

A QUESTÃO DO SENTIDO: HUSSLERL

Miroslav Milovic
Universidade de Brasília
milovic@unb.br

Resumo: Radicalizando o projeto cartesiano, Husserl não está saindo da metafísica moderna da subjetividade. O último passo da fenomenologia não é a prova da intersubjetividade, mas a articulação das perspectivas de um novo humanismo. Por causa disso, a questão sobre o humanismo ainda é atual.

Palavras-chave: Fenomenologia, sentido, humanismo.

1 HUSSERL E A HERANÇA CARTESIANA.

No começo das *Meditações cartesianas*, Husserl irá denominar a própria filosofia como o neocartesianismo.¹ Mas o que significa o neocartesianismo no começo do século XX? Primeiramente, devemos examinar o que é a própria filosofia cartesiana para, em seguida, entender a necessidade de repensar seus argumentos. Entretanto, voltar a Descartes requer preliminarmente compreender os argumentos de Santo Agostinho, porque ele também colocará a questão sobre a certeza. Husserl termina as *Meditações cartesianas* com as palavras de Santo Agostinho, segundo as quais a verdade está em nossa interioridade. Ora, o livro começa então com Descartes e termina com Santo Agostinho, mas por que Husserl não o iniciou com Santo Agostinho? O que se pode esperar da fenomenologia? Como as conseqüências para o pensamento a respeito da comunidade dependem fundamentalmente da diferença que se estabelece entre Santo Agostinho e Descartes?

São muitas as perguntas e perspectivas que Santo Agostinho apresenta. Poderíamos pensar a relação entre gregos e cristãos, entre razão e fé, entre o prático e a graça de Deus, assim como a questão sobre a responsabilidade do indivíduo. O que nos interessa aqui é somente uma possível semelhança entre Santo Agostinho e Descartes, a fim de compreender qual é o sentido da reviravolta fenomenológica para Husserl. Nesse percurso, também irá se tornar mais claro por que escolhemos a fenomenologia para a nossa reconstrução da comunidade na Modernidade.

Santo Agostinho representa um passo importante na história do pensamento. Em vez de começar com o mundo, como faziam os gregos, ele relacionará a questão da certeza com a nossa interioridade, apesar de que, pensando assim, ele não busque sair do caminho da metafísica. Ao contrário, os argumentos mais consistentes da metafísica são ligados à reconstrução de nossa interioridade. Com Santo Agostinho tem início a metafísica da experiência interior. Estes são quase os emblemas modernos: pensar a nossa interioridade como o fundamento da metafísica. Sendo assim, por que a Modernidade não começou com o Cristianismo? Mais uma vez, qual é a diferença entre Santo Agostinho e Descartes? O que quer Santo Agostinho? Mostrar a existência do mundo objetivo, como Descartes? Abrir o caminho para a ciência, para a autoridade de nosso próprio pensamento?

Agostinho crê que tudo possa ser um engano, o que não significa que não exista a certeza, pois temos apenas de saber onde procurá-la, e o caminho passa pela razão. Temos aqui novamente um elemento cartesiano. Mas o que é a razão para Agostinho e até onde ela chega? Neste ponto, Agostinho espera, por um lado, seguir o percurso grego, embora, por outro, deseje sair dele. “Pois é no espírito que reside a faculdade pela qual nós somos superiores aos animais. E se eles fossem seres inanimados, eu diria que nossa superioridade vem do fato de que possuímos uma alma, e eles não.”² Até aqui estamos seguindo a conhecida hierarquia que os gregos propalavam, na qual a razão é superior. Todavia, Santo Agostinho

não quer terminar a discussão por aí, pois a razão traz consigo as dúvidas, que são o signo de seus limites. “E até a própria razão, por seu lado, que por vezes se esforça por chegar à verdade, por vezes não – por vezes a atinge e por vezes, não –, mostra-se seguramente estar sujeita a mutações.”³ A razão não é, portanto, o lugar das verdades eternas, o que se torna um signo forte para que Agostinho pense algo além da razão, para que pense Deus. Evidentemente, este é um momento decisivo na história da cultura, no qual Agostinho irá unir os elementos neoplatônicos e cristãos. Com Plotino, surge a idéia de se pensar o ser superior, o Uno, além das possibilidades de nossa razão, e aqui este ser será chamado de Deus. Mas mesmo com Platão e Aristóteles já poderíamos pensar os motivos para essa possibilidade. Embora Platão coloque em dúvida como relacionar as idéias com Deus e Aristóteles, mesmo rompendo com o politeísmo grego na *Metafísica*, isso ainda permanece por demais abstrato para os cristãos.⁴

A diferença primordial entre Santo Agostinho e Descartes é a de que o sentido do argumento para o primeiro é provar a existência de Deus, que é mostrada pelos limites da nossa razão.

Assim, haja ou não algum ser superior a essa realidade, será evidente que Deus existe, desde que, com ajuda desse mesmo Deus, eu tiver conseguido demonstrar, como prometi, a existência de uma realidade superior à razão.⁵

Superar a razão, superar o finito, abrir o caminho para a fé e para o infinito é precisamente o que acontece no final do século IV d.C. Inclusive a questão sobre o sentido de nossa vida já está colocada aqui. Contudo, Descartes não vai pensar o infinito, tampouco vai se perguntar a respeito do sentido, pois isso não constitui as idéias claras e distintas almeçadas pelo pensamento moderno. Assim, a saída para a Modernidade não tem de ser necessariamente um progresso. Poderíamos, então, esperar que Husserl tivesse mais motivos para retornar a Santo Agostinho do que a Descartes; no entanto, isso não foi o que aconteceu. Por que Husserl, mesmo

terminando o livro com as palavras de Santo Agostinho, não voltou para uma experiência cristã? É possível que Husserl tenha se incomodado pelo simples motivo de que a pergunta sobre o sentido estivesse ainda ligada à metafísica, ao novo essencialismo cristão;⁶ entretanto, pode-se pensar a questão sobre o sentido desligada da metafísica e do essencialismo? É exatamente aqui que começam os motivos fenomenológicos. Mas por que voltar ao cartesianismo? Para tanto, precisamos entender um pouco melhor a estrutura do argumento cartesiano.

Esse argumento tem início com a pergunta sobre a certeza: afinal, ela existe? Como responder aos céticos? É possível voltar à tradição em busca de apoio? Descartes dirá que não, porquanto o único apoio que temos é nosso próprio pensamento. Hegel acredita – e com ele concordamos – que, com Descartes, começa a Modernidade filosófica, ao ser afirmada a autoridade de nosso próprio pensamento. Mas há outras questões, pois aqui aparecem elementos relevantes para a história. Por um lado, em lugar da fé, temos de novo o apoio da razão, como pensavam os gregos; e, por outro, com o protestantismo e depois com o capitalismo já temos a afirmação do domínio prático. Porém, afirmar a razão e o prático não significa mais um retorno à tradição, aos gregos. Descartes quer exatamente criticar as respostas confusas que a tradição pode oferecer para as nossas dúvidas. A razão que se afirma é outra. Descartes começa, assim como Santo Agostinho, pensando as dúvidas e a nossa interioridade, mas o que ele finalmente deseja? Mostrar a existência de Deus, como Santo Agostinho? Aparentemente sim, tendo em vista que a terceira e a quinta meditações cartesianas versam exatamente sobre esse tema; porém o argumento de Descartes não termina por aí, com a quinta meditação. A sexta e última meditação quer só pensar a existência do mundo – eis aí a grande diferença entre Santo Agostinho e Descartes. Descartes não espera provar a existência de Deus como a última palavra de seu argumento, pois ele só precisa de Deus para dispensar as dúvidas de que o mundo, por exemplo, seja guiado pelo gênio maligno que

nos priva do conhecimento; Descartes precisa unicamente de Deus para mostrar que nós podemos conhecer. Sendo assim, Deus, para ele, é mais uma necessidade epistemológica do que ontológica, e o argumento tem de assegurar a existência do mundo, caso contrário ficaremos apenas com a certeza sobre a nossa própria existência. Heidegger, por sua vez, vai considerar um escândalo da filosofia essa tentativa que busca a prova do mundo objetivo. Para ele, a filosofia está em outro lugar, ou seja, ela não tem de ser tão seduzida pelo mundo, como pensavam gregos e, ao que parece, também Descartes. É preciso entender por que Heidegger pensa assim e por que, para afirmar isso, ele irá se utilizar justamente dos motivos fenomenológicos. De todo modo poder-se-ia dizer que o argumento de Descartes é diferente do argumento grego, pois ele considera a reconstrução do mundo de maneira científica, além do qual não é preciso procurar nenhuma metafísica, já que esta, por sua vez, não existe e, além do mundo, temos somente a estrutura mecânica. Assim rompemos com o essencialismo tradicional.

Não obstante, a pergunta é se com isso rompemos com o essencialismo moderno. Parece que Descartes permaneceu com o mesmo paradigma do pensamento, a saber, a relação entre sujeito e objeto, só que aqui o fundamento do argumento é o sujeito, que tem de eliminar as dúvidas a fim de pensar a estrutura do mundo objetivo. Descartes afirma, assim, o racionalismo, ou seja, uma certa forma de realismo no próprio argumento. Eu diria que toda a história da filosofia moderna poderia ser pensada como o passo que começa com o racionalismo cartesiano e termina com o idealismo alemão, com a possibilidade de pensar a subjetividade constitutiva. Descartes ainda não pensa assim, porque a subjetividade, para ele, não é constitutiva; prova disso é que ele nem sequer fala sobre o sujeito. De fato, ele descobriu o *ego*, mas não entendeu seu sentido transcendental.⁷ Descartes concedeu demasiado espaço à ciência, porquanto a necessária atividade, própria a nosso pensamento, de explicar a estrutura do mundo é o trabalho da ciência. A filosofia tornou-se, pois, orientada pela ciência. Aqui encontramos

motivos fortes para Husserl: por um lado, temos de voltar – e veremos por quê – para a perspectiva do sujeito e, por essa razão, é necessário renovar o cartesianismo. Mas, por outro, devemos igualmente criticar Descartes, pois, como Husserl dirá, faltou a ele a orientação transcendental.⁸ De forma contrária, é preciso ver se a filosofia pode orientar a ciência. Assim, a fenomenologia vai ser simultaneamente uma experiência cartesiana e anticartesiana.

2 HUSSERL E A MODERNIDADE RADICALIZADA

Logo, Husserl quer repensar novamente a subjetividade, mostrando, contra Descartes, que ela constitui o sentido. Mas por que fazer aquilo que já foi feito, uma vez que o que Husserl pretendeu foi exatamente o que Kant já fez, ou seja, mostrar a possibilidade do sujeito constitutivo para a teoria e a prática? A dúvida surge mais uma vez. Se Husserl não quis começar com Santo Agostinho para não repetir a metafísica cristã, e se teve dúvidas sobre Descartes devido à falta da subjetividade constitutiva, por que ele não começou com Kant? Desse modo, a fenomenologia poderia ser uma experiência kantiana. Kant fala sobre os fenômenos no nosso conhecimento e também critica Descartes em função de seu dogmatismo. Kant acredita que Descartes, mesmo abrindo esse caminho moderno e glorioso para a ciência, não foi capaz de compreender o que ela é. Ora, a ciência não é uma descrição do mundo, porque ela já articula o sujeito moderno. Esse sujeito, por sua vez, não precisa seguir o caminho da natureza, porquanto ele pensa sobre a natureza em seu laboratório. Laboratórios são já a imagem do sujeito constitutivo para teoria, em que a natureza apenas tem de responder às suas perguntas. E embora Descartes não tenha percebido isto, parece que Galileu entendeu melhor esse espírito experimental da ciência moderna. Pode ser que Descartes não tenha pensado a orientação filosófica da ciência; entretanto, ele já poderia, conforme Kant propõe, pensar um assunto filosófico na ciência – a descoberta do sujeito constitutivo na teoria. A visão cartesiana,

mesmo no que diz respeito à ciência, é limitada. Seguindo essa imagem da ciência e do sujeito constitutivo que ela já articula, Kant vai procurar o caminho para a filosofia.

Todavia, Husserl não quis seguir o mesmo caminho. Por quê? As respostas não são tão claras. Nas *Investigações lógicas*, ele vai afirmar que “Kant é levado desde o início pelas águas da teoria metafísica do conhecimento”⁹ e que foi “fatal para Kant (de quem nos sentimos, apesar de tudo, muito próximos) o ter-se descartado do domínio puramente lógico”.¹⁰ Não ficou claro, de todo modo, o que são “as águas metafísicas do conhecimento”. Quais são exatamente as dúvidas de Husserl sobre Kant? Eu diria que uma explicação muito mais clara se encontra em Merleau-Ponty. No prefácio da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty afirma que

o transcendental de Husserl não é de Kant, e Husserl censura a filosofia kantiana por ser uma filosofia “mundana” porque ele *utiliza* nossa relação ao mundo, que é o motor da dedução transcendental, e torna o mundo imanente ao sujeito, em lugar de *admirar-se* dele e conceber o sujeito como transcendental em direção ao mundo.¹¹

A dúvida de Husserl sobre Kant é simples: por haver uma presença demasiada do mundo em Kant, então ainda não liberamos a subjetividade dessa dependência do mundo objetivo. Isso é verdade porque Kant queria uma subjetividade constitutiva no sentido teórico que não terminasse no solipsismo e, por isso, ainda precisamos do mundo em sua filosofia. Desse modo, Kant ainda não abriu a possibilidade do idealismo na filosofia, tendo ficado circunscrito no racionalismo cartesiano radicalizado. Husserl também irá desejar uma subjetividade autônoma, não ligada ao mundo, mas, pensando assim, ele não cairá no solipsismo que Kant queria evitar? Essas são as dúvidas do próprio Husserl articuladas nas *Meditações*. Voltaremos a tratar deste assunto mais adiante.

Antes, é preciso esclarecer mais uma dúvida. Se Kant não oferece o que Husserl quer, por que ele não procura as respostas

em Hegel, já que este, afinal, escreveu um livro intitulado *Fenomenologia do espírito*? Esta poderia muito bem ser a inspiração para Husserl; todavia, ele fala ainda menos sobre Hegel do que sobre Kant. Quais poderiam ser suas dúvidas relativas a Hegel? Vimos que a *Fenomenologia do espírito* articula as formas históricas da consciência; a fenomenologia hegeliana trata das aparências da história para a consciência. Na história se realiza o espírito, o geral. A fenomenologia hegeliana mostra, portanto, como o geral se mostra para a consciência, e daqui podem emergir as dúvidas para Husserl. A consciência sempre trata do geral; é possível, então, pensar uma consciência do particular? Esta poderia ser uma pergunta inicial para Husserl. Sua fenomenologia poderia escolher também o caminho de uma outra perspectiva. Vimos, falando sobre Hegel, que ele quase representa a filosofia moderna em seu discurso sobre as essências modernas. A perspectiva distinta de Husserl, qual seja, pensar a fenomenologia ligada ao particular, poderia ser uma confrontação com a Modernidade.

3 A SIGNIFICAÇÃO IMAGINARIA

Logo, Husserl não quer continuar a tradição do essencialismo metafísico, nem com Agostinho, nem com Kant, nem com Hegel; ele apenas reúne os motivos acerca de uma filosofia da subjetividade e, desse modo, a fenomenologia poderia ser uma ruptura com relação ao pensamento tradicional e moderno. Mas o que é, afinal, a fenomenologia husserliana? Parece que a primeira intuição que temos sobre ela pode provir de uma experiência quase cotidiana de uma experiência sobre a obra artística.

Consideramos a água forte de Dürer, *O cavaleiro, a morte e o diabo*. Distinguiremos em primeiro lugar aqui a percepção normal, da qual o correlativo é a coisa “gravura”, esta folha do álbum. Em segundo lugar, encontramos a consciência perceptiva, na qual através destas linhas negras, pequenas figuras

incolores, “cavaleiro a cavalo”, “morte”, “diabo”, nos aparecem. Não somos, na contemplação estética, dirigidos para elas enquanto objetos: somos dirigidos para as realidades que são representadas em “imagem”, mais exatamente, para as realidades imagificadas, o cavaleiro de carne e osso etc.¹²

Na consciência temos, então, algo mais do que nos objetos; na consciência encontramos as condições da significação. Husserl, no entanto, não vai seguir aqui o caminho da linguagem para problematizar as condições da significação, como o fez Frege. Ele e Husserl concordam que temos de separar os objetos da referência das condições da significação, mas Husserl vai seguir outro caminho,¹³ que não é, então, o caminho da significação pela linguagem. Sartre vai chamá-lo de caminho da significação pela imagem.¹⁴ O que significa essa reviravolta imaginativa na filosofia, ocorrida na fenomenologia husserliana?

Pensar o ser é uma questão antiga. Agora, deve-se pensá-lo como algo objetivo ou como algo ligado à nossa subjetividade? Respondendo de uma maneira breve, nas *Investigações lógicas* Husserl vai dizer que, por exemplo, “eu posso ver a cor, mas não o ser colorido [...]. O ser não é nada dentro do objeto”.¹⁵ Ao pensarmos um simples juízo como “o ouro é amarelo”, podemos dizer que assim

como o ser não é um componente real de um objeto externo, tampouco o é de um objeto interno [...]. Aparece agora não somente aquilo mesmo que é visado, na significação parcial *ouro*, e analogamente, o *amarelo*, mas aparece também *ouro-é-amarelo*: o juízo e a intuição do juízo se unem aqui para constituir a unidade do juízo evidente [...].¹⁶

Como entender isso, ou seja, que o ser não esteja nem nos objetos nem nos sujeitos? Este é o ponto central para se entender o papel, eu diria, histórico que a fenomenologia possui na história da filosofia.

Para entender este ponto melhor, vamos voltar às *Meditações cartesianas*, mais especificamente ao parágrafo 10, no qual Husserl

articula fortes críticas contra Descartes. Primeiramente, Husserl critica a admiração cartesiana pela ciência que não abre a possibilidade de investigar a perspectiva do subjetivo. Ainda hoje estamos sofrendo, diz Husserl, “a influência dessa herança antiga”.¹⁷ Além disso, Husserl critica o fato de que Descartes tematiza a consciência como uma coisa, como substância, *res cogitans*.¹⁸ Essas duas críticas significam que temos de retornar à subjetividade, seguindo o caminho da famosa *Epoché* que põe o “mundo entre parênteses”, para, assim, procurar o seu sentido. Logo, a consciência não é mais uma estrutura essencial, substancial; a consciência são os fluxos, as vivências, para as quais não interessam os objetos, mas os fenômenos, ou os objetos se revelando para a consciência. Nesse sentido, Husserl vai falar sobre a estrutura intencional da consciência, sobre as vivências e os seus objetos. A consciência não é uma coisa, mas um ato, e os objetos intencionais são “os objetos tais como são vividos nestes atos”.¹⁹ Esse tipo de significação é, para Husserl, sinônimo do sentido.²⁰ A consciência não pode ser reificada, objetivada para ser pensada; pois ela própria é a doadora do sentido, bem como o lugar onde podemos sentir “o sabor da nossa fantasia”.²¹ É provável que, com a ciência, iremos aprender muitas coisas, mas jamais pensaremos o sentido da nossa vida, o que é precisamente o trabalho da filosofia. Pensar a prova do mundo significa desvincular-se dessa possibilidade; poderíamos dizer aqui, junto com Marx, que significa ficar com o fetichismo da consciência, com o positivismo da ciência. Significa também não revelar os mundos novos. Pensar a prova do mundo já é um escândalo, acrescentaria Husserl, assim como é um escândalo não pensar o sentido da nossa vida, o que tão poucas vezes é feito pela filosofia.

Não existe, por fim, algo além dos atos. A consciência não tem, por exemplo, uma estrutura determinada, como pensou Kant, com a qual ela encontra a realidade; ademais, Kant não entendeu a estrutura intencional da consciência. Parece que, pela primeira vez, temos na filosofia uma forte reação contra as essências, mas aqui também já surgem dúvidas. Husserl fala sobre o próprio projeto no

sentido de uma ciência rigorosa. Já no prefácio das *Investigações lógicas*, ele afirma que a função da nova fenomenologia é possibilitar uma filosofia científica.²² Ao final do mesmo volume, ele discorre sobre a última fundamentação na filosofia;²³ nesse sentido, a filosofia é a ciência rigorosa devido à última fundamentação. Então, a questão sobre o ponto seguro, arquimédico, na filosofia permanece na tradição da filosofia alemã. No final do século XVIII, esta é a questão kantiana; no início do século XX, a questão de Husserl e, no final do século XX, a pergunta acerca dos últimos fundamentos na filosofia perdura na filosofia de Apel. Falando sobre as vivências, Husserl ainda deixa algumas estruturas, como a lógica, que determinam as condições da significação.²⁴ Ele também determina o próprio projeto como metafísica. Devido à falta de uma filosofia transcendental no passado, a fenomenologia pode ser entendida como a “preparação de uma futura, verdadeira metafísica”.²⁵ Também, criticando os modelos da moderna filosofia da subjetividade, Husserl ainda manteve a idéia fundadora do sujeito. Desse modo, coloca-se a questão sobre aonde a fenomenologia pode chegar na crítica da tradição metafísica. É possível, afinal, realizar a crítica, realizar a destruição da metafísica com a fenomenologia, ou precisamos ainda de outras alternativas na filosofia? Esta será exatamente a pergunta para Heidegger. A fenomenologia, para ele, ficou no meio do caminho.

4 O NOVO HUMANISMO

Husserl não se preocupou com esse problema, já que, para ele, a questão era outra: como as novas perspectivas da subjetividade transcendental confirmam a certeza do conhecimento. Uma fenomenologia, propõe ele no começo da quinta e última meditação, “que pretendesse resolver os problemas relativos ao ser objetivo e se considerasse uma filosofia não seria estigmatizada como solipsismo transcendental”.²⁶ Como o que é subjetivo pode valer também como objetivo? Para resolver esse problema, Husserl, na última meditação,

não pensará a existência do mundo objetivo, mas a existência dos Outros. Os Outros surgem na filosofia basicamente como a possibilidade de resolver a questão do solipsismo e não como uma referência social. É curioso que Husserl, mesmo confrontado, como ele mencionou, com a profunda crise de nossa cultura, não se apoderou de nenhum motivo do pensamento social, do marxismo, por exemplo.

Como aparecem os Outros na fenomenologia? Melhor dizendo, como os Outros surgem no momento em que a filosofia reage como a crítica radical da cultura, em que a filosofia se articula como a alternativa para se pensar contra o essencialismo tradicional? Pensar os Outros, a comunidade, fora da metafísica – estas poderiam ser as alternativas abertas pela fenomenologia. Não obstante, isso não aconteceu, porque a experiência do Outro ficou ligada à nossa consciência, ou seja, posso pensar o outro tão-somente como análogo à minha consciência;²⁷ não existe uma experiência do Outro além da minha consciência. O sujeito é a base para se pensar também os Outros. Por esse motivo, Merleau-Ponty vai seguir a fenomenologia no caminho em que aparecem os corpos, em que se articula um encontro pré-reflexivo com os Outros.²⁸ A reflexão não é, todavia, a possibilidade de se pensar a intersubjetividade. Husserl, de forma contrária, defende que, com o novo momento da reflexão, foi possível resolver a questão do solipsismo; por conseguinte, a estrutura da consciência revela não só o *ego* transcendental, mas também a intersubjetividade, duas estruturas essencialistas da fenomenologia. “Existem em tudo isso leis essenciais ou um estilo essencial, cuja raiz se encontra no *ego* transcendental, de início, e na intersubjetividade transcendental que o *ego* descobre em si [...]”.²⁹ Os Outros poderiam ser a garantia contra o solipsismo, mas também são os signos de que não podemos realizar o projeto de uma subjetividade pura na filosofia. Entretanto, Husserl não extraiu essas conseqüências do argumento.

Também sua terminologia, que retorna ao passado, nos deixa aqui com dúvidas. Por exemplo, ao pensar essa possibilidade da

intersubjetividade sobre uma “comunidade das mônadas”,³⁰ sobre uma harmonia das “mônadas”.³¹ É possível, com esse tipo de vocabulário tradicional e metafísico, confrontar-se com a metafísica e pensar as novas formas de comunidade, de intersubjetividade? O problema é ainda mais complexo porque Husserl, aqui, não termina a discussão, pois o último passo da fenomenologia não é a prova da intersubjetividade, mas a articulação das perspectivas de um novo humanismo. Estamos, sem dúvida, em uma crise profunda. Esquecemos a nossa vida, a fonte doadora do sentido, reduzimos nossa consciência e estamos seguindo o caminho de um pensamento reificado.

Estamos pensando, juntamente com a ciência, o que é e não o que poderia ser. Abdicamo-nos de pensar as alternativas. Nosso pensamento não é uma *potência*, como nos sugeriu Spinoza. Nosso pensamento é tão-somente a pura repetição dele mesmo. Por causa disso, temos de voltar para a filosofia, para a pergunta sobre o espiritual em nossa vida. Até aqui poderíamos concordar com a crítica fenomenológica. Mas, continua Husserl,

a crise da existência européia só tem duas saídas: ou o ocaso da Europa em um distanciamento de seu próprio sentido racional da vida, em um afundamento na hostilidade ao espírito e na barbárie, ou o renascimento da Europa a partir do espírito da filosofia mediante um heroísmo da razão que triunfe definitivamente sobre o naturalismo.³²

Voltar para o espírito, para a sua imortalidade, é a “missão humana do Ocidente”.³³ Quer dizer, só as mudanças na Europa são pressupostos de um novo humanismo, e a China e a Índia, por exemplo, são sobretudo os exemplos de um antropologismo empírico,³⁴ e não de uma forte referência espiritual. O espírito está ligado apenas à Europa, e não à China ou à Índia. O Brasil nem sequer é mencionado por Husserl. Obviamente, trata-se do retorno a um claro eurocentrismo, que encontramos também em Hegel. Assim, a dúvida sobre a fenomenologia se concretiza: é

possível pensar o novo humanismo com a filosofia ainda ligada ao sujeito, sobretudo ao sujeito europeu? Mesmo confrontando-se com o essencialismo na filosofia, Husserl o afirmou novamente. Um novo humanismo teria, acredito, de questionar o essencialismo até as últimas conseqüências e, em lugar do sujeito, em lugar dessa forma moderna da identidade, *pensar a diferença*. O novo humanismo poderia ser, então, *o pensamento da diferença*.

ABSTRACT: Radicalizing the Cartesian project Husserl is not exiting from the modern metaphysics of the subjectivity. The last stage of Phenomenology does not present real intersubjectivity, but the articulation of perspectives of a new humanism. This is why the question about humanism is still actual.

Key words: Phenomenology, sense, humanism.

Notas

1. HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*, 2001. p. 19.
2. SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*, 1995. p. 44.
3. *Ibid.*, p. 93.
4. DISSE, J. *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik*, 2001. p. 99.
5. SANTO AGOSTINHO, *op. cit.*, p. 93.
6. Isso poderia ser um grande motivo para Heidegger questionar se com os cristãos surgiu algo novo na história, se com eles apareceu a possibilidade de se pensar a vida autêntica desligada da metafísica.
7. Cf. HUSSERL, E. *Formale und transzendente Logik, Gesammelte Schriften 7*, 1992. p. 235.
8. *Ibid.*, p. 41.
9. HUSSERL, E. *Investigações lógicas: sexta investigação*, 1975. p. 157.
10. *Ibid.*, *loc. cit.*

11. MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. 1966. p. 10. A passagem do livro de Merleau-Ponty é só uma ilustração que não segue o pensamento do filósofo francês.
12. HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Gesammelte Schriften* 5, 1992.
13. Sobre a relação entre Husserl e Frege e as conseqüências semânticas dessa postura de Frege, cf. TUGENDHAT, E. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, 1979. p. 192. Mesmo quando Husserl fala sobre a linguagem e a comunicação, estas se tornam expressões da vida solitária da alma (cf. HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen, Zweiter Band. I. Teil, Gesammelte Schriften*, p. 41).
14. Cf. SARTRE, J. P. *A imaginação*, 1987. p. 97-105.
15. HUSSERL, E. *Investigações...*, p. 111.
16. *Ibid.*, p. 113.
17. HUSSERL, E., *Meditações...*, p. 41.
18. *Ibid.*, p. 42.
19. HUSSERL, *Investigações...*, p. 45.
20. Cf. HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, § 15.
21. HUSSERL, E., *Meditações...*, p. 86.
22. Cf. HUSSERL, *Logische Untersuchungen, Erster Band, Gesammelte Schriften*, 1992. p. 4.
23. *Ibid.*, p. 213.
24. Cf. HUSSERL, E., *Formale und transzendente Logik, Gesammelte Schriften* 7, 1992.
25. HUSSERL, E., *Erste Philosophie, I, Gesammelte Schriften* 6, 1992. p. 182.
26. *Ibid.*, p. 104.
27. *Ibid.*, p. 109.

28. Aqui poderíamos pensar as diferenças, por exemplo, entre Merleau-Ponty, Foucault e Arendt, quando se discute a questão do corpo.
29. Ibid., p.149.
30. Ibid., p. 121.
31. Ibid., p. 122.
32. HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*, 1996. p. 83.
33. Ibid. loc. cit
34. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Gessamelte Schriften 8*, 1992. p. 14.

Referências

DISSE, J. *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Gessamelte Schriften 8*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.

_____. *Erste Philosophie, I, Gessamelte Schriften 6*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.

_____. *Formale und transzendente Logik, Gessamelte Schriften 7*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Gessamelte Schriften 5*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.

_____. *Investigações lógicas, sexta investigação*. São Paulo: Abril, 1975.

_____. *Logische Untersuchungen, Erster Band, Gessamelte Schriften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.

_____. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1966.

SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

SARTRE, J. P. *A imaginação*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.