

## UMA FILOSOFIA A DESCOBRIR OU A RE-DESCOBRIR: A *FENOMENOLIGA HUSSERLIANA*

(A philosophy to discover or re-discover: the Husserlian phenomenology)

*Maria da Penha Villela-Petit\**

**Resumo :** Se o movimento fenomenológico foi dos mais fecundos do século XX, isto porém não significou que a filosofia de Husserl tivesse sido bem conhecida nem mesmo pelos seus colaboradores. Tal limite deve-se em parte ao fato que só em nossos dias, graças ao trabalho constante dos Arquivos Husserl de Louvain, os milhares de manuscritos deixados por Husserl e que revelam aspectos inéditos de seu pensamento, puderam ser melhor conhecidos. Mas existiram outros motivos para que a filosofia de Husserl fosse deixada de lado, ou mesmo estigmatizada, tanto nos meios católicos neo-tomistas quanto em meio aos pensadores existenciais. O motivo comum a uns e a outros foi a denominação de «*idealismo transcendental*» atribuída pelo próprio Husserl a sua filosofia. O exame dos malentendidos daí decorrentes pareceu-nos uma boa via de acesso a uma apresentação da fenomenologia husserliana visando mostrar em que o pensamento de Husserl é incontornável, dado que nos possibilita compreender as razões filosóficas profundas da *crise civilizacional* que atravessamos.

**Palavras-chave:** Recepção da fenomenologia de Husserl, Neotomismo, Pensadores existenciais, Idealismo transcendental.

**Abstract:** Although the phenomenological movement was one of the most fecund in the XX century, it does not mean that Husserl's philosophy was well known, even by his collaborators. This failure of understanding is partly due to the fact that it is only recently that the thousands of manuscripts Husserl left us, and in which fresh aspects of his thought are revealed, could be better known, thanks to the

---

\* Pesquisadora aposentada do CNRS-Paris e professora aposentada do Institut Catholique de Paris. Artigo submetido a avaliação no dia 04/05/2010 e aprovado para publicação no dia 09/07/2010.

constant work undertaken by the Husserl-Archives in Leuven. But, there have also been other reasons why Husserl's philosophy was left aside, or even stigmatized by both the neo-Thomist Catholics and the existentialist thinkers. Their common reason was the denomination of "*transcendental idealism*" that Husserl himself gave to his philosophy. The examination of the subsequent misunderstandings seems to be a good way to introduce Husserlian philosophy, showing that we cannot do without Husserl's thought, for it allows us to comprehend the deep philosophical reasons behind the civilizational crisis we are going through.

Key-words: **Reception of Husserl's phenomenology, neo-Thomism, existentialist thinkers, transcendental idealism.**

**S**e a filosofia do século XX teve no movimento fenomenológico uma de suas correntes mais fecundas — corrente que, como tudo indica, se manterá viva ao longo do século XXI —, isto não significa que o pensamento de Husserl, o iniciador do movimento, tenha sido bem conhecido e compreendido, mesmo por aqueles que se reclamaram ou se reclamam da Fenomenologia.

Levando em conta tais circunstâncias julguei necessário fazer preceder esta apresentação por um exame preliminar dos obstáculos mais patentes que cercaram a recepção do pensamento husserliano. Assim a nossa interrogação inicial será esta: de que incompreensões o pensamento de Husserl foi objeto, e quais as razões dos mal-entendidos que o cercaram, seja por parte dos que ficaram de fora do movimento, seja por parte dos que reivindicaram o título de fenomenólogos?

Dentre os que nunca se reclamaram da fenomenologia deixarei de lado os representantes da filosofia analítica, para me ater aos mal-entendidos mais evidentes que impediram que o pensamento de Husserl pudesse ser devidamente apreciado especialmente por pensadores católicos. E isso não obstante ter sua obra sido salva *in extremis* da destruição nazista pelo Padre Hermann Leo Van Breda da Universidade Católica de Louvain (Leuven) na Bélgica. Referi-me à obra, mas tratava-se na maior parte dos milhares de manuscritos que os Arquivos de Louvain vêm publicando ao longo de mais de 50 anos de intensa atividade. A isto voltaremos um pouco mais tarde.

Passemos em revista as motivações que alimentaram a oposição a Husserl.

Se considerarmos os pensadores (não analíticos) que elaboraram uma obra filosófica sobretudo na primeira metade do século XX encontramos duas tendências dominantes bastante diversas. Ambas contudo ou ignoraram a obra de Husserl, pois de antemão a ela se opunham, ou a criticaram com vigor, embora não a ignorassem inteiramente. As duas tendências a que me refiro são a do tomismo (ou neotomismo) por um lado e a do pensamento existencial por outro.

Começamos pela primeira corrente, bastante prezada no seio da Igreja católica a ponto de o tomismo ser tido como a filosofia católica por excelência, e da qual um dos representantes mais eminentes, e que muito influenciou também a intelectualidade católica brasileira, foi Jacques Maritain. Ora o tomismo se define como *realista*, donde a expressão “realismo tomista”.

O simples fato de Husserl reivindicar para sua filosofia fenomenológica a qualificação de “idealismo transcendental” de antemão o condenava, isto é, antes mesmo que se indagasse e se procurasse compreender em que o adjetivo “transcendental” já modificava de maneira essencial o idealismo em questão. Nas suas *Meditações Cartesianas*, e em particular nos parágrafos 40 e 41, que são os últimos parágrafos da Quarta Meditação, Husserl se explica sobre o porquê da denominação de “idealismo transcendental”, que adquire, diz ele, “um sentido inteiramente novo”<sup>1</sup>.

Em resumo e por antecipação: não se trata aqui de um idealismo metafísico. O idealismo transcendental não nega a realidade. Husserl sabe muito bem que a “atitude natural”, que é espontaneamente realista, precede a atitude filosófica, e é pressuposta por toda a atitude científica, aí incluindo-se a filosófica. O que critica é o realismo ingênuo que, na verdade, ignora as condições de nosso acesso à realidade, ou seja, da nossa relação constitutiva ao que a nós se manifesta; em outras palavras, as condições do nosso conhecimento.

O fato, porém, é que a simples caracterização de uma filosofia como “idealista” já por si só a anatematizava. Jacques Maritain, por exemplo, no primeiro capítulo (“de la Vérité”) de suas *Réflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre* (1924) compara “a maneira pela qual o idealismo coloca a questão [da verdade]” com a de Pilatos<sup>2</sup>. Muito mais tarde, em *La Philosophie Morale*<sup>3</sup>, Maritain continua sua luta contra o idealismo em particular sob sua forma hegeliana (Cf. os capítulos VII, VIII e IX). E embora a filosofia de Husserl, ao contrário da de Kierkegaard, não seja objeto de nenhuma análise por parte de Maritain, encontramos nessa obra duas rápidas alusões a Husserl. Na primeira lê-se que “no campo ontológico a fenomenologia de Husserl buscava uma via intermediária entre o realismo

<sup>1</sup> HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Husserliana, Bd I, Martinus Nijhoff, 2 Afl., 1963, § 41, p. 118/ *Méditations Cartésiennes*, §41, trad. par Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Lévinas, Paris, Vrin, 1953, p.72.

<sup>2</sup> MARITAIN, Jacques, *Réflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre* (1924), in Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres Complètes*, vol. III, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse-Éditions Saint-Paul, Paris, 1984, p. 15. No capítulo II, intitulado “La Vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste”, ele escreve (p. 35) : “On doit regarder l'invasion des philosophies idéalistes dans une civilisation comme un symptôme de vieillissement, une sorte de sclérose de l'intelligence”.

<sup>3</sup> MARITAIN, Jacques, *La Philosophie Morale — Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, Gallimard, 1960.

e o idealismo”<sup>4</sup>; mais adiante, no entanto, Maritain afirma que “o próprio Husserl tendia para uma espécie de idealismo mais próximo de Berkeley que de Hegel”<sup>5</sup>. Afirmação essa que acaba sendo um contra-senso para quem conhece as análises que Husserl faz do erro naturalista de Berkeley na “Primeira Parte” (‘História crítica das ideias’) de sua *Filosofia Primeira*<sup>6</sup>.

Além da acusação de idealismo outra acusação frequente feita ao pensamento de Husserl é a de “subjetivismo”, como ocorre com Peter Wust em circunstâncias bastante interessantes. Querendo elogiar Edith Stein e sua tradução do *De Veritate* de Santo Tomás, ele a louva por seu realismo nos seguintes termos: “Ela coloca sob os olhos dos fenomenólogos de nosso tempo, crispados no seu subjetivismo, o maior fenomenólogo de uma *Idade Média* feliz de viver, como um espelho puro de suas ideias.”<sup>7</sup>

Confusão semelhante, mas desta vez mais direta e explícita, pois tendo como alvo a fenomenologia husserliana propriamente dita, encontra-se no capítulo intitulado “La Phénoménologie”, que figura como um anexo (*Appendice*) à importante obra que, em 1948, Régis Jolivet, então decano da Faculdade Católica de Lyon, consagra às doutrinas existencialistas (*Les Doctrines Existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre*):

“De fato, escreve R. Jolivet, Husserl jamais conseguiu dar conta da ‘transcendência’, isto é, do fenômeno pelo qual a consciência se ultrapassa constantemente em direção ao mundo. O recurso à intencionalidade nada resolve, pois a intenção no contexto idealista, que é o de Husserl, não é e não pode ser senão uma ultrapassagem em direção a um elemento do mundo interior — mas não uma autêntica transcendência”.<sup>8</sup>

Encontramos outra ilustração do repúdio cabal a qualquer conotação do termo “idealista” num texto de “Introdução à leitura de Emmanuel Mounier”, escrito pelo P. Pierre Ganne SJ e publicado em seguida numa apostilha pelo Centre Catholique Universitaire de Grenoble. Lê-se aí de maneira assaz significativa que “*le chrétien vrai colle à la réalité de la vie. C’est ce qui lui permet de ne pas être idéaliste, car le vrai chrétien est libéré de l’idéalisme.*”<sup>9</sup>

<sup>4</sup> MARITAIN, J., *Ibidem*, p. 327.

<sup>5</sup> MARITAIN, J., *Ibidem*, p. 465.

<sup>6</sup> HUSSERL, Edmund, *Erste Philosophie*, Erster Teil-Kritische Ideengeschichte, hrsg. von Rudolf Boehm, Husserliana, Bd. VII, M. Nijhoff, 1956/ trad. fr. par Arion Kelkel, Paris, PUF, 1970.

<sup>7</sup> WUST, Peter, *Briefe an Freunde*, Münster, 1955, p. 97, citado por Joachim Boufflet, *Edith Stein, philosophe crucifiée*, Paris, Presses de la Renaissance, 1998, p.184.

<sup>8</sup> JOLIVET, Régis, *Les Doctrines Existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre*, Abbaye de S. Wandrille, Éditions de Fontenelle, 1948, p. 363-364 .

<sup>9</sup> Cf. GANNE SJ, Pierre, “Introduction à la lecture d’Emmanuel Mounier”, polycopié d’un cours du Centre catholique universitaire de Grenoble, 1965.

É claro que, nessas palavras de Pierre Ganne, que fora grande amigo e admirador de Mounier, o que está em pauta é a necessidade para um cristão de vivenciar sua fé no Deus encarnado, encarnando-a de fato em sua vida, isto é, amando efetivamente seu próximo e empenhando-se em transformar a realidade de um mundo onde tantos padecem injustiças. Não se dava ele conta da plurivocidade de palavras como “idealismo”, “idealidade”, ou mesmo “ideal”, usando-as para estigmatizar atitudes de distância ou de discrepância entre o ideal que se proclama e aquilo que realmente se faz, ou seja, entre o pensar e o agir.

O que P. Ganne visava era portanto o “idealismo” em sua acepção alienante, em que prevalece a indiferença ao real. Mas sua crítica não deixa de trair certa ignorância da “idealização” inerente à matemática, à ciência, e mesmo à linguagem e ao pensamento humano enquanto tal.

Pierre Ganne não podia, porém, ignorar a influência determinante exercida por Paul Landsberg (filósofo alemão judeu convertido ao catolicismo) sobre o pensamento do fundador de *Esprit*, no que diz respeito tanto à noção de pessoa e de comunidade quanto à de engajamento. Ora Landsberg assistira a cursos de Husserl e de Heidegger, mas acabara voltando-se para Max Scheler, de quem se tornara, por assim dizer, discípulo. Ele próprio, como tantos outros dos primeiros discípulos, com exceção do russo Gustav Shpet<sup>10</sup>, resistiram à filosofia transcendental do mestre por falta de um melhor entendimento. Mas nem Mounier nem tampouco Pierre Ganne conheciam Husserl e estavam longe de supor que este último (e não apenas Max Scheler) refletira sobre a pessoa e a comunidade, opondo justamente a atitude personalista à atitude naturalista (reducionista), que ele (Husserl) via como a tentação à qual sucumbe uma razão dominada pelas ciências positivas<sup>11</sup>.

O que então muitos supunham tacitamente (como vimos rapidamente com Maritain, Wust, Mounier, Jolivet, Ganne, e a lista poderia ser prolongada) era que a filosofia de Husserl de modo algum superava o idealismo no sentido negativo do termo. No qualificativo de ‘transcendental’ talvez vissem apenas vigorar a herança kantiana, herança então repudiada pelas tendências dominantes do pensamento católico, a começar pela neotomista, com algumas notáveis exceções, como a do P. Joseph Maréchal, que bus-

---

<sup>10</sup> Um dos livros de Gustav Shpet (1879-1940), publicado em russo em 1914, é disponível em tradução inglesa, tendo sido editado na coleção “Phaenomenologica” dos Arquivos Husserl de Louvain. Cf. SHPET, G., *Appearance and Sense — Phaenomenology as the Fundamental Science and Its Problems*, tr. by Thomas Nemeth, Dordrecht, Kluwer Academic Press, 1991.

<sup>11</sup> Cf. nosso estudo “Naturalistic and Personalistic Attitude” in *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind*, Book I, Analecta Husserliana XCIII, edited by A.-T. Tymieniecka, 2007, p. 205-218.

cara uma possível conciliação entre a metafísica tomista e o transcendental kantiano, mas que era criticado por Maritain.

Seria impossível comentar mais detalhadamente cada uma das acusações levantadas contra a filosofia de Husserl. Que o fato de apontá-las tenha dado pelo menos a entrever o que, até meados do século XX, impedira um melhor conhecimento da fenomenologia husserliana em muitos meios, e especialmente em meios católicos.

Não distante de algumas das correntes acima mencionadas, como a do personalismo de Landsberg e de Mounier<sup>12</sup>, encontramos a corrente existencialista. Também essa, em muitas de suas variantes, manifestaria uma real incompreensão da filosofia de Husserl. Mas ao invés de abordar o movimento existencialista do pós-guerra liderado por J.-P. Sartre, que havia sido marcado pelo que se conhecia então de Husserl, acredito ser mais instrutivo abordar alguns dos pensadores existenciais (e não “existencialistas”) da primeira metade do século XX, e que estão sendo redescobertos em nossos dias. Penso sobretudo no amigo pessoal de Husserl, o russo Léon (Lev) Chestov, e em alguns outros que pertenciam ao círculo chestoviano, como Benjamin Fondane et Rachel Bepalov. Influenciados por Nietzsche, Dostoiévski e Kierkegaard, o motivo principal da divergência declarada que mantiveram com Husserl gira em torno do racionalismo que atribuem a este último. A razão é visada, atacada, por ser inimiga da vida e por querer ignorar o indivíduo na sua singularidade.

Em duas comunicações, uma feita em 2008 e a outra em 2009, tive ocasião de considerar algumas dessas críticas a Husserl. Os textos são agora disponíveis: o primeiro versa sobre: “O Transcendental e o singular: Husserl e os pensadores existenciais entre as duas guerras mundiais”<sup>13</sup>, e o segundo é intitulado “Au nom du singulier: le défi de Benjamin Fondane a Husserl”<sup>14</sup>.

Inspirando-se na Bíblia (Gênesis), o russo Léon Chestov (Lev Shestov) opunha com veemência a árvore da vida à árvore do conhecimento e lançava diatribes contra a razão, cuja ‘ditadura’ era responsável, segundo ele, da crise profunda que afetava a humanidade nos tempos modernos. Ora Husserl era tido como o representante mais eminente da filosofia racionalista no século XX...

<sup>12</sup> Emmanuel Mounier é ele próprio autor de uma das melhores introduções à corrente existencialista. Cf. *Introduction aux Existentialismes*, Gallimard, coll. Idées, 1962.

<sup>13</sup> VILLELA-PETIT, Maria, “The Transcendental and the Singular: Husserl and the Existential Thinkers between the Two World Wars”, in *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*, edited by A.-T. Tymieniecka, Analecta Husserliana, CIII, Springer, 2009, p. 31-43.

<sup>14</sup> VILLELA-PETIT, Maria, “Au nom du singulier — Le défi de Benjamin Fondane à Husserl”, in *Cahiers Benjamin Fondane*, n°13, 2010, p. 117-133.

Ao ler o artigo que, apesar de tudo que os separava filosoficamente, Chestov escrevera em homenagem a Husserl após a morte deste último (e, aliás, meses antes de sua própria morte), fiquei sabendo que fora Husserl que recomendara a Chestov a obra de Kierkegaard. Isto acontecera por ocasião de uma visita de Chestov a Husserl em Freiburg no ano de 1929. Husserl convidara também Heidegger a sua casa para que Chestov o conhecesse. Quando Heidegger saiu, Husserl aconselhou a Chestov a leitura de *Ser e Tempo*, acrescentando que as ideias básicas dessa obra haviam sido inspiradas pelo pensamento do dinamarquês Kierkegaard que ele também deveria ler. (É necessário que se saiba que o manuscrito de *Ser e Tempo* entregue a Husserl comportava inúmeras citações e referências a Kierkegaard que seriam em grande parte suprimidas do texto publicado de *Sein und Zeit*.<sup>15</sup>)

Este artigo de “Homenagem a um grande filósofo” revela ainda a magnanimidade de Husserl em relação a Chestov, ainda que, do ponto de vista das ideias, esse fosse um de seus grandes adversários. A tal ponto a oposição de Chestov era ferrenha que ele próprio conta que em seu último encontro com Max Scheler este lhe interpelara: “Por que você ataca Husserl com tanta veemência?” (*Warum sind Sie mit so einem Ungestüm gegen Husserl losgegangen?*)<sup>16</sup>.

Atenção: com o pensamento existencial que tenho aqui em vista não se trata do mesmo tipo de divergência que vimos precedentemente no caso do realismo tomista ou personalista. Esses (tanto o realismo tomista quanto o de cunho personalista) têm a razão como aliada. Trata-se, ao invés, do protesto da subjetividade contra a ciência, contra a razão que, em sua busca do essencial e do universal, paira acima de nossas vidas, de nossos sofrimentos, ignorando a existência de cada um no que ela tem de próprio, de único.

Foi para dar forma a um protesto dessa ordem que o poeta e pensador romeno-francês Benjamin Fondane, que Chestov iniciara à filosofia, escreveria por sua vez um ensaio intitulado: “Husserl et l’œuf de Colomb du réel”<sup>17</sup>, onde ele comenta algumas passagens da *Filosofia como ciência de rigor* e da Introdução às *Meditações Cartesianas*. Meu estudo publicado nos *Cahiers Benjamin Fondane* aborda justamente essa questão e, embora

<sup>15</sup> A primeira edição de *Sein und Zeit*, em 1927, foi uma publicação a parte do “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Band VIII, editado por Husserl e a obra lhe era dedicada.

<sup>16</sup> Cf. CHESTOV, Léon, “A la mémoire d’un grand philosophe: Edmund Husserl” in *Spéculation et Révélation*, traduit du russe par Sylvie Luneau et autres, Lausanne, éd. L’Âge d’Homme, 1981, pp. 203-221.

<sup>17</sup> Cf. FONDANE, Benjamin, “Husserl et l’œuf de Colomb” in *La Conscience Malheureuse*, Paris, Denoël, 1936. Como Chestov e Husserl entretiveram laços de amizade, embora fossem adversários do ponto de vista filosófico, o mesmo ocorreria entre o casal Fondane e o casal Maritain. Em um artigo “La Philosophie Vivante: L’Humanisme Intégral de Jacques Maritain”, publicado na revista *Le Rouge et le Noir*, (Bruxelles, n° 28, juillet 1937), Fondane não hesita em confessar: “Dressée en adversaire de tout ce qui n’était pas

defendendo Husserl, nele não me privo de admitir certa validade ao “desafio” fondaniano.

Antes de encerrar este preâmbulo, seria necessário ao menos evocar aquele que, ao lado de Husserl, se destacaria como um dos principais pensadores do século XX, isto é, Heidegger. Ao mesmo tempo próximo e distante de Husserl, Heidegger ultrapassaria, mas entrelaçando de modo original, as duas vertentes que passamos rapidamente em revista: por um lado a do realismo aristotélico-tomista e, por outro a do pensamento existencial inspirado sobretudo em Kierkegaard e Nietzsche, e ainda em Dostoïevski. Não posso me estender sobre a questão da existência em *Ser e Tempo*. Chamo contudo a atenção para a diferença entre o pensamento de Heidegger e o dos pensadores existenciais acima evocados, lembrando a distinção que o próprio Heidegger estabelece entre o *existential* e o *existentiell*. Em *Ser e Tempo*, ele não tem como projeto refletir sobre uma experiência singular (*existentiell*) no que ela nos dá a meditar, mas, sim, de pensar ontologicamente o ser do *Da-sein* enquanto ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), ou seja, de elaborar uma ontologia existencial.

No terceiro tomo de seus *Dialogues avec Heidegger*, Jean Beaufret havia empreendido um confronto entre “Husserl et Heidegger”<sup>18</sup>, mas de um ponto de vista estritamente heideggeriano e por vezes bastante contestável no que se refere a Husserl. Um ponto, porém, que importa ser lembrado, e que já o fora pelo próprio Jean Beaufret, é que tanto Husserl quanto Heidegger foram influenciados por Franz Brentano, mas justamente por obras diferentes. Enquanto Husserl, que havia sido aluno de Brentano em Viena (Áustria) sofrera a influência da *Psicologia de um ponto de vista empírico* publicada em 1874, Heidegger havia tido “a revelação da filosofia” em 1907 quando um amigo de sua família, o Padre Conrad Gröber, futuro arcebispo de Friburgo (*Freiburg-in-Brisgau*), lhe ofereceu a Dissertação de Brentano sobre “a diversidade das acepções do ser em Aristóteles”, editada em 1862.

O que importa não esquecer é a dupla formação de Husserl: a de matemático (ele chegara mesmo a trabalhar em Berlim junto a Karl Weierstrass) e a de uma psicologia nascente. (Além de Franz Brentano, Husserl teria ainda contacto com Wilhelm Wundt e Carl Stumpf, de quem se tornaria

---

l'ontologisme aristotélico-chrétien, sa pensée a suscité outre d'attentifs suiveurs, de nombreux adversaires, dont nous confessons être, bien que, très fréquemment, en ce qui concerne notamment sa lutte contre la pensée idéaliste, il nous arrive de nous retrouver à ses côtés.” (In *Fondane-Maritain – Correspondance de Benjamin et Geneviève Fondane avec Jacques et Raïssa Maritain*, textes réunis et annotés par Michel Carassou et René Mougel, Paris, éd. Paris-Méditerranée, coll. Cachet Volant, 1997, p. 27. (sublinhado por nós).

<sup>18</sup> Cf. BEAUFRET, Jean, “Husserl et Heidegger”, in *Dialogues avec Heidegger*, t. III, Paris, Editions de Minuit, coll. Arguments, 1974, p. 108-154.

próximo durante sua permanência em Halle de 1887 a 1901). O viés de sua formação psicológica esclarece a posição que adota em sua primeira obra: *Philosophie der Arithmetik*. Posição ainda marcada pelo “psicologismo” e que, sob o impulso e o aprofundamento da reflexão matemática, ele haveria de superar em suas *Investigações Lógicas*<sup>19</sup>, as quais precedem as *Ideias para uma Fenomenologia pura e uma Filosofia Fenomenológica (Ideen I)*.

Do ensino de F. Brentano, Husserl herdaria de modo definitivo a noção medieval de intencionalidade, embora acabasse se afastando da psicologia do mestre, como atestam as *Investigações Lógicas*. Mas essas próprias *Investigações* onde é plenamente reconhecido o caráter ideal das formações e das relações lógicas, e que assim já superam o plano da psicologia empírica, deixavam ainda a desejar já que ficavam de certo modo ao nível de uma psicologia fenomenológica, isto é, da experiência interna, não permitindo ainda que a objetividade fosse pensada em seu pleno sentido. Daí a necessidade da redução transcendental preconizada em *Ideias (Ideen I)*, que só ela libera a fenomenologia para que possa se confrontar ao que na *Crise* será chamado de “enigma do conhecimento”. Inspirando-se no poeta Hugo von Hoffmansthal que havia escrito um poema trágico *Cedipus und die Sphinx*, Husserl chega até a usar a expressão de “esfinge do conhecimento”.

Essas observações, bastante sumárias, sobre a formação de Husserl e já avançando de certo modo sobre o desenvolvimento de seu pensamento, nos pareceram no entanto incontornáveis para quem deseja se iniciar em sua filosofia.

Convém ainda que não se perca de vista que, apesar da importância decisiva das *Ideias I*, essa filosofia não cessaria de se alargar, diversificar e aprofundar. Costumo dizer que só em nossos dias, e graças à publicação de seus inéditos, é possível apreciar toda a riqueza e a fecundidade dos escritos de Husserl, cujo obra é uma espécie de canteiro de análises intermináveis. O conhecimento por demais limitado do trabalho husserliano foi sem dúvida um dos fatores determinantes a contribuir para a persistência dos mal-entendidos sobre seu pensamento.

Vamos tentar agora concretizar o projeto dessa comunicação, que é o de apresentar não de modo cronológico, mas sim em suas grandes linhas, a filosofia fenomenológica de Husserl. Para que esta apresentação se faça de modo a dissipar novos mal-entendidos, começarei por algumas observações relativas ao que Husserl entende por teoria transcendental do conhecimento quando se refere à sua Filosofia fenomenológica e a relação que ela mantém com o *ego cogito* de Descartes.

<sup>19</sup> Sobre as *Investigações Lógicas* veja-se o livro de SANTOS, José Henrique, *Do Empirismo à Fenomenologia — A crítica do psicologismo nas Investigações lógicas de Husserl*, São Paulo, Edições Loyola, 2010.

Começamos pela definição de sua filosofia. Enunciar, como o faz o autor das *Ideias* (em três volumes, embora apenas o primeiro tivesse sido publicado durante a vida de Husserl), que a filosofia fenomenológica é uma ‘teoria transcendental do conhecimento’, não significa reduzi-la nem a uma epistemologia, nem mesmo a uma crítica da razão pura, tanto mais que Husserl pensa o conhecimento no horizonte não do kantismo, mas do pensamento cartesiano, embora indo bastante além (*e como!*) deste último. Segundo Husserl, justamente, se para sair da imanência do cogito, da consciência e atribuir uma significação objetiva ao conhecimento, Descartes teve que apelar para a veracidade divina foi por não ter compreendido o significado transcendental de sua re-condução do pensamento ao *ego*, não como ao eu desse homem particular que sou, enquanto um ser do mundo, mas como Ego puro transcendental. A esse só se chega por uma “redução transcendental” que suspende, que coloca entre parêntesis tudo aquilo que não é essencial. (veja-se o § 41 das *Meditações Cartesianas*). É efetuando a “redução transcendental” que o filósofo pode refletir verdadeiramente sobre a questão do conhecimento, e com isso se interrogar sobre a relação do *ego* ao mundo.

O que faz Husserl dar ao *conhecimento* e não, por exemplo, ao *ser* uma espécie de prioridade é o fato, fenomenológico por excelência, de que tudo o que se manifesta se manifesta a “alguém”, lhe aparece de algum modo. O que é primeiro é a correlação. O que a fenomenologia de Husserl procura conhecer é o conhecimento ele próprio, graças ao qual temos, em suas diferentes modalidades, acesso ao real.

Nos escritos que levam o nome de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, Husserl fala do enigma do conhecimento como o da “ligação profunda e essencial entre a razão e o ente em geral” (§5, p. 12/13). Tal declaração se inscreve no contexto de uma oposição ao ‘noumenal’ no sentido kantiano da coisa em si, que ficaria para além de nosso conhecimento.

Ademais esta correlação entre o sujeito e o que, de algum modo, é por ele visado não é exclusiva do sujeito humano, do ser racional. Ela é, na verdade, própria ao ser vivo, na medida em que ele também tem uma relação a seu meio ambiente, e por conseguinte tem algum conhecimento dele, dando-lhe sentido e nele se orientando. No caso do animal trata-se de um conhecimento que não requer uma intuição categorial, ou que a ela não se eleva, como no caso do ser humano.

Note-se que à medida que o pensamento de Husserl vai se aprofundando, ele se torna cada vez mais atento à vida, como atesta a terminologia por ele utilizada. Assim no §55 de *A Crise (Krisis)*, ele declara: “Os problemas transcendentais finalmente englobam todos os seres vivos, na medida em que eles são de maneira por mais indireta que seja, mas de maneira confirmável, atestável, algo como uma ‘vida’...” ( § 55, 191 / 213). É claro

que ao que é vivenciado, experimentado pelos outros seres vivos temos apenas um acesso indireto, isto é, por “modificação” do sentido que podemos dar às nossas próprias experiências.

Em resumo: aquilo que se dá a um ser vivo é por ele constituído segundo suas possibilidades operativas (operatórias) e sua capacidade de lhe conferir sentido. Duas noções-chaves intervêm aqui: a de experiência e a de constituição operativa.

A experiência requer ser descrita fenomenologicamente e é este um dos trabalhos da fenomenologia, na medida em que ela busca elucidar como se dá o conhecimento em suas estruturas essenciais e em seus diferentes patamares ou suas diferentes camadas. Partindo do conhecimento sensível vamos integrando os patamares mais diversos, os quais dependem da cultura que partilhamos e da instrução que adquirimos. Isto pressupõe outrossim que, do mesmo modo que nenhum homem é uma ilha, o eu transcendental nada tenha também de solipsista (*solus ipse*).

[Apoiando-se em Sartre, Régis Jolivet, a quem já nos referimos, atribuíra a Husserl uma posição *solipsista*<sup>20</sup>. Significando com isso que, para o Eu, para o Ego, os outros não seriam senão ‘objetos’. Ora, o solipsismo quando muito é uma “variação imaginativa” que se opera para que seu desmentido seja mais contundente.]

É indispensável que o eu *faça* a experiência de um *alter-ego* para que tenha consciência do si-mesmo e ao mesmo tempo tenha um real acesso à objetividade. E convém desde já acrescentar que em última análise o que Husserl entende por Ego absoluto é a intersubjetividade transcendental.

Mas voltemos à experiência em sentido geral, a começar pela experiência sensível e a motricidade (ou os movimentos, *kinesthèses*) que ela requer.

Embora tivesse sido abordada desde as *Investigações Lógicas*, é em *Experiência e Juízo* — obra cuja redação a partir dos manuscritos de Husserl e relida por ele deve-se a Paul Landgrebe — que a questão da experiência perceptiva, em sua “anterioridade” relativamente ao juízo, à predicação, recebe um tratamento mais aprimorado, quando Husserl aborda o que ele designa como experiência ante-predicativa.

<sup>20</sup> Cf. JOLIVET, Régis, “La Phénoménologie”, Appendice à *Les Doctrines Existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre*, op. cit., p. 364; em nota (nº4) o autor escreve: “J.-P. Sartre (...) montre que Husserl ne peut échapper au solipsisme. Car si l'être se ramène à une série de significations, la seule liaison concevable entre mon être et celui d'autrui est celle de la *connaissance*. L'existence d'autrui comme celle du monde n'est rien de plus que la connaissance que j'en prends”. Tal afirmação é cabalmente desmentida pelos escritos que Husserl consagra à intersubjetividade.

Como tive ocasião de tratar desse assunto num estudo que, como a Primeira Parte de *Experiência e Juízo*, intitula-se justamente “A experiência ante ou pré-predicativa”<sup>21</sup> é nele que vou me apoiar, embora meu estudo focalizasse mais precisamente o Segundo Capítulo dessa primeira Parte.

Husserl concebe a relação entre a evidência objetiva, que se obtém pela experiência, e o ato de predicar, de formar um juízo explícito, como uma relação *fundacional* (*Fundierung*). Qualquer que seja o juízo, ele remete em última instância à experiência. Vem sem dúvida dessa anterioridade lógica da experiência, o fato de Husserl, apesar de não ter poupado críticas ao empirismo filosófico, ter uma vez apontado sua Filosofia Fenomenológica como um “Empirismo Transcendental”.

Como ele afirma:

“a volta à evidência objetiva, ante-predicativa, só recebe todo seu peso e sua plena significação com a seguinte proposição: “essa relação de fundação (*Fundierung*) não concerne apenas os juízos (as proposições) que tenham por fundamento a experiência, mas todo e qualquer juízo predicativo evidente, e portanto concerne também os juízos do próprio lógico...”<sup>22</sup>

Numa perspectiva que leva em conta a genealogia do nosso conhecimento, *Experiência e Juízo* apresenta-se como uma “Genealogia da Lógica”. O que Husserl assim reconhece é a anterioridade da experiência sensível e, mais amplamente, de toda e qualquer experiência, incluindo-se aí outras experiências como a imaginativa etc. Tal precedência não é portanto apenas cronológica, mas sobretudo lógica.

Isto tem tudo a ver com a nossa encarnação, com o fato de não podermos separar a vida da consciência do corpo vivo (do *Leib*). A esse respeito cabe evocar a importante distinção que Husserl introduz entre o corpo vivo, aquele que eu sinto, pois me é próprio, é próprio ao meu eu (*Ichleib*), e o corpo (*Körper*) considerado do exterior, enquanto corpo objetivado, na qualidade de um ente simplesmente físico.

Em *Experiência e Juízo*, onde isto tudo é pressuposto, o que de início Husserl se propõe é considerar a experiência mais simples: a dos substratos sensíveis, tal como são apreendidos na percepção. Nela (na percepção) a estrutura e a posição do corpo estão diretamente implicadas. Para analisar a percepção enquanto tal, é necessário que do objeto percebido seja deixado de lado tudo o que nele é atributo cultural, axiológico, para que se considere unicamente o que pode ser considerado ao nível de sua camada natural sensível.

<sup>21</sup> Cf. HUSSERL, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Untersuchungen Zur Genealogie der Logik, redigiert et hrsg. von Ludwig Landgrebe, Hamburg, Claassen Vrl., 1964 : I Abschnitt. “Die Vorprädikative (Rezeptive) Erfahrung”.

<sup>22</sup> HUSSERL, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, *op.cit.*, p. 13.

Um dos erros a serem evitados quando se fala de percepção é o da imagem de uma coisa se imprimindo em nós, como se diante dela fôssemos simplesmente passivos. A recepção implicada pela percepção da coisa externa é uma atividade, embora essa pressuponha uma dimensão passiva: a coisa nos é dada quando ela nos afeta e para ela nos voltamos.

Husserl distingue entre a apreensão simples da coisa que percebemos e a apreensão explicitante em que momentos do aparecer perceptivo da coisa são realçados e visados enquanto tal.

Seja um livro de capa verde que percebemos sobre uma mesa. Temos aí uma simples apreensão da coisa. Mas podemos também visar o verde escuro da capa, isto é, começarmos a fixar um dos “momentos” ou uma das propriedades características do objeto, nesse caso a cor. É tal apreensão ex-plicitante, isto é que destaca e visa os momentos ou as partes do objeto, no caso o verde do livro, que está na base de uma proposição do tipo: “O livro é verde”, “O livro é retangular”, proposições nas quais além da percepção já intervém uma intuição categorial: a do ser (o é da proposição), ou seja, algo mais que a intuição sensível da percepção.

Mas fiquemos no ante-predicativo. Quando consideramos tanto a apreensão simples quanto a explicitante ou ex-plicativa devemos levar em conta que a coisa por nós visada se destaca no campo da consciência que temos do mundo ambiente porque nos afetou, chamou-nos a atenção, despertou em nós um certo interesse.

As análises husserlianas da percepção incluem a afetividade. Nós somos afetados pelo que nos é dado ver, ouvir, tocar. Como Husserl formula no capítulo I de *Experiência e Juízo*:

“o objeto que afeta atrai a si o olhar do eu numa unidade sem partes”.<sup>23</sup>

E acrescenta:

“Mas esta unidade logo se divide em seus momentos constituintes; eles começam a se destacar uns dos outros por dissociação”.<sup>24</sup> Desses momentos ou dessas partes Husserl fala como do horizonte interno do objeto em oposição ao horizonte externo que é o de sua relação com outros objetos co-presentes no campo da experiência, isto é, de sua relação ao ambiente do qual, em sua unidade, ele se destaca.

Outras distinções são introduzidas como a de momentos ou partes dependentes ou independentes da coisa percebida. A cor é momento dependen-

<sup>23</sup> HUSSERL, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., p. 87 / *Expérience et jugement*, op. cit., p. 97.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

te, pois não pode se dar independentemente de uma superfície<sup>25</sup>, enquanto a alça ou a tampa de um objeto, a parte de um corpo, um braço, uma cabeça, pode ser visada independentemente do todo, como um seu fragmento.

Para além dessas análises da percepção há que se levar em conta as análises que Husserl efetua a fim de melhor compreender a vida da consciência e portanto as associações passivas e ativas que sustentam operações como as da percepção, da imaginação, da memória. Nesse capítulo, lembremos a importância que revestiram as *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*, onde as análises husserianas permitem compreender a estruturação da temporalidade imanente à vida da consciência. Temporalidade essa que a simples imagem de uma sucessão de presentes atomísticos, ou seja, a representação do tempo por uma linha composta de instantes pontuais, trai radicalmente e impede de compreender. A retenção pelo presente vivo do momento que vai passando e sua protensão, sua tensão dirigida ao que vem, é o que dá à consciência sua unidade, conferindo portanto ao ego a possibilidade de se vivenciar como sujeito de sua vida, de uma história pessoal.

Chamo a atenção também para as *Análises das sínteses passivas* (*Analysen zur passiven Synthesis* <sup>26</sup>) que revestem aos meus olhos uma grande importância, já que de certo modo completam as análises do fluxo da consciência, tanto mais que levam explicitamente a ver que a simples forma do tempo é uma abstração. As associações que constituem o fluxo temporal têm necessariamente um núcleo hilético (sensível). A essa questão da estrutura associativa da consciência já faz também referência o § 16 de *Experiência e Juízo* que tem por título: “O campo da pré-doação passiva e sua estrutura associativa”.

Por outro lado, o fato de sublinhar o caráter passivo das associações permite que seja entrevista a dimensão inconsciente da consciência, e ainda que se leve em conta que a vida da consciência se articula com as pulsões que nos habitam.

Nesse contexto de tematização das associações passivas, Husserl dá exemplos assaz eloquentes, como o de uma palavra, ou de um aspecto da paisagem etc. que podem nos levar a certas lembranças ou mesmo a certas confusões de memória.

<sup>25</sup> Já na terceira *Investigação Lógica* Husserl havia afirmado que a cor e a extensão (*Ausdehnung*) se fundam reciprocamente. Não há extensão que possa se dar, possa ser percebida independente de alguma coloração.

<sup>26</sup> HUSSERL, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis* (Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926), hrsg. von Margot Fleischer, Husserliana, Bd. XI, Martinus Nijhoff, 1966/. *De la synthèse passive*, trad. fr. par Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble, éd. Jérôme Millon, 1998.

A bem dizer, ao longo de sua reflexão sobre a associação, e de maneira mais geral sobre o “em si da corrente de consciência” [*“stream of consciousness”* era a expressão usada por William James], que é o tema da Quarta Seção das *Análises das sínteses passivas*, passividade e atividade se revelam como verdadeiramente intrincadas, entrelaçadas. Sem a passividade, o fluxo da consciência não se poderia constituir; sem a atividade, o sujeito não poderia retornar sobre si próprio, sobre aquilo que traz consigo, e, portanto, não poderia efetuar operações judicativas nem voltar-se para si mesmo e se autojulgar, se autoanalisar.

Isto dito e ainda que não possamos retomar e desenvolver mais acuradamente as análises das várias obras a que temos feito alusão, creio que já se pode ver com maior clareza que quando Husserl declara que a filosofia fenomenológica é uma teoria transcendental do conhecimento, ele não pretende de modo algum limitar a razão filosófica ao que seria uma razão puramente teórica, dissociando o teórico do prático (do moral), como o fizera Kant. Segundo Husserl, a razão teórica não pode ser separada da razão prática, como deixamos entrever a propósito da passividade e da atividade, enquanto inerentes à Subjetividade, à vida da consciência.

Para terminar eu gostaria de realçar a dimensão ética do pensamento de Husserl recorrendo por um lado aos escritos mais tardios que figuram na *Krisis* e por outro aos artigos que ele havia escrito uns quinze anos antes, isto é, por volta de 1921-1922 para a revista japonesa: *Kaizo*. Artigos esses que tratavam da “renovação” e que só foram conhecidos de um público ocidental a partir de sua publicação em 1989 no volume XXVII (*Aufsätze und Vorträge – 1922-1937*) das *Husserliana*.

Começemos por *A Crise* cujo núcleo inicial são os textos de uma série de conferências feitas por Husserl em 1935, primeiro em Viena, com o título de “A filosofia na crise da humanidade europeia”, e alguns meses depois em Praga sobre “A crise das ciências europeias e a psicologia”. Já em 1936 as duas primeiras partes do principal manuscrito (intituladas respectivamente “A crise das ciências como expressão da crise radical da vida na humanidade europeia” e “A elucidação da origem da oposição moderna entre objetivismo fisicista e subjetivismo transcendental”) eram publicadas em Belgrado na revista *Philosophia* dirigida por Arthur Liebert. O volume VI das *Husserliana*, publicado sob o nome de *A Crise das ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental*, comporta vários suplementos dentre eles o texto sobre “A origem da Geometria”, que, em francês, foi publicado primeiramente na tradução de Jacques Derrida, com uma importante Introdução.

Como revelam os títulos que acabo de mencionar a preocupação de Husserl era com o que se passava numa Europa à beira do abismo. Mas, para além das análises de caráter político ou sócio-econômico-político, que poderiam

então ser feitas, ele via a necessidade imperativa de analisar as razões ou melhor as distorções filosóficas profundas que eram subjacentes à crise de civilização, e que a ela haviam de certo modo conduzido. A primeira lição a ser tirada do projeto mesmo de Husserl é a da não neutralidade da filosofia. As ideias têm um impacto muito maior do que se imagina sobre a realidade do mundo em que vivemos, e seus desvios se repercutem sobre os mais diversos aspectos de nossas vidas.

Nos escritos que giram em torno da *Crise*, Husserl não renuncia à fenomenologia transcendental, mas desta vez ele quer introduzi-la por meio de uma leitura, de uma interpretação da filosofia moderna. Em vista disso é que no meu artigo “Nature, Monde et Terre — L’approche husserlienne dans la *Krisis*” eu sugiro que se considere *A Crise* como uma “Introdução hermenêutica à fenomenologia”, onde o que interessa a Husserl é desvendar e pôr em questão a teleologia interna à filosofia e à ciência moderna, mostrando o que nelas foi por um lado *des-coberto*, mas por outro *en-coberto*. É a respeito de Galileu que Husserl emprega a expressão de “gê-nio que des-cobre e en-cobre” (que revela e esconde). E para ficar com Galileu, o que ele encobre é a singularidade da Terra, que, daí em diante não passará de um planeta qualquer, que se pode até menosprezar, impedindo por isso mesmo que se pense a experiência que dela fazemos e, portanto, o que ela significa e o que ela é realmente para nós.

Uma das matrizes principais da crise surge do dualismo cartesiano, como se depois de sua descoberta do *ego cogito* como fundamento e ponto de amarra de toda grande reflexão filosófica, Descartes tivesse sucumbido ao dualismo metafísico, cujas consequências estão até hoje marcando o pensamento filosófico, já que, para ultrapassar o dualismo, muitos optam por uma forma ou outra de reducionismo (de naturalismo).

Embora não possamos nem mesmo deixar entrever toda a riqueza do pensamento husserliano em *A Crise*, eu penso que não me engano quando vejo nesses escritos uma justificação do caminho filosófico escolhido por Husserl. Caminho que ele abriu motivado por um interesse teórico inseparável de uma forte aspiração ética ao Bem.

É desse aspecto, dessa dimensão do pensamento de Husserl que testemunham de modo cabal e surpreendente os artigos sobre a “renovação” (*über Erneuerung*) que, em torno de 1921, ele escrevera para a revista japonesa *Kaizo*.

A renovação preconizada por Husserl concerne não somente o indivíduo, mas também a comunidade e a própria civilização. Como também vivemos em nossos dias uma crise que atinge o nosso modo de ser e de estar no mundo, no mundo globalizado em que vivemos, a reflexão husserliana é de grande atualidade. Ele, aliás, atribui uma responsabilidade muito

especial ao filósofo, cuja tarefa, segundo ele, é de “fornecer o trabalho filosófico prévio do qual dependerá uma reforma racional da cultura”.<sup>27</sup>

Mas a renovação de que se trata deve começar ao nível de cada pessoa e ela tem um significado nitidamente espiritual. Cabe a cada um realizar de modo frequente uma *inspectio sui*, um exame de consciência. O homem, escreve Husserl, “deve em cada caso se decidir em prática segundo seu saber e sua consciência, ele não deve se deixar levar passivamente por uma tendência, ele deve querer livremente e se decidir em seguida livremente pelo bem, por aquilo que em relação a seu conhecimento, ele reconhece como o bem (mesmo que ele possa se enganar)”.<sup>28</sup>

No artigo onde ele tematiza “a renovação como problema ético-individual”, e depois de afirmar que de um ideal relativo de perfeição se destaca um ideal absoluto, Husserl acrescenta a seguinte consideração:

“o *limite absoluto*, o polo que se estende para além de toda finitude, para o qual todo esforço humano autêntico é dirigido, é a ideia de Deus. Ela mesma é ‘o eu autêntico e verdadeiro’ que, como será preciso mostrar, todo homem ético traz em si mesmo, ao qual ele aspira e que ele ama infinitamente e do qual ele se sabe infinitamente afastado”.<sup>29</sup>

E é a figura do Cristo, como figura ideal, perfeita, da bondade, do amor puro que Husserl tem em mira como constituindo uma força em sua vida. Datando da mesma época, temos um escrito de Husserl sobre a intersubjetividade e que comporta um longo parágrafo sobre o “amor ético”. Nele encontramos também uma alusão “ao amor de Cristo por todos os homens e ao amor humano universal que o cristão deve despertar em si mesmo, e sem o qual ele não pode ser um verdadeiro cristão”.<sup>30</sup>

Temos aí algumas indicações que só podem corrigir e realmente renovar a imagem que muitos se forjaram do filósofo. Com isso espero contribuir para que o estudo da filosofia fenomenológica de Husserl seja encetado em todos os lugares onde se procura compreender a nossa civilização. Não há

<sup>27</sup> Cf. HUSSERL, Edmund, “Über Erneuerung” in *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, Husserliana, Bd. XXVII, Kluwer / Springer, 1989, p. 3 / “Renouveau et Science” in *Sur le Renouveau*, Cinq Articles, trad. fr. et présentation par Laurent Joumier, Paris, Vrin, 2005, p. 23.

<sup>28</sup> HUSSERL, Edmund, “... über Erneuerung”, in *Vorträge und Aufsätze*, op.cit., p. 44 / *Sur le Renouveau*, op. cit., p. 64.

<sup>29</sup> Husserl Edmund in *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 33, 34/ *Sur le Renouveau*, op. cit., p. 53.

<sup>30</sup> HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Zweiter Teil (1921-1928), hrsg. von Iso Kern, Husserliana, Bd. XIV, Martinus Nijhoff, 1973, p. 174. / *Sur l'intersubjectivité* II, trad. fr. et présentation par Nathalie Depraz, Paris, PUF, 2001, p. 274.

que poupar esforços para que sejam ultrapassados os reducionismos que ela entretém em seu âmago e, particularmente, as cegueiras relativas a nossa própria condição humana. E não é por ela ter procurado limitar a razão à busca de sucessos científicos e tecnológicos, criando assim um abismo entre sua dimensão teórico-pragmática e sua dimensão ética, que a crise de nossa civilização se agrava?

Que outra filosofia como a de Husserl abre assim espaço para que, sem cair em visões pessimistas ou românticas, possamos refletir em profundidade sobre o que vivemos e os rumos que devemos dar ao nosso mundo?

Endereço da Autora:

59 rue Lhomond

75005 Paris – França

e-mail: Maria.Villela-Petit@ens.fr