

## A aporia produtiva entre fenomenologia e antropologia

Rui Josgrilberg<sup>1</sup>

**Resumo:** A fenomenologia carrega uma inclinação incontornável para a antropologia como caminho para a ontologia. Entretanto, o ser humano possui uma constituição onde aparecem componentes só indiretamente acessíveis; além disso, é forçosa a necessidade de aproximar dados empíricos dos fenomenológicos. Propomos o caminho de assumir algumas aporias entre fenomenologia e antropologia produtivamente na tentativa de superar os impasses criados pelas posições radicais de Husserl e Heidegger.

**Palavras Chave:** fenomenologia. antropologia. Husserl. Heidegger.

**Abstract:** Phenomenology has a cogent tendency to develop special anthropology as the way to ontology. However, the human being manifests many data only indirectly accessible; in addition presents the necessity to relate empirical data from human sciences with eidetic descriptive phenomenology. We propose to assume productively some of consequent aporia between phenomenology and anthropology in view to overcome some of the impasse in the positions of Husserl and Heidegger.

**Keywords:** phenomenology. anthropology. Husserl. Heidegger.

### Introdução

A antropologia é ainda, na fenomenologia husserliana e na fenomenologia heideggeriana, uma questão em discussão.

A observação de M. Scheler (fazendo eco a Agostinho) sobre o ser humano continua vigente: “em nenhuma outra época da história o ser humano se tornou tão problemático para ele mesmo como na época atual.”<sup>2</sup> E pode ser complementada pela nota de M. Heidegger, confessadamente inspirada de Scheler: “Nenhuma época soube conquistar tantos e tão variados conhecimentos a respeito do homem como a nossa (...). Contudo, nenhuma época conhece tão pouco o homem como a nossa. Em nenhuma época o homem se tornou tão problemático como na nossa.”<sup>3</sup>

O ser humano como tema da fenomenologia envolve paradoxos. Como pode o ser humano ser tomado como subjetividade objetivadora e ser ele próprio o objeto de observação? Como pode o ser humano sair de si permanecendo em si? Qual o risco que antropologia traz à fenomenologia? A antropologia não conduz necessariamente a um antropologismo? Segundo Husserl, a objetividade do conteúdo do conhecimento não pode ser ameaçada por nenhum fator de subjetividade empiricamente estabelecido, seja psicológico, seja fisiológico, seja do próprio ser humano como realidade social. A fenomenologia, de certo modo, nasceu numa luta contra a

---

<sup>1</sup> Professor dos Programas de Pós Graduação de Ciências da Religião e de Educação da Universidade Metodista de São Paulo.

<sup>2</sup> Scheler, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 15. ed. Bonn: Bouvier, 1998, p.10. (Scheler, M. *A posição do homem no cosmos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.)

<sup>3</sup> Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt. 1951, 189. (Trad. Francesa, *Kant et le problem de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 266).

antropologia e contra o antropologismo em todas as suas formas.<sup>4</sup> A primazia da antropologia seria a ruína da fenomenologia. Nisto Husserl e Heidegger parecem de acordo, ainda que por razões diferentes. Entretanto, é incontornável o dado de que o próprio ser humano, mesmo debaixo de restrições fenomenológicas, é um dos polos *sine qua non* da fenomenologia. Há uma perplexidade em fazer a epoché de si mesmo na reflexão fenomenológica sobre as coisas ou sobre o ser humano mesmo.

A fenomenologia husserliana aprofundou o paradoxo com o enigma da subjetividade e a reflexão desde um ponto de vista transcendental absoluto. O transcendental que olha o tempo pelo não-tempo, o empírico pelo não-empírico, a constituição pela epoché do real, não é ela mesma uma concepção relativa à experiência factual? A fenomenologia, mantido o ponto de vista transcendental ou não, trouxe contribuições importantes para a antropologia, mas, ao mesmo tempo, e em contra Husserl e Heidegger, aguçou a tensão entre a reflexão fenomenológica e as contribuições da antropologia em diferentes campos. Nós interpretaremos, a seguir, essa tensão em termos de uma aporia, a aporia do fenomenológico em relação com o antropológico.

Duas observações preliminares para a compreensão da aporia:

1. Propomos pensar aporéticamente. A aporia na antiguidade grega não significou apenas uma oposição ou beco sem saída. A aporia gerou um método de pensar segundo o qual, mesmo não sendo possível uma resposta não problemática, a tensão da oposição a torna produtiva. Paul Ricoeur adotou o método aporético em muitas questões no sentido de manter vivo o questionamento e recusar uma resposta última. Seguimos essa indicação. A aporia tem a virtude de mostrar ou por a nu a questão mesma e mantê-la em aberto. A aporia acrescenta algo à dialética e à síntese mostrando que também elas têm seus limites. Ao mesmo tempo instaura no espírito um vazio crítico, um redutor do ideal racionalista, promove a dúvida incitante que nos faz pensar. O conflito deixa de ser um jogo de certo ou errado, ou verdadeiro ou falso, para se ampliar numa abrangência que vai além do conceitual. A aporia entre fenomenologia e antropologia é produtiva e necessária como pensamos mostrar a seguir.
2. Embora a aporia recuse uma síntese que feche a questão, ela não recusa um modo caro à fenomenologia husserliana de pensar, o *intentionales Ineinander*, o modo de pensar que inclui uma coisa na outra, uma correlação estreita e indissolúvel entre dois polos. Trata-se de um modo de pensar que lembra a *symploké*, de Platão e de Aristóteles que podemos traduzir como o intercurso entre as coisas. Intercurso descrevia, já entre os gregos a relação sexual. Correlatos e autônomos ao mesmo tempo. Correlação, reciprocidade, inclusão recíproca, implicação de um no outro, são outros termos que podem ajudar na compreensão da *symploké* ou da *intentionales Ineinander*.

### **Kant: a aporia da antropologia pragmática e razão transcendental**

A aporia aparece já em Kant. Nesse sentido sua posição é exemplar. Kant Desenvolve a sua filosofia crítica transcendental para colocá-la a serviço da antropologia e da ética às quais são concedidas a primazia. É sintomático que Kant praticamente não deu nenhum curso sobre a filosofia transcendental, ao passo que

---

<sup>4</sup> Cf. Husserl E., “Phenomenology and Anthropology” (1931), in *Husserl. Shorter Works*, eds., McCormick (P.) e Elliston, (F. A.) University of Notre Dame Press e The Harvester Press, Brighton, 1981, pp. 315 ss. Husserl cava um abismo entre a antropologia transcendental e a empírica.

repetiu frequentemente os cursos sobre antropologia, lógica, pedagogia, e outros, que implicavam uma atitude “pragmática”. Entramos em um campo de controvérsias. Seguimos aqui alguns autores importantes que interpretam a *antropologia* kantiana como o tema subjacente de toda sua obra. De outro lado, na interpretação mais difundida, especialmente entre os neokantianos, há intérpretes importantes que afirmam ser essa interpretação um enorme equívoco, pois afirmam que filosofia de Kant deveria ser compreendida exclusivamente do lado transcendental.<sup>5</sup> Nós nos inclinamos favoravelmente à primeira interpretação: a antropologia permeia a compreensão transcendental de Kant.

Kant pouco antes de sua morte solicitou a antigos alunos que preparassem a publicação de obras que lhe eram caras e foram objetos de seguidos cursos durante seu ensino em Königsberg. Eram cursos com um matiz pragmático, empírico. A primeira, anotações de um curso de lógica que pronunciara inúmeras vezes desde o período pré-crítico (desde 1765) até o período das críticas. Ela ocupa um lugar de mediação entre o pragmático e o transcendental. Kant desejava dar-lhe a forma de um manual. O trabalho foi feito por G. Jäesche, publicadas com o título *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen*, em 1800. A outra obra foi a sua *Über Pädagogik*, anotações de cursos sobre educação, curso esse que cobre o período de elaboração da *Crítica da Razão Pura* e alcança até o seu último curso em 1803, antes de sua morte. Os cursos de pedagogia começaram em 1776, como turno de aulas no *Philantropium*, instituição da Universidade de Königsberg fundada pelo pedagogo B. Basedow com a proteção do Príncipe. A tarefa da edição foi entregue a outro discípulo, T. Rink, que a publicou no mesmo ano. Kant, ele próprio já publicara anteriormente o famoso curso de antropologia com o título *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, em 1798, que ministrara desde 1772. Essas três obras alcançam o período pré-crítico, são empíricas, mas atravessam todo o período das críticas, com seguidas adaptações que projetam uma antropologia transcendental a partir das questões fundamentais da antropologia pragmática. O quadro transcendental dessa antropologia foi realizada, através das grandes *Críticas*. É de se notar que as obras pragmáticas dos cursos vêm curiosamente relacionadas ao mundo físico. Para Kant o ser humano está em profunda relação com o mundo, que do ponto de vista empírico significa para ele, em termos muito amplos, “geografia”. As ideias transcendentais de Deus, mundo e eu (consciência, liberdade) não são tematizadas no âmbito dessas obras. Entretanto “mundo” como esfera de ação é uma ideia recorrente e constitutiva das três obras. O mundo significa o cosmos que o iluminismo traduziu em termos de cidadania cosmopolita essencial para a antropologia da época.

Ainda que as três obras tratem do ser humano em termos universais e cosmopolita (onde a relação ser humano-mundo é estruturadora) é especialmente nas *Preleções sobre Lógica* que Kant formula as célebres e já clássicas questões vinculando-as todas à antropologia. A longa citação é esclarecedora e necessária:

*No que diz respeito à filosofia segundo a concepção mundo-empírica (nach dem Weltbegriffe) (in sensu cósmico) podemos denominá-la a ciência de uso mais elevado de nossa razão, na medida em que a tomamos pela máxima do princípio interno de escolha dentre vários fins. A filosofia nesse sentido é de fato a ciência de toda cognição e de todo uso da razão em relação aos últimos fins da razão, e como o mais elevado, todos os outros fins lhe estão subordinados; relacionados à filosofia esta lhes fornece a unidade. O campo da filosofia em sentido cosmopolita pode ser expresso pelas seguintes questões:*

---

<sup>5</sup> Cf. por exemplo Philonenko, A., *L'oeuvre de Kant*, Paris, Vrin, 2 v., 1993.

1. *Que eu posso conhecer?*
2. *Que eu devo fazer?*
3. *Que eu posso esperar?*
4. *Que é o homem?*

*A Metafísica responde à primeira questão, a moral à segunda, religião à terceira, antropologia à quarta. Fundamentalmente, podemos tratar todas como antropologia, porque as três primeiras questões se resumem na última. O filósofo deve, pois saber definir:*

1. *As fontes do saber humano;*
2. *O âmbito de aplicação e utilização do saber, e finalmente,*
3. *Os limites da razão.<sup>6</sup>*

Podemos compreender que, segundo Kant, a unidade do saber se vincula ao horizonte humano. Todo saber se relaciona ao ser humano e ao seu mundo. Esse antropocentrismo de Kant, contestado por vários intérpretes, parece-me aceitável se tivermos em conta que ele não impugna a razão pura (transcendental), não a relativiza, antes lhe fornece uma justificativa teleológica mundana e utilitária. Lembremos que Kant dá a primazia à razão prática e à liberdade responsável do ser humano e não à razão especulativa. As quatro perguntas de Kant são colocadas num modo crescente: a delimitação e a finitude humana começam pelos limites do conhecimento; os limites do conhecimento puro estão a serviço da ação moral, da prática, e envolve o ser humano não apenas racional, mas o ser humano de vontade e de liberdade onde a razão encontra as máximas morais. Antes de responder a última pergunta abrangente (“que é o homem?”) o caminho das outras perguntas já deve ter sido percorrido: “que eu posso saber?”, “que eu devo fazer?”, e o “que me é permitido esperar?”. O ser humano aparece em Kant como um ser em busca da felicidade, mas determinado por suas experiências e por uma teleologia que lhe é constitutiva; esse aspecto moral, prático e teleológico, tem seu coroamento teórico no teísmo kantiano que garante uma ordem escatológica; todas essas questões culminam na pergunta que resume todas as outras: que é o homem?

Afinal qual o lugar da antropologia no pensamento kantiano?

Kant distingue três tipos principais de antropologia. O primeiro ele chama de antropologia fisiológica e trata do que *a natureza faz* com o homem. A antropologia pragmática trata do *que o homem faz* com ele mesmo e com o mundo. E temos que acrescentar uma antropologia transcendental que trata dos *limites transcendentais* do conhecimento humano que envolve a antropologia pragmática, das máximas morais e do destino humano. A antropologia kantiana é, pois, fundada nas determinações tanto histórico-naturais (empíricas) quanto nas determinações não-empíricas, transcendentais ou *a priori*. Kant não se atém a um único polo.

A questão que fica em aberto é se o transcendental está a serviço de uma concepção do ser humano ou se a concepção do ser humano está a serviço de uma ontologia metafísica. Kant não parece dar uma solução unilateral. Podemos pensar que a aporia se mantém viva em Kant.

Muitos intérpretes de Kant desfazem a aporia e a tensão entre o transcendental e o pragmático. Heidegger coloca a antropologia de Kant a serviço da ontologia

---

<sup>6</sup> Kant, I., *Logik, Handbuch zu Vorlesung* (Ed. Por Jäesche), vol. VI, II, in *Kant in Zwölf Band, Werkausgabe*, Ed. W. Weischedel, Suhrkamp Verlag, 1958, p. 447-448; essas questões reaparecem na *Crítica da Razão Pura* (que omite a última questão) e nas *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, de 1788, mas publicadas em 1821, baseada em manuscritos.

fundamental do *Dasein* no seu *Kantsbuch* (*Kant e o problema da metafísica*, já citado, especialmente em sua parte final). É importante assinalar que Heidegger distingue firmemente a ontologia fundamental do *Dasein* de qualquer possível forma de antropologia. A antropologia cede a primazia ao ontológico. Ainda que o ontológico passe pela analítica do *Dasein*, a questão que trabalha no fundo é o da finitude humana. Quando Kant pergunta pelas possibilidades humanas resta ontologicamente, segundo Heidegger, a finitude da existência e a finitude da razão. Heidegger colhe de Kant a finitude, mas, paradoxalmente, é uma finitude destinada, no pensador de Koenigsberg, a refundar a metafísica. Se Husserl se mantém do lado da infinitude da razão (por exclusão metodológica da finitude), Heidegger se posta do lado da finitude (com exclusão da possibilidade de infinitude).<sup>7</sup> A ontologia do *Dasein*, entretanto pode ser abordada de forma aporética. A possibilidade de o ser humano manter os dois polos, a finitude e a infinitude, implicaria em mais que um polo referido ao outro (*intentionales Ineinander*): haveria que sustentar a incongruência de um polo com o outro, mesmo sustentando a correlação, isto é, aceitar a aporia do infinito e do finito. Nesse caso, alguns autores como Rosenzweig, Lévinas ou Ricoeur apontam para uma fratura na ontologia em razão de uma questão não se adequar plenamente à outra.

Também Martin Buber afasta-se da aporia ao acusar Kant de não permanecer fiel ao seu projeto e de se desgarrar para uma ordem transcendental das coisas abandonando a pergunta “que é o homem?”.<sup>8</sup> O método e a filosofia transcendental estariam em oposição à antropologia pragmática. Isso seria verdade se isolássemos radicalmente as *Críticas* da *Antropologia*. Em nossa interpretação Kant se mantém nos dois lados e coloca a antropologia como condição experimental para pensar o transcendental e coloca o transcendental como condição para conduzir pragmaticamente a humanidade.

Kant as mantém em tensão até suas últimas reflexões. As *Críticas* kantianas não estão preocupadas apenas especulativamente na determinação formal das condições a priori da experiência, mas em determinar essas condições que satisfaçam à experiência, à ciência, à moral, à religião, à política. Como não entender, então, que a *Crítica da Razão Pura*, responde à primeira pergunta de um ponto de vista não-empírico? Como não entender que a *Crítica da Razão Prática* responde à segunda pergunta? Como não entender que *A Religião nos Limites da Pura Razão* responde à terceira pergunta. E como não entender que a *Crítica do Juízo* seja a ponte através da imaginação transcendental entre a experiência empírica e a experiência transcendental? Nós, seguindo as próprias indicações de Kant (em carta a C.F. Stäudlin<sup>9</sup>, de 1793 (!), em que afirma que seu projeto filosófico segue as quatro perguntas expressas em suas preleções) preferimos esse caminho segundo o qual o transcendental é a clarificação dos poderes (faculdades) centrais da vida humana e a serviço dela, o conhecer, o agir, o desejar, essenciais para o desenvolvimento da

<sup>7</sup> Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 275ss.

<sup>8</sup> Buber, M., *Between Man and Man*, Boston, Beacon Press, 1955, pp. 119-121. A interpretação restrita de Kant limita-se à consciência transcendental, à filosofia transcendental, ao método transcendental (analítica e dialética), à moral e estética transcendentais, que pareciam reunir tudo de Kant no período crítico. Podemos ampliar essa interpretação pela preocupação de Kant em mostrar as condições transcendentais nas quais o ser humano produz arte, ciência, história, educação, e age em função de valores, liberdade e responsabilidade. As condições transcendentais não são os únicos objetivos explícitos da filosofia kantiana, embora seja o caminho necessário da razão para chegar às condições pragmáticas das criações humanas. Há complementaridade, não exclusão. Nesse sentido a pragmática transcendental de Apel une o transcendental de Kant e o pragmático de Peirce e desenvolve uma relação interessante do pensamento kantiano com o de Husserl. Husserl também desenvolveu, mas sem abrir mão da fenomenologia transcendental, uma fenomenologia generativa próxima de “uma concepção transcendental prática” que se acentuou em suas últimas obras.

<sup>9</sup> A citação pertence aos textos fragmentários do espólio literário de Kant, *Vermischte Schriften und Briefwechsel*. Ed. por J.H. Kirschmann, Berlin, Himanns Verlag, 1873, p. 321.

ciência experimental e pragmática do ser humano, a antropologia em sentido pragmático e cosmopolita (conforme a *Aufklärung*) como sendo a última síntese a ser alcançada. O empírico para Kant necessita do transcendental para se compreender. Na alegoria kantiana a pomba só consegue voar se contar com a resistência do ar. A resistência do ar é condição pragmática para que o voo seja possível. Só o transcendental não dá o conteúdo essencial da antropologia. Na aporia a tensão sugere uma remissão do transcendental ao empírico, e do empírico ao transcendental mesmo se sabendo que na reflexão um não se acomoda bem ao outro. Nesse caso as incongruências são significativas.

### **Husserl e a recusa da aporia entre fenomenologia e antropologia**

Husserl, dissemos, em sua posição radical, ao propor um caminho exclusivamente transcendental à antropologia, e em contra ele mesmo, promove uma maior clareza a aporia que implica essa posição.

A aporia se revela em Husserl em função de sua ideia de constituição transcendental do objeto na consciência. A relação com o objeto é intencionalmente direta. Assim podemos descrever a essência do ser humano no plano da pura possibilidade dos conteúdos da consciência transcendental. Na antropologia, porém, o acesso à maior parte do conteúdo do ser humano é indireto. Só temos uma relação indireta para falar do ser humano e seus possíveis através de suas obras, seus discursos, isto é, através dos signos de sua humanidade. Husserl toma o caminho de se manter reiteradamente na fortaleza da consciência transcendental recusando qualquer incidência do empírico humano no fenomenológico. Enquanto seus seguidores mais próximos tomam o caminho colaborativo entre as duas ordens de pensar, Husserl sustenta seu ponto de vista do absoluto transcendental como o único capaz de dar à filosofia o rigor da ciência. Heidegger recusa a antropologia em nome da hermenêutica do *Dasein* como uma abordagem fenomenológica a partir da facticidade da vida e como um modo de chegar ao sentido do ser. Mas, deixa em aberto algumas questões. A porta estreita que fica será alargada por alguns de seus seguidores para que observem aí possibilidade de uma antropologia filosófica (E. Tugendhat, E. Stein<sup>10</sup>).

As quatro perguntas de Kant trazem com elas a relação ao(s) mundo(s); ou melhor, elas só são possíveis nessa relação. Não chegamos às condições transcendentais se antes o mundo não for visado como o nosso mundo cotidiano ou o mundo de nossas vivências. A filosofia, como diz A. de Waelhens, não é uma construção *ex nihilo*<sup>11</sup>, e nossa experiência de formação são mediadas por mundo(s) (*Weltlichkeit, Verweltlichung*). É necessário, portanto, tratar dessas experiências originárias que chamamos de mundo(s). Entretanto, Husserl propõe um salto para o imediato e para um ponto de vista único e exclusivo.

Husserl teve em sua filosofia duas grandes preocupações, em analogia com as de Kant: uma, de fundar o conhecimento científico na fenomenologia transcendental; a outra, de renovar a cultura e o ser humano enraizando a fenomenologia transcendental no mundo vivido. Não é difícil dizer quando essas preocupações surgiram de fato em seu percurso filosófico. A julgar pela temática de seus cursos, conferências e anotações elas estão presentes desde o começo de sua obra. Por isso estimamos

---

<sup>10</sup> Stein, E., *Antropologia filosófica. Questões epistemológicas*, Ijuí, Editora Unijuí, 2009; Tugendhat, E., “Antropologia filosófica como filosofia primeira”, in Oliveira, N., e Souza, D., *Hermenêutica e filosofia primeira*, Ijuí, Ed. Unijuí, 2006; Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, München, C. H. Beck Verlag, 2007 (Trad. *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Gedisa E., 2007).

<sup>11</sup> Waelhens, A. de, *La philosophie et les expériences naturelles*, *Phaenomenologica*, n. 9, Martinus Nijhof, La Haye, 1961, p. 109 ;

insuficiente a verificação que atribui somente ao último Husserl a preocupação com a diversidade histórica em base apenas no uso que ele faz de determinados conceitos. É certo que esteve primeiramente e principalmente voltado para o acesso à fenomenologia transcendental. A temática da constituição sempre foi elaborada na fronteira entre o transcendental e a experiência humana de mundo(s) onde a negação era o caminho para outro modo de afirmação. Os conceitos husserlianos de mundo, corpo, empatia, experiência, horizonte, ontologia da pessoa, linguagem, comunidade, operam como pontes que a visão transcendental estende para o mundo social. A ideia de constituição tem sido interpretada como uma fuga do histórico (através de algumas declarações de Husserl é verdade). Essa ideia de formação transcendental do sentido pela experiência intencional não exclui a gênese e a generatividade, na linguagem husserliana, para se referir às formações históricas. A busca do núcleo inteligível (*eidós*) de um conceito não significa, *ipso facto*, uma negação do empírico. A aproximação do transcendental com o empírico é inevitável como já vimos em Kant. O problema está na unilateralidade do transcendental (um apriori absoluto) que determina o essencial do empírico quando o empírico perde toda autonomia diante do transcendental (suspensão pelas reduções). Se em muitos casos o apriori é regulador e não absoluto então podemos admitir que a aporia pode e deve ser vista no interior mesmo da fenomenologia e ampliando as possibilidades da fenomenologia generativa além do que Husserl previu. Seria necessário repensar a relação entre o transcendental e o empírico respeitando as correlações interativas, mas mantendo-se a autonomia das esferas. Isso só é possível mediante o reconhecimento da aporia e da *symploké*.

A incidência maior dessa preocupação social de Husserl aparece mais nos escritos póstumos, mas já estão presentes nos cursos de ética, nas preleções sobre os empiristas ingleses, no curso sobre Kant, e está latente em suas obras publicadas durante a vida (veja-se, por exemplo, as conferências escritas para a Revista japonesa *The Kaizo*, com o título *Cinco ensaios sobre renovação*, de 1922, onde estuda a possibilidade de uma cultura ética para a humanidade mesmo com a diversidade histórica). Para Husserl as ciências humanas (ciências do espírito) se constituem por ideias sobre o ser humano e de humanidade pouco esclarecidas. Só uma elucidação fenomenológica pode, segundo ele, mostrar o fundo a priori dessas concepções e os equívocos de uma civilização comandada pelo empírico. O princípio criador do mundo é transcendental teleológico, isto é racional. Em Husserl o reconhecimento das essências não-rationais são parte da compreensão racional (cf. carta a Lévy-Bruhl).

Não podemos nos limites deste artigo nos atermos às publicações mais importantes sobre o tema, como a obra *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*.<sup>12</sup> Por isso, dedicaremos algum espaço a um escrito emblemático da preocupação husserliana em aproximar o transcendental e o cultural: a carta que escreveu ao etnólogo francês Lucien Lévy-Bruhl.<sup>13</sup>

Os dois já se conheciam por ocasião das conferências de Husserl na Sorbonne. Lévy-Bruhl envia a Husserl, em 1935, um exemplar de sua obra publicada no mesmo ano com o título *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*.<sup>14</sup> Husserl leu o livro e escreveu abundantes notas sobre o pensamento de Lévy-Bruhl antes de escrever a carta o que revela que examinou não só esta obra, mas

---

<sup>12</sup> Remetemos o leitor a comentários e estudos sobre a obra publicados por Enzo Paci, Dermot Moran, Anthony Steinbock, Bernhard Waldenfels, entre outros.

<sup>13</sup> Usamos a tradução de Dermot Moran, publicada com uma copiosa introdução no *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. VIII, 2008. As citações se referem a essa edição. Original da carta a Lucien Lévy-Bruhl, de 11 de março de 1935 em E. Husserl, *Briefwechsel*, hrsg. v. K. Schuhmann und E. Schuhmann, HUA-Dokumente, Band III/1-10, Springer 1994.

<sup>14</sup> Lévy-Bruhl, L. *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, Félix Alcan, 1935.

muitas outras do mesmo autor, obras que fazem parte da biblioteca particular (com anotações manuscritas do próprio Husserl), hoje nos *Arquivos Husserl* de Louvain. Husserl demonstrou um vivo interesse pela obra do francês pelo desafio de incluir as etapas primitivas do pensamento na teleologia da razão.

Antes, em 1931 Husserl lera a conferência sobre “Fenomenologia antropologia” na qual contesta Dilthey, argumentando por uma melhor compreensão do “genuíno problema transcendental”, única forma de superação do “antropologismo”. E nos deixou em seu legado um texto de 1932 com o título “A ciência humana universal como antropologia: o sentido de uma antropologia”. Os aspectos históricos e naturais das ciências humanas são valorizados, mas, em última instância, prevalecem as condições transcendentais da razão às quais os dados empíricos devem responder como única forma de escapar do relativismo.

Quando escreve a carta a Lévy-Bruhl, em março de 1935, já o essencial da *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* está escrito. Manteve-se coerente em descartar toda forma de psicologismo, de representações sociais do mundo (cosmovisão) ou qualquer ciência generalizadora que não atinja o grau de universalidade da ciência filosófica. Na carta, Husserl se refere à importância do mundo como entorno (*Umwelt*) e à necessidade de renovação e de reconstrução da nação alemã. Após preciosas observações do contexto nacional alemão, Husserl entra no tema da antropologia. No livro de Lévy-Bruhl chama-lhe a atenção as representações de mundo (*Weltvorstellung*) de diferentes povos e diferentes culturas. O fato de as pessoas viverem em diferentes mundos (*in einer anderen Welt als seiner Umwelt lebt*) a ciência é possível pela capacidade que temos de empatia (“empatizar” escreve Husserl) que temos em relação à humanidade qualquer que seja a circunstância. Trata-se uma disposição transcendental que intenciona a humanidade, e sobre a qual, outras intencionalidades são possíveis como as dos sentimentos, por exemplo. O outro entra nas possibilidades da universalização fenomenológica. O movimento de intercuro entre subjetividades e entre a cultura e a formação de gerações, e entre a humanidade e o indivíduo é fundamental. Apesar das diferenças é possível estudar cientificamente esses diferentes mundos. Husserl diz enfaticamente que a ciência etnológica rigorosa deve enquadrar-se como possibilidade e absoluta necessidade em uma antropologia como pura ciência humana (*rein geisteswissenschaftliche Anthropologie*) e não o ser humano como um objeto da natureza. Mesmo que a humanidade viva generativamente a sociedade a cultura (*lebendiger generativer Sozialität*) o mundo dos primitivos fazem parte de um apriori histórico que tem um sentido teleológico (Cf. “A origem da geometria”, anexo da *Krisis*). *Empatia e generatividade* são termos que Husserl utiliza para significar que somos parte da humanidade e de seu processo formador da *humanitas*. Renovar a humanidade tem o sentido de prover a humanidade com um novo sentido de si própria e do mundo pela pura razão. Husserl denomina isso um “problema de correlação” (*das Korrelationsproblem*) entre nós e o mundo ambiente. Husserl assinala na carta que só uma ciência da subjetividade pode ajudar na compreensão da constituição de mundo(s). A correlação em Husserl é dupla. A primeira, a correlação a priori transcendental (objeto e vivência intencional) é a porta da fenomenologia alcançada pela redução. A outra correlação se dá entre os objetos constituídos elucidados na primeira correlação e as ciências pragmaticamente construídas. A base comum entre as duas correlações é a vida em sua expressão cotidiana, o *Lebenswelt*. O *Lebenswelt* sintetiza de modo natural as condições a priori e pragmáticas; constituem o primeiro solo de todo conhecimento.

Entretanto, pela reflexão, o empírico deve prestar contas ao transcendental. Argumenta Husserl diante de Lévy-Bruhl que a “fenomenologia transcendental é a radical e consistente ciência da subjetividade que constitui o mundo em última

instância.” E complementa: “eu busco encontrar, contrariamente ao misticismo e irracionalismo, uma espécie de super-racionalismo (*Überrationalismus*) que supera as inadequações do velho racionalismo incapaz de justificar suas intenções.” O mito, entretanto, permanece como uma pedra de tropeço para a fenomenologia super-racionalista. Lévy-Bruhl não foi capaz de entender ou concordar com Husserl. Mesmo depois de ter solicitado os esclarecimentos a Aron Gurvitsch, antigo discípulo de Husserl, não reagiu à, para ele, enigmática carta.

A segunda correlação abre um novo aspecto da fenomenologia. A fenomenologia generativa (que pode ser considerada um desenvolvimento da fenomenologia genética) trata das tradições, da comunicação entre gerações, da geração de mundos, das culturas, e das condições a priori que constitui as formas de socialidade. Ajudar na formação da humanidade implica compreender e trabalhar com diferentes mundos. Nesse viés se introduzem as preocupações husserlianas, por exemplo, com a educação. Entre uma antropologia pensada como ciência da subjetividade humana e a antropologia pragmática há uma correlação de subordinação. Uma é necessária para elucidação da outra. Mas é a constituição transcendental que elucida o sentido de forma última.

A filosofia tornou-se para o pai da fenomenologia um caminho para superar a crise civilizatória e os mecanismos que alienam o ser humano da *humanitas* como fim. Os filósofos são para Husserl “funcionários da humanidade”. O seu diagnóstico da Europa é de esgotamento, cansaço e perda de direção. A civilização fica por conta de mecanismos e objetivos subumanos.

Como escreve o saudoso professor Guillermo Hoyos Vázquez, de Bogotá, “Husserl desenvolverá nos últimos escritos uma *concepção transcendental prática* da fenomenologia no sentido de uma reflexão que conforma um *ethos...*”<sup>15</sup> A preocupação de Husserl dirige-se para o reconhecimento da legitimidade de “mundos” com os quais a antropologia trabalha, mas ao mesmo tempo enfatiza a necessidade de articular esse cometido científico com a antropologia transcendental; esta pressupõe o a priori do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) onde muitos mundos são possíveis. Os mundos circunstantes de vida são temas antropológicos em dependência do mundo-horizonte comum a todos os seres humanos. A visão hermenêutica de Hoyos, entretanto, força uma interpretação que contraria o projeto husserliano. A aproximação do transcendental e do generativo social que Husserl propõe visa justificar a visão transcendental da história e da sociedade e não o de reconhecer os direitos do histórico além do transcendental. O mundo transcendental não-empírico é condição para todos os mundos possíveis. A fenomenologia desenvolverá sua própria concepção “prática” ou da “ação” com uma ética teleológica transcendental.

Na conotação mais fundamental da fenomenologia experimentamos o “mundo” como puros possíveis. O mundo é horizonte dos horizontes. Experimentamos mundos, mundo cotidiano, mundo de casa, mundo da escola, mundo do trabalho, mundo do jogo, mundo da infância, mundo adulto, mundo religioso, mundo da ciência, mundo globalizado. Esses outros mundos são mundos-perspectivas, horizontes em perspectiva que entram como um horizonte-perspectiva no mundo abrangente do horizonte dos horizontes. “Mundo” horizonte e comunidade transcendental fazem parte das condições culturais onde cabem muitos mundos horizonte-perspectiva. A globalização, antes de ser um conceito histórico pragmático é uma ideia transcendental.

---

<sup>15</sup> Hoyos Vázquez, G., “La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural”, como introdução à tradução espanhola dos artigos de Husserl para a revista *The Kaizo*, com o título *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos Editorial, Madrid, 2002, p. XII. O destaque na citação é nosso.

“Mundo” e “mundos” caracterizam assim a perspectiva transcendental da antropologia (mundo=horizonte dos horizontes) que nos remete as perspectivas antropológico-culturais como mundos criados pela nossa ação e onde vivemos nossas vidas. Essa preocupação central do último Husserl não foi suficiente para recolocar o problema do transcendental e do empírico. A solução exclusiva do lado transcendental serviu para muitos leitores atentos de Husserl perceber a aporia. A recusa de aceitar uma solução exclusiva do lado transcendental e, igualmente, a recusa de aceitar uma solução exclusiva do lado empírico (positivismo) abre a possibilidade de se manter aberta a aporia. Só a correlação difícil e tensa entre o eidético e o empírico, a *symploké* entre os dois polos, pode manter a viva e dinâmica colaboração entre um e outro sem que um possa se diluir no outro. Em última instância o transcendental é correlato do empírico e um relativo ao outro.

Nenhum ser humano vive e se educa sem mundos circundantes (no plural). Nós reagimos a eles como conhecimento, como ação, como utopia, e através deles reconhecemos uns aos outros como seres humanos. Quase que paradoxalmente podemos dizer que somos seres humanos que participamos de constituição transcendental, mas uma constituição culturalmente enraizada e determinada. Uma visão remete à outra sem que se possa determinar o quê é o fundamento do quê. Uma antropologia fenomenológica não pode ser, pois, transcendental sem uma externalidade ativa na constituição da própria consciência. Essa é a aporia. Pela dialética do *intentionales Ineinander* Husserl abre um caminho da compreensão da aporia produtiva entre o fenomenológico e o antropológico (não de sua superação); mas, ficou preso aos princípios de seu radicalismo transcendental.

### **Fenomenologia e antropologia: aporias produtivas?**

Se reconhecermos que uma redução absoluta não é possível nós também devemos reconhecer que uma total separação do fenomenológico do empírico é impossível. A epoché tem limites que precisam ser reconhecidos, como assinalou Merleau-Ponty na introdução de sua obra mais importante. A tensão permanece: a visão da pura possibilidade eidética implica na consideração de exemplaridade realizada; e a exemplaridade realizada implica em uma visão do apriori que sustenta a possibilidade. O caminho é de via dupla.

As aporias entre o puro possível e as realizações temporais se revelam, por exemplo, em essências que não são puramente racionais, como o mito, a aporia do tempo, do bem e do mal, as aporia dos valores de realização do espírito, a aporia da morte, a corporeidade, o jogo, a arte, para citar apenas algumas. Uma autêntica antropologia precisa encarar a condição humana como aporética. Somente na medida em que as essências não racionais significam limitações reais ao racionalismo é que elas fazem parte da condição aporética de nossa existência. Elas introduzem a incongruência das essências não racionais com as racionais. Quando Otto tratou de colocar as essências não racionais do sagrado sob a regência da racionalidade kantiana, Husserl saudou o cometimento como a primeira descrição de uma fenomenologia da religião. Porém é justamente essa congruência que rompe a aporia. Com isso perde-se a contribuição que as essências não racionais aportariam à compreensão da própria razão. Apesar da riqueza das análises fenomenológicas de Husserl sobre o corpo, a memória, a imaginação, os sentimentos, a vontade, a religião, Deus, o mito, a socialidade, a cultura, os valores, a ética, nascimento e morte, etc., devemos reconhecer insuficiências e excessos que aparecem em função do princípio da consciência e da racionalidade transcendental fundadora. A aporia foi desfeita pela violência fundadora. Como não temos todos os fios da razão que unem as nossas possibilidades realizadas ou por realizar, a unidade transcendental que a imaginação

cria é uma “utopia da razão” (San Martín)<sup>16</sup> que por ora podemos aguardar, mas que por enquanto não tem ainda lugar.

O fenomenológico e o empírico, as essências racionais e as essências não racionais, os valores de cálculo e os valores de pura motivação espiritual, não são possibilidades inteiramente redutíveis uma à outra. O zigue-zague preconizado por Husserl em sua última grande obra publicada seria mais produtivo se não fosse apenas justificado pela fenomenologia transcendental. As ideias do *Lebenswelt* e a *Rückfrage* que a acompanha são atitudes novas e fecundas frente a vida e na visão de uma fenomenologia generativa voltada para a linguagem e para a cultura, mas mesmo aí Husserl não arreda pé da super-racionalidade. O zigue-zague deveria alterar mais profundamente a fenomenologia. Husserl não deu ouvido aos discípulos e seguidores e manteve a antropologia filosófica um empreendimento exclusivamente transcendental. Evidentemente não se trata de “contaminar” o fenomenológico com o empírico ou de “delimitar” transcendentalmente o sentido do empírico. Trata-se de buscar o sentido autêntico de um questionar o outro, de tal modo que, embora diferentes, os limites tanto de um como do outro apareçam e mesmo que não possam perfazer uma unidade.

Uma hibridação da fenomenologia se tornou inevitável e ela acontece com a quase totalidade dos discípulos. Ricoeur nos oferece um excelente exemplo. Dele vem a proposta de um enxerto hermenêutico da fenomenologia, partindo da fenomenologia eidética. A fenomenologia eidética fornece uma base reguladora do sentido e da significação pela descrição da essência. Entretanto, o significado linguístico solicita a condição humana de intérprete e prepara uma exploração dos sentidos possíveis sob uma significação. Essa aproximação do eidético e do hermenêutico estabelece a tensão própria da interpretação. Não há necessidade lógica uma fundação transcendental para o eidético, ou para a tarefa hermenêutica. Além do mais, essa hibridação da fenomenologia abre a possibilidade de uma cooperação mais viva entre fenomenologia, hermenêutica e a ciência de um modo geral. Ricoeur indica uma via longa para a hermenêutica fenomenológica. As descontinuidades entre as esferas eidética, hermenêutica e científica na consciência não significam que elas não se entrelacem. Justamente a *symploké* entre possibilidades descontínuas caracteriza uma aporia e duas coisas aparentemente incompatíveis são aproximadas. Com as diferenças e o caráter aporético da relação entre as três esferas o eidético, o sentido hermenêutico e os dados empíricos das ciências entram em colaboração, e a autonomia metodológica de cada uma é preservada. Uma esfera é *necessária* à outra, mesmo que seja em meio ao conflito. O começo pela eidética ou pela essência implica numa reconsideração do real como um reino de possíveis. Uma ontologia aparece como uma ontologia de possíveis. O possível essencial realizado ou por realizar modifica a compreensão do que chamamos de “real” de tal modo que as coisas são dadas e caracterizadas por uma dinâmica de possibilidades. O ser humano pode ser visto como uma essência de possíveis em formação (entre possíveis realizados e possíveis futuros): que o ser humano não possui uma essência fixa é uma constatação que perpassa a ciência (Plessner, Portmann, Gehlen, Buytendijk), a hermenêutica, e a eidética fenomenológica.

A subjetividade humana é um outro lado da aporia. O acesso ao sujeito é indireto, através de suas ações, relações com o outro, obras e narrativas. O espírito só se reconhece naquilo que traz sua assinatura ou sua marca. Tudo o que diz respeito ao sujeito passa pela dobra de suas produções. Mesmo quando a subjetividade é apresentada pelo viés da imanência, houve um momento que a precedeu, o momento da exteriori-

---

<sup>16</sup> Utilizamos a expressão de Javier San Martín que aparece no título de sua obra *La fenomenología de Husserl como utopía la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987, que circulou bastante no Brasil difundindo a fenomenologia husserliana. Utilizamos a expressão de um modo diferente do de San Martín, com ênfase na permanência dos conflitos e não na realização da razão transcendental.

zação de si. A fenomenologia é precedida pelo mundo humano passivo, pré-reflexivo, pré-científico, o mundo que se sintetiza como *Lebenswelt*. A imanência é relativa às possibilidades ou à essência de algo não imanente. Não é possível igualar imanência e transcendência, reflexão e vida irrefletida, absolutamente. Uma coisa na outra as fazem relativas entre si. O mundo na minha consciência é relativo à minha consciência de ser no mundo.

A mesma implicação aporética do fenomenológico com o antropológico e do fenomenológico com o antropológico poderia ser analisada com a tematização da linguagem (o primeiro indício da aporia), da alteridade, da historicidade, da cultura, da ética, e mesmo da ontologia pós-metafísica. Para Ricoeur se esclarece progressivamente a fenomenologia como condição reguladora da hermenêutica e hermenêutica como sequência natural da fenomenologia.

A fenomenologia e a antropologia não se fundam mutuamente, nem uma fornece unilateralmente a fundação da outra. Fenomenologia e antropologia são dois lados do mesmo de uma correlação aporética. Como aporia temos que admitir a descontinuidade, o hiato entre uma e outra. São, porém, indissociáveis. Isso nos leva a admitir distintas fontes de evidenciação que mesmo sendo descontínuas e não complementares (de distintas ordens). Uma evidenciação atravessa a outra com questões produtivas: o científico antropológico e a antropologia fenomenológica estão metidas num entrelaço criativo, mas uma incapaz de submeter a outra. E no entrelaço das duas aparece a condição hermenêutica do ser humano, de uma hermenêutica onde o eidético, o científico e o discurso fornece conteúdos para uma exploração renovada do sentido e das significações dos possíveis humanos.

## Bibliografia

1. Buber, M., *Between Man and Man*, Boston, Beacon Press, 1955.
2. Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt. 1951, p. 189. (Trad. Francesa, *Kant et le problem de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953).
3. Hoyos Vázquez, G., “La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural”, introdução a Husserl, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos Editorial, Madrid, 2002.
4. Husserl E., “Phenomenology and Anthropology” (1931), in *Husserl. Shorter Works*, eds., McCormick (P.) e Elliston, (F. A.) University of Notre Dame Press e The Harvester Press, Brighton, 1981.
5. Husserl, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos Edit., Madrid, 2002.
6. Husserl, E., “Edmund Husserl’s Letter to Lucien Lévy-bruhl” , tradução e introdução aos cuidados de Dermot Moran, em *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. VIII, 2008. Original da carta a Lucien Lévy-Bruhl, de 11 de março de 1935 em E. Husserl, *Briefwechsel*, hrsg. v. K. Schuhmann und E. Schuhmann, HUA-Dokumente, Band III/1-10, Springer 1994.
7. Kant, I., *Logik, Handbuch zu Vorlesung* (Ed. Por Jäesche), vol. VI, II, in *Kant in Zwölf Band*, Werkausgabe, Ed. W. Weischedel, Suhrkamp Verlag, 1958.
8. Kant, I. *Vermischte Schriften und Briefwechsel*. Publicados por J.H. Kirschmann, Berlin, Himanns Verlag, 1873.

9. Lévy-Bruhl, L. *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, Félix Alcan, 1935.
10. Philonenko, A., *L'oeuvre de Kant*, Paris, Vrin, 2 v., 1993.
11. Ricoeur, P., *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Du seuil, 1986.
12. San Martín, J., *La fenomenología de Husserl como utopía la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.
13. Scheler, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (15. ed.) Bonn: Bouvier, 1998, p.10. (Scheler, M. *A posição do homem no cosmos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.)
14. Stein, E., *Antropologia filosófica. Questões epistemológicas*, Ijuí, Ed. Unijuí, 2009
15. Tugendhat, E., “Antropologia filosófica como filosofia primeira”, in Oliveira, N., e Souza, D., *Hermenêutica e filosofia primeira*, Ijuí, Ed. Unijuí, 2006.
16. Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, München, C. H. Beck Verlag, 2007 (Trad. *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Gedisa E., 2007).

Recebido para publicação em 18-03-16; aceito em 20-04-16