

# O filósofo em tempos de crise: Husserl e o colapso da modernidade

*Saulo Krieger*

(Doutorando – UNIFESP – São Paulo – SP – Brasil)

[saulokrieger@hotmail.com](mailto:saulokrieger@hotmail.com)

**Resumo:** O presente artigo propõe um olhar ao projeto husserliano do ponto de vista, amplo, do filósofo e da filosofia, e, nesse âmbito e no caso particular de Husserl, da consciência como movimento de exteriorização. A persistência de Husserl em enunciar seu projeto de *fundação* da filosofia como ciência de rigor, sempre de algum modo revisitado em suas principais obras, pode sugerir a reedição de um projeto fundacionista moderno. Além disso, o esforço de fundar variados campos do saber na própria filosofia, e de fazê-los gravitar em torno dela, parece antiquado num mundo em que tudo se especializa, pretensamente se autonomiza e se decompõe. Olhos postos não na questão do sujeito, mas na da consciência, pretende-se fazer ver que Husserl e o projeto moderno evidentemente se conjugam, mas de bem outra maneira. No presente artigo, Husserl é pensado como a personificar o filósofo de qualquer tempo, enquanto a modernidade é considerada um caso particular da filosofia em tempos de crise aguda. Sendo a crise ora caracterizada pela percepção de um descompasso entre o refletido e o vivido, para dar conta desse descompasso Husserl desbrava um novo território. Nele, a consciência não é mero refletido nem é interioridade, como em Descartes, mas um vivido refletido a todo tempo prestes a desatar-se do vivido.

**Palavras-chave:** Resíduo da epoché; Variações imaginativas; Circularidade aporética.

## I

De um modo ou de outro, a relação entre o vivido e o refletido sempre permeou, talvez melhor, suscitou as questões que, de modo mais direto ou mais visível, têm pontuado o debate filosófico. Recebeu outros nomes, por certo, e as mais diferentes vestimentas. Chegou mesmo a assumir esta ou aquela clivagem, com uma preponderância ontológica – para o vivido –, ou epistemológica – para o refletido. Mas não deixou de se irradiar, discreta, como pano de fundo que assoma à superfície, terminando por aflorar, incontida, evidente como nunca até então, na filosofia de Edmund Husserl. Era como se, esgotados os disfarces, desvelados pressupostos, as ciências, crias da filosofia, avançassem em direção a essa última para sufocá-la, com o refletido autônomo e sumamente apartado do vivido. Em esboço tênue e bastante sumário, para nós é disso que trata a filosofia de Husserl, e pretendemos evidenciá-lo aqui. Sua fenomenologia é um questionamento – e apenas começamos a nos haver com ele – que sob disfarce propositivo se propõe a resgatar a filosofia, que outrora propunha sentido e orientação, e apaziguar as mais profundas angústias do homem contemporâneo. Para tanto trata-se de, enfim, reaproximar o vivido e o refletivo, a ponto de fazê-los confluir. Sendo essa, deste ponto de vista, a sua grande questão, propomos aqui, menos que uma hipótese, na verdade um viés de leitura que a nosso ver merece ser visitado: o distanciamento, o embate, a

possível aproximação e confluência entre vivido e refletido, se desencadeados pelo ego – ou, noutro sentido, se observados pelo ego transcendental, num entrejogo de latência e evidência de ambos – dão-se, afinal, todos na arena fluida e porosa da consciência: consciência em geral e também consciência de ser consciência. Pois quanto à consciência, o que aqui vai se propor é que o referido descompasso entre o vivido e o refletido, despercebido ao tempo mesmo em que tão à flor da pele, veio tangenciá-la de um modo bastante peculiar. Nisso fez com que ela, a consciência sob Husserl, percebesse sua ação e revisasse seus domínios. Já não se tratava de dizer “eu penso, eu existo”, como Descartes, nem de fazer a razão julgar a si mesma, como Kant, nem de identificá-la ao real, como Hegel, mas de fazê-la, como *ambiente* que compreende *também* a razão, mais do que se fundar, se julgar ou se identificar, perceber-se em movimento, perceber-se como percepção – se ela é *Cogito*, que efetivamente o seja: que se exerça nos antípodas da casca protetora de uma substância, de um sujeito dado e acabado. E a consciência, que assim é chamada a se perceber, será obrigada a proceder a uma redefinição de suas fronteiras, a uma revisão das imagens que fazia de si e do meio à sua volta. Quanto às fronteiras, por certo que revelarão domínios mais modestos que antes, mas a consciência se faz *mais consciente* ao reconhecê-lo. Quanto às imagens, o ser consciente que sobretudo a contar de Descartes se interiorizara, ou se imaginara interior, terá de rever sua percepção de interno e externo. Nossa leitura vai propor que, em Husserl, a consciência se reconhecerá neste último como até então não pressentira.

## II

A persistência de Husserl em enunciar seu projeto de fundação da filosofia como ciência de rigor, sempre de algum modo revisitado em suas principais obras, pode sugerir a reedição de um projeto fundacionista moderno. Ademais, tomar Descartes como ponto de retomada – de modo explícito nas *Meditações cartesianas* e nas *Conferências de Paris* – é uma atitude que, à primeira vista, parece comprovar essa impressão. O esforço de fundar variados campos do saber na filosofia, e de fazê-los gravitar em torno dela, parece antiquado num mundo em que tudo se especializa, pretensamente se autonomiza e se decompõe. Olhos postos na questão da consciência, como já anunciado, faremos ver que Husserl e o projeto moderno evidentemente se conjugam, mas de bem outra maneira. Cabe a nós aqui evidenciá-lo, e aspiramos trazer alguma luz ao que entendemos ser um traço essencial de seu projeto, como enunciamos acima, e esse traço este que viria a cumular numa certa concepção de consciência. Ao dispensar uma primazia ao debate atual, por mais que o tenhamos por relevante, a encaminhar esta reflexão imaginamos um interlocutor de antemão reticente ao projeto husserliano. Que acredite não ser possível ir ao erro de Descartes sem recair em malha

semelhante, e moderna, sem reincidir em dualismos, nem meramente reprisar uma filosofia do sujeito. Imaginamos um interlocutor de antemão cético quanto a novas pretensões fundadoras – em pleno século XX de Husserl. No limite – disso não sabemos e talvez nem ele próprio saiba – nosso interlocutor pode ser um descrente quanto ao futuro da própria filosofia.

De nossa parte, ao nosso mudo interlocutor, que associa Husserl a um projeto regressivo, ou datado, faremos ver que Husserl é, acima de tudo, um filósofo de qualquer tempo. E propomos que uma filosofia “de qualquer tempo” pode ser reconhecida em compromissos identificados à modernidade, como também a outros, mais associados à filosofia antiga. O filósofo de qualquer tempo não necessariamente deixa de ser atual ao se mostrar saudoso, desejoso de resgatar o que não demanda ser exclusivo de tempo algum. Justamente quanto a isso, Husserl observa que, nos primórdios da era moderna, com Descartes, a filosofia ainda mantinha o ideal de filosofia haurido dos antigos, como ciência (*Wissenschaft*) de tudo o que é (*allbefassende Wissenschaft*) (Kr<sup>1</sup> § 3, p. 7). Munida desse sentido, que deve ser entendido como orientação de caráter formal, a filosofia era ainda acalentada como a implicar os demais saberes na unidade de um sistema teórico. E se um descompasso entre refletido e vivido, como acima referimos, esteve sempre na raiz do filosofar, talvez Husserl nos permita inferir que, pouco antes de Descartes, Galileu tratou de deslocar o refletido em relação ao vivido a patamares inauditos. Isso faria apartá-los de todo, dando início ao processo de matematização da natureza. Ocorre que, ainda no frescor de sua descoberta, e fazendo jus à condição de matemático e filósofo natural, Galileu manteve a intuição que o levou a matematizar o que até então não passava pela simbologia de tal intermediação. Os que o seguiram, porém, iriam abstrair dessa intuição original, trocariam o visto (e vivido) pela supremacia do simbolizado (refletido), engendrando uma objetivação geral e irrestrita como a antiguidade desconhecia.

A esse respeito, para se traçar aqui um breve paralelo, com Platão o mundo tinha uma mera participação (*méthexis*) mais ou menos acabada no mundo das ideias. E se era o mundo das ideias que a tudo conferia inteligibilidade, Aristóteles tratou de trazê-lo para a terra, para “o mundo daqui”, que os comentadores trataram de referir por sublunar, em contraposição ao supralunar. Diferentemente do que se tinha com Platão, com a cesura aristotélica o mundo “de baixo” já não *participava* do mundo “de cima” – que segundo nossa categorização seria o plenamente refletido, pois regido pela necessidade e pela harmonia – mas sim, assolado pela contingência, ele o *imitava*.

---

<sup>1</sup> As abreviações de nomes de obras seguem a norma-padrão da pesquisa Husserl. Para *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* I ou II – Id I ou Id II; para *Meditações cartesianas* – MC; para *A crise das ciências europeias e a fenomenologia* – Kr.

Dali para adiante, se a influência e as várias recepções de Aristóteles, juntamente com os dogmas da fé cristã, pautaram a filosofia durante toda a Idade Média, o renascimento e a modernidade vivenciam a descoberta, entre muitas outras obras da antiguidade clássica, dos diálogos de Platão – e sabemos que até então só se conhecia o *Timeu*. Como que a fazer vingar esse ponto de inflexão, a modernidade como que teria posto o mundo inteiro a participar das ideias platônicas. Em outras palavras, com a matematização plena e sem fissuras de um espaço que passava a ser concebido como infinito – e com a geometrização de quaisquer espaços nele contidos –, era o mundo inteiro que, por meio de quantificações tão objetivas quanto, no fundo, impalpáveis, tornava-se ideal.<sup>2</sup> E quando se estende o ideal à integralidade dos eventos da natureza – e os que não são conhecidos podem vir a sê-lo por leis matemáticas da física – o refletido a tudo se sobrepõe sem se presentir fruto de um ato de reflexão. Embora esse ato de reflexão seja também vivido, esta sua dimensão se deixou elidir por uma aparência de neutralidade e de rigor.

Não obstante a onipresença e relevância que veio a assumir, o ocultamento da dimensão do vivido se iniciou por uma diretriz metodológica. Se a revolução científica se encetou, com Galileu, pela possibilidade de se conhecer o espaço infinito, a metodologia para conhecê-lo viria a se pronunciar, já em Descartes, como apoditicamente demonstrável, bastando uma atenta inspeção do espírito para caracterizar uma ideia como clara e distinta. Clareza e distinção fez-se pedra de toque metodológica, a não admitir a intervenção do obscuro e indistinto vivido. Por meio da autoevidência metodológica dada de antemão, mais os nexos inteligíveis das matemáticas, seria possível erigir todo “um edifício de verdades interrelacionadas, a solucionar todos os problemas passíveis de ser concebidos” (Kr § 3). No século XVIII esse projeto ainda vicejaria de forma vigorosa e otimista, com a disputa entre duas físicas, a de Descartes a de Leibniz, vindo a ser sobrepujada pela de Newton. A de Newton suscitou o problema kantiano, pois Kant, afinal, buscava o lugar do homem e suas questões num mundo esquadrihado por uma ciência que, ele ainda acreditava, seria um conhecimento universal e necessário.

A partir da segunda metade do XIX, a adentrar o XX e sobretudo no sombrio período entreguerras, que é o da concepção da *Crise das ciências europeias* (1934-1937),<sup>3</sup> pouco a pouco se desenha um quadro que Husserl terá por desolador. O que era uma metodologia

<sup>2</sup> Entre os antigos, como se sabe, tal concepção já não se aplicaria, pois eles concebiam um cosmo fechado e finito, para além do qual havia o caos. A esse respeito, conferir, em toda a sua extensão, KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. Donaldson M. Garchagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, 4ª edição.

<sup>3</sup> Cf. CARR, D. “Translator’s Introduction”. In: HUSSERL, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. XVI.

autodemonstrável, e prolífica em resultados, veio a desaguar na concepção positivista pela qual, se o mundo é ideal porque matematizável, se o método não pressupõe nem demanda exame da razão que o empreende, para as ciências tudo o que existirá são fatos. Isso significa que as ciências positivas, estritamente orientadas para e pelos fatos, acabaram por sufocar uma capacidade reflexiva quem, de bem outra ordem, não se coaduna com a rubrica “fatos”. Não fosse o acrítico acobertamento por “fatos”, tal capacidade afirmar-se-ia evidente em sua origem, passível de ser acionada como norte e como sentido. O domínio irrestrito das ciências positivas significa também que o método positivista, nas palavras do próprio Husserl, acabou por decapitar a filosofia (Kr § 3, p. 8). Eram as pessoas, em suma, que irrefletidamente passavam a ser orientar por fatos, sem nem de longe buscar inquirir como estes se lhes apresentavam como fatos.

Ocorre que as grandes questões que, a versar sobre o sentido da existência humana, de um modo ou de outro haviam sempre pautado a filosofia, ofereciam resistência à pretensa neutralidade objetivista. E continuavam a se fazer sentir, desta feita como ausência de sentido e de orientação, a se expressar como profundo mal-estar e sensação de vazio ante os combalidos valores da cultura europeia. Se rememorarmos ainda uma vez nosso viés de abordagem, teremos que o vivido – aqui em sentido genérico – fazendo-se premente nas angústias antes remediadas pela fé e pela filosofia, fora sufocado pelos “fatos”. O refletido, achatado por sua própria transparência, ilusória e pretensamente imediata, pelo caráter sem mais inteligível de seu método, além de rendido pelos resultados deste, fez-se um refletido que deixou de sê-lo. O próprio Husserl bem observa que o conceito positivista de ciência, a permear todo esse quadro, é na verdade um conceito residual (Kr. § 3, p. 7-8), a remeter aos primórdios da modernidade, quando se cobriu o mundo de uma simbologia de valência geral e absoluta, a tal ponto aparente e pretensamente neutra, e a tal ponto capaz de transformar o mundo, que a intuição original de Galileu se desvirtuou, deixando-se cobrir por seus resultados. O *ego cogito* cartesiano, por sua vez, dispositivo logo recoberto pela imagem que dele se fez e abortado em suas potencialidades, sem esquecer o caminho que Locke ensaiou encetar (Kr. § 3, p. 7-8), a um só tempo chancelavam o percurso da modernidade e a ele se subsumiam, como mais uma de suas objetividades e de suas conquistas.

Esse inteiro processo redundou num modo peculiar pelo qual as ciências e também a filosofia passaram a se reconhecer – ou a não se reconhecer. Acompanhemos Husserl quanto a esse aspecto: a fé, que em função do progresso científico esvaziara a religiosidade “numa convenção sem vida”, encontrou guarida como “uma nova grande fé, a de uma filosofia e ciência autônomas” (MC § 2, p. 42). Mas na sequência, como o próprio filósofo observa, também essa fé definiu, porque inautêntica (cf. MC § 2, p. 42). A autenticidade e, em seu

seio, o vigor da cultura e o senso de orientação a contemplar ansiedades especificamente humanas, demandaria uma “filosofia unitária e viva” (MC § 2, p. 42). Sem esta, o que se tem é apenas “uma literatura filosófica”, com ares de interminável catalogação, e um diálogo crítico apenas aparente, quando não inexistente (cf. MC § 2, p. 43).

Neste ponto podemos retomar de modo explícito uma ideia trazida no início da seção. Agora, delineado o quadro de crise, talvez tenhamos mais elementos para aquilatar a recorrência a Descartes e a busca de retomar o radicalismo fundador do filósofo francês. Afinal, já nos é mais fácil e direto fazer ver que Husserl vai operar nas falhas e nas insuficiências do *ego cogito* cartesiano, em seu desvelamento apenas começado. As insuficiências e, por outro lado, a pretensão mesma do *ego cogito*, que foi a de uma fundação isenta de pressupostos, sinalizam a porta de entrada para uma abordagem da redução eidética (a *epoché* fenomenológica, *εποχή*), e a possibilidade de distanciá-la de um projeto moderno. A redução husserliana mais se daria a entender como reação, e uma reação eminentemente filosófica, a um projeto que, embora tenha frutificado, via-se em meio a um colapso de grandes proporções. Falamos em “reação” porque, se foi o inflacionamento de “mundo” e “fatos” o que fez submergir as ciências num objetivismo ingênuo, que fez alijar da filosofia o mote da busca de sentido – além de desconstruí-la de sua capacidade de fundamentação, aparentemente inviabilizada –, Husserl é chamado à atitude que não é apenas a de Descartes, mas, como propomos, a do *filósofo em tempos de crise*: numa Atenas intelectualmente dominada por sofistas que diziam tudo saber, a decretar a relatividade de termos e valores, a transformar argumentos fracos em fortes e vice-versa, surge a figura de Sócrates. Surge dizendo nada saber e pondo em dúvida as convicções então enraizadas – aliás, mal enraizadas. Inaugura um terreno de investigação onde este parece não existir, fazendo-o não com o intuito de postular novas entidades, mas com o propósito de orientar o que estava desconstruído e confuso.

Cerca de dois mil anos depois, quando o mundo geográfico, histórico, cultural – e filosófico – se ampliava súbita e radicalmente, desafiando as visões prevalecentes com outros e novos referenciais, Michel de Montaigne à sua maneira se posicionava a perguntar: “Que sais-je?”. Tal questionamento, Descartes na sequência o retomará, convertendo o viés cético em pretensão fundadora. Da aurora da modernidade a seu colapso, quando o homem deixa de encontrar sentido em suas crenças e valores, assoma a figura de Nietzsche, que procura desembaraçá-lo dos fardos que não lhe têm ressonância, buscando, em via propositiva, desdivinizar a natureza e naturalizar o homem. Naturalizado e pulsional, na ação de seus impulsos orgânicos ele reencontraria a perdida capacidade de desejar e, para além daí, reconhecer-se-ia autor e artista, arrojando-se para muito além do sujeito moderno. Nessa

direção, encarnando uma disposição que é da filosofia em todos os tempos, e não mera propensão moderna, também Husserl se vê diante de uma capacidade de dar sentido atrofiada por um sentido único, rigidamente vinculado a uma objetividade que não admite visão através dela; a capacidade de fundamentação encontra-se submersa em fatos, impermeáveis à pergunta sobre o que os torna fatos; a capacidade de refletir encontra-se achatada por seus resultados, por um mundo que dela recebe sentido e, não obstante, não a reconhece.

Nessa direção, quanto ao ímpeto filosófico de Husserl, que nos faz perfilá-lo junto à nobre galeria de apenas alguns filósofos, poder-se-ia dizer: se o ímpeto era o de inaugurar um território para indagações humanas, que persistiam, e assim conferir sentido e resgatar a reflexividade, ou então, se o seu propósito é eminentemente afirmativo, não seria o caso de negar as entidades todas – na verdade os produtos do entendimento humano – cujos efeitos deletérios se arrolou aqui. Se tais efeitos atuam na asfixia do que a clarificação filosófica crê estar “por trás deles”, se a animá-los a visão filosófica antevê todo um terreno a pautar e circunscrever o que Husserl chamará de “atitude natural”, então, sem a negar a atitude natural, nem a seus resultados, que então se dê as costas, que se ponha entre parênteses, como a um todo, a orientação que produziu o quadro de múltiplos impasses, e seus deletérios efeitos, aos quais aqui já se fez atentar.

Ao pôr fora de ação a tese inerente à essência da orientação natural, Husserl, assumindo atitude desafeita a essa orientação, exime-se de qualquer juízo sobre a existência de coisas e eventos espaço-temporais. Mas se deliberadamente não pretende negar o mundo nem duvidar de sua existência, por certo que não espera encontrar um nada, nem submergir em meio a quimeras, a que não dará crédito nem atenção. A *epoché* fenomenológica não é uma negação, é bem na verdade uma lente, que focaliza o ato e o movimento de perceber, ao tempo mesmo em que subtrai o que esteve supervalorizado pela atitude natural, científica ou não. Nessa medida, a *epoché*, se realçada como operação semântica, aplicará o efeito de câmara lenta à ida de um sinal ao objeto no mundo a que se refere; sua lentidão vai tirar de foco justamente objeto e mundo. Com o ralentar da câmara não nos mantemos no registro de esperar por sua consumação como referência, ou de sua consumação no referente. O referente é obnubilado em favor do movimento que se lhe direcionou e, ainda que logo esquecido, fê-lo ser, propriamente, objeto. O migrar do objeto para o ato semântico é evidenciado ainda pelo que poderíamos ter por uma lente *zoom*, que amplia o referido ato como movimento pleno de sentido em direção ao objeto. Este, se por um lado é intuído, por outro não faz parte do enquadramento.

Ora, o aparato fotocinematográfico aqui tem o intuito de mostrar que sob os atos de percepção há um terreno de um “a se fazer”, e de obviedade que, não obstante tornada óbvia,

é o que anima a cena tal como se mostra – por mais que seja soterrada pelo efeito dos fotogramas. Se passarmos das metáforas cinematográficas ao léxico propriamente husserliano, já não se terá o mundo, mas o mundo como *eidós*, como não se terá os objetos, mas vai se evidenciar a reflexividade mesma que visava os objetos: as objetividades intencionais. É justamente isso que permite a Husserl desvelar um novo reino, sem postular novas entidades nem reincidir em psicologismo.<sup>4</sup> Pela *epoché* manifestam-se os atos puros de pensamento a subjazer aos atos de percepção da vida cotidiana. Pela *epoché* Husserl desvela a relação de transcendência que se tem já na imanência da consciência, em seus vividos puros, sem que esta tenha de ser ligada a um objeto externo (IdI Ap. XI, p. 360). Ainda se poderia fazer notar que pela *epoché* Husserl viabiliza a versão externa de seu projeto, que é o de fundar a fenomenologia como ciência de rigor, a nortear as ciências positivas: ele pode fazê-lo ao mostrar que o *que (dass)*, este incessante e irrefletidamente repetido pelas ciências positivas – por exemplo, tendo como fato consumado *que* a sua asserção dá conta do mundo etc. –, encontra-se fundado por um *como*<sup>5</sup> (*wie*) – o *como* sendo uma asserção feita no plano de uma aparente subjetividade a dar conta de eventos aparentemente objetivos. Mas fiquemos ainda com o cerne de seu projeto, referente a uma transcendência desvelada na imanência. Husserl a ela chegou pela *epoché*, por certo, mas o caso é que a *epoché*, já que sem nenhum intuito de negar a razão, nem as ciências positivas nem o mundo, revelou um resíduo, e neste se faz possível evidenciar precisamente de que modo a transcendência tem seu germe já na imanência. Em tal resíduo, vivido e refletido, os mesmos que reconhecemos desde sempre em descompasso na filosofia, sobretudo na filosofia moderna, vieram a coincidir no *vivido puro*. Ocorre que esse, em sua condição de puro, não é um nada, mas é um resíduo.

Com isso, por mais que a *epoché* tenha inspiração e um real paralelo na dúvida metódica cartesiana, os “resíduos” de uma e outra de certo modo apontam para direções opostas: em Descartes, para o núcleo duro e monolítico do *ego cogito*, filtro e corroborador “transparente” de verdades sobre o mundo; em Husserl, para um novo território de investigação sobre como tais “verdades” se produzem, território este que também, e renovadamente, franqueia a busca de sentido. Com isso queremos dizer que, se o problema da modernidade se desdobrou sob a égide de uma consciência interiorizada e objetivada ao modo

---

<sup>4</sup> A esse respeito, cf. MOURA, C. A. R. *Crítica da razão fenomenológica*. São Paulo: Nova Stella-Edusp, 1989, p. 157-170.

<sup>5</sup> Gerard Lebrun trata dessa relação da migração da reflexão do já dado – *que (dass)* – para o como é dado – como (*wie*) – no contexto da Segunda Lição de *A ideia da fenomenologia (Die Idee der Phänomenologie, 1907)* cf. LEBRUN, G. “David Hume no álbum de família de Husserl”. In: LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. São Paulo: CosacNaify, 2006, p. 262-263. Esse mesmo redirecionamento do olhar, que se traduz na passagem da partícula *que (dass)* para *como (wie)*, será por nós retomado mais adiante.

de um *ego cogito*, também sua porta de saída levará a um átrio – o dessa mesma consciência. Mas de uma certa concepção de consciência, que se opõe à de Descartes à medida que Husserl resolutamente vai enfrentar a senda para a qual o outro apenas acenou.

### III

Com muita propriedade já se destacou o caráter nem um pouco excepcional do que vamos aqui chamar de “procedimento preparado” da *epoché* husserliana.<sup>6</sup> Esse procedimento já foi caracterizado como circularidade, e uma circularidade inerente não apenas à *epoché* fenomenológica, mas uma circularidade aporética, própria a todos os começos radicais em filosofia – e diga-se, isso mais uma vez vem ao encontro do mote de nossa abordagem, sobre filosofar em tempos de profunda crise. Renaud Barbaras nos auxilia a compreender a aporia dos começos em filosofia: “Só se pode compreender as razões do começo uma vez tendo começado: é isso que chama ou motiva o gesto filosófico inaugurado por esse gesto”.<sup>7</sup> Pela abordagem de Barbaras, se é todo um polo de certeza que se desloca do mundo para o *cogito*, não será a não certeza do mundo a motivar a redução, já que essa “não certeza” só advirá com a *epoché*. Para o nosso caso, a circularidade assume precisamente o seguinte teor: se com a *epoché* Husserl chegará a uma consciência pura, de “vivididos puros”, antes disso ele precisa preparar o terreno para que se compreenda o caráter desses vivididos puros – e não por acaso, em *Ideias para uma fenomenologia* ele dedica algumas seções (§§ 22-24) a elaborar sua noção de *essências*, bem como a afastar preconceitos em relação a elas, para apenas posteriormente (§ 32) trazer a *epoché* (εποχή) fenomenológica.

Já ressaltamos a *epoché* como reação à disseminada prevalência do positivismo nas ciências, e, na origem desta, ao esquecimento da alavanca intuitiva pela qual Galileu de modo algum pusera de parte uma “eidética da coisa física”, em sua indução do particular ao universal. Cumpre agora desvelar o “começo preparado” da *epoché*, perscrutando, com Husserl, o que estaria por trás do enumerar, ou melhor, da seleção de casos particulares a constituir a indução e a lei geral do cientista positivista. Afinal, o que estaria submerso pela cotidianidade e pelo objetivismo dos procedimentos científicos, a promover uma triagem pela qual um objeto individual entraria ou não numa série indutiva, permitindo a formulação de uma lei geral?

Assim como não são quaisquer objetos aceitos numa cadeia indutiva, não se tem cada qual percebido na completude de seus aspectos, no nível mais ou menos ínfimo de sua

<sup>6</sup> Cf. BARBARAS, R. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Paris : Les Éditions de la Transparence, 2008, p. 75.

<sup>7</sup> *Idem, ibidem*.

variância, para se compor uma série de dados coletados. Nesse procedimento haveria uma *ação reflexiva* relegada à esfera esquecida das obviedades, um ignorar cuja inteira dimensão – precisamente, o reino das naturezas eidéticas – caberia a Husserl trazer à luz. Assim como Galileu não poderia ter chegado à lei da queda dos corpos (o universal) sem intuir a essência dos corpos físicos (o particular), em se tratando das ciências positivas, para poder relacionar alguns casos individuais em detrimento de outros, faz-se necessário conhecer o nexos essencial a permitir que os diferentes casos participem de uma indução. Nesse processo, o cientista opera com um “que” (*dass*) tais e tais objetos transcendem sua condição de objetos para compor algo a transcendê-los – e é o experimento científico – sem suspeitar do terreno que se espraia em seu “como” (*wie*).

Para discernir esse modo de conhecer, Husserl principia pelas percepções – procedimento, aliás, intrínseco à fenomenologia – de cada um dos objetos. Ocorre que seu principiar pelas percepções não é o do empirista, que por elas passa apressado a fim de logo inferir princípios. Em Husserl, como fenomenólogo, o tratamento das impressões será bastante distinto: sabemos que, por se estar no âmbito de preparação para a *epoché*, mundo e objetos não serão tangidos pela categoria da existência, ou seja, vai se considerar os atos que os têm em vista se sem contemplar os referentes desses atos. Em outras palavras, Husserl só levará em conta os *modos de aparecer* dos objetos – a ser desvelados como modos de *doação de sentido*; para essa doação, o referente não é determinante. Isso significa que os casos iguais ou semelhantes arrolados para uma indução vão receber atenção bem outra, focada em *uma certa* doação de sentido, qual seja, a que conota algo de invariante em suas variâncias: ter-se-ão suas dimensões, com o filtro das aparências a que estão sujeitas, sua forma e suas partes, a variar ao sabor da perspectiva adotada, tendo-se uma ou outra propriedade de súbito realçada, sua coloração a depender da luz, algo como sua textura. Inerente a todas essas percepções, no entanto, haverá uma *intenção* a impregná-las e conduzi-las (cf. CfP, <19>, p. 18). É por isso mesmo que, lembra-nos Husserl, “o dado da coisa não é apenas dado por perfil, mas sempre e necessariamente dado presumido, e isso no que se refere a todo ponto do *presente*” (IdI Apêndice XII). Logo, não se tem apenas o dado de perfil, mas há também a *presunção* que acompanha sua doação em carne e osso. Se tal *presunção* acompanha as doações do objeto em perfis, ela os acompanhará também no escopo de variações possíveis. É por isso que, entre tantas possibilidades, as variâncias não seriam exaustivas, muito menos arbitrárias. Uma vez que se intenciona, uma vez que se presume, elas se dariam sob certas condições necessárias, sem as quais as “variações” seriam disparates, e não variações do intencionado no pensamento. Se o problema do conhecimento se encontra num fato que, em meio a muitos outros fatos, ele próprio pode ser multifacetado, encoberto, parcial, esquivo ou, para o cético,

inapreensível, a dependência das múltiplas variações em relação a uma invariância – o nexo essencial – faz frente a esse problema. E o faz de maneira vitoriosa, como bem formula Paul Ricoeur: tem-se uma “vitória sobre o fato bruto pelo método das variações imaginativas, [...] de modo que o fato não seja mais que o puro exemplo de uma possibilidade”<sup>8</sup>. Com a “vitória” do método das variações imaginativas sobre fatos, que podem ser díspares se sob um eixo de convergência de presunções imaginativas, Husserl consegue o que poderíamos chamar de uma “clareira fenomenológica”: a própria “variação é visada como evidente, portanto, como autodoadora [de sentido]” (MC IV § 34, p. 108).

#### IV

Se na seção anterior como que demos um salto para antes da *epoché* fenomenológica, com o que chamamos de sua preparação, a *epoché*, por meio de seu resíduo, será retomada agora. Lembramos que tal salto se fez necessário em razão de todo começo radical em filosofia implicar algo de aporética circularidade. A resultante da preparada *epoché* só há de transparecer agora, e para tal, entretanto, sua compreensão demanda o arcabouço que a “preparação à redução” deixou ao nosso dispor. A preparação legou-nos a compreensão do que é “dar sentido” e também a antevisão da noção de “essências” (*Wesen*): a essência é a coisa intencionada revelada em sua doação originária, como que retendo em sua doação de sentido o germe de seu dar-se como objeto. A compreensão do modo de doação das essências, mediante variações livres na imaginação, a convergir para um âmbito de abstração, explicitou um modo de ser do objeto, de seus modos de doação, do qual ninguém até então suspeitara, pois se mantinham em objetividade rígida e inquestionável, que acabou por produzir uma ciência devotada a estrangular a humana capacidade de dar sentido. Acumularam-se “ques” (*dass*) – “que” *x* reagindo com *v* é a causa de *y*, “que” é a de *z*, “que” juntamente com *b* produz o efeito *c*, dado “que” *x* e *v* são elementos encontrados na natureza etc. – sem jamais atentar aos “comos” (*wie*). O que se tem, como Husserl vai desvelar, é que a objetividade que se nos dá na verdade se compõe de elementos ideais, e os objetos (*x*, *y*, *v*, *b*, etc.) são configurados por uma constituição de sentido em sínteses que me são imanentes.

Do *que* ao *como*: a atitude referida acima e, esperamos, assimilada, de compreender *como* se dá a mim, em minha imanência, uma percepção que reconheço por transcendente, é o mover-se por excelência no terreno que Husserl desbravou para resgatar a filosofia. No âmbito pós-redução, movo-me pelos nexos essenciais, pelas essências que, antes da *epoché*, foram-me resguardadas pelo ato preparatório que aqui foi abordado. Porém essas essências,

---

<sup>8</sup> RICOEUR, P. *Etudes sur le Méditations Cartésiennes*. In : Revue Philosophique du Louvaine. Troisième série, tome 52, n. 33, 1954, p. 102-103.

que, tal qual nas matemáticas, a todo tempo falam ou pressupõem, por nexos invariantes, a linguagem do *como*, de evidência em evidência não se bastam e clamam por uma evidência de caráter geral. Por uma redução dentro da redução: uma redução eidética suscita uma redução transcendental. Demanda-se, afinal, como “a consciência tem em si mesma um ser próprio, que não foi atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica” (Id I § 33, p. 84; *trad. ligeiramente modificada*). Em outras palavras, trata-se de perguntar como a consciência, resíduo fenomenológico, cerne do resgate da filosofia e “campo de uma nova ciência”, pode ser o que é, e isto significa, ser consciente de si mesma.

A relação entre doação originária de sentido e essências deflagra-se na consciência como resíduo da *epoché*: nela, Husserl desvela-nos um âmbito de coincidência entre “vivididos puros” (o lado do vivido) e a “consciência pura” (do lado do refletido) – sim, trata-se do coincidir havia muito buscado pela filosofia, como aqui formulamos de início. Doravante a consciência, longe de se referir a objetos que estejam fora dela, tem de um lado “seus puros ‘correlatos de consciência’ e, de outro, seu ‘eu puro’” (Id II § 33, p. 83). Nessa medida, seu “eu sou”, “eu penso”, que Descartes tomara por visões intelectivas enquistadas em si mesmas, de fundamentação última e absoluta, serão entendidos como objetividades intencionais, passíveis de ir além de seus conteúdos eidéticos. Entretanto, por mais que tal consciência, prospectada como inserida no mundo, não seja como o *ego cogito* cartesiano, que para fundar isolou-se de seu entorno, ainda assim ela demandaria um critério de legitimação, que não deve ser confundido com a corroboração por um *cogitata*, ou seja, por uma transcendência que não seja a presente em sua própria imanência. Bem entendido, não se trata de fazê-la corresponder a algo outro, e sim de não a deixar ser confundida com um “indefinido psicológico”. A referida consciência poderá se legitimar se Husserl vier a propor um critério de distinção entre estados de consciência. Em suas palavras, se se puder, de uma *cogitatio*, de um vivido de consciência, excluir tudo o que nessa consciência não estiver contido como nexos essencial, e assim, fazendo valer o princípio geral da “pureza eidética”, tomar-se pelo que ela é em si mesma (cf. Id II § 34). A esse respeito, os exemplos que o filósofo arrola evidenciam que ele não está em seara meramente especulativa, numa reflexão desprovida de anteparos – e isto veremos a seguir.

Da percepção de uma folha de papel à sua frente ele nos leva a aceder à distinção entre um vivido de consciência (*cogitatio*) e um não vivido (*cogitatum*). Ora, para então mostrar como a consciência se evidencia consciente, em vez de fazer voltá-la para si própria, para seu próprio fluxo, ele faz com que ela se esgueire por sua própria beirada que, ao menos aparentemente, lhe é mais exterior: sem deixar de a situar num fundo de experiência, ressalta a ação consciente como *um apreender que é um destacar* (Id I § 35, p. 87): em torno de um

percebido há outros percebidos cuja percepção, quando se tem olhos postos na folha de papel, aparecem sem ser realçados, isto é, sem que se atente para eles, eles são percebidos, compondo um horizonte de inaturalidades. É o que Husserl chama de “halo de intuições de fundo” (IdI § 35, p. 87), inerente a toda percepção. Esse halo nada diz ou refere quanto aos *cogitata*, ou seja, aos objetos dados em sua materialidade, que são apenas percebidos, mas não a um só tempo percebidos e vividos, como os *cogitatio*. Se não há “consciência em si”, mas sempre “consciência de”, Husserl faz com que se detecte o tomar consciência da própria consciência por ocasião das modificações, a todo momento possíveis, desse halo de consciência. E se as mudanças não necessariamente dependem de mudanças nos *cogitata* – por exemplo, algum acidente envolvendo os objetos –, elas vão mesmo se referir à sua essência inteligível, a um objeto tal como se dá a um olhar reflexivo, como *cogitatio*. Ainda uma vez, se a consciência é “consciência de”, a promessa de entrar em contato com o ser próprio que a consciência tem de si cumpre-se não por uma cerrada introjeção, pedra de tropeço cartesiano, mas pela percepção da passagem do implicitamente consciente ao explicitamente consciente – e a metáfora do olhar, precisamente da mudança do olhar, é aqui providencial, e além disso revela afinidade com as metáforas fotográfica e cinematográfica, de que lançamos mão ao tratar da *epoché*.

Ao ampliar a possibilidade de conceber e de exemplificar a consciência com seus objetos e movimentos, lembrando que há consciência em recordações, nas ficções e no vagar da imaginação, Husserl faz ver que ela se move pelas essências, nas quais aqui já nos detivemos. Isso significa que também ao lembrar ou ao imaginar a consciência se evidencia a si própria não quando se enquista em algo como *eu penso, eu existo*, mas quando atenta a objetos em sua plena concreção (IdI § 35, p. 88), e em sua concreção eles se dão a ela como formas intencionais. Se a consciência é olhar, ela não é o olhar para si mesma, mas é, além do fitar intencional, o relance e o desviar do olhar, como uma espécie de chave comutadora: a consciência reconhece-se como tal, como ato de consciência, quando, em meio à “cadeia continuamente em curso das *cogitationes*” (IdI § 35, p. 88), a inaturalidade que a circunda puder sempre passar à atualidade, bem como o inverso.

Ao procurar aqui circundar esse ambiente da redução eidética (que faz atentar à busca de sentido do fenômeno), que por sua vez demanda a redução transcendental (que faz atentar à consciência que busca tal sentido) o que se pretende realçar é que, ao menos em Husserl, o movimento de constatação de crise e refundação da filosofia tem um desdobramento relativo a fronteiras. Ele demanda que se ponha em questão as fronteiras demarcadas pela modernidade no tocante a exterioridade e interioridade da consciência, e isso inclui uma redefinição dessas mesmas fronteiras. Um esboçar de novos traçados, concomitante a um questionamento da

natureza desses traçados. A nossa hipótese é a de que em Husserl – e mostrá-lo como marca da contemporaneidade, por exemplo, em Nietzsche, seria tema já para outro escrito – esse movimento faz desaguar em fronteiras entre interioridade e exterioridade agora bem mais tênues, no limite do esboroamento, e também deslocadas em direção a uma exteriorização, em detrimento de uma interioridade vigorosa, como se teve em diversas formulações modernas – e aqui já se citou Descartes, Locke e Kant.

Podemos cogitar que nosso interlocutor imaginário por certo não contava com esse desenlace, ele que se mostrava reticente quanto a uma possibilidade de superação das formulações modernas, mais precisamente do cartesianismo, quando se o toma por fonte de inspiração e ponto de partida. Quando Husserl propõe sua *epoché*, ao *não fazer* com que sua nova eidética se estenda ao mundo, ao *não abolir* a atitude natural, ele de fato propõe um *cogito* dentro *cogito* cartesiano, isto é, a sua recuperação num estrato mais profundo. Com isso ele realmente parece apontar para uma interioridade do que em si, em Descartes, já era recluso – a ponto de o filósofo francês buscar na interioridade da causa (da sua ideia de perfeição) o direito de estender ao mundo suas percepções. Ocorre que o movimento de consciência pelo qual esta observa a si mesma em ação na atitude natural não é – ou não é necessariamente – um movimento para dentro de si. Quando Husserl se refere à consciência a se efetuar continuamente no fluxo dos vividos na forma específica do *cogito* (IdI § 35, p. 88), é importante realçar o “efetuar-se contínuo”, pois este faz toda a diferença: entendemos que esse efetuar-se como ato da consciência é, a exemplo do que acima mencionamos, a consciência ficar “à beira de si mesma”, descentrar-se – se é que ela poderia ter um “centro” – e esgueirar-se em direção à percepção atual de um objeto do fluxo do vivido. Nesse movimento, sendo ela as próprias intenções encerradas em percepções, faz outras percepções passarem à inatualidade, ao não realce, à condição de intuições de fundo, da qual sempre de novo poderão, aqui ou ali, ser resgatadas pelo movimento da consciência, quando, como que de fora para dentro, ela evidenciar em si mesma o seu ser próprio. O seu ser próprio é desvelar-se em seu ato semântico radical, que a exterioriza à medida que vem tangenciar, como *cogitatio*, o que lhe pode haver de mais exterior, o *cogitatum*. Se o *cogitatio* é vivido de percepção e o *cogitatum* apenas percebido, para Husserl a consciência é um vivido refletido a todo tempo prestes a desatar-se do primeiro (vivido). Desse dispositivo abusaram os sofistas, causando incômodo a Sócrates, levando-o a inquirir sobre a densidade reflexiva do que densamente se vivia. A partir daí, o descompasso fez-se desencontro. Os momentos nos quais condições, mesmo extrafilosóficas, fizeram um e outro se estiolar, foram os momentos das grandes crises, a suscitar no filósofo a busca de um novo terreno, de um novo plano. Ante o renitente desencontro, ao propor a possibilidade de encontro numa consciência entendida

como exteriorização, Husserl nem foi retrógrado nem moderno: foi chamado e respondeu como faria um filósofo de qualquer tempo.

**Referências:**

ARP, R. “Husserl and the Penetrability of the Transcendental and Mundane Spheres.” In: *Human Studies* 27, p. 221-239, 2004.

BARBARAS, R. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Paris: Les Éditions de la Transparence, 2008.

BENOIST, J. *Autor de Husserl. L'Ego et la Raison*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

CARR, D. “Translator’s Introduction”. In: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trad. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

DODD, J. *Crisis and Reflection – An Essay on Husserl’s Crisis of the European Sciences*. New York/Boston/Dordrecht/London/Moscow: Kluwer Academic Publishers, 2005.

GIANNOTTI, J. A. *Lições de filosofia primeira*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 3. ed., 1996.

\_\_\_\_\_. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1929.

\_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1913.

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trad. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. Donaldson M. Garchagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, 4ª edição.

LEBRUN, G. “David Hume no álbum de família de Husserl”. In: LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. São Paulo : CosacNaify, 2006, p. 253-272.

LUFT, S. “Husserl’s Theory of the Phenomenologic Reduction: Between Life-World and Cartesianism.” In: *Research in Phenomenology*, 34, pp. 198-233.

MOURA, C. R. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1989.

RICOEUR, P. « Etudes sur le Méditations Cartésiennes ». In : *Revue Philosophique du Louvain*. Troisième série, tome 52, n. 33, 1954, p. 102-103.

SMITH, B. & SMITH D. W. (org.) *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

## **The Philosopher in Times of Crisis: Husserl and the Breakdown of Modernity**

**Abstract:** The present article proposes to look at the husserlian project initially from a deliberately widened point of view of the philosopher and of philosophy facing a deep crisis. In particular case of Husserl, he faces the crisis with a conception of consciousness as a movement of exteriorization. Husserl’s persistence in stating his project of foundation of philosophy as a rigorous science, in one or another way revisited in his main works, may well suggest the reedition of a modern foundationist project. Efforts in founding various fields of knowledge on philosophy, and in making them gravitate around philosophy, seems odd or old-fashioned in a world in which all become specialized, supposedly autonomous and partitioned. Looking not at the problem of the subject, commonly underlined with modernity, but at the problem of the consciousness, we intend to make the point that Husserl and the modern project evidently are in tune with each other, but in a quite different way. By proposing Husserl as a personification of the philosopher of any time, and modernity as a particular case of philosophy in acute crisis, the crisis is characterized by the perception of a distance between reflected experience and lived experience. In order to cope with this distance, Husserl clears a new area, in which consciousness is neither just a reflected experience nor is interiority, as in Descartes, but a lived experience all the time reflected, always about to untie itself from the lived experience.

**Keywords:** Epoché/residuum; Aporetical circularity; Imaginative variations.

Data de registro: 15/11/2016

Data de aceite: 30/03/2017