

A RUÍNA ESPIRITUAL DA HUMANIDADE EUROPEIA A PARTIR DA CRISE TEÓRICA DOS FUNDAMENTOS:

A denúncia de Edmund Husserl ao método positivo de evidenciação do real.

Lucas Mattos Mesquita²²⁷

Resumo: O presente estudo tem por objetivo apresentar o cenário de “crise das ciências” pela qual a Europa atravessava no início do século XX, e a qual se refere Husserl nos seus textos mais tardios, situando-a num contexto que exigia, urgentemente, a elaboração de uma ciência capaz de dar rigor aos demais saberes científicos. Em seu desenvolvimento, destaca-se a relação entre a crise teórica dos fundamentos e o colapso da cultura ocidental, mostrando como, para Husserl, a crise dos sentidos estava intimamente ligada ao advento da ciência moderna que, historicamente, desenvolveu-se no positivismo. Por meio de uma pesquisa panorâmica dos movimentos positivistas da modernidade, apontamos, finalmente, para o contrassenso no modelo das Ciências do Espírito enquanto executoras de uma metodologia científico-natural, que, por sua vez, mostra-se extremamente nociva ao desenvolvimento espiritual da humanidade ocidental.

Palavras-chave: crise, ciência, positivismo, Husserl.

Abstract: The present study aims to present the scenario of "crisis of the sciences" that Europe was experiencing in the early twentieth century, which Husserl refers to in his later texts, placing it in a context that urgently required the elaboration of a science capable of giving rigor to other scientific knowledge. In his development, the relationship between the theoretical crisis of fundamentals and the collapse of Western culture is highlighted, showing how, for Husserl, the crisis of the senses was closely linked to the advent of modern science which, historically, developed in positivism. Through a panoramic survey of the positivist movements of modernity, we finally point to the contrassense in the model of the Sciences of the Spirit as executors of a scientific-natural methodology, which, in turn, proves extremely harmful to the spiritual development of humanity west.

Key-words: crisis, science, positivism, Husserl.

227 Universidade Federal do Rio de Janeiro.

No ano de 1935, na conferência de Viena, Edmund Husserl abordou com vitalidade o tema da crise da humanidade europeia e trouxe reflexões pontuais sobre sua suposta origem ao sugerir a necessidade de uma discussão através de uma nova perspectiva. Assunto de diversos teóricos, a temática da crise europeia proliferou-se em larga escala, sobretudo, após a Primeira Grande Guerra, inaugurando questões referentes aos valores da humanidade europeia e sua ruína. Oswald Spengler advertiu em tom fatalista, em 1918, na sua obra intitulada *A Decadência do Ocidente. Esboço de uma Morfologia da História Mundial*, sobre a inevitável decadência do ocidente como um “desenlace absolutamente inalterável” (SPENGLER, 1964, p. 52). Contemporâneo das discussões acerca da falência cultural e dos valores europeus, o historiador holandês Johan Huizinga, em 1929, no seu livro *Em torno da definição do conceito de História*, refutou a ideia de que as bases metódicas e os fundamentos da história deveriam ser substituídos por conceitos científicos positivo-naturalistas, mas vinculados a uma ciência que não nega o elemento subjetivo na formação do conhecimento. Husserl, portanto, contemporâneo e partícipe das questões mais elementares referidas ao problema da Europa, na conferência de 1935, *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, apresentou uma de suas últimas reflexões, refazendo os passos da tradição e da cultura europeia na busca pela causa da falência estrutural do espírito, trazendo à tona temáticas pontuais como a crítica ao positivismo, a naturalização das Ciências do Espírito e a superação ética da humanidade por via da Filosofia.

O interesse pelo declínio do Ocidente e as reflexões sobre a cultura, em particular, apareceram tardiamente na obra de Husserl nas décadas de 20 e 30, evidenciando uma preocupação legítima em discutir a crise; deslocando para fora do problema as soluções reformistas exaltadas que, até então, não tocaram no âmago do *problema-Europa* de maneira eficiente. A Primeira Grande Guerra foi miserável para a Europa como um todo e, especificamente, para Husserl que enfrentou o mais duro dos tormentos, após perder seu filho mais novo, Wolfgang, no campo de batalha de Verdun, em 1916, e receber seu primogênito Gerhart gravemente ferido no ano seguinte. O cenário de desgraça que acometeu o continente de 1914 a 1918 revelou uma ausência de sentido na cultura europeia e colocou em jogo a força impulsionadora que mantinha aceso o espírito daquela humanidade. Em 1923, no primeiro dos artigos publicados pela revista japonesa *Kaizo*, sob o título de *Renovação: seu problema e seu método*, Husserl afirmou a prioridade de “reconhecer como uma exigência ética absoluta uma disposição para o combate em direção a uma humanidade melhor e a uma autêntica cultura.” (HUSSERL, 2012, p.5). A decadência do Ocidente não deveria ser

observada com passividade e é justamente sobre a falência do espírito europeu que a ideia de *Renovação* (*Erneuerung*) deveria se desenvolver.

Se, para Husserl, o colapso espiritual que assolava o Ocidente tinha por sintoma a perda de sentido nas finalidades do agir e do criar da humanidade, a máxima de *renovação* deveria ser direcionada para a produção de uma ciência rigorosa que tivesse por tarefa constituir um conhecimento sólido com base nas necessidades humanas. Adotar uma postura naturalista, reduzir a realidade em dados mensuráveis e quantitativos, produzir uma ciência afastada das imprescindibilidades humanas e que, por consequência, se ausenta da sua função de orientadora da humanidade, é abrir mão da direção espiritual que nos originou. Quando, portanto, Husserl afirma, em toda sua obra, a necessidade de uma fundamentação rigorosa, aqui, na discussão sobre questões éticas, tal fundamentação tem, por exigência, um resgate da fé na humanidade em seus próprios valores fundadores.

Crise e retorno à autêntica humanidade: os artigos de 1923 e a conferência de 1935, em Viena.

Aos olhos de Husserl, a crise que assolou indigentemente a nação europeia e que, na guerra, se revelou nos “meios mais refinados das torturas da alma”, exigiria, para sua recuperação, uma reforma racional que tivesse a tarefa de constituir uma genuína humanidade vinculada pelo espírito. A definição que Husserl usou para descrever a situação da Europa, na conferência de 1935, é de uma nação doente que precisaria urgentemente de uma reforma ou, seguindo seu raciocínio clínico, de uma cura: “as nações europeias estão doentes, a própria Europa, diz-se, está em crise.” (HUSSERL, 2012, p.116). Não seria impreciso afirmar, portanto, que a noção de crise se aproximou do estado crítico de uma disfunção, cujo sintoma atingiu a humanidade na sua própria experiência e relação com o mundo ao seu redor. A Europa adoecida revelou-se uma nação desprovida das forças essenciais para se manter vigorosa e, por consequência direta, exercer a lúdima humanidade com valores cada vez mais elevados, acima das suas preocupações e infortúnios individuais. Logo, é bastante elucidativo pensar na proposta husserliana de uma comunidade ética tendo a guerra que mais mudou o mapa da Europa como pano de fundo. Afinal, conforme declarou Husserl, se uma cultura e uma verdadeira vida comunitária têm, como condição de possibilidade, valores singulares que estão fundados no trabalho dos indivíduos, compete, assim, à vida ética de cada homem o desejo de alcançar bons valores não apenas para si, mas para o conjunto da comunidade humana da qual faz parte. Na verdade, no artigo “Renovação: seu problema e seu método”,

Husserl chega a convidar o indivíduo singular a efetuar sua racionalidade e excelência sem abandonar o combate ético, ao mesmo tempo em que confronta todos aqueles que supostamente negarão a “possibilidade de um progresso continuado sob a direção do ideal da razão” (HUSSERL, 2012, p.4).

Para Husserl, no artigo *Renovação e Ciência*, de 1922, aquilo que nos torna sujeitos de um valor absoluto é a disposição em efetuar o melhor possível sob circunstâncias dadas para conferir, desse modo, inalienavelmente, um sentido mais elevado à vida. Quanto maior o número de homens partilhando a mesma disposição, maior a possibilidade de uma verdadeira vida comunitária em geral e, dessa forma, um mundo com valor superior e uma vida mais bela se realizam. Não obstante, a Primeira Grande Guerra representou, nesse contexto, a manifestação de um desvio ético na maneira do Ocidente dirigir seu olhar para o mundo, acentuando a constituição de um mundo circundante com valores divergentes da efetiva racionalidade que outrora havia promovido o espírito daquela comunidade. Mas, o que seria “mundo circundante?” A definição dada pelo autor na conferência de 1935 para o conceito é apresentada da seguinte maneira:

Mundo circundante é um conceito que tem o seu lugar exclusivamente na esfera espiritual. Que nós vivamos no nosso mundo circundante respectivo, que vale para todos os nossos cuidados e esforços, tal designa um facto que se passa puramente na esfera do espírito. O nosso mundo circundante é uma formação espiritual em nós e na nossa vida histórica. Para quem toma como seu tema o espírito enquanto espírito, não há aqui, por conseguinte, qualquer razão para exigir outra explicação para ele que não seja uma explicação puramente espiritual. (HUSSERL, 2012, p.119)

Antes da noção objetiva de um mundo que é universalmente válido para qualquer indivíduo, o mundo circundante é a *representação* desse mundo, coberto de significados e acepções, diferente para cada um de nós, conforme atribuímos sentidos para a realidade que nos rodeia. Em outras palavras, é uma realidade espiritual construída sobre elementos espirituais próprios com sentidos específicos, segundo sua validação subjetiva e, dessa forma, a constituição do mundo circundante europeu, sua variedade de sentidos e representações singulares, foi comprometida por valores éticos defeituosos, apoiados em fundamentos teóricos de evidenciação inadequados. Ou seja, o início do século XX, auxiliado pela guerra, anunciava a urgência de uma reforma de caráter *ético* na cultura, que, segundo Husserl, deveria resgatar o espírito da humanidade europeia através de uma autêntica Ciência do Espírito e que, só assim, haveria fundamentos para uma técnica política racional. A ruína dos

valores exaltantes da comunidade ocidental e a desarmonia entre as nações, antes vinculadas por um espírito comum, refletiam o sentido do mundo circundante atravessado por uma Ciência do Espírito digressiva e distante do caráter espiritual que antes havia unido a humanidade europeia. Daí o lamento de Husserl em “Renovação: seu problema e seu método” ao reconhecer que “a Ciência que nos deveria servir, procuramo-la nós em vão.” Trata-se, portanto, de recolher a ideia de homem, da sua comunidade e cultura, e edificá-las sobre os conceitos que lhe pertencem, enquanto determinações de mundo circundantes comunitários possíveis; distinguir teórica e sistematicamente as formas possíveis de humanidades para que, à vista disso, se possa elaborar cientificamente as correspondentes ideias normativas. Ou seja, em Husserl, naquele contexto no qual ganhava contornos mais nítidos o projeto de naturalização do pensamento, cada vez menos abriam-se caminhos que permitissem a Europa sair vitoriosa do combate ético, produzindo uma nação orientada pela luz da racionalidade efetiva, realizando uma Ciência do Espírito purificada dos “preconceitos naturalistas” que atravessasse a prática científica do início do século XX e que divergisse da realidade *circunmundana* característica do estágio no qual se encontrava a humanidade europeia.

O projeto positivista: um panorama pela doutrina científica por excelência, no cenário europeu dos séculos XIX e XX.

Se considerarmos o espírito europeu como uma extensão da cultura da Europa que transcende o critério geográfico e territorial, devemos, então, reunir no conjunto qualquer sociedade que possui um modo de agir com finalidades e esforços influenciados pela cultura hegemônica europeia. O espírito europeu surge desse modo em nações de outras partes do mundo com ideias de pertencimento cultural e histórico como, por exemplo, os Estados Unidos, os domínios coloniais ingleses e, inclusive, em nações como a japonesa que, conforme assinalou Husserl, “nos tempos mais recentes se juntaram ao trabalho da cultura europeia” (HUSSERL, 2012, p.1). Em outras palavras, tratava-se do Ocidente cultural. A crise, em vista disso, atingiu as finalidades para qual o Ocidente se dirigia e, para superá-la, recorrendo a uma cura mediante fundamentos teóricos, dependeria essencialmente da derrocada da novidade positivista. Se, por um lado, Husserl predica a crise europeia como uma crise da ciência, ou crise do espírito, que atinge especificamente as chamadas Ciências do Espírito, como afirma na conferência de Viena, ao dizer que “as reflexões precedentes sobre a Filosofia do Espírito fornecem-nos a atitude correta para captar e tratar o nosso tema

da Europa espiritual como um problema puro das Ciências do Espírito, desde logo, por conseguinte, histórico-espiritualmente” (HUSSERL, 2012, p.119-120), por outro lado, em vista do auge do positivismo científico, atravessado pelo naturalismo, seu diagnóstico parece ser a primeira vista paradoxal. No entanto, ao olhar mais profundamente o colapso, manifesto no problema teórico dos fundamentos e, conseqüentemente, na crise ética como um todo, percebe-se um esquecimento dos valores espirituais efetivamente racionais, justamente por meio de uma apropriação de premissas científico-positivistas. Vale lembrar, desse modo, que o início do século XIX foi emblemático para a Europa no que se refere ao desenvolvimento das ciências e do nascimento da sociedade industrial que, com novas tecnologias de produção, trouxeram consigo novos rumos para a humanidade. Nesse cenário frutífero para a expansão de correntes de pensamento que ganhavam força ao englobar as perspectivas filosóficas e científicas, o positivismo de Augusto Comte (1798-1857) surge na França, a partir do desdobramento sociológico do Iluminismo, trazendo premissas que estruturam um sistema operacional no qual o conhecimento científico é a única forma de conhecimento verdadeiro. Tal doutrina filosófica anuncia, em definitivo, a possibilidade das Ciências do Espírito explicarem a sociedade seguindo o modelo naturalista, compreendendo a vida social como que regida por leis fixas e imutáveis e que podem, portanto, ser analisada através dos processos de observação empregados pelas Ciências da Natureza. Independente da relação de consciência ou da percepção subjetiva, o mundo continua a existir em sua realidade própria e a conexão direta do ser humano com essa realidade se dá através dos sentidos. O valor das coisas pertence às próprias coisas e é capturado pelo sujeito, que pode ter um conhecimento objetivo pelo processo de formação de conceitos. Sua forte assimilação pela humanidade europeia dos séculos XIX e XX, reduzindo a experiência cognitiva a uma “unilateralidade ingênua”, indica o motivo de Husserl dedicar uma parcela considerável de seus primeiros textos fenomenológicos a crítica aos fundamentos das Ciências como nas suas *Investigações Lógicas – Prolegômenos para uma Lógica Pura* de 1900, ao dizer que as leis gerais pelas quais a universalidade objetiva das Ciências da Natureza caminha, não são mais que “leis empíricas”, de validade circunstancial, confinadas ao ponto de vista metodológico. Segundo Comte, no entanto, a sociologia, chamada por ele de “física social”, deveria estudar os fenômenos sociais à maneira dos “fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos, isto é, como submetidos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta é o fim especial de suas pesquisas.” (COMTE, 1983, p. 140). As Ciências do Espírito, incumbidas da tarefa de investigar o espírito, a cultura e o comportamento humano individual ou coletivo, sua

atividade cognitiva e epistemológica, nesse contexto, foram influenciadas em sua grande maioria pela razão científica na qual prevaleceu o projeto de naturalização do espírito, resultado da falsa noção de que a consciência seria um “anexo externo” das realidades físicas e, assim como elas, deveriam ser consideradas.

Tomando emprestados os termos naturalistas, aos quais se referem ao homem como um “fato natural” cercado de outros fatos, constituindo a realidade como um conglomerado de dados objetivos, as ciências positivas partem do princípio de que todas as coisas seriam, dessa forma, explicáveis pelas ciências empíricas, incluindo aí a consciência e a cultura dos povos, lançando, assim, “uma cortina de opacidade sobre a vida do espírito”, como coloca o filósofo Aquiles Côrtes Guimarães em seu artigo de 2011, *Para uma teoria fenomenológica do Direito*. Ao inferir uma lei universal no estudo das sociedades a partir de casos particulares em sua regularidade, as ciências positivas substituem a probabilidade por verdades factuais explicativas e, diante disso, a mentalidade do homem europeu é formada desconsiderando as distinções entre o aspecto natural e espiritual da realidade; o que leva Husserl a concluir que uma Ciência do Espírito fundada segundo o modelo científico-naturalista seria um contrassenso, por conta dos seus fundamentos deslocados para uma dependência substantiva diante das Ciências Naturais, no qual o privilégio do método pertence, decididamente, a um *objetivismo* naturalista - cuja ingenuidade se manifesta como um perigo crescente para a cultura - enquanto estudo da realidade cognoscível.

Uma Ciência do Espírito liberta da ação positivista deveria evocar, consoante a análise de Husserl, um sistema científico próprio desenvolvido do racional puro a partir de uma verdade assentada na *essência* do homem. Assim, como ocorre com a possibilidade de produzir leis gerais na física e na química a partir da matemática pura da natureza que, nas suas disciplinas apriorísticas, ou seja, nos princípios que independem da constatação fática dos fenômenos empíricos, desenvolve as bases racionais de uma natureza em geral, as ciências que têm por estudo o homem e a comunidade humana precisariam, necessariamente, de um autêntico *lógos* para a estrutura do método, uma racionalidade “princípial”, que permitisse um desdobramento em seus próprios termos. Nas palavras do autor, “falta aqui, precisamente, tal ciência apriorística paralela, por assim dizer, a *mathesis do espírito e da humanidade*” (HUSSERL, 2012, p.7). No entanto, o tratamento positivo-naturalista de igualar os diferentes tipos de essência das realidades naturais e espirituais, resulta numa Ciência do Espírito incapaz de racionalizar a experiência empírica adequadamente, em virtude dos fundamentos que, para cada uma das esferas, se distinguem.

Se em Husserl, natureza é, por essência, “simples existência factual”, a matemática, ciência apriorística fundamental que ordena e regula a experiência externa das Ciências da Natureza, deve ter por tarefa conduzir a uma racionalidade das exterioridades com precisão a partir de sistematizações do espaço, do tempo, do movimento, das forças motrizes, etc. Todavia, a esfera espiritual contém determinações completamente diferentes da noção de existência factual da realidade natural. O cientista do espírito deve considerar que cada realidade espiritual singular é delimitada pelo elemento subjetivo que escapa à análise naturalista. Dito de outra forma, a realidade espiritual não é meramente um fato observável que pode ser explicada com precisão através de seus dados sensíveis, mas uma “vida de consciência” em si mesma fechada, referida às motivações particulares, compreendendo que mesmo dentro do território espaço-temporal objetivo da natureza, existem realidades singulares separadas correspondentes às subjetividades que com elas se relacionam. No entanto, Husserl constata, na conferência de 1935, a negligência teórica no que diz respeito às diferentes essências por parte dos cientistas do espírito de sua época e a questão que surge de imediato é a recusa de tais teóricos em buscar fundamentos sólidos, dissociados das bases naturalistas, para as Ciências do Espírito, pois, à maneira dos positivistas, abdicam da tarefa racional e infinita proposta pela filosofia substituindo-a por um naturalismo funesto. Se, por um lado, as Ciências da Natureza possuem um mundo substantivamente fechado que permite a realização de seus fins investigativos “numa aproximação sistemática segundo os seus elementos e leis incondicionadamente gerais” (HUSSERL, 2012, p. 116), em contrapartida, as Ciências do Espírito não gozam de uma autonomia que as torne capaz de investigar o espiritual puramente como espiritual.

Obcecados pelo naturalismo (por mais que o combatam verbalmente), os cientistas do espírito têm descurado, total e completamente, até o próprio levantamento do problema de uma Ciência do Espírito, universal e pura, e o questionamento do espírito puramente enquanto espírito segundo uma doutrina eidética, doutrina que indagasse o incondicionadamente universal da espiritualidade, de acordo com os seus elementos e leis, com a finalidade de obter, por aí, explicações científicas num sentido absolutamente conclusivo. (HUSSERL, 2012, p.119)

A virada do século, portanto, carregava uma variedade significativa de teorias e métodos naturalistas que surgiam em divisões das ciências espirituais, como, por exemplo, na Psicologia Experimental de Wilhelm Wundt (1832-1920) que, vinculada à influência positivista, acreditava ser capaz de se fundamentar no modelo da Física em termos de

quantificação, combinando os papéis do filósofo e do cientista de laboratório. Ao seu lado, Theodor Lipps (1851-1914) com sua Psicologia Associativa, trazia na bagagem as concepções da ciência de seu século, aplicando à alma modelos mecanicistas influenciados pela física newtoniana, de modo que a vida psíquica seria, assim, um sistema de forças. No direito, conjuntamente, a *Escola da Exegese*, na França, representa o auge do positivismo jurídico em resposta às abstrações do Direito Natural. Como consequência da criação do *Código de Napoleão*(1804), um dos primeiros códigos legais a ser estabelecido numa nação europeia, a *Escola da Exegese* partia de uma interpretação mediante privilégio dos aspectos gramaticais e lógicos. Dentro da nascente tradição antropológica que começava a dar seus primeiros passos, fruto da teoria da seleção natural proposta por Darwin, em 1859, o evolucionismo e o difusionismo, representados por Lewis Morgan (1818-1881), Edward Tylor (1832-1917) e James Frazer (1854-1941), eram correntes antropológicas que pressupunham uma unidade psíquica do ser humano, onde todos os povos passariam por estágios civilizatórios de desenvolvimento social em uma progressão unilinear, tomando por base a sociedade europeia. Seu postulado básico era de que toda humanidade deveria percorrer os mesmos estágios, numa direção ascendente do simples para o complexo, ou do mais indiferenciado ao mais diferenciado. E, ainda, sob a sombra da novidade que o darwinismo representava para as Ciências do Espírito, Herbert Spencer (1820-1903) aplica à sociologia ideias como seleção natural, luta pela vida e sobrevivência do mais apto: um sistema determinista como tentativa de explicar a natureza humana, sua moralidade e a finalidade de seus atos. Não a toa as concepções de Comte e de Spencer convergem quanto à gradação dos estados de progressão da ação humana em uma generalização do processo evolucionário, como podemos perceber no texto *Progress: its Law and Cause*, de 1857, em que Spencer afirma:

O avanço do simples para o complexo, através de um processo de sucessivas diferenciações, é igualmente visto nas mais antigas mudanças do Universo que podemos conceber racionalmente e indutivamente estabelecer; ele é visto na evolução geológica e climática da Terra, e de cada um dos organismos sobre sua superfície; ele é visto na evolução da Humanidade, quer seja contemplada no indivíduo civilizado, ou nas agregações de raças; ele é igualmente visto na evolução da Sociedade com respeito a sua organização política, religiosa e econômica; e é visto na evolução de todos os infindáveis produtos concretos e abstratos da atividade humana. (SPENCER, 1996, p.136)

A ideia de uma “unilinearidade” na corrente evolutiva das sociedades se tornaria o pilar estrutural do período clássico evolucionista, tanto na antropologia, quanto na sociologia,

servindo de base para uma noção de que o homem, em sua máxima capacidade, poderia fazer uma história cada vez mais grandiosa. O próprio panorama histórico europeu do início do século XIX fortaleceu a ideia de progresso com o crescimento da produção, dos conhecimentos e da concentração demográfica. Logo, o entendimento de uma formalização do pensamento social das Ciências do Espírito, a partir de premissas positivistas, significava historicamente uma emancipação das ideias impostas pela igreja e, conseqüentemente, pela intervenção religiosa ou metafísica de explicar a existência e a totalidade das coisas. Se, na modernidade, Deus morre enquanto referência de uma verdade sólida e indubitável, a primeira candidata para ocupar o posto de predadora da realidade cognoscível é a ciência positiva.

Com vistas a cessar o projeto metafísico da tradição do pensamento filosófico, Comte, pai do positivismo, articula, como ponto de partida de seu parecer, três estados fundamentais na compreensão do desenvolvimento da inteligência humana: o estado teológico, que corresponderia à infância da humanidade, caracterizado pela forma mitológica de pensar e explicar os fenômenos ao redor; o estado metafísico, ou ontológico, determinado pela ausência de forças sobrenaturais na explicação da realidade, as quais são substituídas por forças abstratas inerentes aos diversos seres do mundo e que, apesar de não predominar mais a chamada “imaginação”, ainda carregava a ideia de uma modificação do estado teológico por não pertencer ao domínio da pura observação; e, por fim, o terceiro e último estado, em uma linearidade progressiva, seria o estado positivo, ou científico, que representaria o ideal da inteligência humana: o homem abre mão de conhecer as causas dos fenômenos da realidade natural para estudar, mais adequadamente, as leis que explicam as relações que surgem entre eles na realidade observável. Logo, em Comte, a evolução da inteligência do homem é caracterizada pela noção de um progresso que verá seu apogeu no momento em que a razão humana já tenha amadurecido o suficiente para empreender grandes investigações científicas e seu único fim possível seja “descobrir as leis dos fenômenos, pelo simples desejo de confirmar ou infirmar uma teoria.” (COMTE, 1996)

Para Comte, no entanto, a evolução do saber não era distribuída harmonicamente nos casos particulares de cada ciência. As Ciências da Natureza, tais como a física, a química e a biologia, seguiam na vantagem do desenvolvimento de seus métodos sendo necessário aplicar, ainda, a leitura positiva no entendimento da sociedade que, por sua vez, ainda eram influenciadas por uma Ciência do Espírito amparada por termos metafísicos. Em outras palavras, se as Ciências da Natureza tinham o poder de interpretar a natureza segundo leis

intrínsecas que explicavam a relação dos fenômenos naturais, uns com os outros, porque não aceitar a existência de leis sociais? O resultado inevitável foi o de uma profusão das mais variadas Ciências do Espírito que traziam, em sua definição, o homem e as realidades circundantes como fatos naturais. De acordo com Husserl, para remediar tal crise, que surgiu da ausência de uma ciência racional da comunidade humana, seria necessário, mais do que nunca, denunciar tais ciências como ciências “simplesmente empíricas”, ausentes de um fundamento apriorístico que captasse a essência do que é estudado nas Ciências do Espírito, a saber, o elemento espiritual do homem e da comunidade humana.

Por intervenção das ciências positivas, a naturalização do espírito provocou reações significativas em expoentes intelectuais da época, a partir das quais se percebeu a necessidade de dividir em esferas metodológicas diferentes os reinos do espírito e da natureza. A noção de um mundo circundante próprio (que antecede à ideia de um mundo de fatos objetivos) desloca a realidade da humanidade para um campo ontológico espiritual incapaz de ser apreendido pela pura observação ou explicado por meio de um método científico simplesmente empírico. Não se poderia, por exemplo, ampliar o conceito de ciência a ponto de incluir a dimensão espiritual do sociólogo ou do historiador sem refletir sobre como a objetividade no método de análise operava na formação do conhecimento. Consoante a isso, Husserl, herdeiro do movimento crítico à teoria positivista do conhecimento, foi acompanhado de pensadores contemporâneos de sua época na militância por uma Ciência do Espírito emancipada dos meios de validação naturalistas. Wilhelm Dilthey (1833-1911), longe de ser anticientífico, acreditava que uma ciência interessada na investigação daquilo que é meramente espiritual não deveria tomar emprestado o método das Ciências da Natureza. Sua atenção se volta para a ação humana livremente escolhida e, portanto, passível de ser investigada somente “de dentro”, a partir de suas intenções e crenças. Para ele, a compreensão interpretativa possibilita acessar as estruturas mais íntimas dos indivíduos no mundo, distanciando, assim, as ciências espirituais, que buscam compreender e apreender o sentido, das ciências naturais, que procuram explicar o fenômeno pelo esclarecimento das conexões causais. Em outras palavras, a explicação exterior, aplicada no caso da cultura, é insuficiente se não houver uma compreensão do significado. Todavia, apesar das afinidades, as críticas de Dilthey e Husserl não são homólogas, pois atuam em campos diferentes e o que suscita interesse aqui é fundamentalmente destacar o cenário reformista que Husserl contracenava, e, em certa medida, protagoniza. Por exemplo, Johan Huizinga, citado anteriormente, historiador e proeminente defensor do elemento subjetivo na análise das Ciências do Espírito, em seu discurso *O*

elemento estético das representações históricas, se diferencia das correntes predominantes da historiografia europeia ao afirmar que o ato de compreender a história comporta características distintivas que o aproxima mais da Arte do que da Ciência, chegando ao ponto de constatar em sua pequena autobiografia de 1942, *My path to history*, que o conhecimento histórico estava sob uma crise sem precedentes, desde sua constituição como ciência moderna na virada do século XVIII para o século XIX. Henri Bergson (1859-1941), filósofo francês que, assim como Husserl, possuía ascendência judia, recusa o positivismo filosófico e, conseqüentemente, a física social de Comte ao mesmo tempo em que combate o evolucionismo spenceriano. Para Bergson, o mundo é um fluxo contínuo, uma “duração” que mistura continuidade e novidade (BERGSON, 2006) enquanto que a ciência positiva só apreende a repetição e enquadra os fatos numa certa ordem, ignorando as demais ordens possíveis.

Considerações finais

É possível comparar, através das semelhanças, a tentativa husserliana de reformulações metódicas com a dos demais pensadores de seu tempo. Mas, a reflexão sugerida pela qual Husserl se destaca não fere apenas a premissa de que o conhecimento para alcançar legitimidade apodítica precisa, necessariamente, ser científico, mas evoca uma alternativa ao projeto de naturalização da consciência, em vistas de captar a essência fundamental do espírito nas suas intencionalidades e edificar, assim, uma analítica do espírito consistente. Desde os primeiros textos do período de 1900 a 1911, Husserl já afirma que todo e qualquer pensamento que tenha como base a doutrina do naturalismo, incorre, inevitavelmente, em um contrassenso teórico, o que leva o autor, nos períodos de 1923 a 1935, sobretudo, nos artigos sobre renovação, a se concentrar nos impactos negativos da doutrina positivista sobre a constituição espiritual do homem europeu e, conseqüentemente, de sua comunidade. Uma humanidade fundada a partir de uma consideração do mundo como um mundo de fatos estaria confinada, por meio de inumeráveis sintomas de desagregação da vida, a conclusões contingentes da realidade e a generalizações empíricas e insuficientes. Para Husserl, enquanto não se colocar em evidência a ingenuidade do objetivismo, dissociar as esferas da natureza e do espírito, assim como seus meios de abordagem, a crise que se manifestou desde o contrassenso teórico dos fundamentos, até a própria realidade da guerra na Europa, perpetuaria o esquecimento da *filosofia* que, desde o seu surgimento expressou, enquanto forma cultural peculiar, o sentido originário da humanidade europeia.

Referências

BERGSON, H. **O pensamento e o movimento**, São Paulo. Martins Fontes, 2006

COMTE, A. **Curso de Filosofia Positiva**. Em: Os Pensadores. 2.ed. São Paulo : Abril Cultural, 1983.

_____. Os pensadores. São Paulo: Círculo do Livro, 1996.

HUIZINGA, J. **En torno a la definición del concepto de Historia**. In: El concepto de La historia y otros ensayos. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. **My path to history**. In: Dutch Civilization in the Seventeenth Century and Other Essays. Nova York: Harper & Row, 1969.

HUSSERL, E. **A crise da humanidade européia e a filosofia** In: HUSSERL, E. Europa: crise e renovação. Trad. P. M. S. Alves e C. A. Morujão. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2012.

_____. **Renovação como problema ético-individual** In: HUSSERL, E. Europa: crise e renovação. Trad. P. M. S. Alves e C. A. Morujão. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2012.

_____. **Renovação e ciência** In: HUSSERL, E. Europa: crise e renovação. Trad. P. M. S. Alves e C. A. Morujão. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2012.

_____. **Renovação. Seu problema e método** In: HUSSERL, E. Europa: crise e renovação. Trad. P. M. S. Alves e C. A. Morujão. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2012.

SPENCER, H. **Progress: Its Law and cause**. Hebert Spencer Collected Writings, Vol. X. Routledge & Thoemmes Press. Londres, 1996

SPENGLER, O. **A Decadência do Ocidente**: esboço de uma morfologia da História Universal. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.