

# INTUITIO

PPGFil/UFGS | e-ISSN 1983-4012

DOI: <https://doi.org/10.36661/1983-4012.2025v18n1.14650>

SEÇÃO: Varia

## A CRÍTICA DE RICŒUR À FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HUSSERL

### *Ricœur's critique of Husserl's Philosophy of History*

Rodrigo Benevides B. G.<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-0220-0503>

[rodrigo.barbosa@ueap.edu.br](mailto:rodrigo.barbosa@ueap.edu.br)

**Resumo:** Trata-se aqui de apresentar a leitura que Paul Ricœur faz acerca da guinada rumo à uma filosofia da história efetuada por Edmund Husserl no período tardio da obra do filósofo alemão. Em outras palavras, o artigo retoma, em primeiro lugar, o argumento husserlian sobre a posição privilegiada que se deve assumir quanto à cultura grega e, consequentemente, o ocidente como um todo, ou seja, só há história propriamente dita a partir da cultura helênica em diante. Concomitantemente, o artigo segue a apresentação crítica que Ricœur faz ao apontar os limites do esquema husseriano da história.

**Palavras-Chave:** Husserl. Ricœur. História. Fenomenologia.

**Abstract:** We present Paul Ricœur's reading of Edmund Husserl's turn towards a philosophy of history during the late stage of the German philosopher's work. First, the paper reconstructs the husserlian argument concerning the privileged position one should assume about greek culture and, consequently, the West in general, meaning that properly speaking history only takes place from Hellenic culture onwards. Concomitantly, the paper follows the Ricœur's critical presentation by presenting the limits of the husserlian schema of history.

**Key words:** Husserl. Ricœur. History. Phenomenology.

#### I.

No interior da tradição fenomenológica, as análises de Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty acerca de fatos políticos e históricos são, inegavelmente, as contribuições que obtiveram maior fortuna crítica (MERLEAU-PONTY, 1990; SARTRE, 2012). Não obstante, Edmund Husserl também oferece-nos um posicionamento acerca da história elaborado no período tardio de sua obra. Como observa Paul Ricœur na obra *Na Escola da Fenomenologia* (2004): “a partir de 1930, Husserl começou a relacionar a compreensão de sua própria filosofia

<sup>1</sup> Professor Adjunto da Universidade do Estado do Amapá (UEAP). Agradecimentos à UEAP pelo apoio à presente pesquisa.

com a da história, mais precisamente da história do espírito europeu” (RICŒUR, 2004, pp. 18-19). Enquanto judeu e alemão, a política da década de 1930 definitivamente não passou despercebida para Husserl, mesmo que sua filosofia, em linhas gerais, não tocassem ou possuíssem implicação política. Ora, não poderia ser de outro modo, pois, por ser “Suspeito aos olhos dos nazistas” (RICŒUR, 2004, p. 19), Husserl se encontrava em uma situação de progressiva perda de status no mundo acadêmico. Desse modo “o mais a-histórico dos professores se via intimado pela história a se interpretar historicamente” (RICŒUR, 2004, p. 20), ou seja, a fenomenologia—que, em essência, não configura uma ruptura, mas uma continuação do idealismo transcendental ocidental—é incrementada por Husserl em seus anos finais devido à conjuntura política da ascensão nazista ao poder: “A situação política da Alemanha nessa época ocupa visivelmente o pano de fundo de todo esse curso de pensamento. Nesse sentido se pode perfeitamente dizer que é a própria tragédia da história que inclinou Husserl a pensar historicamente” (RICŒUR, 2004, p. 19). Dito isso, porque a fenomenologia husserliana ignorava a história e a política? Há algo no pensamento de Husserl que impedia ou dispensava uma excursão na história?

Ricœur afirma que “Nada na obra anterior de Husserl parece preparar um desvio da fenomenologia no rumo de uma filosofia da história. Ao contrário, aí se vêem razões para jamais ir ao encontro da filosofia da história” (RICŒUR, 2004, p. 21). Como dito acima, estamos de acordo com Ricœur ao definirmos a fenomenologia husserliana como uma continuação do debate epistemológico da modernidade que vai do racionalismo e do empirismo ao idealismo transcendental: “a fenomenologia continua o transcendental kantiano, o originário humeano, a dúvida e o *cogito* cartesianos. Ela não representa, em absoluto, uma repentina mutação da filosofia” (RICŒUR, 2004, p. 8). Em outras palavras, podemos arriscar a afirmação de que, caso a situação política da Alemanha fosse outra, é provável que Husserl nunca deixasse o âmbito das puras descrições fenomenológicas sem qualquer vinculação à história. De qualquer forma, o surgimento da preocupação husserliana com a história em seus anos finais interessa-nos aqui no que diz respeito “à possibilidade de uma *filosofia da história* em geral” (RICŒUR, 2004, p. 18), isto é, para além da reconstrução do percurso de Husserl que o leva às considerações sobre a história, o presente artigo possui o intento de, a partir da leitura de Paul Ricœur, indagar sobre o que fundamenta uma filosofia da história e quais são os limites da proposta de Husserl ao equiparar, como veremos, a história do Ocidente ao desenvolvimento do

pensamento filosófico. Para tanto, trataremos de fazer uma caracterização geral da fenomenologia husseriana ao apontar os indícios que já permitiam a construção de uma filosofia da história para, enfim, debruçarmo-nos sobre a tese oferecida em *Krisis* e a crítica de Ricœur.

## II.

Como Ricœur bem observa, “Husserl não é toda a fenomenologia, embora seja de certa maneira o seu nó” (RICŒUR, 2004, p. 7). Desse modo, apesar de observarmos diversos tópicos que não foram diretamente tratados por Husserl ganharem espaço nas obras de outros fenomenólogos, o pensador alemão funciona como o fundamento comum que fornece os conceitos posteriormente tratados por seus seguidores. Assim, vejamos de que trata a fenomenologia husseriana para, na sequência, passarmos à questão da filosofia da história.

A fenomenologia formulada por Husserl é, acima de tudo, um método: “a fenomenologia é um vasto projeto que não se encerra em uma obra [...] Ela é, com efeito, menos uma doutrina que um método capaz de encarnações múltiplas, e do qual Husserl explorou apenas um pequeno número de possibilidades” (RICŒUR, 2004, p. 7). Tal método, como se vê principalmente nas *Investigações Lógicas*, “dá sequência à grande tradição inglesa da crítica da linguagem, e estende sua disciplina de pensamento a todos os setores da experiência - experiência das significações, das coisas, dos valores, das pessoas” (RICŒUR, 2004, p. 8). Ao mesmo tempo, porém, “Husserl se liga a Kant” (RICŒUR, 2004, p. 7) e, mais importante ainda, “a fenomenologia se liga, de modo mais radical ainda, a Descartes, à dúvida e ao *cogito* cartesianos. [...] A redução que ela efetua [...] segue bem a linha da dúvida cartesiana” (RICŒUR, 2004, p. 8). Em outras palavras, Husserl é a coroação do embate epistemológico que percorre a modernidade. E quanto a Hegel? Ricœur diz que “Hegel, na verdade, já compreendera a fenomenologia como uma inspeção ampla de todas as variedades da experiência humana (não apenas epistemológica, mas também ética, política, religiosa, estética e cotidiana” (RICŒUR, 2004, p. 7), ou seja, algo que Husserl acaba por englobar em sua busca pela descrição do *Lebenswelt*. No entanto, como o hermeneuta francês deixa claro, “Husserl não faz uma fenomenologia do Espírito. O fenômeno, segundo ele, não é o aparecer de um ser capaz de ser recuperado em um saber absoluto” (RICŒUR, 2004, p. 8). Apesar do escopo daquilo que Husserl examina ter aumentado em suas obras finais, a ideia da fenomenologia como um método de análise da intencionalidade e de processos cognitivos

(e.g. intuição categorial) continuam a dominar de ponta a ponta seu pensamento. Desse modo, a ambição de Husserl é mais modesta que a de Hegel: não se trata de abarcar ou absorver o Espírito na consciência individual do filósofo ou compreender a lógica do movimento da historicidade do absoluto, mas apenas o de descrever os mecanismos fenomenológicos que permitem o desenvolvimento do fenômeno da história humana. O que muda em suas obras finais, portanto, é apenas o âmbito de tal descrição, isto é, não se trata mais de analisar apenas a percepção de um cubo ou o papel da linguagem na compreensão perceptual da realidade, mas o desenvolvimento histórico do mundo-da-vida que, como veremos, ganha contornos sem precedentes a partir do advento da filosofia na Grécia antiga e, segundo Husserl, entra em um período de crise a partir da distorção epistemológica originada, principalmente, em Galileu Galilei.

Segundo Ricœur, se “Toda fenomenologia se faz no plano de uma intuição do *eidos*” (RICŒUR, 2004, p. 9), então a fenomenologia, em última instância, é a descrição detalhada da intencionalidade, pois, é na e pela intencionalidade que se dá a operação cognitiva de significação. Como aponta Ricœur, é aqui que reside a distinção entre fenomenologia e psicanálise. Enquanto a tradição psicanalítica busca compreender o funcionamento do *id*, a fenomenologia foca no que temos acesso direto:

[...] a primeira questão da fenomenologia é esta: o que significa significar? Seja qual for a importância assumida ulteriormente pela descrição da percepção, a fenomenologia não parte daquilo que há de mais mudo na operação da consciência, mas de sua relação às coisas pelos signos, tais como elaborados por uma cultura oral. O ato primeiro da consciência é querer dizer, designar (*meinen*); distinguir a significação entre os outros signos, dissociá-la do eu, da imagem, elucidar as diversas maneiras dentre as quais uma significação vazia vem a ser preenchida por uma presença intuitiva (seja esta qual for), é isto que é descrever fenomenologicamente a significação. Este ato vazio de significar outra coisa não é senão a intencionalidade. Se a intencionalidade é a propriedade notável da consciência de ser consciência de..., de escapar a si mesmo em direção a um outro, o ato de significar contém o essencial da intencionalidade (RICŒUR, 2004, p. 9).

Além disso, a fenomenologia assume diferentes tipos de intencionalidade, o que se torna o primeiro aporte teórico que possibilitará a Husserl a formulação de uma filosofia da história: “haverá tantas espécies de intencionalidades, tantas ‘consciências’ quantas maneiras, para um *cogito*, de se voltar para alguma coisa: para o real e o irreal, **para o passado** e o querido, para o amado e o desejado, para o julgado etc” (RICŒUR, 2004, pp. 11-12, grifo nosso), ou seja, mais tarde o próprio Husserl efetuaría uma análise da intencionalidade voltada

ao passado para desvelar a originalidade do mundo-da-vida possibilitado pela cultura grega e ameaçado pelo objetivismo ingênuo que se alastrou pelas ciências e pela cultura ocidental em geral.

Não cabe aqui, obviamente, contemplarmos todos os detalhes da evolução do pensamento de Husserl. Com isso, basta termos em mente que, em linhas gerais, a fenomenologia husseriana vai de uma crítica ao naturalismo e ao psicologismo (*Investigações Lógicas*), se configura como um idealismo transcendental (*Ideias*) e, enfim, se consolida como uma fenomenologia genética (*Krisis*). A mudança qualitativa observada em seus últimos textos se torna compreensível ao notarmos a diferença do papel da redução fenomenológica. Como Ricœur diz: “A redução [nos trabalhos finais de Husserl] significa cada vez menos ‘retorno ao ego’ e cada vez mais ‘retorno do lógico ao antepredicativo’, à evidência primordial do mundo” (RICŒUR, p. 16, 2004). Tal evidência ou fato primordial do mundo, para Husserl, vale ressaltar, inclui o mundo cultural, ou seja, o *Lebenswelt* que fundamenta as operações cognitivas de ordem superior da intencionalidade não é apenas o mundo natural circundante do qual cada indivíduo retira suas primeiras impressões sensíveis, mas igualmente o ambiente no âmbito cultural, isto é, propriamente humano. Portanto, Ricœur diz que “A intencionalidade significa somente que a consciência se acha a título primeiro fora de si e que ela o está de múltiplas maneiras, das quais a objetividade lógica não passa de uma modalidade de segundo grau e a percepção, a modalidade mais fundamental” (RICŒUR, 2004, p. 12). Em outros termos, trata-se aqui da distinção husseriana entre intencionalidade de ato e intencionalidade operante, sendo esta última a intencionalidade que fundamenta os processos intencionais de segunda ordem. Com isso em mente, pois, podemos perceber que, se uma determinada cultura (enquanto parte formadora crucial do *Lebenswelt*) está em crise por fornecer uma visão distorcida da natureza e do próprio homem, a consequência óbvia é o surgimento de uma cultura em crise que forma indivíduos patológicos. Em outras palavras, os nazistas são tomados por Husserl como “enfermos” (RICŒUR, 2004, p. 19) por serem o resultado de um mundo-da-vida decadente ou, simplesmente, equivocado em termos ontológicos.

Qual é, portanto, o equívoco que, segundo Husserl, desemboca no fascismo do século XX? Como observa Paul Ricœur, a fenomenologia da obra tardia de Husserl se coloca em franca oposição à “convicção dos galileanos: a primeira verdade do mundo não é a da física matemática, mas justamente a da percepção. Ou melhor, a verdade da ciência se edifica como

superestrutura em cima de um primeiro alicerce de presença e de existência” (RICŒUR, 2004, p. 12). Vejamos, então, como Husserl parte de um diagnóstico de crise para uma filosofia da história.

### III.

O ano de 1935 é crucial para o filósofo alemão. As conferências proferidas em Viena e em Praga constituem o bojo do conjunto de textos que forma a *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* ou, simplesmente, *Krisis*. De antemão devemos ressaltar que, em *Krisis*, Husserl assume para si uma tarefa de imensas proporções. Não só ele fornece uma história da filosofia pautada na dicotomia entre um racionalismo transcendental e um objetivismo-matemático, como o autor se vê como o representante legítimo da tradição filosófica ocidental e associa a crise política de seu tempo à uma crise de ordem existencial proveniente, como dito, do surgimento de um mundo-da-vida distorcido. Assim diz Ricœur:

A primeira questão envolve somente a compreensão psicológica do autor: quais os motivos que presidiram a essa transformação da problemática husseriana? Aí está este pensador, naturalmente alheio às preocupações políticas - apolítico, dir-se-ia, por formação, por gosto, por profissão, por preocupação de rigor científico -, e ei-lo chegando à consciência de uma crise coletiva da humanidade, que não fala mais apenas do *ego* transcendental, mas do homem europeu, do seu destino, de sua decadência, possível, do seu necessário renascimento, que situa a sua própria filosofia na história, com a convicção de ser ela responsável por esse homem europeu e de ser ela, apenas ela, capaz de lhe mostrar o caminho da renovação. Não contente em pensar a história, em se pensar na história, o fenomenólogo se descobre investido da tarefa surpreendente de fundar uma nova era, como Sócrates e Descartes (RICŒUR, 2004, p. 18).

Seria, no entanto, possível para a fenomenologia husseriana fornecer uma visão que aumente o nível de compreensão acerca de algo tão concreto como o surgimento do nazismo na Alemanha do século XX? Não seria a fenomenologia um método que trata de questões essencialmente apriorísticas? Não estaria a fenomenologia mais próxima da lógica que da filosofia política ou da ética? Ao levar em conta o caráter cartesiano do pensamento de Husserl, Ricœur indaga: “Como uma filosofia do *cogito*, do retorno radical ao *ego* fundador de todo ser, se torna capaz de uma filosofia da história?” (RICŒUR, 2004, p. 20). Lembremos que “A ‘redução eidética’, que põe entre parênteses o caso individual e só retêm o sentido (e a significação conceitual que o exprime), é por si mesma uma redução da história” (RICŒUR, 2004, p. 22). Dito de outro modo, deve-se admitir que “A problemática propriamente transcendental da fenomenologia não comporta nenhuma preocupação histórica manifesta.

Muito mais, ela parece eliminar essa preocupação mediante a operação prévia da ‘redução transcendental’” (RICŒUR, 2004, p. 23). Além disso, mesmo nas *Investigações Lógicas*, momento anterior à introdução da *epoché*, Husserl torna evidente que a fenomenologia pressupõe que “essa preocupação lógica [das análises presentes nas *Investigações Lógicas*] exclui um certo sentido da história” (RICŒUR, 2004, p. 21). A lição última de uma fenomenologia transcendental, portanto, é a de que “o sentido de uma estrutura lógica [...] é independente da história da consciência individual ou da história da humanidade que baliza a descoberta ou a elaboração desse sentido” (RICŒUR, 2004, p. 21), ou seja, partindo da noção fenomenológica basilar de que toda estrutura de significação comporta o jogo entre *noese* e *noema* (da percepção sensível mais básica às construções simbólico-culturais de um povo), é recomendado—na análise fenomenológica—o ‘colocar em parênteses’ a atitude natural a fim de focar a análise na estrutura intencional propriamente dita. Como diz Ricœur, “A história do conceito, enquanto expressão do sentido, não tem importância para a verdade do sentido” (RICŒUR, 2004, p. 21), isto é, a compreensão de uma significação independe do percurso histórico do indivíduo ou da humanidade até tal significação. Ademais, Ricœur também atenta para o fato de que “na época das *Ideen*, Husserl inclui entre as disciplinas da atitude natural não apenas as ciências da natureza, mas também as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*)” (RICŒUR, 2004, p. 24), daí a aparente impossibilidade de conciliação entre fenomenologia e história: se as próprias ciências humanas pertencem à atitude natural, como analisar a história após a *epoché*?

Não obstante, “o velho Husserl não podia deixar de descobrir que o espírito tem uma história que interessa a toda a história” (RICŒUR, 2004, p. 19). Essa história, com o advento do nazismo, ganha novos contornos. A instância ético-política que Husserl se vê obrigado a assumir o impele à história a fim de denunciar o nazismo como avatar da crise existencial humana em geral: foi “pela consciência de crise que na época do nacional-socialismo se entrava de fato na história. Ou seja, para a honra do racionalismo, tratava-se de declarar quem estava doente, portanto, onde é que estava o sentido do humano e onde o não sentido” (RICŒUR, 2004, p. 19). Entretanto, é crucial retomar um ponto já aludido acima: apesar da importância crucial da conjuntura política que afetou Husserl, a fenomenologia já possuía indícios de caminhos que abriam a possibilidade de uma investigação de caráter histórico ao ponto de aproximar Husserl de Hegel. Para além da constatação de que há múltiplas

intencionalidades, e dentre elas a temporal, nos textos que Husserl de fato trata da consciência interna do tempo, diz Ricœur, “a fenomenologia transcendental dá, com o tema do tempo fenomenológico, um primeiro passo em direção a uma filosofia da história” (RICŒUR, 2004, pp. 26-27). Porém, Husserl nunca chega ao mesmo tipo de análise que Hegel, pois, para o mestre de Martin Heidegger “é negada, desde o ponto inicial, uma filosofia da história em que a história é compreendida como uma *evolução*, como uma *gênese*, que faz originar o mais racional do menos racional e, de modo geral, o mais do menos” (RICŒUR, 2004, p. 21), ou seja, Husserl chega a falar de um *telos* da história, mas apenas sobre um sentido existencial que toma forma a partir dos gregos e não de um Espírito absoluto que se revela na historicidade humana. Mais precisamente, Husserl não admite uma evolução pré-configurada, mas admite que, com o surgimento do homem grego pós-filosofia, um sentido/*telos* se abre, inaugurando assim uma história humana e universal de fato: “Antes da filosofia e fora da filosofia, o homem tem sem dúvida uma historicidade, mas tem ainda apenas tarefas finitas, fechadas, sem horizonte [...] No VI século a.C., apareceu na Grécia ‘o homem das tarefas infinitas’” (RICŒUR, 2004, p. 31). Como Husserl nos diz:

As palavras filosofia, ciência, designam uma classe especial de criações culturais (*Kulturgebilde*). O movimento histórico, que tem por estilo a forma supra-nacional, que chamamos Europa, tende para uma estrutura normativa situada no infinito [...] A ciência designa, pois, a ideia de uma infinitude de tarefas. A cada instante, uma parte limitada dessas tarefas é executada e, ao mesmo tempo, esta constitui o fundo de premissas para um novo horizonte infinito de tarefas como unidade de uma tarefa infinita. Antes da filosofia, no horizonte histórico, nenhuma outra forma cultural é cultura comparável de ideias, nem conhece tarefas infinitas e tais idealidades, cujos métodos de produção possuem eles mesmos a propriedade ideal de poderem ser repetidos ao infinito e superam todas as infinitudes de pessoas reais ou possíveis (HUSSERL, 2008, pp. 68-69).

A filosofia da história husseriana pode, então, ser sintetizada do seguinte modo: a partir do advento da filosofia na Grécia surge um “sentido unificador” (RICŒUR, 2004, p. 28) para o gênero humano, inaugurando, enfim, uma história de fato. Tal sentido que serve como o nó ou o norte unificador seria, segundo Husserl, a instauração de uma tarefa. É apenas com a introdução—por parte da cultura grega—de um futuro em comum que se consegue estabelecer a condição necessária para a concretização de uma história universal humana: “o plural das consciências e o singular da história podem tornar-se correlativos por intermédio de uma *tarefa comum*” (RICŒUR, 2004, p. 28). Como diz o próprio Husserl: “A filosofia deverá

exercer, constantemente, no seio da humanidade europeia, sua *função diretriz (die archontische)* sobre toda a humanidade” (HUSSERL, 2008, p. 76). Tal função diretriz, como deve ter ficado claro, ocorre devido ao surgimento de um novo tipo de historicidade catalisado pela filosofia, pois, por mais que avanços intelectuais tenham surgido em outras partes do mundo, somente o pensamento surgido na Grécia é, para Husserl, um marco qualitativamente distinto:

A cultura, sob a ideia da infinitude, significa uma revolução do conceito de cultura, uma revolução de todo o modo de ser da humanidade como criadora de cultura. Significa, outrossim, uma revolução da historicidade, que de história da humanidade finita passou a ser uma humanidade capaz de tarefas infinitas. Esta mudança primeiro se produziu no pequeno círculo dos filósofos e da própria filosofia. Aqui gostaria de responder a uma objeção, que logo se coloca, de que a filosofia, a ciência dos gregos, não é uma criação específica sua, que eles apenas a difundiram no mundo. Eles mesmo se referem aos sábios egípcios, babilônios etc. e efetivamente aprenderam muito daqueles. Hoje possuímos numerosos trabalhos sobre a filosofia indiana, chinesa etc. filosofia que de modo algum são semelhantes àquela dos gregos. Portanto, não se deve querer suprimir as diferenças de princípio e ignorar o mais essencial. A maneira de colocar metas e, consequentemente, o sentido dos resultados é fundamentalmente diferente. Só a filosofia grega conduz, através de um desenvolvimento próprio, à uma ciência em forma de teorias infinitas, dentro da qual a geometria grega, durante milênios, foi um exemplo e modelo (HUSSERL, 2008, p. 70).

A tarefa comum, isto é, a condição requisitada para uma história humana começar a ser estruturada, para Husserl, foi instituída pela Grécia, ou ainda, pela Europa enquanto espaço não apenas geográfico, mas também cultural, ou seja, enquanto Ocidente. Husserl parte de uma posição que desfruta ainda hoje de grande prestígio na academia ocidental e pode ser encontrada em outros lugares como em uma das primeiras linhas do primeiro volume da famosa obra *História da Filosofia* de Giovanni Reale & Darío Antiseri (2003, p. 3): “a superioridade dos gregos em relação aos outros povos nesse ponto específico [surgimento da filosofia] é de caráter não puramente *quantitativo*, mas *qualitativo*, pois o que eles criaram, instituindo a filosofia, constitui novidade absoluta” Ricœur explica a lógica husserliana: “é na Europa que o homem tem um ‘sentido teleológico’, uma ‘ideia’, e essa ‘ideia’ é a própria filosofia como totalidade de compreensão e como *perspectiva infinita das ciências*” (RICŒUR, 2004, p. 29, grifo nosso). Como diz o filósofo alemão: “só entre os gregos realiza-se, no homem da finitude, uma mudança radical de atitude para com o mundo circundante” (HUSSERL, 2008, p. 71).

Chegamos, então, ao ponto crucial da filosofia da história de Husserl: só há história a partir do surgimento na Grécia da ‘ideia’ de uma tarefa infinita de esforço conjunto e contínuo de compreensão racional do Ser. Em outras palavras, “Só a Europa tem uma ‘teleologia imanente’, um ‘sentido’. Enquanto a Índia e a China possuem apenas um tipo sociológico empírico, a Europa tem a unidade de uma figura espiritual. Ela não é um lugar geográfico, mas um vínculo espiritual” (RICŒUR, 2004, p. 30). Ricœur está aqui ecoando uma importante passagem de Husserl acerca da excepcionalidade grega. Vejamos:

Nela [Europa] há alguma coisa singular, que também todos os outros grupos da humanidade percebem como algo que, prescindindo de todas as considerações de utilidade, se converte para eles num motivo de maior ou menor europeização, apesar da vontade inquebrantável da autoconservação espiritual, enquanto nós, se nos compreendemos retamente, jamais, p. ex., nos indianizaremos (HUSSERL, 2008, p. 66).

Fica evidente, a partir da citação acima, como Husserl enxerga a história: tudo que ocorre anteriormente à Grécia clássica e tudo aquilo que se desenvolve sem a influência europeia são fatos fragmentados da espécie humana que ainda não estão inseridos no *telos* universal. Dito de outro modo, “a razão filosófica representa um novo estádio na humanidade e em sua razão” (HUSSERL, 2008, p. 77). As palavras de Husserl podem parecer duras ou, no limite, até mesmo xenofóbicas ou demasiadamente eurocêntricas, mas devemos admitir que há algo de factual. Pensemos no exemplo da Índia trazido por Husserl: ninguém nega a autonomia cultural demonstrada pela Índia de modo independente da Grécia e da Europa em geral, porém, se tomarmos a Índia hoje (e mesmo outros lugares como China) o que se vê é, no geral, uma incorporação da cultura europeia/ocidental e não o contrário. A Índia e a China se tornaram mais parecidas com os países ocidentais e não o inverso. Em termos husserlianoss, essa constante robustez cultural ocidental que, no geral, não se deteriora, apenas se espalha cada vez mais, se dá pelo fato de que “só a Europa tem uma *Ideia*” (RICŒUR, 2004, p. 30). Tal ‘ideia’, lembremos, é a infinidade de tarefas estabelecida pela visão de mundo filosófica. Como diz Ricœur, relembrando seu sentido kantiano: “É necessário ainda compreender bem este termo: filosofia. Compreendida como sentido do homem europeu, ela não é um sistema, uma escola ou uma obra datada, e sim uma Ideia, no sentido kantiano do termo: uma tarefa” (RICŒUR, 2004, pp. 30-31). Compreende-se filosofia aqui, é claro, como o tronco universal do qual deriva as ciências enquanto especializações da visão filosófica de mundo: “ela é o *telos*

da ciência do todo do ser. Como visa a completude da ciência de tudo o que é, a ideia da filosofia não pode ser senão uma ‘forma normativa, situada no infinito’, um polo situado ‘no infinito’” RICŒUR, 2004, p. 31). Como diz Husserl em *Krisis*,

A Europa tem um lugar de nascimento. Com isso não penso num território geográfico, embora também tenha tal, mas no lugar espiritual de nascimento, em uma nação, ou em indivíduos ou grupos humanos desta nação. Tal nação é a Grécia antiga do século VII e VI a.C. Nela surge uma nova atitude de indivíduos para com o mundo circundante. E, como consequência, irrompe um tipo totalmente novo de criações espirituais, que rapidamente assumiu as proporções de uma forma cultural bem delimitada. Os gregos chamaram-na *filosofia* (HUSSERL, 2008, p. 67).

Para o pensamento husseriano, diz Ricœur, é indiscutível que apenas com a filosofia “surge a exigência do universal” (RICŒUR, 2004, p. 31). É somente a filosofia enquanto marco de desenvolvimento cultural que “transforma o sentido da civilização” (RICŒUR, 2004, p. 31), ou seja, “Husserl vê a história do Ocidente impulsionada pela função filosófica” (RICŒUR, 2004, p. 31). Dito isso, o filósofo alemão, diz Ricœur, faz questão de tentar “escapar à armadilha de uma zoologia dos povos” (RICŒUR, 2004, p. 33), isto é, não se trata de defender a excepcionalidade europeia por conta de algo biologicamente distinto entre o homem europeu e o homem indiano, chinês, americano etc. Como Ricœur deixa claro, é contingente o fato da filosofia ter se estabelecido primeiramente na Grécia. O que importa é que a humanidade como um todo consegue, eventualmente, entrar e participar deste mesmo *telos* precisamente por conta da filosofia e das ciências serem atividades das quais todos os demais povos podem vir a participar. Toda cultura humana, portanto, é passível de assimilação da herança grega e capaz de oferecer sua contribuição particular nesta tarefa infinita de exame e compreensão da totalidade do Ser. Como observa Ricœur acerca da universalidade do sentido da história:

Em primeiro lugar, deve-se dizer que, absolutamente falando, é toda a humanidade em seu conjunto que tem um sentido; a Europa não se separou geográfica e culturalmente do resto da humanidade a não ser descobrindo o sentido do homem: seu estado à parte é precisamente a sua universalidade. Por outro lado, a única ideia que é Ideia para todos é a filosofia. A filosofia é a ‘enteléquia inata’ da Europa, o ‘protofenômeno’ de sua cultura. Vê-se que ser europeu é menos uma glória que particulariza do que uma responsabilidade que liga a todos (RICŒUR, 2004, p. 30).

Tal “interpretação husseriana da história do Ocidente” RICŒUR, 2004, p. 32) que coloca o surgimento da filosofia em papel proeminente significa ver, em termos marxistas, a

superestrutura como motor propulsor da história. Husserl, como se vê, possui uma “leitura da história como história das ideias” (RICŒUR, 2004, p. 52), o que evidencia o “contraste entre o pensamento de Husserl e o de Marx” (RICŒUR, 2004, p. 52). Em oposição ao materialismo histórico, Husserl estabelece a cultura e, mais especificamente, o surgimento da visão de mundo filosófico-científica como instaurador e fio condutor da história: “É assim que se faz possível uma história, mas possível apenas como realização da razão” (RICŒUR, 2004, p. 38). Além disso, ainda em oposição ao materialismo histórico que prioriza esquemas explicativos focados em grandes movimentos e estruturas econômicas, Husserl destaca o papel do indivíduo na história.

Desse modo nasce em algumas personalidades isoladas, como Tales etc. uma nova humanidade; são homens que, criando a vida filosófica, a filosofia, são, por profissão criadores de uma forma cultural de novo gênero. É compreensível que, em seguida, surja uma correspondente nova relação de convivência comunitária (HUSSERL, 2008, p. 72).

A filosofia da história husseriana, pois, deve ser compreendida como a realização infinita do desvelamento da totalidade a partir da razão, e a razão se concretiza de fato na espécie humana somente a partir dos gregos e, posteriormente aos gregos, tal processo ocorre no restante da humanidade que, em algum grau, acaba por se ocidentalizar. Como diz o próprio Husserl,

A humanidade psíquica nunca foi acabada e nunca o será. O télos espiritual da humanidade européia, no qual está compreendido o télos particular das nações singulares e dos homens individuais, situa-se num infinito, é uma idéia infinita, para a qual tende, por assim dizer, o vir-a-ser espiritual global (HUSSERL, 2008, p. 67).

Com isso, deve-se reiterar o motivo pelo qual brota em Husserl uma filosofia da história: a crise político-existencial da primeira metade do século XX que, no fundo, é apenas o então último desdobramento de uma distorção epistemológica fortalecida na modernidade. É compreensão de uma crise que faz Husserl se voltar à história.

A consciência de crise ainda permanece *no interior* da história. É uma questão sobre a história e *na* história: aonde vai o homem? Noutras palavras: qual é o nosso sentido e o nosso fim, para nós que somos a humanidade? A pergunta primeira da filosofia da história vai, portanto, da crise à ideia, da dúvida ao sentido. A consciência da crise convida à reafirmação de uma tarefa, mas de uma tarefa que, por estrutura, é tarefa para todos, tarefa que desenvolve uma história (RICŒUR, 2004, p. 28).

A ascensão nazista, portanto, “passa a despertar as preocupações do filósofo mais ahistórico e mais apolítico pela *consciência de crise*” (RICŒUR, 2004, p. 28). Além disso, para Husserl, já que os nazistas—estes europeus enfermos—estão no epicentro político da Europa e participam do *telos* ocidental, a ideologia do terceiro *reich* deve ser compreendida como uma crise do próprio *telos* do homem europeu: “Uma crise de cultura é semelhante a uma grande dúvida na escala da história” (RICŒUR, 2004, p. 28). Tendo em vista que “Não há reflexão direta sobre a história como fluxo de acontecimentos, mas indireta como a *vinda* de um sentido” (RICŒUR, 2004, p. 29), a filosofia da história husseriana pressupõe que a lente para a compreensão da história humana é, como dito, a feitura das ‘tarefas infinitas’. Desse modo, o fascismo europeu do século passado significa uma interrupção, ou melhor, um esquecimento do *telos*. Tal esquecimento, enfim, se revela como “crise do próprio projeto de saber [...] Essa crise é o *objetivismo*, a redução da tarefa infinita do saber ao saber matemático-físico” (RICŒUR, 2004, p. 32). Vejamos, na sequência, a descrição husseriana da crise do saber e a crítica de Ricœur.

#### IV.

Husserl afirma que “Por mais hostilizadas que as nações europeias estejam entre si, elas conservam um peculiar parentesco interior no plano espiritual, que as penetra a todas e transcende as diferenças nacionais” (HUSSERL, 2008, p. 66). De onde provém a hostilidade? Como enxergar um parentesco cultural/espiritual entre nações que, à época, estavam à beira da destruição mútua?

A crise do *telos* proveniente do desenvolvimento interno da filosofia é a raiz da crise político-existencial do homem europeu: “a crise europeia se arraiga em uma aberração do racionalismo” (HUSSERL, 2008, p. 77). Ricœur, por sua vez, afirma que “O homem é à imagem de suas ideias, e as ideias são como o paradigma da existência. Por isso, uma crise que afeta a ciência em seu modo de ver, em sua Ideia, ou como diz Husserl em sua ‘cientificidade’ (*Wissenschaftlichkeit*) é uma crise de existência” (RICŒUR, 2004, p. 40). Uma pura ciência de fatos faz surgir o mero homem de fatos, ou seja, na busca cega por um aprimoramento da filosofia e ciência ocidental, o homem europeu acabou por taxar a metafísica como um desvio ou um equívoco da razão. Ao contrário, “em Husserl a ilusão vem a ser o positivismo, e não a metafísica” (RICŒUR, 2004, p. 39). Lembremos que, para Husserl, “As palavras filosofia, ciência, designam uma classe especial de criações culturais (*Kulturgebilde*). O movimento

histórico, que tem por estilo a forma supra-nacional, que chamamos Europa, tende para uma estrutura normativa situada no infinito” (HUSSERL, 2008, p. 68). Desse modo, negar a metafísica é negar parte fulcral da filosofia. E negar a filosofia é negar tal estrutura normativa que caracteriza o *ethos* ocidental. Como compreender, então, a deterioração do projeto normativo das ‘tarefas infinitas’ iniciado pelo surgimento da filosofia?

Ricœur aponta que “*Krisis II* vem a ser, em suma, uma história da filosofia de Galileu a Kant” (RICŒUR, 2004, p. 30). Husserl vê o desenvolvimento do pensamento filosófico-científico como a ‘cabeça’ ou o ‘cérebro’ do *telos* europeu. Seu mau funcionamento, portanto, implica na patologização dos indivíduos ocidentais particulares, já que “A crise em pauta está relacionada com a ‘significação das ciências para a vida’. [...] Acha-se no nível da Ideia, do projeto do homem. Crise de razão que significa crise de existência” (RICŒUR, 2004, p. 43). Dito isso, o que caracteriza de fato a ‘crise da razão’ diagnosticada por Husserl e que desemboca no positivismo? Segundo Ricœur:

As duas conquistas autênticas do espírito moderno—que, ao realizarem parcialmente o anseio de uma compreensão do todo, alteraram ao mesmo tempo a Ideia da filosofia—são a generalização da geometria euclidiana em uma *mathesis universalis* de tipo formal e o tratamento matemático da natureza (RICŒUR, 2004, p. 43).

Husserl, portanto, vê na matematização exacerbada do Ser o problema fundamental do homem europeu moderno. Ricœur aponta que, para Husserl, “O Renascimento é a nova arrancada do homem europeu, enquanto a conversão grega é deixada na sombra e até minimizada com relação ao segundo nascimento do homem moderno” (RICŒUR, 2004, p. 42), ou seja, a crise da razão identificada por Husserl—iniciada no renascimento e consolidada durante a modernidade—é assumida como algo de tamanha proporção que mesmo o momento grego de nascimento da filosofia acaba por perder força na cultura ocidental moderna. Em linhas gerais, é preciso compreender que a matematização indiscriminada da natureza

leva ao extremo a abstração de seu objeto, graças à álgebra, graças em seguida à análise geométrica, enfim a uma análise universal puramente formal, ela se expande em uma teoria da multiplicidade (*Mannigfaltigkeitslehre*) ou ‘lógica’, segundo o antigo projeto de cálculo universal de Leibniz, cujo objeto seria o puro ‘algo em geral’. Está conquistado assim o reino da *exatidão* absoluta e em primeiro lugar o das ‘figuras-limites’ da geometria pura, em face da qual toda figura percebida ou imaginada não passa de aproximativa: esse reino é um conjunto fechado,

racionalmente ligado, e que pode ser dominado pela ciência universal (RICŒUR, 2004, pp. 43-44).

Em outras palavras, a citação acima demonstra que, a partir de Galileu, a filosofia moderna assume uma dicotomia entre qualidades primárias e qualidades secundárias. As primárias são atingíveis pela formalização matemática enquanto a percepção é sempre uma imagem enganadora, secundária do real, ou seja, para Galileu é evidente que “as qualidades percebidas são puras ilusões ‘subjetivas’ e que a ‘verdadeira realidade’ é de ordem matemática” (RICŒUR, 2004, p. 45). Assumir tal postura significa negar que o *Lebenswelt* possua de fato papel fundador na experiência do conhecimento humano, ou seja, tudo aquilo apreendido pela intencionalidade operante antepredicativa (HUSSERL, 2008) é tomado como falso, ilusório. Desse modo, “o fundador da física matemática [Galileu] é o gênio ambíguo que, ao descobrir o mundo como matemática aplicada, o *ocultou* como obra da consciência” (RICŒUR, 2004, p. 45), ou seja, Galileu confunde o instrumental da matemática enquanto ferramenta para formalizar o mundo pela própria estrutura ontológica do mundo. Em Galileu, pois, “a consciência viva não mais percebe ‘a origem’ [...] a matriz de todas as obras da consciência” (RICŒUR, 2004, p. 44). A ‘matriz’, é claro, é o mundo-da-vida, e a consequência da compreensão do mundo-da-vida como ordem ilusória é a alienação da ciência:

A álgebra fez toda a matemática e a física passarem a um estádio técnico, onde a manipulação dos símbolos, semelhante ao jogo de cartas ou de xadrez, expulsa a compreensão das próprias operações do pensamento. Assim a ciência se aliena (*veräusserlicht*) e a consciência perde a chave de suas ‘operações’ (RICŒUR, 2004, p. 45).

A partir deste diagnóstico, Husserl oferece uma leitura peculiar da história da filosofia. Segundo o alemão, é necessária compreender a filosofia como um grande embate entre ‘objetivismo’ e ‘transcendentalismo’, isto é, entre o reducionismo vulgar do Ser e a compreensão do papel da intencionalidade na apreensão do mundo. Tal objetivismo provém de uma certa postura marcada pela ‘ingenuidade’ do espírito investigativo que se desprende da tradição, atitude essencial da filosofia. Esta ingenuidade possui sua utilidade, porém, é ela que estabelece o risco do objetivismo. Husserl sintetiza este percurso e indica que o Idealismo Alemão significa o início da superação da crise.

Eu disse que o caminho da filosofia passa pela ingenuidade. Esse é o começo para criticar o tão altamente celebrado irracionalismo e, ao mesmo tempo, o lugar para

denunciar a ingenuidade daquele racionalismo que é considerado como a racionalidade filosófica pura e simples mas que, a rigor, caracteriza a filosofia de toda a Idade moderna, a partir do Renascimento, e que se considera o racionalismo verdadeiro, portanto, universal. Esta ingenuidade, inevitável no começo, envolve a todas as ciências e, no início, também as ciências que, já na Antiguidade, conseguiram desenvolver-se. Dito mais exatamente: a denominação mais geral que convém a esta ingenuidade é o *objetivismo*, que se configura nos diferentes tipos de naturalismo, na naturalização do espírito. Filosofias antigas e modernas eram e seguem sendo ingenuamente objetivistas. Mas, para ser mais justo, deve acrescentar-se que o idealismo alemão, procedente de Kant, já se esforçou apaixonadamente por superar a ingenuidade percebida, sem que pudesse alcançar realmente o grau de reflexividade superior decisivo para a nova forma de filosofia e da humanidade europeia (HUSSERL, 2008, p. 79).

Lembremos que a fenomenologia de Husserl passa por uma evolução durante a vida do filósofo. Pode-se resumir a obra husseriana como um caminho que vai de uma psicologia descritiva antinaturalista a um idealismo transcendental. O próprio Husserl confirma isso nas *Meditações Cartesianas*. Primeiro, a se referir a Descartes, “o maior pensador francês” (HUSSERL, 2013, p. 39), Husserl afirma: “O estudo dessas meditações [Husserl se refere às *Meditações sobre Filosofia Primeira de Descartes*] influenciou diretamente a transformação de uma Fenomenologia já em desenvolvimento numa forma nova de Filosofia Transcendental. Assim, quase se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo” (HUSSERL, 2013, p. 124). Quanto a Kant, por sua vez, Husserl deixa claro a filiação de sua fenomenologia ao projeto epistemológico da modernidade: “Desenvolvida nessa concreção sistemática, a Fenomenologia é, portanto, *Idealismo Transcendental*” (HUSSERL, 2013, p. 124). É, pois, ao lado do transcendentalismo que Husserl se coloca. O filósofo argumenta que a sua fenomenologia, na verdade, é o que de fato leva o pensamento cartesiano adiante. Ademais, Ricœur indica que Husserl compreendi a si mesmo como aquele que deve tomar para si a responsabilidade de fornecer ao homem europeu a única filosofia capaz de curá-lo da crise da razão.

os três traços principais dessa interpretação de conjunto do espírito moderno: 1) o objetivismo, responsável pela crise do homem moderno: em Galileu se resume toda a empreitada moderna do conhecimento; 2) o movimento filosófico, que representa a ideia da filosofia diante do objetivismo, é o *transcendentalismo* no sentido lato, que remonta à dúvida e ao *cogito* cartesianos; 3) No entanto, como Descartes não ousou ir até o extremo de sua imensa descoberta, cabe à *fenomenologia transcendental radicalizar a descoberta cartesiana e reatar vitoriosamente a luta contra o objetivismo*. Assim a *fenomenologia transcendental* sente-se responsável pelo homem moderno e capaz de curá-lo (RICŒUR, 2004, pp. 42-43).

Curiosamente, o objetivismo entra pela porta de trás no pensamento cartesiano: “a crise europeia se arraiga em uma aberração do racionalismo” (HUSSERL, 2008, p. 77).. Ao estabelecer a dicotomia entre *res cogitans* e *res extensa*, Descartes opera uma conceitualização que, no fundo, reforça a matematização da totalidade da *physis*. A fenomenologia é cartesiana porque, a partir de descartes, se deve “ligar toda evidência objetiva à evidência primordial do *cogito*” (RICŒUR, 2004, p. 47). Porém, como Ricœur diz, Descartes não atingiu a radicalidade obtida apenas mais tarde pela fenomenologia de Husserl.

Deve-se atribuir a Descartes a primeira reflexão radical acerca da prioridade da consciência sobre todos os seus objetos. Por isso é ele o fundador do *motivo transcendental*, o único capaz de arruinar a ingenuidade dogmática do naturalismo. [...] Sua dúvida inicia toda crítica imaginável da suficiência própria das evidências matemáticas, físicas, sensoriais. [...] Mas Descartes foi o primeiro que se traiu a si mesmo. Descartes continuou prisioneiro das evidências de Galileu. Para ele, também, a verdade da física é matemática, e toda a empreitada da dúvida e do *cogito* serve apenas para reforçar o objetivismo. Sendo assim, o eu do eu penso é compreendido como a realidade psicológica que resta quando se recorta a natureza matemática, como a *res cogitans*, a alma real (RICŒUR, 2004, pp. 46-47).

O *cogito* cartesiano, enquanto substância externa à natureza física matematizável, significa a adoção de um dualismo que, ao fim e ao cabo, reforça o objetivismo criticado por Husserl e que, no campo da psicologia, encontra suas piores consequências. Sobre a diferenciação entre *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, Husserl diz que “é um absurdo considerar a natureza do mundo circundante como algo por si alheio ao espírito e então querer fundamentar, em consequência, a ciência do espírito sobre a ciência da natureza e fazê-la, assim, pretensamente exata” (HUSSERL, 2008, p. 64). A tentativa de suprimir a subjetividade, seja matematizando-a ou conceitualizando-a como uma substância apartada da *physis*, é o maior indício de uma crise da razão que, inevitavelmente, segundo Husserl, encontra desdobramentos político-existenciais. Como observa Ricœur:

[...] o mal-estar mais insuportável aparecia do lado da psicologia. Se a natureza fosse universalmente matematizável, seria necessário ao mesmo tempo separar o psíquico do físico - dado que o físico não era dominado a não ser fazendo abstração das consciências - e construir o psíquico segundo o modelo do físico - dado que o método das ciências da natureza era por princípio universalizável. Mas as dificuldades suscitadas pelo dualismo e pelo naturalismo psicológico atestavam surdamente que se perdera alguma coisa: a subjetividade (RICŒUR, 2004, p. 46).

Com isso em mente, podemos agora adentrar a crítica de Ricœur aos limites da filosofia da história husserliana. Em primeiro lugar, a própria história da filosofia sofre uma redução por

parte de Husserl. Para o alemão, a compreensão da filosofia moderna deve se voltar ao embate entre pensamento transcendental e objetivismo reducionista. Ricœur comenta que a posição de Husserl assume a

interpretação da filosofia moderna como um único combate entre transcendentalismo e objetivismo não deixa lugar a problemáticas estritamente singulares. Os filósofos são colocados em perspectiva, situados nesta única história, confrontados com um único problema: ou o objeto ou o *cogito*. Só a unidade da problemática filosófica permite salvaguardar o princípio de uma *teleologia* da história e, no fim das contas, a possibilidade de uma filosofia da história (RICŒUR, 2004, p. 43).

Na sequência, o filósofo francês comenta que “o perigo de uma redução das filosofias à filosofia é ainda subordinar toda a filosofia à interpretação do último filósofo que se conscientiza disso” (RICŒUR, 2004, p. 55), ou seja, Husserl tentar se afastar de Hegel ao negar uma lógica de auto-desvelamento do Espírito na história, porém, o mentor de Heidegger repete, de certo modo, a postura hegeliana de síntese da história em uma consciência individual. De todo modo, vejamos agora a crítica principal de Ricœur: será legítimo acatar a filosofia como o nó que amarra a trajetória ocidental? Em outras palavras: “o historiador profissional vai aceitar ler a história do Ocidente em sua totalidade como o advento da filosofia?” (RICŒUR, 2004, p. 32).

De antemão, deve-se ter em mente que o próprio Husserl admite sua distância em relação à historiografia ortodoxa. Como Ricœur destaca, “o §15 da *Krisis*, intitulado ‘Reflexões sobre o método de nossas considerações históricas’, sublinha a oposição desse método ao da história no sentido dos historiadores” (RICŒUR, 2004, p. 33). Na verdade, a filosofia da história de Husserl não é propriamente uma tese extraída do exame de diversos fatos históricos, mas, primeiramente, uma compreensão e uma defesa do papel singular dos gregos. Mais precisamente, trata-se de um imperativo, uma exigência de adoção de postura que assume o surgimento da filosofia e da ciência o maior fator civilizatório da história e, ainda, como *ethos* condutor da humanidade. Sobre isso, Ricœur diz:

Esse confronto com a história dos historiadores, ou seja, com uma síntese indutiva e dinâmica, não alcançaria, na verdade, a interpretação de Husserl na sua essência, pois a convicção de que a Ideia da filosofia é a tarefa do homem europeu não é em si mesma uma conclusão indutiva, uma constatação, mas uma exigência, como tal, filosófica (RICŒUR, 2004, p. 53).

Desse modo, tomar o desenvolvimento do pensamento filosófico-científico como fio condutor e como fato fundante da história significa, para Husserl, não mera chave de leitura da história, mas adoção de uma postura que, em última instância, possui um caráter de ordem ética:

A humanidade psíquica nunca foi acabada e nunca o será. O *telos* espiritual da humanidade europeia, no qual está compreendido o *telos* particular das nações singulares e dos homens individuais, situa-se num infinito, é uma ideia infinita, para a qual tende, por assim dizer, o vir-a-ser espiritual global (HUSSERL, 2008, p. 67).

Assim, é fácil compreender a desconfiança de Ricœur, algo que o leva a refletir até mesmo sobre a filosofia da história enquanto tal: “Essas reflexões de Husserl sobre o sentido da história e sobre a função da história da filosofia têm ao menos o mérito de provocarem uma interrogação que vai questionar até a possibilidade de uma filosofia da história” (RICCEUR, 2004, p. 51). De qualquer forma, Ricœur admite a originalidade e audácia de Husserl, isto é, uma filosofia da história marxista, por exemplo, busca fundamentar sua tese ao coletar cada vez mais fatos históricos que indiquem a predominância causal da infraestrutura econômica. Husserl, por sua vez, inverte o percurso investigativo ao já partir da noção de que a história universal humana é um desdobramento do surgimento do homem europeu/ocidental e todo período histórico—especialmente os de crise—devem ser lidos partindo do pressuposto de que a tendência da humanidade como um todo é o processo de constante e gradual ocidentalização, ou seja, não se parte de eventos particulares para confirmar se a cultura racional surgida na Grécia é ou não o fator causal principal da história, ao contrário, a leitura de eventos particulares só faz sentido ao admitirmos uma coesão histórica fundada na cultura grega. Daí Ricœur afirmar o seguinte:

Eis aqui o fato novo no pensamento de Husserl: só se podem ler os traços fundamentais da Ideia de filosofia sobre a história; a história não é nem um desvio fictício nem um desvio inútil: é porque a razão como tarefa infinita implica uma história, uma realização progressiva, que em compensação a história se torna o revelador privilegiado de um sentido *supra-histórico* (RICCEUR, 2004, p. 34).

O *telos* do homem das tarefas infinitas fornece a chave de leitura da história, é o que harmoniza aquilo que é contingente: “Este é o paradoxo da noção de história: por um lado, ela se torna incompreensível se não for uma única história, unificada por um sentido, mas, pelo

outro, perde a sua própria historicidade se não for uma aventura imprevisível” (RICŒUR, 2004, p. 54). Dito isso, para Ricœur a tese de Husserl ainda é insuficiente. Apriorística em demasia, ela mais abre indagações que fornece respostas. Husserl não se preocupa em confrontar sua posição com teses opostas. Sua filosofia da história, portanto, é mais um esboço original e interessante que de fato uma tese acabada passível de aplicação.

Parece então que se impõe o diálogo do filósofo da história com o puro historiador, logo que se afirma que a ideia é não somente a tarefa, o ‘dever’, mas a realidade histórica do Ocidente. É necessário então, precisamente, que a leitura proposta seja confrontada com outras possíveis leituras da história, por exemplo, como história do trabalho, do direito, do Estado, da religião etc. Uma filosofia da história, digna deste nome, não teria então como primeiro encargo o de enumerar as diversas leituras possíveis, examiná-las criticamente e, talvez, articulá-las? Não se pode dizer que a filosofia tem um papel ‘arcôntrico’, que ela é o ‘cérebro’ do Ocidente, sem elaborar um sistema de conjunto que justifique o privilégio da exegese filosófica em face de qualquer outra. Em vez de seguir uma única linha melódica - história da filosofia, história do direito, história econômica e social, etc. - tentar-se-ia escrever uma arte do contraponto que combinasse todas as linhas melódicas. [...] E só então a interpretação husseriana, muito simples e por demais *a priori* para satisfazer o historiador, tenderia a fazer coincidir no infinito uma exegese *a priori* e uma exegese *a posteriori* da história. Mas, no atual estado da história das civilizações, essa coincidência parece pouco acessível (RICŒUR, 2004, p. 53).

## V.

Talvez a passagem central para compreender a filosofia da história husseriana seja a seguinte: “as ideias são mais fortes que todas as forças empíricas” (HUSSERL, 2008, p. 74). Novamente, a comparação com o materialismo histórico nos é útil: Husserl não busca um fato ou conjunto de fatos (organização das relações de produção etc.) para tomar como fio condutor da história. Na verdade, a lógica do desenvolvimento histórico reside na superestrutura. Porém, trata-se de uma superestrutura específica da história humana: o surgimento do pensamento filosófico-científico na Grécia clássica. É a partir do surgimento de uma estrutura normativa particular (‘tarefa infinitas’ na busca da compreensão do Ser) que de fato se pode falar de história e é a partir dela que se pode diagnosticar e remediar crises político-existenciais. Vale ressaltar que tal fruto da superestrutura da cultura grega, para Husserl, é peculiar por um outro motivo: “Ao contrário de todas as outras obras culturais, ela [Filosofia] não é um movimento de interesse vinculado ao solo da tradição nacional” (HUSSERL, 2008, pp. 72-73), ou seja, a filosofia, ao possibilitar o surgimento do homem das ‘tarefas infinitas’ permitiu igualmente a instauração de uma história humana de cunho universal: “Também os estrangeiros iniciam-se no saber e participam, em geral, na poderosa

transformação cultural que irradia da filosofia” (HUSSERL, 2008, p. 73), ou seja, a filosofia “não é detida em sua propagação pelas barreiras nacionais” (HUSSERL, 2008, p. 74). Portanto, a filosofia grega é o momento que representa de fato a instauração por uma busca incessante pela “verdade unitária, universalmente válida para todos aqueles que não mais estejam ofuscados pela tradição, uma verdade em si” (HUSSERL, 2008, p. 72). Não obstante, como ficou claro ao indicarmos a crítica de Paul Ricœur, Husserl peca ao oferecer uma filosofia da história sem a devida construção argumentativa a seu favor, ou seja, a noção de que se deve compreender a totalidade da história partindo de um produto cultural específico de determinada superestrutura surgida na Grécia clássica parece ainda mais limitada quando se nota a ausência de um confronto com demais visões da história. Não obstante, a nosso ver, apesar de todas as suas limitações, a filosofia da história de Husserl parece ter tocado em um ponto verdadeiro, a saber, a tendência da ordem global é, de fato, a ocidentalização que, por sua vez, leva consigo instituições e valores como democracia e cosmopolitismo; desse modo, apontar a cultura grega enquanto ponto de partida do homem europeu e diagnosticar crises político-existenciais como desvios do *Lebenswelt* ocidental não parece, enfim, tão arbitrário (com a condição de que se leve em conta outras perspectivas de filosofia da história a fim de permitir a construção de uma visão cada vez mais englobante das diferentes determinações causais).

## Referências

- HUSSERL, E. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- \_\_\_\_\_. *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ed. Ideias e Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Humanism and Terror: an essay on the communist problem*. Trad. John O'Neill. Boston: Beacon Press, 1990.
- MORAN, D. *Introduction to Phenomenology*. London & New York: Routledge, 2000.

RICŒUR, P. *Na Escola da Fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

SARTRE, J-P. *Situations II*. Paris: Gallimard, 2012.

*Recebido em: 30/08/2024.*

*Aprovado em: 10/12/2024.*

*Publicado em: 01/08/2025*