea alteridade recíproca se constitui a comunidade humana, apercebendo-me, simultaneamente, de minha própria humanidade.

A comunidade humana não é fechada, mas está aberta à comunidade universal cósmica. Esta intersubjetividade transcendental ou comunidade universal de mônadas apresenta as seguintes características: a) Constitui-se puramente em mim, no *ego* que medita; b) constitui-se para mim a partir de minha pura intencionalidade; c) mas é tal que, ao constituir-se em cada modificação de *outros*, é a mesma, apenas num modo subjetivo de diferente apresentação; d) constitui-se, por sua vez, como portadora necessariamente do mesmo mundo objetivo; e) é propriedade essencial deste mundo transcendental constituído em mim, por necessidade eidética, a de ser também um mundo humano; f) está constituído com maior ou menor perfeição na interioridade psíquica de cada um dos homens em vivências intencionais, em sistemas potenciais da intencionalidade; g) este sistema potencial da intencionalidade implica um horizonte indefinidamente aberto.

7 - Em que consiste o método fenomenológico?

A fenomenologia consiste na tentativa de descrever o fundamento da filosofia na consciência na qual a reflexão emerge da vida irrefletida do começo ao fim. Podemos resumir os seguintes aspectos da fenomenologia husserliana:

a) É um *método* derivado de uma *atitude*, que presume ser absolutamente sem pressupostos, tendo como objetivo proporcionar ao conhecimento filosófico as bases sólidas de uma ciência de rigor, com evidência apodítica;

b) *analisa dados inerentes à consciência* e não especula sobre cosmovisões, isto é, funda-se na essência dos fenômenos e na subjetividade transcendental, pois, as essências só existem na consciência;

c) é *descritivo*, conduzindo a resultados específicos e cumulativos, como no caso de investigações científicas; não faz inferências nem conduz a teorias metafísicas;

d) como conhecimento fundado nas essências é um saber absolutamente necessário, em oposição ao conhecimento fundado na experiência empírica dos fatos contingentes

e) conduz à certeza e, por conseguinte, é uma disciplina *a priori*;

f) é uma atividade científica no melhor sentido da palavra, sem ser, ao mesmo tempo, esmagada pelas pressuposições da ciência e sofrer suas limitações. Busca a raiz de toda a atividade filosófica e científica.

Husserl distingue ciências da *atitude natural* e ciências da *atitude fenomenológica*. O objeto da fenomenologia é a consciência mesma como resíduo da *epoqué* praticada, a consciência pura no sentido eidético transcendental e não psicológico, pois a psicologia, como ciência dos fatos, também fica entre parênteses. As ciências da atitude natural ou dogmática partem de uma objetividade dada, sem questioná-la. A fenomenologia parte do questionamento de qualquer objetividade dada e a reduz à mera vivência em que se dá, para torná-la objeto de análise. Por isso a fenomenologia é a ciência crítica fundamental e situa-se no plano da evidência apodítica. O objeto próprio da fenomenologia não é, diretamente, o campo das essências, mas da essência da vida da consciência.

Husserl busca um fundamento sólido para a filosofia e a ciência, uma ciência do radical. Tenta estabelecer uma *filosofia primeira*, criando uma ciência fundamental da subjetividade pura. A consciência atuante é este fundamento primeiro de toda a objetividade. Tal filosofia primeira é a fenomenologia como “a ciência descritiva eidética da consciência pura transcendental” ou “doutrina pura descritiva das essências das estruturas imanentes da consciência”. A filosofia tornar-se-á ciência de rigor quando nos fizer tomar consciência de que as construções teóricas do espírito não podem restringir-se à descrição objetivista dos fatos individuais e subsistentes em si mesmos. Como ciência rigorosa, exigirá de nós uma postura fenomenológica que nos conduzirá às raízes últimas de todas as coisas. E verdade que, na fase da crise. Husserl busca este fundamento, de alguma forma, no mundo da vida (*Lebenswelt*).

8 - A crise da humanidade européia e a fenomenologia

O pensamento de Husserl passou por longa e profunda evolução. No período de Halle (1887-1901) escreveu as *Investigações*; no período de Goettingen (1901-1916) elaborou sua fenomenologia pura e produziu as *Idéias*; mais tarde, em Friburgo, na Floresta Negra (1916-28), produziu a fenomenologia como novo transcendentalismo ou idealismo caracterizado nas *Meditações cartesianas*. Nos últimos anos, já aposentado na universidade, refletiu sobre a crise das ciências como expressão da crise da cultura contemporânea.

No período de 1934-1937, Husserl dedicou-se ao tema da “Crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental”. Nesse período aborda problemas que, a seu ver, conduziram à crise. Persegue a origem dessa crise até a moderna matematização das ciências para abordar a divisão ou ruptura surgida

entre o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental. Estuda a história da filosofia moderna desde Descartes, Locke, Berkeley, Rume até Kant. Propõe-se a superar esse abismo através da fenomenologia, buscando o fundamento do sentido, oculto às ciências. Nesse período elaborou o texto sobre “*A crise da humanidade européia e a filosofia*”. Nesse período Husserl quer mostrar o acesso ou o caminho à fenomenologia transcendental a partir do mundo da vida e da psicologia.

O texto apresentado originou-se de uma conferência que Husserl fez no dia 7 de maio de 1935 no *Kulturbund* de Viena. Essa conferência Husserl pronunciou numa situação determinada. Em 1928 foi aposentado (*emeritiert*), ou seja, foi dispensado de sua atividade de ensino na universidade. Em 1930 reconheceu que M. Heidegger, seu ex-aluno e sucessor na cátedra, assumira posição diferente da sua. Em 1933, os nazistas chegaram ao poder, na Alemanha, e aí começou a ascensão de um irracionalismo que provocou uma crise política e cultural. Com isso enfrentou um problema pessoal por ter sangue hebreu. Mas não deixou de fazer uma análise profunda dessa nova situação, detectando o perigo que ameaçava a humanidade européia, esta humanidade que esquecera sua tradição espiritual vinda desde a antiguidade grega, embora estivesse proibido de manifestar-se publicamente em seu próprio país. Husserl responsabilizou os filósofos e os cientistas pela crise por terem deixado de servir à razão. Segundo ele, o século da ciência desviou-se da razão.

Na oportunidade que lhe foi dada em Viena. Husserl evoca a herança cultural que constitui a base comum da civilização ocidental. Posiciona-se contra o desvio racionalista, e, ao mesmo tempo, contra certo irracionalismo, expondo sua própria concepção. Opõe-se ao racionalismo ingênuo dos séculos 17-18 com sua concepção das tarefas infinitas da razão humana; e ao objetivismo reinante nas ciências positivas, de modo especial na psicologia objetivista, pela consciência científica do espírito enquanto espírito. Suas palavras ecoam como uma profissão de fé: “*e, portanto, as idéias são mais fortes que todas as forças*” (*Husserliana* VI, p. 335). Stefan Strasser, profundo conhecedor da fenomenologia de Husserl, no prefácio que escreveu à edição francesa (bilíngüe: alemão e francês) chama este texto de “um manifesto no verdadeiro sentido da palavra” (E. Husserl. *La crise de l’humanité européenne et la philosophie*. Paris, Aubier Montaigne, 1987, p. 5). Poderia chamar-se esse texto também de “testamento político” de Husserl.

Para Husserl, a existência da crise é um fato cio qual se deve tomar consciência. Esta crise refere-se às ciências européias e ao homem europeu; refere-se à Europa como maneira espiritual de ser, ou seja, à Europa como ente cultural: “Em sentido espiritual, a Europa engloba manifestamente os domínios ingleses. os U.S.A., etc. Trata-se aqui de uma unidade de vida, de uma ação, de

uma criação de ordem espiritual, incluindo todos os objetivos, os interesses, as preocupações e os esforços com as instituições e as organizações. Nelas atuam os indivíduos dentro das sociedades múltiplas de diferentes complexidades, em famílias, raças, nações, nas quais todos parecem estar interior e espiritualmente vinculados uns aos outros e, como disse, na unidade de uma estrutura espiritual”. Husserl não compartilha a resignação nem o pessimismo do existencialismo, na época, pois crê no poder da razão humana e tenta um diagnóstico das causas dessa crise para só depois receitar o remédio. Consta: há uma herança da história que é o objetivismo científico; um esquecimento trágico: o *Lebenswelt* ou o mundo da vida; a fenomenologia poderá encaminhar para uma solução ou superação dessa crise:

“Nesta conferência quero tentar suscitar um novo interesse para o tão freqüentemente tratado tema da crise européia, desenvolvendo a idéia histórico-filosófica (ou o sentido teleológico) da humanidade européia. Ao expor a função essencial que, neste sentido, tem a exercer a filosofia e suas ramificações, que são nossas ciências, a crise européia também ganhará uma nova elucidação” (Husserliana VI, p. 314).

Confusões espirituais e políticas nas primeiras décadas do século XX haviam despertado, no continente europeu, a consciência de uma crise, que Husserl compartilhou com muitos contemporâneos. De maneira mais acurada que outros, viu a ameaça à cultura européia condicionada pela crise da filosofia. Essa última, para ele, consistia essencialmente na ameaça da cientificidade da filosofia. Depois de 1910 não faltam ponderações nesse sentido em seus escritos. Este dado é importante para entender a obra tardia caracterizada como “crise das ciências européias”.

8.1 - Nova perspectiva fenomenológica

Na obra fenomenológica de Husserl salientamos dois aspectos diversos a partir de 1913. Começa com as *Idéias* (1913), obra que foi caracterizada de idealismo transcendental. Esta etapa estende-se até as *Meditações cartesianas* (1931). Em grandes linhas, pode dizer-se que, nesta etapa, centra a análise fenomenológica sobre o sujeito como suporte do ato de consciência e instância constituinte do sentido do mundo. Sob certo aspecto até se pode dizer que a fenomenologia assume a forma de *egologia*. O *ego* transcendental age como suporte das vivências da consciência.

Posteriormente, no final de sua vida, na fase caracterizada pela *crise* (1930-1938), busca um novo acesso à fenomenologia através da história. Depois de 1920, Husserl preocupa-se com o começo da fenomenologia. Pela primeira vez posiciona-se, explicitamente, na questão da história e tematiza a

historicidade da filosofia. Na conferência de Viena (1935) já trabalha com determinado conceito de história. Concebe-a como transcender da atitude natural, que permanece nos simples dados, para desenvolver uma teoria filosófica, que, em sua nova perspectiva, significa uma certa *épouqué* do interesse originário, para captar o ente em sua globalidade. Com essa reivindicação da totalidade, segundo o intérprete Walter Biemel, emerge a idéia de infinito, que é decisiva para a humanidade ocidental (*Husserliana*, VI, p. XVIII). Essa nova perspectiva não significa um rompimento com a fase anterior, mas um enriquecimento de seu programa fenomenológico pela perspectiva da história e da vida. Nesta segunda fase Husserl preocupa-se com as evidências pré-lógicas, com o mundo dos valores, com o sentido da existência pessoal e coletiva, etc., Entretanto, como na primeira fase, continua em busca de um saber apodítico e universal e de seus fundamentos.

Husserl denuncia a crise da civilização do nosso tempo, interpretando-a como uma crise das ciências européias. Situa essa crise não nos fundamentos teóricos, mas no fracasso das ciências na compreensão do homem. A origem da crise é a convicção de que “a verdade do mundo apenas se encontra no que é enunciável no sistema de proposições da ciência objetiva”, ou seja, no objetivismo. Este põe de lado as questões decisivas para uma autêntica humanidade. Com isso a ciência perde importância para a vida e o mundo.

Em a *crise*, Husserl elabora uma reconstrução da tradição filosófica na perspectiva fenomenológica tomando a *teleologia* da razão histórico-crítica como ponto de referência. Não se preocupa com detalhes de erudição histórico-crítica. Coloca a questão: qual a característica essencial, ou seja, o *eidos*, do europeu, dessa forma espiritual de ser? Traça um esquema na medida em que interessa à fenomenologia para mostrar a idéia-fim ou o *télos-intrínseco* que preside a atividade filosófica no Ocidente através dos séculos. O modo de ser próprio, este modo espiritual de ser realizou-se, pela primeira vez na Grécia, entre os séculos VII-VI a.C. com o aparecimento de uma nova atitude diante do mundo. Dessa atitude emergiram novas formas do espírito, que constituíram um sistema cultural novo, a saber, a filosofia como a entenderam os antigos gregos: “como ciência universal, ciência do universo, ciência da unidade total de todo ente”. Foi o interesse pela totalidade, pelo universal que produziu o desenvolvimento das diferentes ciências particulares, ramificando-se a “filosofia, a ciência una, em múltiplas ciências particulares”. Centra sua reflexão sobre os seguintes momentos: o fundamento originário do filosofar na Grécia antiga como forma de saber universal e único sobre a totalidade do ser; reabilitação durante o Renascimento do ideal originário, modificado agora pelo recurso à matemática como instrumento formalizante; volta de Descartes e do empirismo inglês para a consciência, embora com a ambivalência da

racionalidade matemática; giro radical de Kant para a subjetividade como fundamento da ciência, sem todavia conseguir realizar uma filosofia transcendental. Esses momentos da história do pensamento são destacados por Husserl como tentativas precursoras da fenomenologia, mas insuficientes. A fenomenologia, enfim, assume a idéia originária da filosofia como realização conseqüente de um saber fundamental, apodítico e transcendental. Até certo ponto, Husserl aplica a *epoqué* às filosofias do passado enquanto sistemas que ignoraram o *Lebenswelt* como lugar da experiência absoluta.

A questão fundamental, que coloca, é a seguinte: Como o desenvolvimento gigantesco das ciências modernas pode conduzir a uma crise das ciências que, simultaneamente, representa uma crise da humanidade européia? Consta que o *telos*, que emergiu da filosofia grega para a humanidade européia, de querer ser uma humanidade a partir da razão filosófica, foi perdido com o desenvolvimento das ciências. Estuda porque as ciências fracassaram.

Para Husserl, a crise das ciências manifesta a crise da humanidade como projeto racional. O projeto do homem europeu, constituído na antiga Grécia, traçou um projeto político racional para configurar a vida humana a partir da razão. A guerra de 1914 mostrou o fracasso como possibilidade inerente à cultura moderna. Suas análises vão desde a consideração da crise epistemológica do psicologismo até a crise generalizada das ciências européias que significou uma crise antropológica. Para superar essa crise é preciso restaurar a fé no projeto teórico, prático e político originário, corrigindo os erros implícitos na epistemologia. Desta forma a fenomenologia recuperará uma concepção do homem que tem como centro o sujeito racional, fundado não nos fatos, mas na razão. O homem não é um mero fato mundano, mas o lugar da razão e da verdade, a subjetividade transcendental. A razão não é causada pelas circunstâncias do mundo, mas é o que é por si mesma.

8.2 — *Lebenswelt* ou “mundo da vida”

A fase da *crise* de Husserl caracteriza-se pelo conceito do *Lebenswelt* (mundo da vida). Opõe o *Lebenswelt* ao mundo das ciências. Tenta fundamentar o último no primeiro, no mundo pré-científico. Segundo ele, a própria ciência emerge de algo anterior à ela mesma, do campo das experiências pré-científicas e pré-categoriais, ou seja, de um *a priori* concreto, que chama de *Lebenswelt* ou *Lebensumwelt*. Em outras palavras, pergunta pelas condições *a priori* de possibilidade das ciências ao nível histórico e existencial.

O *Lebenswelt* é um tema presente no pensamento de Husserl desde o começo. Em *Göttingen* denomina-o *Erfahrungswelt* ou mundo da experiência. A recondução da ciência a sua origem no mundo da vida, como a crítica da

psicologia científica, exige a constituição da ciência do *mundo da vida* e uma psicologia fenomenológica. O mundo da vida é a fonte do sentido dos conceitos científicos. Se esses não puderem referir-se ao mesmo carecem de sentido.

Husserl considera o mundo da vida como origem (*Ursprung*) e fundamento (*Boden*) das ciências objetivas. Se o mundo da vida, por um lado, era a origem das ciências objetivas, por outro, era-lhe claro que tinham esquecido essa origem. Este era, para ele, um momento da crise das ciências. Considerava o mundo da vida como um novo ponto de partida no caminho para a fenomenologia transcendental, sobretudo para a subjetividade transcendental, da qual brotam, em última análise, não só as ciências objetivas mas o próprio mundo da vida. Dessa maneira, na fenomenologia husserliana, o mundo da vida exerce uma dupla função: a) a função de fundamento (*Bodenfunktion*) em relação às ciências e b) a função de fio condutor (*Leitfadenfunktion*) para o retorno da fenomenologia à subjetividade constitutiva do mundo.

O que Husserl entende por *Lebenswelt*?

A redução ao mundo da vida quer dizer “colocar entre parênteses” o que se refere a ele. Entretanto a *epoché* não é o recurso de um realista escrupuloso, mas o método para o acesso à experiência transcendental por vocação rigorosamente filosófica. Por *mundo da vida* Husserl não entende, pois, o mundo de nossa *atitude natural*, na qual todos os nossos interesses teóricos e práticos são dirigidos aos entes do mundo. Na *atitude fenomenológica* trata-se de suspender nossa atenção nesse horizonte para ocupar-nos exclusivamente com o próprio mundo da vida, ou seja, como tem lugar para nós a permanente consciência da existência universal, do horizonte universal de objetos reais, efetivamente existentes. O objeto da investigação fenomenológica sobre o mundo não é tanto o ser do mundo quanto seu sentido. O interesse teórico da atitude fenomenológica dirige-se exclusivamente ao universo da subjetividade no qual se nos dá o mundo como existente. A ciência do mundo da vida é a ciência da subjetividade, a ciência do universal como da preexistência (*Vorgegebenheit*) do mundo como fundamento de toda e qualquer objetividade. Contemplar o mundo a partir da nossa atitude fenomenológica significa vê-lo pura e exclusivamente do modo como adquire sentido e validade existencial em nossa vida de consciência e em configurações sempre novas. A ciência do mundo da vida tem, pois, por objeto o estudo da vida transcendental e de sua atividade constituinte.

É o mundo histórico-cultural concreto, sedimentado intersubjetivamente em usos e costumes, saberes e valores, entre os quais se encontra a imagem do mundo elaborada pelas ciências. O *Lebenswelt* é o âmbito de nossas originárias “formações de sentido”, do qual nascem as ciências. Para Husserl, o mundo da vida é um *a priori* dado com a subjetividade transcendental. O erro do

objetivismo foi esquecê-lo ou desvalorizá-lo como subjetivo. As teorias lógico-matemáticas substituíram o mundo da vida pela natureza idealizada na linguagem dos símbolos. Cabe à fenomenologia recuperá-lo, tirá-lo do anonimato, pois o humano pertence, sem dúvida, ao universo dos fatos objetivos; mas, enquanto pessoas, enquanto *eu*, os homens têm fins, perseguem metas, referem-se às normas da tradição, às normas da verdade; normas eternas.

Husserl, nessa fase de sua fenomenologia, coloca a tônica no mundo da vida, na experiência pura e no *a priori* pré-categorial, embora mantenha o sujeito transcendental como um polo de referência. Na *crise*, vincula o *eu* e o *Lebenswelt* na correlação consciência-mundo. Com isso consegue novas perspectivas para a intencionalidade e a intersubjetividade. pois agora aplica ambos os conceitos ao mundo como história e como teleologia. Em síntese, tenta recuperar o mundo da vida através de um regresso ao mundo que precede toda a conceitualização metafísica e científica, ao mundo pressuposto ou *Lebenswelt*.

Segundo Husserl, é preciso recolocar a subjetividade transcendental no centro da reflexão para recuperar o mundo da vida, das experiências pré-científicas originárias sobre as quais historicamente são constituídas as próprias ciências. A própria raiz das evidências lógico-matemáticas encontra-se, pois, no mundo da vida. O universo de idealidade das ciências modernas nasce no próprio mundo da vida, pois é constituído a partir das formas sensíveis das coisas na experiência cotidiana. Pela imaginação, a partir delas se desenham as formas geométricas ideais puras, que não são as reais mas de corpos idealizados. Erroneamente passou-se a considerar tais idealidades como objetivas. Desta forma idealizou-se a natureza pensando-a de acordo com o paradigma das idealidades matemáticas. Esqueceu-se que o processo de idealização feito pela matematização galileana da natureza é, antes de tudo, produto da subjetividade pensante. Que relação ainda permanece entre o mundo do qual fala o físico e aquele do qual fala o poeta ou do qual todos falamos na linguagem cotidiana?

Quando Husserl se ocupa da função do mundo da vida como fundamento das ciências objetivas costuma relacionar com essas a concepção galileana de natureza. Com esta associação quer mostrar que, desde Galileu, a ciência emergente desconhece o caráter metodológico de sua atividade com a pretensão de captar com seus instrumentos o mundo tal como é na verdade, por detrás do véu de nossa experiência cotidiana subjetiva e relativa. Tal pretensão ontológica, para ele, foi de conseqüências equivocadas tanto no racionalismo clássico como no empirismo.

Mundo da vida, no sentido de mundo experimentado pelo homem, significa uma realidade rica, polivalente e complexa, que o próprio homem constrói. Mas, ao mesmo tempo, o *Lebenswelt* é constituído pela história, linguagem, cultura, valores... Quando se fala de *experiência* é ingênuo querer reduzi-la à empina sensível do mundo físico. A experiência, sem dúvida, é um

ato da consciência. Vinculando a experiência ao mundo da vida, ou seja, ao mundo pré-científico, pode falar-se de experiência estética ou religiosa, enfim, de experiência da subjetividade. De modo algum a experiência pode ser reduzida ao mundo das ciências físico-objetivas. Husserl busca, pois, a experiência além da experiência da natureza das ciências objetivas enquanto vinculada à categoria do *Lebenswelt*. Assim o *Lebenswelt* é um a *priori* das ciências, cujos resultados passarão a integrar o mesmo, que traduz as condições de possibilidade de um mundo como mundo histórico, com suas tradições, com seu presente e horizonte aberto ao futuro. A ciência não só emerge do mundo da vida, mas também repercute sobre ele, convertendo-o em um mundo impregnado cientificamente. Assim pode dizer-se que a constituição das ciências implica uma constituição científica do mundo da vida.

Na fase da *crise*, Husserl integra a polaridade sujeito-objeto no mundo da vida como horizonte de conhecimento e como suporte das ciências. Dessa forma toda experiência encontra-se condicionada e determinada por um horizonte pré-dado. Sujeito e objeto encontram-se englobados pelo mundo e pela história: o mundo da vida. Este atua como fator mediador do que se dá no objeto e na consciência. O *Lebenswelt* não é uma soma de objetos mas o mundo do subjetivo do qual emerge toda a atividade humana. O homem exerce sua função de criar fatos culturais no mundo da vida. Entre esses fatos está o mundo objetivo das ciências e dos instrumentos técnicos. Também esses são produto histórico com finalidades e procedimentos que mudam. A categoria de “horizonte” supõe que cada experiência, cada dado ou cada palavra, se encontra num nexo global de sentido proveniente da intencionalidade subjetiva. Os dados e as experiências singulares compartilham ser e sentido com a totalidade na qual se inserem. O horizonte, entretanto, constitui uma totalidade aberta e viva.

As ciências apresentam uma visão do mundo na qual predomina o objetivismo, a quantificação, a formalização, a tecnificação, etc. O mundo da vida, pelo contrário, apresenta-se como um mundo de experiências subjetivas imediatas, dotado em si mesmo de sentido e finalidade, pré-dado para explicitação conceptual. Entre ambos, entre o mundo da ciência e o mundo da vida, instaura-se um processo dialético de maior ou menor distanciamento. O mundo expresso no modelo científico, interpretado por uma ideologia ou cosmovisão, permanece mundo, mas é um mundo mutilado ou parcial. É um empobrecimento da realidade rica do mundo da vida do qual não deixa de ser um ato derivado. O sentido da ciência legitima-se, em última instância, no mundo da vida. Só este confere fundamentação axiológica, estrutura intencional e doação originária de sentido à própria ciência. E o mundo da vida tem um índice temporal ou histórico. O mundo da vida representa a dimensão interior do sujeito e da história. A crítica de Husserl ao objetivismo da ciência gira, pois, em

torno de dois aspectos: a) o esquecimento do sujeito e de seu mundo vital; b) a perda da dimensão ética, pois o método matemático objetivista renuncia explicitamente a tomar posição sobre o mundo do dever-ser. O mundo da vida é, para Husserl, um mundo que tem o homem como centro. Por isso, só o retorno à subjetividade transcendental poderá recuperar o sentido do humanismo e superar o desvio objetivista. Ser sujeito transcendental, no entanto, não significa outra coisa que um modo particular de existência do próprio sujeito humano enquanto esse desenvolve, ao máximo, suas possibilidades reflexivas.

O mundo da vida conota os componentes cotidianos da existência pessoal anteriores à atividade científica, significando a situação do sujeito na relação intencional com um contexto histórico social que envolve o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. E o mundo gerado anonimamente pela colaboração humana que se cristaliza em práxis humana convencionada. Este é o mundo do qual as coisas e as palavras saem de encontro imediato ao homem; é o mundo no qual parece, a Husserl, possível restabelecer a conexão entre ciência, ética e vida, pois a ciência é apenas uma modalidade particular de conduta prática, compartilhando as orientações pré-científicas existentes no mundo da vida. Husserl descobre que o erro do objetivismo começa onde a razão moderna esquece o mundo ordinário e cotidiano dos homens.

Enfim, analisando o mundo da vida, a filosofia conquista horizontes sempre novos, pois, detrás das concretizações descobre a atividade e a criatividade intencional da subjetividade. Para Husserl, autêntica análise de consciência é, pois, hermenêutica da vida da consciência. Resta mostrar que a fenomenologia é o *telos*, o fim, ou seja, o movimento latente para o qual tende a própria fundação da cultura filosófica. A cosmovisão de Husserl está centrada no conceito de *teleologia*.

8.3 - A teleologia

Quando Husserl fala da crise das ciências não questiona sua cientificidade, em suas aplicações técnicas, nem seus métodos. Questiona, isto sim, opções subjacentes à atividade científica como tal e ao seu desenvolvimento. Através dessa análise pode mostrar que a história do pensamento moderno é uma busca do sentido da vida humana (teleologia). A crise das ciências é, em última análise, crise de sentido. Quando Husserl fala de crise das ciências refere-se, pois, ao seu significado para a vida humana. Em outras palavras, o lugar da crise é o projeto de vida, o mundo ético-político porque o mundo da ciência foi separado do mundo da vida concreta. Da mesma forma, a técnica desinteressa-se de seus fins para concentrar-se nos meios. Por isso, a razão última da crise da humanidade européia é a perda de teleologia e,

conseqüentemente, do sentido da vida. Caberá à fenomenologia reconciliar o mundo da ciência e da técnica com o mundo da vida a partir da teleologia inerente ao último.

O humanismo ocidental caracteriza-se, desde sua origem, pela presença de uma idéia filosófica e de uma intencionalidade teleológica. Mas o mundo científico contemporâneo é um desvio desta teleologia, um desvio do ideal da filosofia como tarefa infinita. A consciência da crise é uma oportunidade para superar a ingenuidade da ciência moderna, fundamentando-a no mundo da vida e nas intencionalidades que a orientam.

Para Husserl, a racionalidade fenomenológica está vinculada à história e à teleologia. As possibilidades que a teleologia oferece não são possibilidades do “ser em si”, mas possibilidades da liberdade. A condição temporal e teleológica do mundo da vida pode expressar-se com a palavra *intencionalidade*. A subjetividade realiza-se na medida em que se transcende a si mesma por opções da liberdade.

Refletir sobre a história, para Husserl, equivale a meditar sobre seu sentido. Desta maneira a filosofia husserliana da história sustenta-se pela idéia de finalidade ou *télos*. É o *télos* ou o fim, que orienta a história da humanidade européia, consiste na realização da razão mediante a elaboração de uma filosofia concebida como saber fundamental, uno e universal: “O *télos* espiritual da humanidade européia, no qual está compreendido o *télos* particular das nações singulares e dos homens individuais, situa-se num infinito, é uma idéia infinita, para a qual tende, por assim dizer, o vir-a-ser espiritual global” (*Husserliana* VI, p.320-321).

Por meio da análise da história, Husserl quer deixar manifesto o sentido que orienta os acontecimentos filosóficos e científicos da modernidade. Para consegui-lo, precisa retornar ao mundo da vida e redescobrir o *télos* subjacente ao mesmo, o *télos* esquecido pela ciência e pela técnica modernas. A recuperação do sentido da ciência passa por um retorno à estrutura teleológica do mundo da vida. A teleologia coincide com a estrutura tendencial e intencional de todo o ser. Ter teleologia equivale a estar orientado para a auto-realização de si mesmo, para a verdade de si mesmo, para a própria evidência. Assim a teleologia expressa o dinamismo das coisas enquanto tendem à perfeição num progresso infinito. A realidade manifesta uma intencionalidade universal, significando uma teleologia universal: “Creio que nós sentimos que à nossa humanidade européia está inata uma *entelequia* que domina todas as mudanças de formas européias e lhe confere o sentido de uma evolução em direção a uma forma de vida e de ser para um polo eterno” (*Husserliana* VI, p. 320).

Husserl pergunta pela Europa: que é Europa? Enquanto não é um marco geográfico, mas um espaço humano, um modo de vida, uma possibilidade humana surge a pergunta: que é o homem europeu? E o projeto de humanidade esboçado na antiga Grécia, do qual a Europa se sente herdeira, apenas um igual a outros?

Husserl centra suas reflexões no *projeto Europa*, vinculado ao começo da fenomenologia e, ao mesmo tempo, apresenta a fenomenologia como o *telos* e cumprimento da intenção filosófica. Está convencido de que a Europa é um projeto de racionalidade universal, da qual europeus tomaram consciência reflexa. Europa é um projeto de configurar-se a partir da razão, a partir do exercício racional livre de comunidade, expresso em sua filosofia. Esta representa uma nova etapa na história da humanidade, uma etapa necessária para continuar o desenvolvimento humano. A etapa da racionalidade autoconsciente de si mesma supõe uma racionalidade implícita em etapas anteriores. Os filósofos devem colocar-se a serviço dos fins da filosofia, ou seja, a serviço de uma nova humanidade.

8.4 - A perspectiva filosófica

A crise atual tem como causa principal o *objetivismo* científico reinante, pois este esqueceu o mundo da vida e a subjetividade transcendental. As ciências reduziram-se a puro conhecimento dos fatos, reduzindo o saber e o homem a meras coisas. Por isso “o objetivismo ou a interpretação psicofísica do mundo, apesar de sua evidência aparente, não passa de uma unilateralidade ingênua”. É preciso, segundo Husserl, superar a ingenuidade do racionalismo objetivista para recuperar um racionalismo autêntico, “capaz de compreender os problemas do espírito”. Ora, a experiência do mundo da vida ocorre a níveis pré-científicos. A ciência, ao contrário, procede de um mundo já constituído, pré-dado. Husserl quer recuperar esta esfera pré-científica da vida e criar consciência de que o saber é apenas uma dimensão parcial do mundo da vida. Este é muito mais amplo e muito mais rico que o mundo da ciência. A fundamentação das ciências remete, pois, a um campo de evidências primeiras as quais constituem o mundo da vida. Desta forma as ciências manifestam-se como meias construções de outras evidências mais originárias, ou seja, as evidências do *Lebenswelt*. Com isso o saber científico define-se como mero processo de idealização da realidade concreta, cuja consciência se verifica no mundo da vida. A crise consiste, pois, no fato de a redução objetivista do saber ter desvinculado a atividade científica do mundo concreto do homem. A ciência assim formalizada nada tem a dizer ao homem sobre suas necessidades vitais, perdendo o sujeito como suporte de experiências pessoais e das intencionalidades que motivam os atos humanos.

Para Husserl, a superação da *crise* acontecerá quando a filosofia se interessar de novo pelo homem e suas criações culturais, pela sociedade e seus sistemas de valores. Será preciso que a filosofia se distancie do formalismo científico e se aproxime do mundo da vida, ou seja, dos problemas concernentes à existência humana. A matematização e formalização da ciência moderna,

segundo ele, produzem efeitos desconcertantes nas “humanidades” e na filosofia. As pretensões de um método único, de uma linguagem unificada e unívoca conduzem a uma redução físico - matemática do ser, da racionalidade e da verdade. Aplica-se uma física ao psíquico, submetendo-a a um processo de objetivação e idealização, que perde as dimensões subjetivas da vida espiritual. A redução do psíquico ao físico implica uma total dependência do primeiro em relação ao segundo. Com isso aliena-se o mundo do sujeito no mundo do objeto. O psicólogo converte-se em físico da alma (*psiqué*).

Husserl quer recuperar a instância transcendental para superar a crise das ciências e da civilização moderna. Para tanto é preciso desenvolver um saber que interprete a realidade como autoexegese do eu (*Selbstausage*) a partir das vivências originárias do sujeito, de seu *Lebenswelt*. Só reconhecendo a razão e a liberdade como atributos da subjetividade poderá libertar-se o homem de processos objetivantes que esquecem o mundo da vida concreta.

Ser homem é, na concepção husserliana, um processo constante *in fieri*, sempre perfectível, com maior ou menor aproximação de um ideal. Este processo é regido pelo *eidos* do humano, ou seja, pela razão. Ser homem é, antes de tudo, possibilidade, pois todo o homem encontra-se orientado pela racionalidade. Tomar consciência dessa orientação para a razão constitui outro processo histórico. Na teoria como na prática, o homem desenvolve sua orientação teleológica tomando consciência de sua entelequia racional. Em qualquer situação o homem transcende o plano dos fatos ao exercer a crítica dos mesmos e formular novos projetos que lhe permitam superá-los.

A cultura ocidental, desde o pensamento grego, realiza-se sobre a teleologia. O sentido da história coincide com a realização da razão e isso significa: “A razão é o específico do homem, enquanto essência, que plasma sua vida em atividades e hábitos pessoais”. A vida é um vir-a-ser contínuo, penetrado por uma intencionalidade a desenvolver-se. Não é o método nem o universo de idealidades que conferem sentido às ciências modernas mas o mundo da vida enquanto suporte de toda atividade teórica e prática. O mundo da vida do sujeito é o lugar que dá sentido e finalidade ao agir e ser.

Husserl constata a crise como um fato pré-histórico e busca na história suas causas e soluções. Nisso está uma nova perspectiva da fenomenologia. O *ego* transcendental agora aparece como razão histórica. Husserl enfrenta a história nas três dimensões constituintes da temporalidade: a) o presente enquanto situação de crise; b) o passado filosófico e científico enquanto gênese do presente; c) o futuro enquanto *télos* que orientará a superação da crise mediante a recuperação de uma racionalidade universal.

Os pensadores, inseridos numa tradição movida pela idéia-fim, compartilham a racionalidade teleológica, que preside o acontecer histórico e

contribuem para a realização do *télos* para o qual a história se encaminha. O *télos* encontra-se no presente como o “entendido” e “antecipado”. Os projetos filosóficos encarnam uma intencionalidade legada pela tradição e assumida pelos pensadores. A reflexão sobre o passado ajuda a esclarecer o que os filósofos e a filosofia intencionam ou pretendem. Cada filósofo nutre-se da história. A meditação histórica de Husserl permite descobrir que tipos de racionalidade e sentido presidem o acontecer europeu. Para isso, todavia, precisa transcender a mera narração de fatos históricos para penetrar no sentido interno dos mesmos, na teleologia interna que os orienta. O pensador recorre à história não como ingênuo compilador de dados ou crítico de documentos, mas como leitor de um passado desde a perspectiva de um presente constituído por seu próprio mundo espiritual. O filósofo busca a verdade interior que escapa ao positivismo historicista: “Pelo fato de conceber idéias, o homem torna-se um homem novo, que, vivendo na finitude, se orienta para o polo do infinito”.

9 - Deus como *télos* do universo

Segundo Husserl, a teleologia conduz necessariamente para a humanidade verdadeira e autêntica na práxis humana do futuro. A garantia para tal realização encontra-se, no seu princípio, em Deus. Afirma Husserl que, se o homem é um ser racional, o é somente na medida em que toda sua humanidade é humanidade racional, orientada de um modo latente para a razão ou abertamente orientada para a entelequia que orienta o processo humano conscientemente para o futuro.

Na prática e na teoria, o homem desenvolve sua orientação teleológica, tomando consciência de sua entelequia racional. Deus é o fundamento último da teleologia. Husserl pensa Deus como um conceito-limite. Inclusive para o ateu, diz em *idéias I*, a idéia de Deus é um conceito limite. Mas, a teleologia também tem suas condições de possibilidade. Por isso a redução transcendental deve dar o passo para o absoluto incondicionado.

Na lógica formal e transcendental, Husserl se havia referido a Deus como *Leistung*, resultado da atividade constituinte da consciência, que, adverte ele, não significa “que eu invente ou produza a suprema transcendência”. Também o *alter ego* é transcendente, não sendo produto da consciência. É este caráter de transcendência que faz Husserl falar da idéia de Deus como conceito-limite.

Entretanto Deus é, para Husserl, não apenas um conceito-limite nem apenas um ideal regulador da razão, mas a “substância absoluta” que se dá no fim da redução transcendental. Situa o tema de Deus num plano claramente ontológico, real. Diz que “Deus fala em nós, fala na evidência de nossas decisões, que, através de toda a finita mundanidade, apontam para a infinitude”. Esta minha orientação ao infinito é meu critério, segundo Husserl, de

moralidade, a voz de minha consciência, a voz de Deus. Todos os caminhos retos conduzem a Deus. E os caminhos orientados ao infinito são retos e me conduzem a Deus em solidariedade com os outros “eus”.

A filosofia husserliana descobre Deus como o princípio teleológico da racionalidade do curso prático da história humana. Neste sentido afirma que “a filosofia fenomenológica como idéia que jaz no infinito é naturalmente *teologia*”. Assim a fenomenologia científica é seu “caminho a-religioso à religião”, seu “caminho a-teu para Deus”. O problema de Deus pertence ao domínio da cosmovisão de Husserl. Se como filósofo cala a respeito, interiormente dele se ocupa pelo fato de experimentar a Deus como o poder do amor que opera tanto em sua existência puramente pessoal quanto no destino da humanidade, amor que, atravessando toda a contrariedade, converte tudo em última instância, em algo bom e toda contrariedade em bênção.

Conclusão

Husserl não só diagnostica a crise, mas apresenta a fenomenologia como método para superá-la. Com ela pretende retornar do mundo artificial e abstrato do objetivismo científico ao mundo da vida, buscando o saber fundamental no campo das experiências pré-científicas e originárias. Pretende restituir o sentido originário às ciências a partir da “função fundante” do “mundo da vida”, que é o problema anterior e universal para todas as ciências. A fenomenologia propõe-se ser um método no qual todo o conhecimento se constrói em referência à subjetividade. Desta forma a fenomenologia entende-se na função de “filosofia primeira”, paradigma de todo o saber, que tendo sentido em si mesma o confere às demais ciências. Tematiza a subjetividade transcendental enquanto origem e raiz de toda a intencionalidade e sentido, pois a ciência é um produto humano que parte de uma intuição pertencente ao mundo da vida, fundamento último das ciências. A fenomenologia assume, pois, a tarefa de um filosofar radical como novo começo absoluto: *“O maior perigo que ameaça a Europa é o cansaço. Lutemos contra este perigo como bons europeus com aquela valentia que não se rende nem ante uma luta infinita. Então ressuscitará do incêndio destruidor da incredulidade, do fogo no qual se consome toda a esperança na missão humana do Ocidente, das cinzas do enorme cansaço, o fênix de uma nova interioridade de vida e de espiritualização, como garantia de um futuro humano grande e duradouro pois só o espírito é imortal”*.

BIBLIOGRAFIA

CAPALBO. Creusa e outros. *Fenomenologia e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural. 1983.

DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* Rio de Janeiro: Eldorado. 1973.

FINK, Eugen. *De la phénoménologie*. Paris: De Minuit. 1974.

FRAGATA, Júlio. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz/Fac. de Filosofia. 1985.

GOMES-HERAS, José M.G. *El apriori del mundo de la vida*. Barcelona: Anthropos, 1989.

GOMEZ - ROMERO, Isidro. *Husserl y la crisis de la razón*. Madri: Ed, Cincel S.A, 1991.2. ed.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana. v. 6). Haia: Martinus Nijhoff. 1976.

———. *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Paris: Aubier. 1987, 2. Ed.

———. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. 3. ed.

———. *Meditações cartesianas*. Porto: Rés, s.d.

———. *A Idéia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.

———. *Conferências de Paris*. Lisboa: Edições 70, 1992.

———. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlântida, 1965.

LERNER. Rosemary R.P. DE. (Ed.). *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1993.

LANDGREBE, Ludwig. *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires: Sudamerica, 1968.

LAUER, Q. *La phénoménologie de Husserl*, Paris: P.U.F. 1955.

LÉVINAS, Emmanuel. *Eu découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1974.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, s.d.

RIBEIRO DE MOURA, Carlos A. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1989.

SAN MARTIN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Editorial Anthropos. 1987.

STRÖKER, Elisabeth. *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987.

Edmund Husserl

**A CRISE DA HUMANIDADE EUROPÉIA E A
FILOSOFIA ***

* O texto *A crise da humanidade européia e a filosofia* tem diversas versões. No Arquivo Husserl de Lovaina há dois textos datilografados de E. Fink. Na *Husserliana* VI (p. 3 14-348) foi publicada a versão a), que é mais ampla que a b). Nós traduzimos o texto b), publicado na edição bilíngüe (alemão e francês) por Paul Ricoeur sob o título *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (Paris: Aubier, 1987, 2. ed.).

I

Nesta conferência quero ousar a tentativa de suscitar um novo interesse para o tão freqüentemente tratado tema da crise européia, desenvolvendo a idéia histórico-filosófica (ou o sentido teleológico) da humanidade européia. Ao expor a função essencial que, neste sentido, tem a exercer a filosofia e suas ramificações, que são nossas ciências, a crise européia também ganhará uma nova elucidação.

Partamos de algo bem conhecido, da diferença entre a medicina científico-natural e a chamada “medicina naturalista”. Enquanto esta se origina na vida comum do povo, da empiria e tradição ingênuas, a medicina científico-natural nasce do aproveitamento de conhecimentos de ciências puramente teóricas, das ciências do corpo humano, em primeiro lugar da anatomia e da fisiologia. Mas estas, por sua vez, baseiam-se nas ciências fundamentais, universalmente explicatórias, da natureza em geral, na física e na química.

Voltemos agora nosso olhar da corporeidade humana para a espiritualidade humana, para as chamadas ciências do espírito. Nelas o interesse teórico dirige-se exclusivamente aos homens como pessoas e para sua vida e agir pessoais. Vida pessoal é um viver em comunidade, como eu e nós, dentro de um horizonte comunitário. E precisamente em comunidades de diferentes estruturas. simples ou complexas, tais como família, nação e super-nação. A palavra *vida* aqui não tem sentido fisiológico, é uma vida cuja atividade possui fins que cria formas espirituais: vida criadora de cultura, em sentido mais amplo, numa unidade histórica. Tudo isso é tema das diversas ciências do espírito. Evidentemente há diferença entre prosperar vigorosamente e degenerar, ou, como também se poderia dizer, entre saúde e doença, também para as comunidades, os povos, os estados. Surge, pois, sem dificuldade, a pergunta: Como se explica que, neste plano, nunca se chegou a uma medicina científica, a uma medicina das nações e das comunidades supra-nacionais? As nações européias estão enfermas. Diz-se que a própria Europa está em uma crise. Não faltam os curandeiros. Estamos submersos num verdadeiro dilúvio de propostas ingênuas e exaltadas de reforma. Mas por que aqui as ciências do espírito, tão ricamente desenvolvidas, não prestam o serviço que as ciências da natureza cumprem excelentemente em sua esfera?

Aqueles que estão familiarizados com o espírito das ciências modernas poderão responder sem dificuldade: a grandeza das ciências da natureza consiste em elas não se conformarem com uma empiria sensível porque, para elas, toda a descrição da natureza só é uma passagem metódica para a explicação exata, em último lugar, físico-química. Os mesmos opinam que as ciências “meramente

descritivas” nos prendem às finitudes do mundo circundante terreno. Mas a ciência da natureza matemático-exata abrange, com seu método, as infinitudes em suas efetividades (*in ihrer Wirklichkeiten*) e possibilidades reais (*und realen Möglich-keiten*). Entende o sensivelmente dado como mero fenômeno subjetivamente relativo e ensina a investigar os elementos e as leis da mesma natureza supra-subjetiva (a natureza “objetiva”) com aproximação sistemática naquilo que tem de absoluta mente universal. Ao mesmo tempo ensina a explicar todas as concreções sensivelmente dadas, sejam homens, sejam animais “ou” corpos celestes a partir do existente, em última instância, a saber, antecipando, a partir dos respectivos fenômenos faticamente dados, as futuras possibilidades e probabilidades. em uma extensão e com uma precisão que excede toda a empiria sensivelmente determinada. O resultado do desenvolvimento das ciências exatas tem sido uma verdadeira revolução na dominação técnica da natureza.

Infelizmente é muito diferente, por razões internas, a situação metodológica nas ciências do espírito. A ordem do espírito humano está baseada na *physis* humana; toda a vida psíquica individual humana está fundada na corporeidade, por conseguinte, também toda a comunidade, nos corpos dos homens individuais que são membros desta comunidade. Se, pois, se quiser tornar possível, para os fenômenos científico-espirituais, uma explicação realmente exata e, em conseqüência, uma práxis científica tão abrangente como na esfera da natureza, então os homens da ciência do espírito não deveriam só considerar o espírito, mas retornar ao suporte material e elaborar suas explicações por meio da física e da química exatas. Mas tal intento fracassa (e nada mudará nisso num futuro próximo) diante da complicação da necessária investigação psico-física exata, já em vista do homem individual e mais ainda com respeito às grandes comunidades históricas. Se o mundo fosse um edifício de dois andares de realidades - natureza e espírito - com igualdade de direito, nenhuma dependente metodológica e objetivamente em relação à outra, então a situação seria diferente. Mas só a natureza pode ser tratada como mundo fechado por si, só a ciência da natureza pode, com inquebrantada conseqüência, abstrair de todo o espiritual e investigar a natureza puramente como natureza e ela é o suporte causal do espírito. Compreende-se, assim, que o especialista das ciências do espírito, que se interessa puramente pelo espiritual como tal, não ultrapasse uma história do espírito; fica preso às realidades finitas de ordem intuitiva. Cada exemplo atesta: é impossível fazer abstração de maneira coerente do elemento corporal, se se quiser cercar teoricamente, de maneira análoga como na natureza, um mundo concreto fechado, um mundo puro do espírito. Por exemplo, um historiador não pode tratar da história da Grécia antiga sem considerar sua

geografia física, sua arquitetura, e sem considerar, outrossim, o aspecto material dos edifícios, etc, etc. Tudo isso parece claro.

Mas, se todo o modo de pensar, que se manifesta em tal interpretação, estivesse baseado em pré-juízos funestos e por suas repercussões fosse corresponsável pela enfermidade européia? Com efeito, esta é a minha convicção e ainda veremos que aqui há também uma fonte essencial da cegueira dos cientistas modernos para a possibilidade de fundamentar uma ciência rigorosa e universal do espírito (e uma ciência que não só concorre com a ciência da natureza, mas até está acima dela).

É do interesse de nosso problema-Europa penetrar aqui um pouco mais e desarraigar a argumentação à primeira vista convincente. O historiador, o investigador do espírito e da cultura de toda ordem, encontra, por certo, entre seus fenômenos constantemente também a natureza física, em nosso exemplo, a natureza da Grécia antiga. Mas esta natureza não é a natureza no sentido científico-natural, senão aquilo que os antigos gregos consideravam como natureza, o que tinham presente como o mundo circundante da realidade natural. De maneira mais completa, o mundo circundante histórico dos gregos não é o mundo objetivo, em nosso sentido atual, mas sua representação do mundo, isto é, sua concepção subjetiva do mundo, com todas as realidades para eles vigentes deste mundo, p. ex., os deuses, os demônios, etc.

Mundo circundante (*Umwelt*) é um conceito que tem seu lugar exclusivamente na esfera espiritual. Que nós vivemos em nosso respectivo mundo circundante, ao qual estão dirigidas todas as nossas preocupações e esforços, designa um fato que sucede puramente no plano espiritual. Nosso circum-mundo é uma formação espiritual (*ein geistiges Gebilde*) em nós e em nossa vida histórica. Para quem toma o espírito como espírito, não encontra aqui nenhuma razão para exigir outra explicação que não seja a puramente espiritual. Assim pode afirmar-se, de maneira geral: é um absurdo considerar a natureza do mundo circundante como algo por si alheio ao espírito e então querer fundamentar, em conseqüência, a ciência do espírito sobre a ciência da natureza e fazê-la, assim, pretensamente exata.

Evidentemente esqueceu-se por completo que ciência da natureza (como toda a ciência em geral) designa uma atividade humana (*menschliche Leistungen*), a saber, a dos cientistas que cooperam entre si; sob este aspecto, pertence, como todos os processos espirituais, ao círculo dos fatos que devem ser explicados pelas ciências do espírito. Mas não é absurdo e não constitui um círculo querer explicar de um modo científico-natural o sucesso histórico “ciência da natureza”, recorrendo à própria ciência da natureza e explicando através de leis naturais que, como criação espiritual, pertencem elas mesmas, ao problema a resolver?

Ofuscados pelo naturalismo (embora o combatam verbalmente), os cientistas do espírito têm descuidado completamente até a colocação do problema de uma ciência pura e universal do espírito, indagando por uma ciência eidéica (*Wesenslehre*) do espírito puramente como espírito, que investigue os elementos e as leis absolutamente universais que regem a espiritualidade, com o fim de obter explicações científicas em sentido absolutamente conclusivo.

As reflexões dedicadas até aqui à filosofia do espírito oferecem-nos a perspectiva adequada (*rechte Einstellung*) para tratar o tema da situação espiritual da Europa como um problema de uma ciência pura do espírito (*rein geisteswissenschaftliches Problem*), ou seja, primeiro em seu aspecto de uma história do espírito. Como já foi dito, por antecipação, nas palavras introdutórias, este método deve fazer aparecer uma teleologia singular, inata (*angeborene*) somente à nossa Europa, e justamente em íntima relação com a origem ou a irrupção da filosofia e de suas ramificações, as ciências, no sentido dos antigos gregos. Desde já pressentimos que se tratará de elucidar as razões mais profundas da origem do funesto naturalismo e, finalmente, deverá descobrir-se assim o sentido específico da crise que afeta a humanidade européia.

Colocamos a seguinte questão: o que caracteriza a estrutura espiritual (*gestige Gestalt*) da Europa? Portanto não a Europa compreendida geográfica ou cartograficamente como se se pretendesse delimitar o círculo dos homens que vivem juntos sobre o mesmo território como sendo a humanidade européia. Em sentido espiritual, a Europa engloba manifestamente os domínios ingleses, os EE.UU., etc. Trata-se aqui de uma unidade de vida, de uma ação, de uma criação de ordem espiritual, incluindo todos os objetivos, os interesses, as preocupações e os esforços, as obras feitas com uma intenção, as instituições e as organizações. Nelas atuam os indivíduos dentro de sociedades múltiplas de diferentes graus de complexidade, em famílias, raças, nações, nas quais todos parecem estar interior e espiritualmente vinculados uns aos outros e, como disse, na unidade de uma estrutura espiritual.

Cada estrutura espiritual, por natureza, situa-se no espaço da história universal, ou seja, tem sua história. Se acompanharmos, pois, as reações históricas, partindo, como é necessário, de nós e de nossas nações, a continuidade histórica nos conduzirá sempre mais longe, de nação em nação, de épocas em épocas. Enfim, na Antigüidade, os romanos remetem-nos aos gregos, aos persas e aos egípcios, etc. É evidente que, neste caminho, não há fim. Retrocedemos aos tempos primitivos (*Urzeit*) e não poderíamos deixar de considerar a obra notável e rica em idéias de Menghin (*A história universal da idade da pedra*). Este procedimento (método) faz aparecer a humanidade como uma única vida de indivíduos e povos, unida por relações somente espirituais,

com uma diversidade de tipos de humanidade e de cultura, mas que, por transições insensíveis, se prendem uns aos outros. É como um mar, no qual os homens e os povos são as ondas que se formam, se transformam e logo desaparecem, encrespando-se umas de maneira mais rica e complicada e outras de maneira mais primitiva.

Entretanto, num exame posterior mais rigoroso, voltado para o interior, percebemos novas e singulares afinidades e novas diferenças típicas. Por mais hostilizadas que as nações européias estejam entre si, conservam um peculiar parentesco interior no plano espiritual, que as penetra a todas e transcende as diferenças nacionais. É como um laço que une irmãos e nos dá, nesta esfera, uma consciência pátria (*das Bewusstsein einer Heimatlichkeit*). Isto salta aos olhos tão logo queiramos penetrar, por exemplo, na história da Índia, com sua multidão de povos e formações culturais. Neste conjunto existe, por sua vez, a unidade de um parentesco familiar, mas é incompreensivelmente estranho para nós. Por seu lado, os povos da Índia nos sentem como estranhos e só a si entre si como procedentes de um lugar comum. Contudo a gente não se pode contentar com esta diferença de essência relativizada, sob muitos aspectos - entre comunidade de origem (*Heimatlichkeit*) e relações de estranheza (*Fremdheit*), embora seja uma categoria fundamental de toda a historicidade. A humanidade histórica não se articula de maneira invariável de acordo com esta categoria. Isto sentimos precisamente em nossa Europa. Nela há alguma coisa singular, que também todos os outros grupos da humanidade percebem como algo que, prescindindo de todas as considerações de utilidade, se converte para eles num motivo de maior ou menor europeização, apesar da vontade inquebrantável da autoconservação espiritual, enquanto nós, se nos compreendemos retamente, jamais, p. ex., nos indianizaremos. Creio que nós sentimos (e apesar de toda obscuridade, este sentimento provavelmente tem sua razão) que à nossa humanidade européia está inata uma entelequia que domina todas as mudanças de formas européias e lhe confere o sentido de uma evolução em direção a um polo eterno. Não como se aqui se tratasse de uma das conhecidas finalidades que conferem seu Caráter ao reino físico dos seres orgânicos ou seja, aqui não se trata de algo como uma evolução biológica que, a partir de uma forma embrional, conduz em graus sucessivos, até a maturidade, o envelhecimento e a morte. Por essência, não há uma zoologia dos povos. Estes constituem unidades de ordem espiritual que não têm - e sobretudo não a tem a supra-nação Europa - nenhuma forma madura, já alguma vez alcançada e jamais alcançável como forma. A humanidade psíquica nunca foi acabada e nunca o será. O *télos* espiritual da humanidade européia, no qual está compreendido o *télos* particular das nações singulares e dos homens individuais, situa-se num infinito, é uma idéia infinita, para a qual tende, por assim dizer, o vir-a-ser espiritual global. A

medida que, no próprio desenvolvimento, se torna consciente como *télos*, torna-se também meta prática da vontade (*Willensziel*), iniciando com isso uma nova forma de evolução, colocada sob direção de normas e idéias normativas.

Tudo isso não pretende ser uma interpretação especulativa de nossa historicidade, mas expressão de um pré-sentimento vivo, que emerge numa reflexão imparcial. Este pré-sentimento serve-nos de guia intencional (*intentionale Leitung*) para discernir, na história da Europa, relações sumamente significativas, em cuja perseguição o pré-sentido se torna certeza controlada. O pré-sentimento é, em todas as ordens de descoberta, o detector (*Wegweiser*) afetivo.

Vamos à explicação. A Europa (não designa uma onda passageira, mas) tem um nascimento preciso e um lugar de nascimento, naturalmente espirituais. Encontra-se em pessoas individuais como membros de uma nação singular. A Europa tem um lugar de nascimento. Com isso não penso num território geográfico, embora também tenha tal, mas no lugar espiritual de nascimento, em uma nação, ou em indivíduos ou grupos humanos desta nação. Tal nação é a Grécia antiga do século VII e VI a.C. Nela surge uma *nova atitude* de indivíduos para com o mundo circundante. E, como consequência, irrompe um tipo totalmente novo de criações espirituais, que rapidamente assumiu as proporções de uma forma cultural bem delimitada. Os gregos chamaram-na *filosofia*. Corretamente traduzido, conforme o sentido original, este termo é um outro nome para ciência universal, a ciência da totalidade do mundo, da unidade total de todo o existente. Bem depressa começa o interesse pelo universo e com ele a indagação pelo devir que engloba todas as coisas e pelo ser no devir, especifica-se segundo as formas e regiões gerais do ser e, desta maneira, a filosofia, a ciência una, se ramifica em múltiplas ciências particulares.

Na irrupção da filosofia tomada neste sentido, incluindo nela todas as ciências, por paradoxal que pareça, vejo o fenômeno original (*Urphänomen*) que caracteriza a Europa sob o aspecto espiritual. Mediante as explicações mais detalhadas, apesar de sua inevitável brevidade, logo será dissipada a aparência do paradoxo.

As palavras filosofia, ciência, designam uma classe especial de criações culturais (*Kulturgebilde*). O movimento histórico, que tem por estilo a forma supra-nacional, que chamamos Europa, tende para uma estrutura normativa situada no infinito, mas que não se pode constatar através de uma mera observação considerando somente a evolução de formas sucessivas. O permanente estar-dirigido a uma norma é inerente á vida intencional de pessoas singulares, e a partir daí de nações e de suas sociedades particulares e, finalmente, do organismo das nações unidas da Europa. Sem dúvida, nem todas as pessoas estão dirigidas para esta norma: nas personalidades de elite (esta

orientação) não está plenamente desenvolvida, mas encontra-se num processo necessário e constante de propagação. Ao mesmo tempo, esse processo significa uma transformação progressiva de toda a humanidade a partir da formação de idéias, que adquirem eficácia em círculos pequenos e muito reduzidos. Idéias, formas significativas nascidas em pessoas singulares com a maravilhosa maneira nova de abrigar em si infinitudes intencionais, não são como as coisas reais no espaço, que não mudam o próprio homem, que se interessa ou não por elas. Pelo fato de conceber idéias, o homem se torna um homem novo, que, vivendo na finitude, se orienta para o polo do infinito. Tudo isso tornar-se-á compreensível, quando voltarmos às origens históricas da humanidade européia e discernirmos o novo tipo de historicidade que a destaca sobre o fundo da história universal.

Para começar, esclareçamos primeiro a notável peculiaridade da filosofia, ramificada em ciências sistemáticas, contrastando-as com outras formas culturais já existentes na humanidade pré-científica, como o artesanato, a agricultura e o cultivo do comércio, etc. Todas elas designam classes de produtos culturais, com métodos adequados para assegurar a melhor produção (*Ereugung*). De resto, esses produtos têm existência transitória no mundo circundante. Ao contrário, as aquisições científicas, depois de adquirido o método eficaz de produção para elas, têm um modo de ser e uma temporalidade totalmente diferentes. Não se consomem, não perecem. Uma produção reiterada não cria coisas idênticas, quando muito coisas igualmente utilizáveis. Um número qualquer de operações da mesma pessoa e de um número qualquer de pessoas produz identicamente o mesmo, idêntico segundo o sentido e a validade. Pessoas ligadas entre si em compreensão recíproca atual não podem senão experimentar o produzido em igual forma pelos respectivos companheiros como identicamente o mesmo com a própria produção. Numa palavra: o que a atividade (*Tun*) científica adquire (*erwirbt*) não é algo real, mas ideal; *mais ainda*, o que assim é adquirido, com seu valor e sua verdade, torna-se a matéria para a possível criação de idealidades de nível superior e assim por diante. Do ponto de vista teórico, cada degrau atingido torna-se um termo puramente relativo, uma passagem transitória em direção a fins sempre novos de degraus, sempre mais elevados, conforme um processo previsto para o infinito; essa finalidade constitui uma tarefa infinita que suscita o esforço teórico da consciência. A ciência designa, pois, a idéia de uma infinitude de tarefas. A cada instante, uma parte limitada dessas tarefas é executada e, ao mesmo tempo, esta constitui o fundo de premissas para um novo horizonte infinito de tarefas como unidade de uma tarefa infinita. Antes da filosofia, no horizonte histórico, nenhuma outra forma cultural é cultura comparável de idéias, nem conhece tarefas infinitas e tais idealidades, cujos métodos de produção possuem eles mesmos a propriedade ideal de poderem ser repetidos ao infinito e superam todas as infinitudes de pessoas reais ou possíveis.

A cultura extra-científica, que a ciência ainda não tocou, é uma tarefa e uma atividade do homem na finitude. O horizonte aberto e infinito, no qual vive, não está fechado; os fins que visa e as obras que realiza, seu comércio e suas modificações, sua motivação pessoal, coletiva, nacional e mítica, tudo se move num mundo circundante que pode ser abrangido com um olhar finito. Aí não há tarefas infinitas, nem aquisições ideais cuja infinitude seja ela mesma o campo de ação do homem e lhe apresente as características de tal campo de trabalho.

Ao contrário, as idéias, os ideais de todo gênero, entendidos no espírito que, pela primeira vez, encontrou um sentido na filosofia, carregam todos em si mesmo o infinito. Para nós ainda existem, fora da esfera filosófico-científica, muitos ideais e finitudes que só adquiriram o caráter de infinitude, de tarefas infinitas, pela transformação da humanidade através da filosofia. A cultura, sob a idéia da infinitude, significa uma revolução do conceito de cultura, uma revolução de todo o modo de ser da humanidade como criadora de cultura. Significa, outrossim, uma revolução da historicidade, que de história da humanidade finita passou a ser uma humanidade capaz de tarefas infinitas. Esta mudança primeiro se produziu no pequeno círculo dos filósofos e da própria filosofia.

Aqui gostaria de responder a uma objeção, que logo se coloca, de que a filosofia, a ciência dos gregos, não é uma criação específica sua, que eles apenas a difundiram no mundo. Eles mesmos se referem aos sábios egípcios, babilônios, etc. e efetivamente aprenderam muito daqueles. Hoje possuímos numerosos trabalhos sobre a filosofia indiana, chinesa, etc. filosofias que de modo algum são semelhantes àquela dos gregos. Portanto, não se deve querer suprimir as diferenças de princípio e ignorar o mais essencial. A maneira de colocar metas e, conseqüentemente, o sentido dos resultados é fundamentalmente diferente. Só a filosofia grega conduz, através de um desenvolvimento próprio, à uma ciência em forma de teorias infinitas, dentro da qual a geometria grega, durante milênios, foi um exemplo e modelo. A matemática - a idéia do infinito, das tarefas infinitas - é como uma torre babilônica, que, apesar de seu inacabamento, permanece uma tarefa cheia de sentido, aberta ao infinito; este infinito tem por correlato o homem novo, de metas infinitas.

Mas, a nova humanidade de metas infinitas primeiro só aparece em filósofos singulares no meio de um universo que conserva sua forma antiga. Prometeu traz o *logos* divino a alguns indivíduos isolados que levam avante a tarefa do espírito que algum dia iluminará e transformará todo o universo humano. Apelaremos a algum milagre? Naturalmente todo o conhecimento histórico novo tem sua motivação e é uma tarefa especial a de esclarecer como se originou aquele tipo de humanidade grega no século VII e VI a. C., no contato com as nações vizinhas e com as culturas nacionais, como se produziu aquela

grande mudança de atitude que conduziu ao famoso *thaumátzein*, que os mestres do primeiro período de apogeu da filosofia, Platão e Aristóteles, consideram a origem da filosofia.

Na verdade, só entre os gregos realiza-se, no homem da finitude, uma mudança radical de atitude para com o mundo circundante, atitude na qual reconhecemos um puro interesse pelo conhecimento e, por antecipação, designamos um interesse puramente teórico. Não se trata de mera curiosidade desviada da seriedade da vida, com sua preocupação e esforço, que vem a ser puro interesse casual pelo puro e simples Ser e pelo Ser-assim (*So-Sein*) dos dados do mundo circundante e mesmo de todo o circum-mundo vital (*Lebensuinwelt*). Este interesse é essencialmente análogo aos interesses profissionais e às atitudes profissionais que suscita. Em relação a todos os outros interesses tem o caráter de um interesse absolutamente não-prático e que envolve todo o universo, O homem dispõe antecipadamente sobre toda a vida voluntária futura e traça, em conseqüência, o horizonte que conscientemente será seu campo de trabalho. Apodera-se, pois, do homem a paixão por um conhecimento que transcende toda práxis natural da vida com seus esforços e suas preocupações diárias e transforma o filósofo em espectador desinteressado, em um contemplador do mundo.

Nesta atitude, o homem contempla primeiro a diversidade das nações, a própria e as outras, cada qual com seu mundo circundante próprio, envolvendo suas tradições, seus deuses, seus demônios, suas potências míticas, considerando cada nação este mundo simplesmente evidente e real. Neste surpreendente contraste surge a diferença entre a representação do mundo e o mundo real e a nova pergunta pela verdade; não pela verdade cotidiana, vinculada à tradição, mas pela verdade unitária, universalmente válida para todos aqueles que não mais estejam ofuscados pela tradição, uma verdade em si. É próprio, pois, da atitude teórica do filósofo a decisão constante e predeterminada de consagrar toda a sua vida futura à tarefa da *teoria*, a dar a sua vida um caráter universal, e a construir *in infinitum* conhecimento teórico sobre conhecimento teórico.

Desse modo nasce em algumas personalidades isoladas, como Tales, etc. uma nova humanidade; são homens que, criando a vida filosófica, a filosofia, são, por profissão criadores de uma forma cultural de novo gênero. É compreensível que, em seguida, surja uma correspondente nova relação de convivência comunitária. Essas formações ideais da *teoria*, graças a uma compreensão e criação renovadas, de imediato tornam-se objeto de um amor comum e de uma adoção comum. Conduzem, sem mais, ao trabalho em comum, à colaboração mútua através da crítica. Também os que estão de fora, os não-filósofos, voltam-se atentos a este trabalho insólito. Por sua vez, se o compreendem, convertem-se também eles em filósofos: se estão muito absorvidos por sua profissão, tornam-se

aprendizes. Desse modo a filosofia se propaga de dupla maneira, como uma crescente comunidade profissional dos filósofos e como um movimento comunitário crescente dedicado à educação. Mas aqui origina-se a fatal divisão interior da unidade do povo em gente culta e inculta. Evidentemente esta tendência de propagação não tem seus limites na nação pátria. Ao contrário de todas as outras obras culturais, ela não é um movimento de interesse vinculado ao solo da tradição nacional. Também os estrangeiros iniciam-se no saber e participam, em geral, na poderosa transformação cultural que irradia da filosofia. É precisamente isto que se deve caracterizar melhor.

Da filosofia, que se propaga sob a forma de investigação e de ação educativa, parte um duplo efeito espiritual. Por um lado, o mais essencial da atitude teórica do homem que filosofa é a peculiar universalidade da postura crítica, decidida a não admitir, sem questionar, nenhuma opinião aceita, nenhuma tradição, mas questionar todo o universo tradicional pré-dado por sua verdade em si, por sua idealidade. Mas isso não é apenas uma nova postura de conhecimento. Em virtude da exigência de submeter toda a empiria a normas ideais, às da verdade incondicional, aparece, de imediato, uma mudança de grande alcance em toda a práxis da existência humana, portanto, de toda a vida cultural. Esta já não se deve reger pela ingênua empiria cotidiana e pela tradição, mas pela verdade objetiva. Dessa maneira, a verdade ideal converte-se em um valor absoluto que traz consigo uma práxis universalmente transformada no movimento de formação cultural e sua constante repercussão na educação dos jovens. Se considerarmos mais atentamente a índole desta transformação, compreenderemos imediatamente o que é inevitável: se a idéia geral de verdade em si se converte em norma universal de todas as realidades e de todas as verdades relativas, que aparecem na vida humana, isso afeta também a todas as normas tradicionais, as do direito, da beleza, da finalidade, dos valores humanos dominantes, valores de caráter pessoal.

Surge, assim, uma humanidade especial e uma profissão especial com a nova criação (*Leistung*) de uma cultura. O conhecimento filosófico do mundo origina não só esses resultados especiais, mas um comportamento que repercute de imediato em todo o resto da vida prática, com todos os seus fins e sua atividade, ou seja, os fins da tradição histórica, na qual somos engendrados e daí adquirem seu valor. Forma-se uma comunidade nova e espiritual (*innige*), poderíamos dizer, uma comunidade pura de interesses ideais entre os homens que se dedicam à filosofia, unidos na dedicação às idéias que não só são úteis para todos, mas são identicamente patrimônio de todos. Constitui-se, necessariamente, uma comunidade de tipo especial, na qual cada um trabalha com o outro e pelo outro, exercendo uma crítica construtiva em benefício mútuo,

e na qual se cultivam os valores puros e incondicionais da verdade como um bem comum. A isso se acrescenta a tendência necessária da transmissão desse tipo de interesse, fazendo compreender a outros o que se quis e obteve e a tendência de incorporar pessoas sempre novas, ainda não-filósofos, na comunidade dos que filosofam. Isso primeiramente ocorre dentro da própria nação. A propagação não pode obter êxito, se se restringe à investigação científica profissional, mas ocorre para além do círculo de profissionais como movimento de educação cultural.

Que ocorre se este movimento cultural se estende a círculos do povo cada vez mais amplos e, naturalmente, aos dirigentes superiores menos absorvidos com a preocupação da vida? E evidente que não se produz simplesmente uma transformação homogênea da vida no quadro do Estado nacional, mas é provável que origine grandes tensões internas, que levam esta vida e o conjunto da cultura nacional a um estado subversivo. Combater-se-ão entre si os conservadores satisfeitos com a tradição e o círculo dos filósofos numa luta que, certamente, se travará na esfera do poder político. Já na aurora da filosofia começa a perseguição, o desprezo dos filósofos. E, apesar disso, as idéias são mais fortes que todas as forças empíricas. Deve levar-se em conta também que a filosofia surge de uma atitude crítica universal contra tudo tradicionalmente pré-estabelecido e não é detida em sua propagação pelas barreiras nacionais. Só que a capacidade para uma atitude crítica universal que, na verdade, também tem seus pressupostos, já deve estar presente a um certo estado da cultura pré-científica. Desse modo, a subversão da cultura nacional pode estender-se, primeiro na medida em que a ciência universal, ela mesma em vias de progresso, se torna um bem comum para as nações inicialmente estranhas umas às outras, e a unidade de uma comunidade científica e cultural penetra a maioria das nações.

Ainda devemos acrescentar algo importante no que se refere à atitude da filosofia para com as tradições. Devem considerar-se duas possibilidades: ou os valores tradicionais são totalmente rejeitados ou se assume seu conteúdo a um nível filosófico e, assim, recebe uma forma nova no espírito da idealidade filosófica. Um caso singular é o da religião. Aqui quero deixar de lado as “religiões politeístas”. Os deuses no plural, as potências míticas de toda índole, são objetos do mundo circundante da mesma realidade que o animal ou o homem. Na noção de Deus é essencial o singular. Visto do lado humano, implica que sua qualidade de ser e de valor seja experimentada pelo homem como vínculo interior absoluto. E aqui facilmente se confunde esse absoluto com aquele da idealidade filosófica. No processo geral de idealização que procede da filosofia, Deus, por assim dizer, é logicizado e inclusive torna-se portador do *logos* absoluto. Estou inclinado a ver, além disso, o lógico já no fato de que a religião se apóia teologicamente na evidência da fé como uma maneira singular e profunda de

fundamentação do verdadeiro ser. Mas os deuses nacionais estão aí inquestionavelmente como fatos reais do mundo circundante. Antes da filosofia não se formulam perguntas gnosiológico-críticas, nem questões de evidência.

Agora já delineamos, no essencial, ainda que esquematicamente, a motivação histórica, que torna compreensível como, a partir de alguns homens isolados na Grécia, pode desenvolver-se uma transformação da existência humana e de toda a sua vida cultural, primeiro em sua própria nação e depois nas nações mais próximas. Mas, ao mesmo tempo, também se pode ver como pode surgir uma supra-nacionalidade de índole totalmente nova. Refiro-me, naturalmente, à estrutura espiritual da Europa. Já não se trata de simples justaposição de diferentes nações, que só influenciam umas às outras pela filiação, pelo comércio ou nos campos de batalha, mas um novo espírito de livre crítica e de normas orientadas para tarefas infinitas, oriundas da filosofia e das ciências particulares dela dependentes, governa a humanidade e cria ideais novos e infinitos. Existem tais para os homens individuais dentro de suas nações e para as próprias nações. Enfim, existem também ideais infinitos para a síntese cada vez mais ampla das nações, na qual cada uma delas, precisamente, por tender, no espírito da infinitude, ao seu próprio ideal, dá o melhor de si às nações a ela associadas. Neste dar e receber eleva-se a totalidade supra-nacional com toda sua hierarquia de estruturas sociais; o espírito, que a habita, nasce de uma tarefa infinita, que ela mesma articula superabundante em múltiplos infinitos, permanecendo, única. Nesta sociedade total, regida pelo ideal, a filosofia ela mesma conserva sua função dirigente e sua peculiar tarefa infinita; a função de reflexão livre, universal, teórica que abrange igualmente todos os ideais e o ideal total, portanto o sistema de todas as normas. A filosofia deverá exercer, constantemente, no seio da humanidade européia, sua função diretriz (*die arclzontische*) sobre toda a humanidade.

II

Mas agora devemos prestar atenção aos malentendidos e escrúpulos que se nutrem da força sugestiva dos prejuízos da moda e de suas fraseologias.

O que aqui foi exposto não é uma tentativa de reabilitar mui pouco oportuna, em nosso tempo, a honra do racionalismo, do iluminismo (*Aufklärerei*), do intelectualismo perdido em teorias alheias ao mundo real, com suas conseqüências inevitavelmente desastrosas, da mania da cultura vazia, do esnobismo intelectualista? Não significa isso querer retornar àquela ilusão fatal de que a ciência torna o homem sábio, de que é chamada a criar uma humanidade autêntica, senhora de seu destino? Quem ainda levará a sério tais pensamentos hoje?

Tal opinião certamente tem um grãozinho de verdade e se justifica parcialmente para a fase de desenvolvimento europeu do século 17 ao século 19. Mas não atinge o sentido próprio de minha interpretação. Parece-me que eu, o pretendo reacionário, sou mais radical e mais revolucionário que aqueles que hoje se manifestam tão radicais em suas palavras.

Também eu estou convencido de que a crise européia se arraiga em uma aberração do racionalismo. Mas isto não me autoriza a crer que a racionalidade como tal é prejudicial ou que na totalidade da existência humana só possua uma significação subalterna. Certamente a racionalidade naquele sentido elevado e autêntico (e só falamos deste), no sentido originário que lhe deram os gregos e que se converteu em ideal do período clássico da filosofia grega, necessitava todavia de muitas reflexões esclarecedoras, mas ela é a chamada a dirigir, de modo seguro, o desenvolvimento da humanidade. De outra parte, concedemos de bom grado (e nisto o idealismo alemão já nos precedeu há muito) que a forma evolutiva que tomou a *ratio* como racionalismo do período do iluminismo (*Aufklärung*) foi uma aberração, embora uma aberração compreensível.

Razão é um título muito amplo. O homem, segundo a boa e velha definição, é o ser vivente racional, e neste sentido amplo também o pápua é um homem e não um animal. Também ele persegue seus fins e procede reflexivamente, submetendo as possibilidades práticas à reflexão. As obras e os métodos, na medida em que se desenvolvem, formam a tradição e sempre de novo podem ser compreendidos em sua racionalidade. Mas como o homem, e inclusive o pápua, representa um novo estágio zoológico frente ao animal, assim também a razão filosófica representa um novo estágio na humanidade e em sua razão. Mas o estágio da existência humana e das normas ideais para tarefas infinitas, o estágio da existência *sub specie aeterni*, só é possível na

universalidade absoluta, precisamente na universalidade compreendida, desde o princípio, na idéia de filosofia. A filosofia universal com todas as ciências particulares, constitui, por certo, um aspecto parcial da cultura européia. Mas toda a minha interpretação implica que esta parte exerce, por assim dizer, o papel do cérebro, de cujo funcionamento normal depende a verdadeira saúde espiritual da Europa. O humano da humanidade superior ou a razão exige, pois, uma filosofia autêntica.

E aqui reside o perigo. Ao dizer “filosofia” devemos distinguir entre a filosofia como fato histórico de uma respectiva época e a filosofia como idéia de uma tarefa infinita. A filosofia efetiva em cada caso historicamente real é o intento, mais ou menos sucedido, de realizar a idéia condutora da infinitude e, com isso, do conjunto total das verdades. Ideais práticos, intuídos como pólos eternos, dos quais ninguém se pode afastar em toda a sua vida sem arrependimento. sem tornar-se infiel a si mesmo e, com isso, infeliz, de maneira alguma na mera intuição já são claros e precisos, mas se antecipam numa generalidade vaga. Sua determinação somente emerge no agir concreto e no êxito, ao menos relativo, do proceder. Por isso correm o constante perigo de serem atraídos por interpretações unilaterais que satisfazem prematuramente; mas a sanção vem em forma de contradições subsequentes. Daí o contraste entre as grandes pretensões dos sistemas filosóficos que, sem dúvida, são incompatíveis entre si. A isso se acrescenta a necessidade, e também o perigo, da especialização.

Assim, por certo, pode uma racionalidade unilateral vir a ser um mal. Isto também se pode expressar de outra forma: pertence à essência da razão que os filósofos somente podem compreender e elaborar sua tarefa infinita primeiramente numa unilateralidade absolutamente inevitável. Nisso, em princípio, não há nenhum absurdo, nenhum erro; mas, como já disse, o caminho que, para eles, é direto e necessário, não lhes permite abranger mais que um aspecto da tarefa, sem deixar de ver, a princípio, que a tarefa infinita em seu conjunto, a de conhecer teoricamente a totalidade daquilo que é, ainda tem outras faces. Se a insuficiência se anuncia em obscuridades e contradições, isto dá motivo para uma reflexão universal. Por conseguinte, o filósofo sempre deve tentar assenhorar-se do verdadeiro e pleno sentido da filosofia, da totalidade de seus horizontes de infinitude. Nenhuma linha de conhecimento, nenhuma verdade particular deve ser absolutizada e isolada. Só nessa consciência suprema de si, que por sua vez se converte em um ramo da tarefa infinita, a filosofia pode cumprir sua função de promover-se a si mesma e, com isso, a humanidade autêntica. Mas, que isso seja assim, também pertence à esfera do conhecimento filosófico no grau de suprema reflexão sobre si mesmo (*höchster*

Selbstbesinnung). Só em virtude desta constante atividade de reflexão (*ständige Reflexivität*) uma filosofia é um conhecimento universal.

Eu disse que o caminho da filosofia passa pela ingenuidade. Este é o começo para criticar o tão altamente celebrado irracionalismo e, ao mesmo tempo, o lugar para denunciar a ingenuidade daquele racionalismo que é considerado como a racionalidade filosófica pura e simples mas que, a rigor, caracteriza a filosofia de toda a Idade moderna, a partir do Renascimento, e que se considera o racionalismo verdadeiro, portanto, universal. Esta ingenuidade, inevitável no começo, envolve a todas as ciências e, no início, também as ciências que, já na Antiguidade, conseguiram desenvolver-se. Dito mais exatamente: a denominação mais geral que convém a esta ingenuidade é o *objetivismo*, que se configura nos diferentes tipos de naturalismo, na naturalização do espírito. Filosofias antigas e modernas eram e seguem sendo ingenuamente objetivistas. Mas, para ser mais justo, deve acrescentar-se que o idealismo alemão, procedente de Kant, já se esforçou apaixonadamente por superar a ingenuidade percebida, sem que pudesse alcançar realmente o grau de reflexividade superior decisivo para a nova forma da filosofia e da humanidade européia.

Só posso apresentar algumas indicações rudes para tornar compreensível o que foi dito. O homem natural (digamos o do período pré-filosófico) está voltado com todas as suas preocupações e sua atividade para o mundo. O domínio no qual vive e age é o mundo circundante, que se estende espaço-temporalmente ao seu redor, no qual ele próprio se inclui. Esta característica permanece na atitude teórica que, em seu primeiro momento, não pode ser senão a do espectador desinteressado em relação ao mundo que, com isso, se despoja de seus mitos. A filosofia vê, no mundo, o universo do ser e o mundo converte-se no mundo objetivo frente às representações de mundo, que variam de acordo com a nacionalidade e os sujeitos individuais: a verdade converte-se, pois, em verdade objetiva. Assim a filosofia começa como cosmologia, dirigida, primeiramente, como é óbvio, em seu interesse teórico, para a natureza corpórea e, precisamente porque tudo que é dado no espaço e no tempo, tem, pelo menos em sua base, a forma existencial da corporeidade. Homens e animais não são apenas corpos, mas, na perspectiva de um olhar para o mundo circundante, aparecem como algo que existe corporalmente, e por isso, como realidades integrantes da espaço-temporalidade universal. Dessarte todos os processos psíquicos, os de cada eu, como o experimentar, pensar, querer, têm certa objetividade. A vida comunitária das famílias, dos povos e semelhantes, parece então dissolver-se na dos indivíduos singulares, considerados como objetos psico-físicos; a vinculação espiritual por meio de uma causalidade psico-física prescinde de uma continuidade puramente espiritual, e em toda a parte impera a natureza física.

O curso do desenvolvimento histórico é determinado, com precisão, por esta atitude para com o mundo circundante. Já o olhar mais fugaz s coisas corpóreas, no mundo circundante, mostra que a natureza é um todo homogêneo, que une todas as coisas, um mundo para si, digamos, cativo da ordem espaço-temporal, homogêneo, dividido em objetos particulares, todos iguais entre si como *res extensae* e que se determinam causalmente uns aos outros. Muito rápido dá-se o primeiro passo para uma descoberta importantíssima: é a da superação da finitude da natureza já pensada como um em si objetivo, uma finitude subsistente, apesar do caráter aberto e indefinido da natureza. Descobre-se a infinitude, primeiro em forma de idealização da grandeza, da massa, dos números, das figuras, das retas, dos pólos, das superfícies, etc. A natureza, o espaço, o tempo tornam-se *idealmente* prolongáveis e idealmente divisíveis ao infinito. Da agrimensura nasce a geometria, da arte dos números a aritmética, da mecânica cotidiana a mecânica matemática, etc. Agora a natureza e o mundo intuitivos se transformam, sem que disso se faça uma hipótese explícita, num mundo matemático, o mundo das ciências matemáticas da natureza. A antigüidade progrediu e com sua matemática descobriu, pela primeira vez, ideais infinitos e tarefas infinitas. Isto torna-se estrela que guiará as ciências para todos os tempos posteriores.

Como repercutiu o êxito embriagador desta descoberta da infinitude física sobre o domínio científico na esfera espiritual? Na atitude para com o mundo circundante, na atitude constantemente objetivista, todo o espiritual aparece como superposto à corporeidade física. Dessa maneira tendia-se para uma adoção do modo de pensar científico-natural. Por isso, já no início, encontramos o materialismo e o determinismo de Demócrito. Mas os espíritos maiores retrocediam ante tais doutrinas, assim como ante toda a psico-física de estilo mais moderno. Desde Sócrates, a reflexão toma por tema o homem em sua humanidade específica, o homem como pessoa, o homem na vida espiritual comunitária. O homem permanece inserido no mundo objetivo, mas esse já se torna o grande tema para Platão e Aristóteles. Percebe-se aí uma cisão notável, pois o humano pertence ao universo dos fatos objetivos; mas enquanto pessoas, enquanto “eu”, os homens tem fins, perseguem metas, referem-se às normas da tradição, às normas da verdade; normas eternas. Se este desenvolvimento se paralisou na antigüidade, ele contudo não se extinguiu.

Demos um salto à chamada Idade Moderna. Com um entusiasmo ardente é acolhida a tarefa infinita de um conhecimento matemático da natureza e do mundo em geral. Os progressos gigantescos, no conhecimento da natureza, agora devem ser estendidos ao conhecimento do espírito. A razão demonstrou sua força na natureza. “Como o sol é o único sol que ilumina e aquece todas as

coisas, assim também a razão é a única razão” (Descartes). O método também deverá penetrar os segredos do espírito. O espírito é uma realidade natural, um objeto no mundo e como tal fundado na corporeidade. Por conseguinte, a compreensão do mundo adota imediatamente e em todos os domínios a forma de um dualismo, mais exatamente de um dualismo psico-físico. A mesma causalidade, apenas dividida em duas, abrange o único mundo; a explicação racional tem o mesmo sentido em toda a parte. entendendo-se que toda explicação do espírito, se deve ser única e ter um alcance filosófico universal, há de conduzir para o plano físico. Não pode haver uma investigação explicativa pura e fechada em si do espírito, uma psicologia ou teoria do espírito voltada totalmente para o interior, que vá diretamente desde o eu, desde o psíquico imediatamente vivido, à psiqué do outro; é preciso tomar o caminho exterior, o caminho da física e da química. Todos os discursos em voga sobre o espírito coletivo, sobre a vontade do povo, sobre fins ideais, políticos das nações e semelhantes, não passam de romantismo e mitologia, originados numa transposição analógica de conceitos que só possuem sentido próprio na esfera pessoal do indivíduo. O ser espiritual é fragmentário. Indagando, agora, pela fonte de todas as tribulações pode-se responder: este objetivismo ou esta concepção psico-física do mundo é, apesar de sua aparente evidência, uma unilateralidade ingênua que, como tal, permanecia incompreendida. É um absurdo conferir ao espírito uma realidade natural, como se fosse um anexo real dos corpos e pretender atribuir-lhe um ser espaço-temporal dentro da natureza.

Mas aqui é necessário, para o nosso problema da crise, mostrar como é possível que a *época moderna*, durante séculos tão orgulhosa de seus êxitos teóricos e práticos, tenha caído ela mesma numa crescente insatisfação e que ainda deve experimentar sua situação como situação de penúria. Em todas as ciências se insinua essa penúria, em última análise, como penúria do método. Mas nossa penúria européia, embora não compreendida, concerne a grande número de ciências.

Trata-se de problemas procedentes da ingenuidade, em virtude da qual a ciência objetivista toma o que ela chama o mundo objetivo como sendo o universo de todo o existente, sem considerar que a subjetividade criadora da ciência não pode ter seu lugar legítimo em nenhuma ciência objetiva. Aquele que é formado nas ciências naturais julga evidente que todos os fatores puramente subjetivos devem ser excluídos e que o método científico-natural determina, em termos objetivos, o que tem sua figuração nos modos subjetivos da representação. Por isso busca o objetivamente verdadeiro também no plano psíquico. Ao mesmo tempo admite-se, com isso, que os fatores subjetivos excluídos pelo físico serão investigados pela psicologia precisamente como algo psíquico e naturalmente por uma psicologia psico-física. Mas o investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanente de seu trabalho

mental, subjetivo, é o mundo circundante (*Lebensumwelt*) vital, que constantemente é pressuposto como base, como o terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem um sentido. Onde se submete à crítica e à elucidação a enorme aquisição metodológica, que conduz desde o mundo circundante (*Lebensumwelt*) intuitivo até as idealizações da matemática e a interpretação do mundo como ser objetivo? A revolução de Einstein concerne às fórmulas que tratam da *physis* idealizada e ingenuamente objetivada. Mas nada se nos diz sobre como as fórmulas em geral, como a objetivação matemática em geral, adquire o sentido sobre a base da vida e do mundo circundante intuitivo; assim Einstein não reforma o espaço e o tempo, nos quais se desenrola nossa vida real e concreta (*unser lebendiges Leben*).

A ciência matemática da natureza é uma técnica maravilhosa que permite efetuar induções de uma fecundidade, de uma probabilidade, de uma precisão e de uma facilidade de cálculo, que antes sequer se teria podido suspeitar. Como criação (*Leistung*), é um triunfo do espírito humano. Mas naquilo que concerne à racionalidade de seus métodos e de suas teorias, é totalmente relativa. Já pressupõe uma disposição fundamental prévia que, em si mesma, carece por completo de uma racionalidade efetiva. À medida que se esquece, na temática científica do mundo circundante intuitivo, o fator meramente subjetivo, esquece-se também o próprio sujeito atuante, e o cientista não se torna tema de reflexão. (Com isso a racionalidade das ciências exatas permanece, sob este ponto de vista, na mesma linha da racionalidade que ilustram as pirâmides egípcias).

É verdade que, desde Kant, possuímos uma teoria do conhecimento própria e, de outro lado, existe uma psicologia que quer ser, com suas pretensões a uma exatidão científico-natural, a ciência geral e fundamental do espírito. Mas nossa esperança numa racionalidade genuína, isto é, de um conhecimento genuíno, aqui e em toda parte é decepcionada. Os psicólogos sequer percebem que, em suas colocações, como homens criadores de ciência, não têm acesso a si mesmos e a seu mundo circundante. Não percebem que, de antemão, se pressupõem a si mesmos necessariamente como seres humanos vivendo em comunidade de seu mundo circundante e de sua época histórica, e que querem alcançar a verdade em si, válida para todos. Por causa de seu objetivismo, a psicologia não consegue incluir em seu tema de reflexão a alma, ou seja, o eu, que age e sofre, em seu sentido mais próprio e mais essencial. Supondo que ela possa objetivar e tratar indutivamente a vivência valorante, a vivência volitiva, repartida nos corpos vivos será ela capaz de fazer o mesmo com os fins, os valores e as normas? Pode ela converter em tema de reflexão a própria razão, digamos como “disposição”? Esquece-se totalmente que o objetivismo, em seu caráter de criação autêntica do investigador em busca de verdadeiras normas, já pressupõe essas normas, e este

objetivismo, portanto, não pode ser derivado de fatos aí já são pensados como verdades e não como ficções. Percebem-se logo as dificuldades aqui subjacentes: o conflito suscitado pelo psicologismo o atesta. Mas ainda não se lucrou nada com a rejeição de uma fundamentação psicológica das normas, sobretudo das normas que presidem a verdade em si. Torna-se cada vez mais palpável, em geral, a necessidade de reformar toda a psicologia moderna, mas ainda não se entende que ela tenha fracassado por causa de seu objetivismo, que ela não tem nenhum acesso à essência própria do espírito, que é absurdo o isolamento da psiqué concebida objetivamente e sua interpretação psicofísica do ser-em-comunidade. É certo que o trabalho da psicologia moderna não foi em vão: tem elaborado numerosas regras empíricas que também possuem um valor prático. Mas ela é tão pouco uma autêntica psicologia como a estatística moral, com seus conhecimentos não menos valiosos, é uma ciência moral.

Mas em nosso tempo anuncia-se, em toda a parte, a premente necessidade de uma compreensão do espírito e se tornou quase insuportável a confusão que afeta as relações de método e de conteúdo entre as ciências da natureza e as ciências do espírito. Dilthey, um dos maiores cientistas do espírito, dedicou toda a energia de sua vida ao esclarecimento das relações entre a natureza e o espírito, ao esclarecimento da contribuição da psicologia de tipo psico-física, a qual, como ele acreditava, deveria ser completada por uma psicologia nova, descritiva e analítica. Os esforços de Windelband e Rickert infelizmente não trouxeram a desejada evidência. Também eles, como todos, permaneceram vítimas do objetivismo. Mais ainda, os novos psicólogos reformadores, que crêem que toda a culpa se reduz ao preconceito do atomismo reinante, há muito tempo, e que se inaugurou uma nova época com a psicologia da totalidade. Mas a situação nunca melhorará enquanto não se colocar em evidência a ingenuidade do objetivismo, surgido de uma atitude natural em relação ao mundo circundante e não se estiver convencido da absurdidade da concepção dualista do mundo, segundo a qual natureza e espírito devem ser considerados como realidades de sentido homogêneo, embora uma edificada sobre a outra de maneira causal. Julgo, com toda a seriedade, que nunca existiu nem existirá uma ciência objetiva acerca do espírito, uma doutrina objetiva da alma, objetiva no sentido de atribuir às almas, às comunidades pessoais, uma inexistência, submetendo-as às formas espaço-temporais.

O espírito, e só o espírito é o que existe em si mesmo e para si mesmo, só o espírito é autônomo e pode ser tratado nesta autonomia, e só nesta, em forma verdadeiramente racional, de um modo verdadeira e radicalmente científico. Quanto à natureza, considerada na verdade que lhe conferem as ciências naturais, ela só tem uma autonomia aparente, e só aparentemente oferece um conhecimento racional de si nas ciências da natureza. Pois a verdadeira natureza, no sentido das ciências da natureza, é obra do espírito que a explora e pressupõe,

por isso, a ciência do espírito. O espírito é, por essência, capaz de exercer o conhecimento de si mesmo, e como espírito científico é capaz de exercer o conhecimento científico de si, e isto reiteradamente. Só no puro conhecimento científico-espiritual o cientista escapa à objeção de que se encobre a si mesmo em seu saber. Por isso é errôneo, de parte das ciências do espírito, lutarem com as ciências da natureza por uma igualdade de direitos. Logo que aquelas reconhecem às últimas uma objetividade que se basta a si mesma, elas mesmas sucumbem no objetivismo. Mas tais como hoje estão divididas em suas múltiplas disciplinas, as ciências do espírito carecem da racionalidade última, autêntica, possibilitada por uma cosmovisão espiritual. Precisamente, esta falta generalizada de uma genuína racionalidade é a fonte da obscuridade já insuportável do homem sobre sua própria existência e suas tarefas infinitas. Estas encontram-se inseparavelmente unidas numa única tarefa: *Só quando o espírito deixar a ingênua orientação para o exterior e retornar a si mesmo e permanecer consigo mesmo e puramente consigo mesmo, poderá bastar-se a si.*

Como se chegou a um começo de uma tal reflexão sobre si? Tal começo era impossível enquanto dominava o sensualismo, ou melhor dito, o psicologismo dos dados, a psicologia da *tabula rasa*. Só quando Brentano postulou uma psicologia como ciência das vivências intencionais deu-se um impulso que poderá levar adiante, embora o próprio Brentano ainda não tenha superado o objetivismo, nem o naturalismo psicológico. A elaboração de um método efetivo para compreender a essência fundamental do espírito em sua intencionalidade, e, a partir daí, construir uma teoria analítica do espírito que se desenvolve de modo coerente ao infinito, conduziu à fenomenologia transcendental. Esta supera o objetivismo naturalista e todo objetivismo em geral da única maneira possível: o sujeito filosofante parte do seu eu, mais precisamente, ele se considera apenas como executor (*Vollzieher*) de todos os atos dotados de validade, tornando-se um espectador puramente teórico. Nesta atitude consegue-se construir uma ciência do espírito absolutamente autônoma, no modo de uma conseqüente compreensão de si mesmo e compreensão do mundo como obra do espírito. Aí o espírito não é espírito na natureza ou a seu lado, mas a própria natureza entra na esfera do espírito. O eu então já não mais é uma coisa isolada ao lado de outras coisas similares dentro de um mundo dado de antemão; a exterioridade e a justaposição dos eus pessoais cede lugar a uma relação íntima entre os seres que são um *no* outro e um *para* o outro.

Mas não é possível estender-me sobre este ponto aqui, pois nenhuma conferência poderia exauri-lo. Contudo, espero ter mostrado que aqui não se trata de restaurar o antigo racionalismo, que era um naturalismo absurdo e incapaz de compreender, em suma, os problemas do espírito que nos tocam mais de perto. A

ratio de que agora se trata não é senão a compreensão realmente universal e realmente radical de si do espírito, na forma de uma ciência universal responsável, na qual se instaura um modo completamente novo de cientificidade, na qual tem seu lugar todas as questões do ser, as questões da norma, assim como as questões do que se designa como existência. É minha convicção de que a fenomenologia intencional fez, pela primeira vez, o espírito como em campo de experiência e ciência sistemáticas, determinando assim a reorientação total da tarefa do conhecimento. A universalidade do espírito absoluto abrange todo o ser numa historicidade absoluta, dentro da qual se situa a natureza como obra do espírito. Só a fenomenologia intencional, e precisamente a transcendental, trouxe clareza graças a seu ponto de partida e a seus métodos. Só ela permite compreender, e pelas razões mais profundas, o que é objetivismo naturalista e, em particular, mostra que a psicologia, condenada devido a seu naturalismo, a carecer da atividade criadora do espírito, que é o problema radical e específico da vida espiritual.

III

Sintetizemos a idéia fundamental de nossa exposição. A “crise da existência européia”, tão discutida atualmente e atestada em inúmeros sintomas de desintegração da vida, não é um destino obscuro, não é uma fatalidade impenetrável, mas se torna compreensível e penetrável ao olhar sobre o fundo da *teleologia da história européia* que a filosofia é capaz de pôr a descoberto. Mas esta compreensão depende de previamente se apreender o fenômeno “Europa” em seu núcleo essencial. Para poder entender a anormalidade da “crise” atual foi necessário elaborar o *conceito de Europa* como a *teleologia histórica de fins de razão infinitos*; foi necessário mostrar como o “mundo” europeu nasceu de idéias da razão, isto é, do espírito da filosofia. A “crise” então pode ser esclarecida como o *fracasso aparente do racionalismo*. O motivo do fracasso de uma cultura racional não se encontra - como já se disse - na essência do próprio racionalismo, mas só em sua alienação, no fato de sua absorção dentro do “naturalismo” e do “objetivismo”.

A “crise” da existência européia só tem duas saídas: ou o ocaso da Europa num distanciamento de seu próprio sentido racional da vida, o afundamento na hostilidade ao espírito e na barbárie. ou o renascimento da Europa a partir do espírito da filosofia mediante um heroísmo da razão que triunfe definitivamente sobre o naturalismo. O maior perigo que ameaça a Europa é o cansaço. Lutemos contra este maior perigo como “bons europeus” com aquela valentia que não se rende nem ante uma luta infinita. Então ressuscitará do incêndio destruidor da incredulidade, do fogo no qual se consome toda a esperança na missão humana do Ocidente, das cinzas do enorme cansaço, o fênix de uma nova interioridade de vida e de uma nova espiritualidade, como garantia de um futuro humano grande e duradouro, pois unicamente o espírito é imortal.

Na fase da crise, E. 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 afastaram do mundo da vida e da teleologia que fundamenta a cultura ocidental.



Filiada à ABEU



ISBN 85-7430-285-6



9 788574 302850