

O SUJEITO *NORMAL* HUSSERLIANO

THE HUSSERLIAN NORMAL SUBJECT

RONALDO MANZI FILHO¹

USP - Brasil
manzifilho@hotmail.com

A Dyogo Leão

RESUMO: É conhecido como o pensamento cartesiano se defronta com a questão do erro, da ilusão e da loucura e como a resolução da passagem da certeza subjetiva à certeza objetiva é garantida pela prova da existência de Deus. Husserl, um neo-cartesiano declarado, busca outra resolução na contemporaneidade. O que garantiria aquela passagem seria a constituição de uma comunidade normal. Quer seja, uma comunidade de sujeitos adultos normais que entram em acordo. Esse texto busca compreender o que seria esse sujeito husserliano normal.

PALAVRAS-CHAVE: Normalidade. Loucura. Existência de Deus. Comunidade normal. Anormalidade.

ABSTRACT: *It is known that the Cartesian thought is faced with the problem of error, illusion and madness and how the passage of subjective certainty to objective certainty is guaranteed by the proof of the existence of God. Husserl, an avowed neo-Cartesian, seeks another resolution in contemporaneity. What could ensure this passage would be the constitution of a normal community. In others words, a community of normal adult subjects entering into an agreement. This text seeks to understand what would be this Husserlian normal subject.*

KEYWORDS: *Normality. Madness. Existence of God. Normal community. Abnormality.*

INTRODUÇÃO

O normal parece ser a regra para pensarmos algo. A fenomenologia husserliana é um exemplo clássico. Não parece haver sentido em dar privilégio a uma conduta patológica. Ela não nos diria nada do que seria considerado normal. *Husserl jamais parte de uma patologia* e faz questão de frisar isso em um de seus últimos textos (*A origem da geometria*, de 1936):

evidentemente, é somente graças à linguagem e à imensa extensão de sua consignação, como comunicação virtual, que o horizonte de humanidade pode ser aquele de uma infinidade aberta, como ele é sempre para os homens. Na dimensão da consciência, a humanidade normal e adulta (com exclusão do mundo dos anormais e das crianças) é

¹ Doutor em Filosofia (USP/RUN) e pós-doutorando em filosofia (USP – Fapesp).

privilegiada como horizonte de humanidade e como comunidade da linguagem².

Ou seja, Husserl parte do princípio de uma humanidade normal e adulta para descrever o que é uma tradição e como um sujeito qualquer (óbvio: normal e adulto) pode retomar aquilo que outros fizeram e, assim, assumir a tradição (e poder criar algo a partir daí).

Outro exemplo nós encontramos no terceiro capítulo da primeira parte das *Ideias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia transcendental – livro segundo (Pesquisas fenomenológicas para a constituição)* (1912-1928). Nesse capítulo, Husserl busca descrever os fatores subjetivamente condicionados da constituição da coisa e a constituição da coisa material objetiva. Para isso, ele destaca muitas vezes como essa constituição se dá num adulto normal em condições normais e descreve qualquer tipo de anomalia, qualquer distúrbio do corpo próprio, enquanto uma possibilidade, mas não enquanto ponto de referência para a constituição de uma coisa³.

Husserl busca então um modelo ideal sob o título de normalidade que vive num estado ideal-normal – algo que aparece desde seus primeiros cursos. Por exemplo, em os *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1910-1911), Husserl admite que haja a possibilidade da doença, mas ela deve ser pensada enquanto *possibilidade/exceção* (ou um funcionamento diferente do corpo, etc.) e não como modelo para a reflexão⁴. Podemos ler assim a constituição do Eu na fenomenologia enquanto a constituição de um Eu-modelar-normal e ponto de referência para conceber outrem. Que se veja essa passagem escrita na década de 1920:

agora, *meu ser normal* é o portador (o ponto de Arquimedes) não somente de mundos que, para mim, existem efetivamente, mas também mundos concebíveis; meu ser normal é igualmente o portador de outros eu-sujeitos, relacionados a este mundo; esses eu-sujeitos podem existir efetivamente ou ser somente possíveis para mim e cuja igualdade para todo sujeito que encontra em mim uma motivação efetiva ou possível sobre o modo de outrem⁵.

Indo ainda mais longe, como encontramos em seus *Artigos para a revista Kaizo* dedicados à ética (1923-1924), o que Husserl pretende é uma renovação do homem: criar um homem “novo”, verdadeiramente racional, que segue uma ética racional, que tenha completo domínio racional sobre sua vontade e que, por isso, seja capaz de ser responsável por todos os seus atos. Não há espaço aqui para qualquer possibilidade que não seja *modelar*: um “homem autêntico e

² HUSSERL, 1962, p. 182.

³ Cf. HUSSERL, 2004, p. 91-133.

⁴ Cf. HUSSERL, 1991, p. 97-99.

⁵ HUSSERL, 1998, p. 52-53.

verdadeiro” ou o “homem da razão”, *chegando à fronteira ideal relativa à concepção de perfeição*⁶.

É este sujeito normal o sujeito da razão husserliana:

assim, eu, aquele que faz esses apontamentos filosóficos, eu me torno o sujeito que conhece as possibilidades do ser verdadeiro, e deve ser assim se aspiro à claridade em relação a mim mesmo. Agora, me dou conta que, tornando-me um tal sujeito, pressuponho já em mim uma certa estrutura de alcance imenso. Essa estrutura de normalidade, precisamente enquanto que essa estrutura essencial da ‘razão’, que é o correlato de meu ser verdadeiro, se estende necessariamente a todo outro sujeito que existe efetivamente para mim ou que é simplesmente pensável: ele mesmo deve poder ser para ele mesmo o portador da verdade, o sujeito da razão transcendental. Se um mundo deve ser, se os sujeitos devem ser para si e um com o outro, se um mundo de números, se mesmo de verdades essenciais e de essências devem poder ser, então deve haver uma subjetividade normal. Não é somente em geral, enquanto um ego indeterminado que precedo tudo o que é para mim; é na medida em que sou um sujeito racional normal⁷.

Mas como provar a sanidade do eu? Quem me diz que sou um sujeito normal? Eu mesmo? O que me garante contra *o erro, a ilusão e a loucura*?

No caso da possibilidade de ilusão, Husserl admite que ela pode ocorrer a partir da experiência perceptiva. No momento em que percebemos não podemos saber ou corrigir uma ilusão senão no desdobramento da experiência. É o que afirma em *Lógica formal e lógica transcendental* (1929): mesmo uma evidência que se dá de forma apodítica, pode se desvelar como ilusão, o que pressupõe, contudo, uma evidência do mesmo gênero, na qual ela se “esclarece”.

Já no caso de possibilidade do erro, Husserl exige uma espécie de “vigilância” entre os pesquisadores para que a linguagem seja adequada e evidente⁸. Husserl prevê, para desenvolver isso, uma forma de método de clarificação do pensamento que seria vital para o desenvolvimento da fenomenologia. Esse método consistiria em tomar as expressões obscuras e torna-las claras: do confuso ao explícito. A evidência e a clareza seriam os valores essenciais da ciência.

Entretanto, seria este modelo suficiente para garantir a verdade e excluir realmente a loucura?

I REALOCANDO O “LUGAR” DO FUNDAMENTO

Como provar a sanidade do eu?

⁶ Cf. HUSSERL, 2014, p. 39.

⁷ HUSSERL, 1998, p. 54.

⁸ Cf. HUSSERL, 2006, p. 202.

Se nos lembrarmos de Descartes, a questão da sanidade do eu, tal como aparece nas *Meditações Metafísicas* (1641), recai sobre a prova da existência de Deus. Descartes começa a duvidar primeiro da tradição: algo que foi incorporado ao longo da vida (o que foi aprendido na escola, pela família, dos exemplos dos livros, da religião, etc.). Portanto, algo que nos é exterior. Depois começa a duvidar de algo interior: dos sentidos em geral; da possibilidade de ser louco; de se estar sonhando ou não; e, na dúvida hiperbólica, da possibilidade da existência de um Gênio Maligno. Entretanto, a primeira certeza faz com que essas dúvidas caiam por terra: mesmo que eu tenha aprendido algo duvidoso da tradição, mesmo que eu me engane pelos meus sentidos, que eu possa ou não ser louco, que esteja ou não sonhando, que exista ou não um Gênio Maligno, nada me leva a duvidar que eu exista.

Desta primeira certeza (eu penso, logo existo), há ainda o problema da passagem da certeza subjetiva à certeza objetiva. Como saberei que aquilo que eu tenha certeza é válido objetivamente para outros sujeitos?

A “saída” de Descartes é a prova da existência de Deus. Ou seja, um fundamento exterior ao próprio eu. Sem esse fundamento, todas as certezas que o eu alcança estariam condenadas a serem exclusivamente suas. Isso é dito com todas as palavras no *Discurso do método* (1637):

pois, de onde sabemos que os pensamentos que nos surgem em sonhos são menos verdadeiros do que os outros, se muitos, com frequência, não são menos vivos e nítidos? E, mesmo que os melhores espíritos estudem o caso tanto quanto lhes agrada, não acredito que possam oferecer alguma razão que seja suficiente para dirimir essa dúvida, se não presumirem a existência de Deus⁹.

Como sabemos, Husserl se autointitula um neo-cartesiano *radical*. Mas a prova da sanidade do eu se passa de outro modo. Não se pode mais ter o “privilegio” de raízes escolásticas para fundamentar a certeza objetiva a partir da prova da existência de Deus. Contudo, Husserl parece ter outro “privilegio”: *de não colocar em dúvida a sanidade do eu...* Eis um exemplo de como Husserl exclui a loucura da sua reflexão:

eu gozo toda liberdade de um pensamento normal, de um pensamento empírico e lógico que, em geral, me dá satisfação, assim como um agir racional de diferentes tipos etc. Eu posso também me conceber como louco; mas desde que eu pense, não sou efetivamente louco, assim que o prova este pensamento que funda ‘racionalmente’ o louco como possibilidade¹⁰.

Assim, a possibilidade da loucura não parece ser uma questão para Husserl. “Basta” que eu pense para que essa possibilidade seja apagada. Mas um louco não pensa? Como diz René Major comentando Descartes: “se eu deduzir

⁹ DESCARTES, 1999a, p. 67.

¹⁰ HUSSERL, 1998, p. 51.

que existo pelo fato de pensar – por mais incerto que seja o sujeito que assim se enuncia –, nada me assegura de que não sou louco. Não só porque na loucura existe pensamento mas também porque o pensamento não é pensável sem a possibilidade de seu enlouquecimento”¹¹.

Aqui está um ponto central. *Husserl não admitiria esse tipo de argumentação* de Major. Leiamos:

tenho em conta igualmente a possibilidade que eu me torne louco e que, nessa loucura, nenhum mundo, nem outrem, sejam para mim. Tenho em conta também a possibilidade real disso na minha constituição factual, sob o nome de uma possível doença afetando fisicamente minha corporeidade vivente ao mesmo tempo em que uma doença física tocando correlativamente minha constituição psicofísica, indo, talvez, até àquela loucura completa que não me deixa mais num mundo concordante. Mas é justamente como eu normal que concebo essa possibilidade graças a qual eu posso dizer: eu poderia de repente ter sido anormal¹².

A loucura seria, nessas linhas, um completo desligamento do eu com o outro e com o mundo. Os loucos husserlianos são mais loucos do que aqueles que poderiam estar num convívio social. “Seus loucos” não tem qualquer relação com o mundo... são aqueles que nem conseguem cogitar a possibilidade de serem loucos e muito menos de anunciarem o cogito. Eles podem até ter “seu” mundo, mas um “mundo” não partilhável (ao menos por um sujeito normal) – um “mundo próprio”.

Tendo isso em vista, estaria a loucura excluída do horizonte do eu husserliano? Não há possibilidade de essa loucura ser partilhável por outro louco? Não seria possível fazer uma fantasia a dois, por exemplo?

O mundo partilhável, a comunidade normal, se constitui por sujeitos com “poderes” de constituição do mundo objetivo, uma vez que os “eus” se constituem de uma forma que beira os poderes do Deus cartesiano... Afinal, cada eu transcendental tem um poder “quase-ilimitado” nas linhas de Husserl:

Eu [*moi*] que interrogo, que medito sobre mim, eu sou, portanto, o lugar vivo de todo mundo que vale já para mim, um mundo que é, portanto, um mundo já com sua validade e, portanto, como uma aquisição proveniente de minha tradição interna, a partir da operação de meu passado próprio. Com minha vida em fluxo originário, eu tenho a presença; nesta vida se constitui a validade para mim de outros egos, na medida em que eles são (...). Em mim se constituem as validades, os acontecimentos de ser do nascimento e da morte dos outros¹³;

¹¹ MAJOR, 1994, p. 37.

¹² HUSSERL, 1998, p. 52.

¹³ Ibid., p. 135.

A única coisa que parece impedir que o eu seja totalmente ilimitado parece ser a possibilidade de não entrar em acordo com outrem. Mas, “normalmente” eu entro em relação com outros eus e conseguimos nos entender. É esse o argumento fundamental de Husserl: se tomarmos como verdade que todos os outros “eus” são meus semelhantes (são análogos a mim), pressupõe-se que um louco não conseguiria entrar em acordo com outras pessoas – *a não ser* que todas elas sejam loucas!

Temos, portanto, duas possibilidades: *ou vivemos numa comunidade de loucos* – em que todos viveriam numa mesma espécie de delírio; *ou vivemos numa comunidade de pessoas normais em que excluímos o “diferente”* – em que poderíamos reconhecer um louco facilmente: basta que alguém não partilhe o que se toma como corrente para podermos apontar o que seria uma loucura.

Se lembrarmos do *Discurso do método* de Descartes, por exemplo, talvez comecemos a compreender porque Husserl se diz mais radical que Descartes. Vejamos essa passagem:

contudo, pode ocorrer que me engane, e talvez não seja mais do que um pouco de cobre e vidro o que eu tomo por ouro e diamantes. Sei como estamos sujeitos a nos enganar no que diz respeito, e como também nos devem ser suspeitos os juízos de nossos amigos, quando são a nosso favor. Mas apreciaria muito mostrar, neste discurso, quais os caminhos que segui, e representar nele a minha vida como num quadro, para que cada um possa julgá-la (...). Portanto, meu propósito não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo me esforcei por conduzir a minha. (...) Mas, não proponho este escrito senão como uma história, ou, se o preferirdes, como uma fábula, na qual, entre alguns exemplos que se podem imitar, encontrar-se-ão talvez também muitos outros que se terá razão de não seguir, espero que ele será útil a alguns, sem ser danoso a ninguém, e que todos me serão gratos por minha franqueza¹⁴.

Lendo essa passagem, é fácil compreender porque Olgária Matos, em seu livro *Filosofia a polifonia da Razão: Filosofia e Educação* (1997), afirma que:

mas à ordem dedutiva das razões, à sequência de cadeias e elos entre evidências (indicações do método cartesiano), mescla-se a apresentação do *Discurso do método* como um antimétodo; Descartes quer que seu leitor o tome como a ‘história de sua vida’, dos caminhos e descaminhos que ele próprio palmilhou até alcançar uma Ideia irrefutável e indubitável – o pensamento – de onde se assegura para desenvolver a Ciência, agora, moderna. Uma ‘fábula’, diz ele. Reflexões que se desenvolvem entre a ciência e a ficção, e que têm por objetivo ser um

¹⁴ DESCARTES, 1999a, p. 36-37.

modelo de ação para quem se sentir sensibilizado por seu pensamento¹⁵.

Husserl não aceitaria essa interpretação a meu ver. Ele afirma nas suas *Meditações cartesianas* que o caminho que Descartes trilha é o *único* caminho possível para um filósofo. Por isso, a descrição de Descartes não seria “apenas” uma descrição autobiográfica. Como vemos, Husserl escreve isso *contra* a própria letra de Descartes para postular o caminho do solilóquio como *o caminho universal* para o filosofar autêntico.

Assim, quando Husserl expõe seu método, enquanto uma mudança da atitude natural para uma atitude fenomenológica, em nenhum momento ele poderia aceitar que se poderia tratar de uma fábula. A proposta de Husserl soa como a *única* forma *racional* possível de se sair da atitude natural (que crê no mundo sem questioná-lo). Não se trata de uma autobiografia, de um caminho possível, de algo que se expõe na qualidade de poder ser julgado por outra pessoa, etc. Trata-se *do* método ou *do* caminho para o *ego* transcendental puro, ou seja, “[...] a volta para o *ego cogito* como terreno último e apoditicamente certo de juízos, no qual toda e qualquer Filosofia radical deve ser fundamentada”¹⁶.

Aliás, nessas meditações, Husserl chega à conclusão que Descartes não leva ao extremo a dúvida metódica para alcançar uma esfera indubitável – esse *ego* transcendental independente de qualquer coisa exterior a ele mesmo. É isso que Husserl anuncia criticando Descartes em seu parágrafo (40) sobre a *Passagem para a questão do Idealismo transcendental*:

toda e qualquer fundamentação, toda justificação da verdade e do ser decorrem, de ponta a ponta, em mim, e a sua resultante final é um caráter no *cogitatum* do meu *cogito*. [...] Que eu, no meu domínio de consciência, no contexto da motivação que me determina, chegue a certezas, e mesmo a evidências inflexíveis, isso é compreensível. Mas como poderá ganhar significação objetiva a todo esse jogo, que decorre na imanência da vida de consciência? Como poderá a evidência (a *clara et distincta perceptio*) reivindicar ser algo mais que um caráter de consciência em mim? Eis o problema cartesiano [...], que deveria ser resolvido por meio da *veracitas* divina¹⁷.

Sendo assim, se se for radical na redução fenomenológica (que o próprio Descartes teria aberta as possibilidades), seria possível alcançar a vida da consciência em que não existe nada exterior a ela.

¹⁵ MATOS, 1997, p. 105.

¹⁶ HUSSERL, 2013, p. 56.

¹⁷ Ibid. p. 121.

Não nos interessa nesse contexto desenvolver como Husserl chega a essa fundamentação do *ego cogito* como idealismo transcendental, mas sim a passagem para a validade objetiva de um sentido:

se em mim, o *ego* transcendental, são transcendentalmente constituídos não só outros *ego*, como de fato acontece, mas também um mundo objetivo a todos comum, como constituído, por seu lado, pela intersubjetividade transcendental que surge, com isso, constitutivamente a partir de mim, então tudo o que foi dito há pouco não é válido simplesmente para o meu *ego* fático e para esta intersubjetividade e este mundo fáticos, que ganham sentido e validade de ser em mim¹⁸.

Toda nossa questão está aqui: como garantir a objetividade?

Já sabemos que não há um fundamento exterior ao *ego*. Sendo assim, somente outro *ego* pode garantir a veracidade do que penso.

A quinta das *Meditações cartesianas (Desvendamento da esfera de ser transcendental como intersubjetividade monadológica)* de Husserl se dedica a descrever como se constitui outro eu (um eu estrangeiro, alheio) para mim, ou seja, como é possível uma intersubjetividade. A proposta de Husserl é mostrar que a fenomenologia não cai num puro solipsismo transcendental.

Nossa questão não recai exatamente no *como* que outro pode ser constituído por mim. Parte deste problema: sendo supostamente comprovada a possibilidade de uma intersubjetividade, então o problema da objetividade parece resolvido, uma vez que todos parecem entrar num *acordo*. É nesse momento que surge para Husserl uma *comunidade de "eus"* como ele desenvolve no parágrafo 49 (*Pré-delineamento do percurso de explicitação intencional da experiência do alheio*) de suas *Meditações...*:

por conseguinte, o *alheio* [o estranho – aquilo que não nos é familiar] *em si primeiro* (o primeiro *não eu*) é o *outro eu*. E isto torna constitutivamente possível um novo domínio do que me é alheio, uma natureza objetiva e um mundo objetivo em geral que pertencem em geral a todos os outros e a mim próprio. Reside na essência desta constituição, que se eleva a partir dos outros *puros* (que não têm, ainda, nenhum sentido mundano), que os que são para mim *outros* não permaneçam isolados, que, ao contrário (na minha esfera de propriedade, naturalmente), se constitua uma comunidade de eu, que inclui a mim próprio, como uma comunidade dos eu que são uns com os outros e uns para os outros, e, *derradeiramente, uma comunidade de mônadas*, certamente como uma comunidade que constitui (na sua intencionalidade constituinte comunalizada) *o mesmo e único mundo*¹⁹.

¹⁸ Ibid., p. 123.

¹⁹ Ibid., p. 145.

Nessas *Meditações...*, Husserl propõe que essa comunidade de “eus” entram em concordância – “eus” que se concordam mutuamente e que, por isso, entram numa harmonia. Seria isso que garantiria a Husserl que as ideias que possuímos são partilháveis.

Sendo partilháveis, as ideias seriam objetivas e isso nos garantiria contra a loucura: “[...] que as ideias mencionadas não são fantasias ou modos de um *como se* [algo no nível do imaginário para Husserl], mas que surgem constitutivamente em unidade com toda experiência objetiva e têm o seu modo de legitimação e de configuração na atividade científica”²⁰. Seguindo esse raciocínio, Husserl chega à conclusão de que aquilo que se vivencia de modo harmônico, eu e os outros “eus”, é considerado normal (começamos a perceber como ele parece desconfiar de qualquer desacordo).

Mas é claro, Husserl prevê que pode haver anormalidades. Nesses casos, facilmente podemos identificar que se trata de uma anomalia na harmonia da comunidade, pois a sua concepção toma como *ponto de referência* que “a anormalidade deve constituir-se ela própria enquanto tal, e só o poderá fazer com base numa normalidade que em si a preceda”²¹. Quer dizer, tudo aquilo que é uma modificação essencial da normalidade é, necessariamente, anormal. Mas o que significaria entrar em concordância?

Entrar em concordância não significa estar em posse da verdade. Significa que há um acordo entre semelhantes e que os sujeitos podem corrigir uns aos outros para se aproximar o máximo possível da evidência de qualquer ideia. Uma espécie de correção mútua entre pesquisadores. Portanto, o fundamento da certeza objetiva não é mais Deus, como queria Descartes, mas uma vigilância mútua entre os pesquisadores: teríamos que clarificar o máximo possível as certezas objetivas para que elas sejam transmissíveis. Para isso, contamos com uma comunidade científica que retifica e busca clarificar cada vez mais qualquer certeza.

Esse é um traço essencial do pensamento husserliano: a ideia de tradição, do que pode ser transmissível para as outras gerações. Um exemplo clássico é seu texto sobre *A origem da geometria*. Para se aprender geometria, o sujeito deve retomar a tradição. Fazendo isso, (quem sabe?) ele poderia contribuir com o saber geométrico... A geometria seria, portanto, uma síntese contínua em que a totalidade do saber geométrico se forma em cada época pela contribuição de cada geometa que retoma a tradição e a ressignifica, sintetizando-a novamente.

Husserl propõe que isso se dá em toda ciência:

o mesmo se dá em toda ciência. E, do mesmo modo, [temos certeza] que cada ciência está relacionada a uma cadeia aberta de generalizações de pesquisadores conhecidos ou desconhecidos, trabalhando uns com os outros e uns pelos outros, na medida em que constituem,

²⁰ Ibid., p. 146.

²¹ Ibid., p. 163.

para a totalidade da ciência viva, a subjetividade produtiva²².

É nesse momento de *A origem...* que Husserl irá afirmar que a tradição é uma co-humanidade de sujeitos normais que tomam a linguagem como meio de entrarem em harmonia. Essa seria a comunidade harmônica husserliana: homens normais e adultos ligados por uma linguagem e que são capazes de se autovigiarem (eis para onde foi realocado o lugar do fundamento da objetividade).

Mas é *Em torno das Meditações cartesianas* (1929-1932) que Husserl expõe de modo mais claro a questão da normalidade.

2 A COMUNIDADE DE SUJEITOS NORMAIS

Seguindo esse raciocínio de Husserl, a Razão poderia ser definida enquanto um acordo possível entre sujeitos que tenham levado a cabo a redução fenomenológica. Poderíamos até mesmo definir essa comunidade:

uma *comunidade normal* é uma comunidade de homens nas quais cada um faz a experiência de cada outro enquanto co-sujeito do mesmo mundo de experiência, no sentido em que esse outro possua, nas experiências próprias, um acesso direto ou indireto a todas as realidades desse mundo. Cada homem dessa comunidade faz a experiência do outro e dele-mesmo como normal²³.

Isso pressupõe, necessariamente, que há uma comunidade normal e algo que é excluída dela: nem todos podem ser considerados *normais*. Há as crianças, por exemplo, que devem ser ensinadas; há os imbecis – que são mais idiotas que as crianças, diz Husserl; os que nascem com “defeitos” fisiológicos, como a cegueira, etc. Tirando esses “primitivos” da lista, temos uma comunidade normal adulta que é estabelecida num acordo mútuo em que se define o que é a normalidade.

Daqueles que participam da norma estabelecida, formamos um pressuposto de co-existência que se “humaniza” através dessa fundamentação do mundo *familiar* (daquele que participa do meu mundo – considerando que eu seja um adulto normal!). Mas isso tem um “preço”: o “nós” é, portanto, a exclusão de qualquer anomalia, de qualquer possibilidade de diferença. Não há qualquer partilha entre a normalidade e a anormalidade na experiência de pensamento de Husserl. Daí a dificuldade de lidar com o estrangeiro, com o outro..., na sua fenomenologia.

Nesta concepção, o “eu normal e concreto” seria a base, a referência, para se julgar o que é anormal. Assim, “numa comunidade normal, as pessoas entram

²² HUSSERL, 1962, p. 177.

²³ HUSSERL, 1998, p. 167.

em acordo entre eles em sua experiência (normalidade sensível)²⁴. Uma sociedade anormal seria aquela que entra em desacordo. Isso soa mais ou menos assim: ter razão é estar de acordo com os outros, sendo que a discordância beiraria à loucura, como se aquele que discordasse não participasse das razões estabelecidas pela tradição. As palavras são de Husserl: “na medida em que cada um compreende isso [o acordo entre nós na experiência], quer dizer, em que cada um pode compreender o outro o seguindo e compreender o que se tem, a concordância subsiste para uma comunidade humana normal. Para uma comunidade anormal, não há concordância”²⁵.

Aliás, quando alguém coloca em dúvida algo da tradição, isso não parece abalá-la:

fazemos a experiência do mesmo círculo de realidades, em particular, partilhamos a experiência do real concernido, possuímos em geral um mundo comum de experiência. Cada experiência que faço no presente com relação a uma entidade real, vale tanto que ela permanece não-cancelada pela aparição de uma discordância, ela permanece válida para o mundo comum enquanto ela não perturba a concordância intersubjetiva. Que o outro não possui algumas experiências e que, tal como ele é, ele não poderia absolutamente as possuir, isso não perturba a concordância²⁶.

Num primeiro momento, parece que Husserl se encontra no avesso do pensamento de Descartes que tem como primeira atitude apagar a tradição por considerá-la a mais duvidosa de todas as possibilidades de se alcançar a verdade. E aqui me surge um temor de estarmos diante de um pensamento que possa legitimar qualquer forma de autoritarismo. Penso aqui nessas palavras que Heidegger utiliza-se para descrever o falatório:

porque o discurso perdeu ou nunca conquistou a primária relação-de-ser com o ente de que discorre, não se comunica no modo da apropriação originária desse ente, mas pelo caminho de uma *difusão e repetição do discorrido*. O discorrido como tal atinge âmbitos cada vez mais amplos e assume caráter autoritário. A coisa é assim porque a-gente o diz²⁷.

Mas, em nenhum momento Husserl diz que não podemos questionar a tradição. Aliás, não é isso que ele faz ao propor uma fenomenologia? Qual é o ponto então?

Por um lado, propõe-se que a normalidade está em não entrar em discordância com os seus semelhantes; por outro, temos a capacidade de retomar a tradição e de propor algo novo.

²⁴ Ibid., p. 75.

²⁵ Ibid., p. 75.

²⁶ Ibid., p. 166.

²⁷ HEIDEGGER, 2012, p. 475.

Vimos como o sujeito normal é aquele que não se desliga do mundo. Ao propor algo novo, o sujeito parte da própria tradição. Assim, ele não se desliga da tradição para propor algo. Ao contrário, ele propõe algo a partir do seu interior – uma espécie de resignificação do pensar. E por que aqui não sou considerado louco? *Provavelmente* (uma vez que isso, a meu ver, não é claro no pensamento de Husserl) porque minha proposta pode ser reconhecida pelos meus semelhantes enquanto algo racional e que não *foge* do acordo já estabelecido entre nós (mesmo que minha proposta seja completamente nova, ela parte da tradição).

Poderíamos dizer que o problema parece se estabelecer pelo próprio fundamento da fenomenologia. Se todas as evidências se fundamentam no *ego* transcendental, mesmo que elas tenham sido tomadas da tradição, então pressupomos um acordo possível sobre o que é a evidência. Como é impossível que um eu tenha acesso a outro eu a não ser pela linguagem e pela percepção (e os sentidos em geral), pressuponho que o outro também sente e pensa como eu e que somos capazes de entrar em harmonia.

Na verdade, Husserl propõe que a normalidade é a faculdade da Razão que, aliás, pode ser definida nesses termos:

Razão não é nenhuma faculdade contingente e fática, não é um nome para fatos contingentes possíveis, mas antes para uma forma estrutural, essencial e universal, da subjetividade transcendental em geral. Razão remete para possibilidades de confirmação, e estas, por seu turno, ultimamente para o tornar evidente e para o ter-na-evidência²⁸.

Mas, “imaginemos *uma ruptura desta normalidade*. ‘Não sei mais onde estou’. O que acontece com o eu de meu poder normal – o mundo ambiente que é normalmente, com suas possibilidades práticas a cada vez disponíveis?”²⁹. O que acontece quando se quebra a normalidade, quando algo não funciona mais, quando algo de imprevisto acontece? Ora,

de modo ingênuo, o mundo da experiência é tomado exclusivamente como o mundo da normalidade. O acentuo é colocado exclusivamente sobre o ‘mundo familiar’ etc.; o que é considerado é somente o mundo da vida *normal*, o mundo no seu estilo normal, aquele que me é familiar, sobre a qual posso sempre contar. A *anormalidade*, aquela que algumas vezes despedaça a normalidade, tem ela mesma seu estilo; o que ela faz prever é a típica de eventos anormais imprevisíveis³⁰.

Husserl admite que o mundo não é fixo e que a anormalidade é o descontrole do previsto, do fluxo do esperado (pode acontecer uma guerra (uma

²⁸ HUSSERL, 2013, p. 94.

²⁹ HUSSERL, 1998, p. 137.

³⁰ Ibid., p. 136.

questão que envolve todos), uma morte de um filho (uma questão que envolve os familiares – algo mais particular), etc.). Admitindo a não fixidez, admite-se também que há sim uma capacidade do eu mudar. Contudo, mesmo tendo mudanças, o sujeito é idêntico a si (ele se reconhece em sua história), pois “eu sempre já tenho meu modo próprio, meu caráter, minhas atitudes; em toda mudança, eu tenho uma identidade individual enquanto pessoa que é uma identidade na liberdade de poder intervir [...]”³¹.

Há uma “impossibilidade” de colocar em dúvida a mesmice do fluxo da consciência. Haja o que houver, “o próprio *ego* é para si próprio um ser numa evidência contínua, portanto, a si em *si mesmo continuamente se constituindo enquanto ser*”, diz Husserl. E assim conclui: “o *ego* não se capta apenas como vida fluente, mas, sim, como eu, como o eu que vive isto e aquilo, que vive através deste e daquele *cogito* como *o mesmo*”³². O eu vive numa experiência transcendental permanente, de forma estável: uma identidade na multiplicidade das vivências. Portanto, “há algo de típico numa vida normal em sua integridade e sua coerência, numa vida que tem continuamente seu horizonte prático normal, que tem sempre um campo prático, um campo ‘daquilo que é preciso tomar conta’, da possibilidade prática com suas consequências previsíveis, sendo consciente do que se pode fazer”³³. Assim, por mais que eu mude, continuo o mesmo, contando que sou normal. Nessa linha, não parece que seja possível qualquer tipo de experiência de estranhamento nesta vivência, pois o *mesmo* continua o mesmo.

Todo problema está aqui: o eu tem a capacidade de mudar e, ao mesmo tempo, de ser idêntico a si mesmo. O eu reconhece outros “eus” como semelhantes, como análogos. “Nós” entramos em acordo e temos como ideal uma normalidade, uma vida teleológica que se direciona ao mesmo fim: a um eu-ideal-modelar. Mas não seria possível que esse eu-ideal-modelar fosse uma construção que, para outra sociedade, pareceria “louca”?

Talvez o interesse todo nisso esteja em como pensarmos o que nos é estrangeiro... uma outra cultura, por exemplo. Uma cultura, supostamente, está em acordo e estabelece o que consideram válido. Outra cultura tem também seu próprio acordo (supostamente) e pode considerar outros valores como válidos. Então, como ficamos aqui? O que significa um mundo familiar e um mundo estrangeiro? Se o horizonte do mundo parte do meu eu, como concebo o que não me é familiar? Como posso me a ver com um novo mundo? Como falar de um mundo de experiência de homens em geral se meu “vizinho” me é estranho? Como alargar o meu próprio mundo e fazer do estranho meu familiar?

Diante de uma cultura estrangeira temos a possibilidade de duas comunidades “normais” ou de duas concepções de normal:

uma *comunidade normal* é uma comunidade de homens nas quais cada um faz a experiência da cada outro enquanto co-sujeito do mesmo mundo de experiência, no

³¹ Ibid., p. 139.

³² HUSSERL, 2013, p. 104.

³³ HUSSERL, 1998, p. 137.

sentido em que esse outro possui nas experiências próprias um acesso direto ou indireto a todas as realidades desse mundo. Cada homem dessa comunidade faz a experiência do outro dele mesmo como normal. Nesse sentido, um povo de ‘homens primitivos’ em relação ao *seu* mundo, que lhe é pré-dado, e na tomada em conta mutual de experiências, é normal de modo concordante³⁴.

Como poderíamos fazer uma síntese do que uma cultura estrangeira considera normal e a minha comunidade (supostamente) normal? Como fazer uma concordância universal?

A resposta de Husserl não parece satisfatória. A meu ver, trata-se de “falsas” questões. Talvez não devêssemos perguntar como algo que é estrangeiro pode ser “incorporado” ao que me é familiar. Talvez a questão seja outra: *o que o estrangeiro, a loucura, por exemplo, poderia nos dizer do familiar?* Mas não é por esse caminho que Husserl trilha. Em nenhum momento ele pergunta o que aconteceria se partíssemos de uma patologia (ou da criança, ou do louco, etc.).

Ao contrário, o que Husserl faz é uma espécie de “gradação”: umas sociedades são mais primitivas do que outras; ou, se se quiser: umas são mais racionais do que outras. De qualquer modo, Husserl jamais escondeu uma teleologia. O que se busca é uma sociedade ideal, pois “a verdadeira natureza como unidade sintética de todas as experiências da humanidade normal (normal no sentido precedente) é uma *ideia*, ela guia a ciência e sua ‘idealizações’”³⁵ – essa é a conclusão de Husserl. Seus artigos para a revista *Kaizo* de 1923-1924 são um exemplo disso.

3 O EU-IDEAL-MODELAR

Após a primeira guerra mundial, Husserl sente a necessidade de uma renovação da cultura (a necessidade de um acontecimento, de algo novo), uma vez que ela foi degradada e mostrou-se enquanto uma completa ausência de sentido.

A seu ver, uma cultura elevada crê em si mesma e busca cada vez mais sua perfeição. Aliás, busca essa perfeição para além de uma questão pessoal: “ser um membro importante de uma tal humanidade [elevada], colaborar em uma tal cultura, contribuir para os seus valores exaltantes, é a ventura de todos aqueles que são excelentes, a qual os eleva acima das suas preocupações e infortúnios individuais”³⁶.

Husserl propõe, então, um ideal ético: como somos seres livres, *podemos muito bem tentar fazer uma comunidade universal que se guia pelo ideal da razão*. Uma espécie de exigência da razão: uma disposição da humanidade para o bem e para uma autêntica cultura. Diante de algo degradado (o que a primeira

³⁴ Ibid., p. 167.

³⁵ Ibid., p. 176.

³⁶ HUSSERL, 2014, p. 3.

guerra nos mostrou), podemos ser “melhores” – esse é o diagnóstico e a solução de Husserl.

A única forma de realizarmos isso seria pela razão: só ela poderia nos libertar. Uma razão elevada... que poderia criar uma nova ciência apriorística sobre a essência da espiritualidade humana. Em poucas palavras: um caminho para uma vida racional. É a partir da Razão que cremos “[...] numa humanidade ‘boa’ enquanto possibilidade ideal”³⁷. Quer dizer, uma crença numa humanidade que seria “verdadeira e autêntica”.

Esse tipo de raciocínio nos leva a crer que a humanidade, em sua diversidade, em sua história, em seu telos (se é que existe algum), jamais foi “verdadeira e autêntica”. Deveríamos caminhar pela “sóbria verdade objetiva” (o adjetivo “sóbria” aqui me parece salutar!) para, enfim, nos tornarmos uma humanidade racional. Esse seria o tema da ética em Husserl: a “renovação do homem, do homem singular e de uma humanidade comunalizada – eis o tema supremo de toda a Ética. A vida ética é, segundo a sua essência, uma vida que está conscientemente sob a ideia de renovação, uma vida voluntariamente guiada e enformada por esta ideia”³⁸.

O que Husserl propõe é algo bem curioso: todos deveriam seguir o mesmo telos para formarmos uma mesma comunidade – uma comunidade universal. (Não consigo imaginar um jeito mais profundo de negar qualquer possibilidade de diferença!). O objetivo de Husserl é eliminar a possibilidade de qualquer coisa que não seja o mesmo. No caso, a Razão.

Existem, portanto, formas de vida (o termo é de Husserl) distintas: umas mais éticas do que outras – dependendo da vontade do sujeito. A mais alta forma de vida ética seria aquela por vocação: uma forma de vida que busca valores autênticos e não exclusivamente pessoais. *Como se* o sujeito fosse convocado ao bem da comunidade e agisse a partir da vontade geral de todos (sem qualquer imperativo, mas seguindo uma voz que o próprio eu parece ressoar...). O contentamento estaria visado a este tipo de satisfação: para o conjunto da vida em geral – “um contentamento *racionalmente* fundado”.

Esse é o *homem novo* de Husserl. Não é simplesmente um sujeito normal, mas que possui um desejo impessoal: um desejo que se volta ao bem da humanidade – um homem verdadeiramente racional. Com tais homens, alcançaríamos uma *humanidade autêntica*.

O que Husserl propõe poderia ser dito desse modo: é possível um ideal relativo de perfeição, um ideal absoluto, desde que apaguemos qualquer individualidade, qualquer particularidade de uma cultura e que todos ajam a partir de um telos impessoal. Um modo de dizer que a loucura, por exemplo, pode muito bem ser *eliminada* da cultura... Ele só não nos diz como, mas tudo bem:

³⁷ Ibid., p. 11.

³⁸ Ibid., p. 24.

[o ideal absoluto] não é outra coisa senão o ideal de perfeição pessoal absoluta – absoluta perfeição teórica, axiômica e prática em qualquer sentido; correspondentemente, é o ideal de uma pessoa enquanto sujeito de *todas* as faculdades pessoais potenciadas no sentido da razão absoluta – uma pessoa que, se a pensássemos ao mesmo tempo como onipotente e ‘toda-poderosa’, teria todos os atributos divinos. Em todo caso, excetuando esta diferença (extrarracional), poderíamos dizer: o limite *absoluto*, o polo que reside para lá de toda a finitude, o polo para que todo o esforço autenticamente humano está dirigido é a *ideia de Deus*. Ela própria é o Eu ‘autêntico e verdadeiro’ que, como haverá que o mostrar, todo homem ético traz em si próprio, a que ele infinitamente aspira e que infinitamente ama, e do qual se sabe sempre infinitamente distante. Perante este ideal de absoluta perfeição está o *relativo*, o ideal do perfeito homem humano, do homem que faz ‘o melhor’, da vida na consciência do que é, de cada vez, o ‘melhor possível’ para ele – um ideal que traz em si, ainda e sempre, o selo da infinitude³⁹.

Eis Deus entrando pelas portas do fundo enquanto um ideal... Não por acaso uma vez Jacques Lacan afirmou que “ateu seria aquele que teria conseguido eliminar o fantasma da Toda-Potência”⁴⁰. Eis o sujeito normal husserliano: aquele que visa ser Deus!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, René. Discurso do Método. In:_____. *Descartes (Os pensadores)*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.

_____. Meditações Metafísicas. In:_____. *Descartes (Os pensadores)*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962.

_____. *Problèmes fondamentaux de la Phénoménologie*. Traduction par Jacques English. Paris: PUF, 1991,

_____. *Logique formelle et logique transcendantale – Essai d'une critique de la raison logique*. Traduction de Suzanne Bachelard. Paris: PUF, 1996.

_____. *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932) – Sur l'intersubjectivité*. Traduction de Natalie Depraz et Pol Vandeveld. Paris: Jérôme Million, 1998.

³⁹ Ibid., p. 39-40.

⁴⁰ LACAN, 2004, p. 357.

_____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (livre second) – Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Trad. Éliane Escoubas. Paris: PUF, 2004.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Mediações cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Europa: crise e renovação – Artigos para a revista Kaizo; A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire X – L'angoisse*. Paris: Seuil, 2004.

MAJOR, René. Crises de razão, crises de loucura ou “a loucura” de Foucault. In: ROUDINESCO, E.; CANGUILHEM, G.; MAJOR, R.; DERRIDA, J. *Leituras da História da Loucura*. Tradução de Maria I. D. Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994

MATOS, Olgária. *Filosofia a polifonia da razão: Filosofia e Educação*. São Paulo: Scipione, 1997.