

“Prolegômenos” à crítica husserliana ao historicismo

Dario Teixeira¹

Resumo: Pretendo reconstruir um importante argumento dos *Prolegomena zur reinen Logik* de Husserl contra a forma de inferência relativista que, segundo a *Philosophie als strenge Wissenschaft* de Husserl, seria definidora do Historicismo.

Palavras-chave: Historicismo – Relativismo – Husserl.

I

O *locus classicus* da crítica de Husserl ao Historicismo é, sem dúvida, seu opúsculo *Philosophie als strenge Wissenschaft* de 1911, mas já no primeiro tomo intitulado *Prolegomena zur reinen Logik*, de sua obra de fundação da Fenomenologia, as *Logische Untersuchungen* de 1900, encontramos um forte argumento que deve nos levar a reconhecer o que há de equivocado no Historicismo enquanto uma versão do Relativismo a ser rejeitada. Meu propósito aqui é o de, num primeiro momento, caracterizar, com base no texto de Husserl de 1911, a forma própria do Historicismo e, então, num segundo momento, reconstruir, com base no texto de 1900, seu argumento anti-relativista que pode ser empregado contra o Historicismo.

Cabe aqui uma qualificação inicial no que diz respeito a essa minha abordagem. Está claro que a crítica husserliana ao Historicismo é parte do contexto mais geral de suas considerações sobre o problema da relação entre verdade e horizontes determinados de sentido, que, em geral, é pretensamente resolvido de maneira sumária ou por negar a

objetividade da verdade, no caso do Relativismo, ou por negar a própria dependência da noção de verdade em relação a pontos de referência determinados, no caso do Absolutismo (cf. e.g. *Formale und Transzendente Logik*, de 1929, especialmente seu capítulo 7). Concebida nesse contexto mais geral, a crítica husserliana ao Historicismo, na sua forma mais desenvolvida (cf. e.g. *Ursprung der Geometrie*, apêndice III da obra *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* publicada postumamente), deve culminar na conclusão de que não cabe propriamente refutar o Historicismo, mas antes interpretar adequadamente seu núcleo de sentido ou de racionalidade, na medida em que encontra articulação nele um aspecto da noção de verdade que é fundamental para o próprio empreendimento crítico a que aspira a filosofia e que, ao ser bem interpretado, deve nos impor uma pertinente ampliação (e não uma abolição relativista) do problema da verdade. Essa apropriada incorporação ao problema da verdade do núcleo de sentido ou de racionalidade da lição da consciência histórica de que o Historicismo pretende ser porta-voz apenas se torna possível, entretanto, se reconhecemos preliminarmente que a consciência histórica, contrariamente ao que professa seu pretensado porta-voz oficial, não pode conflitar — sob pena de incorrer em paradoxos — com um sentido primário e formal de verdade que sobressai na reflexão sobre a natureza de nossas pretensões de conhecimento que estão em jogo, inclusive no Historicismo. É apenas este último aspecto, certamente preliminar, mas também fundamental do problema, que devo tratar aqui, de modo que a menção a “Prolegômenos” em meu título tem o duplo sentido de remeter tanto à obra de Husserl analisada aqui quanto ao próprio caráter de minha análise.

Husserl (cf. *Philosophie als strenge Wissenschaft*) caracteriza o Historicismo como tendo a forma de uma inferência peculiar. Ele explicita as teses que dão essa forma ao Historicismo com base na seguinte observação geral de Dilthey:

a teoria do desenvolvimento [sc. enquanto teoria da evolução das ciências naturais interligada com o conhecimento do desenvolvimento histórico das configurações da cultura]

¹ Professor Adjunto do Laboratório de Cognição e Linguagem e do Programa de Mestrado em Cognição e Linguagem da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF-RJ). E-mail: dariot@uenf.br

está ligada necessariamente com o conhecimento da relatividade das formas de vida históricas. Sob a perspectiva que abarca o mundo e todo o seu passado, desaparece a validade absoluta de qualquer uma das formas particulares de conformação da vida, de religião, de filosofia. Assim, a formação da consciência histórica arruína (...) a crença na validade universal de qualquer uma das filosofias (Dilthey 4 *apud* Husserl 7, p. 50).

Esta passagem é exemplar por combinar com toda clareza, por um lado, a afirmação da consciência histórica das formas de vida e de pensamento enquanto formações culturais e, por outro lado, a negação da pretensão a qualquer validade objetiva ou absoluta para qualquer forma de vida e de pensamento. Pretende-se aí, de modo direto, que a consciência histórica implica a supressão de toda validade objetiva, universal ou absoluta.

A linha de raciocínio historicista poderia, então, ser assim resumida: a consciência histórica nos levaria a conceber a possibilidade de formas de pensamento alternativas e isso teria a força de, por assim dizer, pôr em perspectiva o conjunto dos nossos próprios princípios de pensamento como sendo, no fim das contas, apenas um dentre outros possíveis e, nessa medida, teria a força de acarretar, caso sejamos conseqüentes, a tese de que os princípios do pensamento (no caso limite, os princípios lógicos) expressam tão somente as determinações do nosso modo factual de pensar (enquanto espírito histórico, mas também enquanto espécie natural) e, por isso, estabelecem os limites dentro dos quais pensamos e vivemos sem poder pretender — frente a outras formas e princípios possíveis de pensamento — qualquer validade maior que sua validade factual, na medida em que é o esquema mental no qual pensamos, em conformidade com nosso modo histórico de vida, e segundo o qual vivemos imediatamente, sem qualquer possibilidade de atingirmos outras formas de pensar governadas por outros princípios do pensar (*a fortiori* por outros princípios lógicos), ainda que tais formas radicalmente alternativas sejam concebíveis. Tão somente em razão dessa clausura, tomaríamos os juízos conformes a tais princípios do nosso pensar como sendo evidentes e aqueles que os

contrariam ou negam como sendo absurdos.

Segundo essa linha historicista de raciocínio, aprenderíamos uma lição de modéstia epistemológica e talvez de tolerância política por seguirmos a seguinte inferência: (i) segundo nossa consciência histórica, há formas alternativas de pensamento; (ii) cada forma alternativa de pensamento se auto-justifica segundo seus próprios princípios; (iii) qualquer forma de pensamento que pretenda ter validade objetiva, universal ou absoluta é ela própria válida tão somente em sentido relativo, isto é, por referência a seus próprios princípios; (iv) as formas alternativas de pensamento consistem em visões de mundo que não podem ser avaliadas comparativamente (não são comensuráveis) por carecermos de princípios independentes de avaliação das formas de vida e de pensamento; (v) portanto, a própria noção de validade objetiva, universal ou absoluta é vazia e cabe apenas falar em validade como uma noção relativa.

Husserl oferece nesse ponto um diagnóstico da razão sistemática que leva a tal relativismo: "o Historicismo lança suas bases na esfera de fatos da vida empírica do espírito, e na medida em que ele a toma como absoluta [...] resulta daí um Relativismo" (Husserl 7, p. 49). Husserl quer dizer que o historicismo acredita poder tomar a existência humana concreta, a vida factual do espírito, como o ponto de referência exclusivo de toda atribuição e aferição de valor.

Porém, o primado historicista do fato como instância última de avaliação, vale dizer, a convicção historicista de poder resolver (ou dissolver) pretensões de validade objetiva de formas de pensamento apenas com base em fatos contingentes da vida empírica do espírito, consiste numa extrapolação indevida. A reação de Husserl é bastante direta: fatos históricos, mesmo concernentes à estrutura e à tipologia mais geral do desenvolvimento de formas de pensamento, autorizam apenas inferências sobre aspectos históricos factuais de tais formas de pensamento e de modo algum sobre a possibilidade ideal e a validade objetiva delas. Essa reação é exemplarmente expressa na seguinte denúncia de inconseqüência do programa de Dilthey:

Também Dilthey rejeita o Ceticismo historicista; porém, eu não compreendo como ele pode crer ter obtido razões decisivas contra o Ceticismo a partir de suas análises tão instrutivas da estrutura e tipologia das visões de mundo. Com efeito, uma Ciência do Espírito ainda empírica não pode argumentar nem contra nem a favor do que quer que seja que erga pretensão de validade objetiva (Husserl 7, p. 53).

Bem, o ponto central a ser destacado aqui é justamente que, por um lado, Husserl não tem qualquer problema em reconhecer que, em certo sentido, nossos diferentes sistemas de crenças ou formas de pensar com suas pretensões de validade são, de fato, formações históricas (o que, de resto, é algo quase trivial); por outro lado, Husserl não concede de modo algum que de tal fato se possa inferir, sem mais, como o faz o Historicismo, que a noção mesma de validade objetiva, universal ou ideal perdeu todo o seu sentido e que, correspondentemente, deveríamos reconhecer ser possível sistemas de crenças ou formas de pensar radicalmente diferentes, todos eles tendo igualmente valor apenas relativamente à forma de vida sociocultural que elas historicamente expressam e sendo possivelmente ininteligíveis entre si e necessariamente incomensuráveis umas com as outras.

Sem dúvida, Husserl pretende embargar diretamente tal inferência com base fundamentalmente na distinção entre fato e conteúdo ideal, entre factualidade e validade. No entanto, como não se deve deixar de notar, o relativista pode retrucar que é justamente tal distinção que está em questão e que, assim, ela não pode ser simplesmente assumida sem mais. Há algum modo, por assim dizer, indireto de avançar uma crítica ao caráter relativista do Historicismo?

II

O Relativismo de base historicista pretende, em geral, questionar o pretenso caráter de validade objetiva de princípios do pensamento com base no argumento de que tal validade apenas seria garantida, na medida em que se satisfizesse uma condição bastante estrita, a saber, a de que esses princípios de pensamento, unicamente segundo os quais nós

podemos pensar e que, assim, condicionam a natureza do nosso pensar, também valham como aqueles princípios que vigoram em todo pensar possível, em toda e qualquer outra forma ou modo de pensamento, numa palavra, a condição de que eles "sejam uma essência inalterável ou até mesmo a essência unicamente possível do pensar" (Husserl 6, §40: B143). Porém — segue o argumento relativista — não podemos ter acesso imparcial a outras formas de pensamento possível e, menos ainda, ao gênero comum de todas as espécies distintas de modos de pensar, posto que já sempre pensamos segundo aqueles princípios que realmente determinam nossa forma de pensar.

A sugestão aqui parece ser suficientemente clara: apenas se pudéssemos adotar uma perspectiva, por assim dizer, externa e neutra com respeito a nossa própria forma de pensar para compará-la com outras formas possíveis, então poderíamos talvez descobrir que essas distintas formas de pensar são todas governadas pelos mesmos princípios de pensamento que nos governam, mas, infelizmente, já sempre pensamos, por assim dizer, de dentro de nosso esquema mental, determinados por certos princípios de pensamento, e toda nossa aproximação a esquemas de pensamento distintos do nosso já está condenada a apreendê-los não como tais e em sua diferença, mas já sempre segundo aqueles únicos princípios de pensamento que determinam mesmo o âmbito do que é compreensível para nós. Portanto, há distintas formas de pensar ou esquemas mentais possíveis, e os princípios de pensamento, que sabemos que governam nosso modo de pensar, não podem ser estendidos para outros modos de pensar sem distorcê-los e adaptá-los sem mais a nosso próprio modo de pensar, de maneira que temos de suportar a conclusão relativista de que os princípios de pensamento que conhecemos são no máximo válidos para nós, isto é, são condições reais da forma de pensar da nossa espécie ou da nossa época, da nossa forma de vida sociocultural etc. E não podem pretender ser incondicionalmente válidos, sendo mesmo ilegítima tal noção de validade objetiva, universal ou ideal.

A moral relativista cética que se pretende extrair de tais supostas possibilidades que cativam o historicista é a de que nossas formas e princípios de pensamento, por mais que apareçam para nós como

evidentemente verdadeiros ou válidos objetivamente, são válidos, na verdade, apenas hipoteticamente ou válidos relativamente à nossa constituição mental e formas de vida sociocultural, pois que eles somente expressam as condições reais e atuais de nosso pensar.

Que reação Husserl ainda pode ter face a essas considerações? Eu diria que de tão singela sua reação chega a ser bastante engenhosa. Ele não ataca mais diretamente a conclusão de que a noção de validade objetiva é ilegítima, mas antes ataca a premissa — até aqui admitida quase como óbvia — de que é possível haver modos de pensamento radicalmente distintos dos nossos. Husserl reage mostrando que essa pretensa possibilidade admite uma *reductio ad absurdum*, vale dizer, que ela implica conseqüências absurdas e que, assim, ela mesma é inadmissível. A base de sua crítica mais significativa a tal posição encontra-se nessa afirmação lapidar: “uma possibilidade inconsistente é justamente uma impossibilidade” (Husserl 6, §40: B151). Em outras palavras, não é sequer concebível um ser pensante com uma forma de pensar radicalmente distinta da nossa e, como Husserl argumentará, apenas equivocções na terminologia — resultantes de falta de clareza quanto ao sentido dos termos relevantes aqui — pode nos iludir a ponto de considerarmos possível algo que é, na verdade, um contra-senso e, como tal, é impossível.

Em apoio a esta sua afirmação das conseqüências absurdas da premissa fundamental do Historicismo, Husserl faz a seguinte ponderação:

tentemos pelo menos por uma vez conceber o que é inerente a essa doutrina. Segundo ela, existiriam talvez seres de uma espécie peculiar, digamos, seres lógicos superdotados (*logische Übermenschen*) para os quais nossos princípios não seriam válidos, mas ao contrário seriam válidos princípios completamente diferentes, de tal modo que toda verdade para nós se convertesse em uma falsidade para eles. Seria válido para eles que os fenômenos que em um dado momento eles vivenciam não são vivenciados por eles. A proposição de que nós existimos e de que eles existem pode acaso ser verdadeira para nós, para eles ela é falsa, e assim por diante. Certamente, nós, pessoas lógicas comuns,

afirmaríamos o seguinte: tais seres são insensatos, eles falam de verdade e revogam leis da verdade, eles afirmam ter suas próprias leis de pensamento e negam aquelas leis das quais depende a possibilidade mesma de leis em geral. Eles asse-rem e simultaneamente admitem a negação do que foi asse-rido. No pensar de tal ser, sim e não, verdade e erro, existência e não-existência não se distinguem mais uns dos outros. Ocorre tão somente que esses seres não se dão conta de sua inconsistência, enquanto nós nos damos conta dela e até a reconhecemos como inconsistência em uma intelecção plenamente clara. Quem faz concessão a possibilidades de tal tipo não está afastado do mais extremo ceticismo senão por pequenas nuances (Husserl 6, §40: B151-52).

Quanto à possibilidade, então, que tanto cativa o historicista, de concebermos algum tipo de ser pensante (de outra espécie que a nossa ou da mesma espécie, mas de diferentes épocas ou com diferentes formas de vida socioculturais) com um modo de pensar radicalmente distinto do modo de pensar que é necessário com evidência para nós mesmos, Husserl pondera que admitir isso seria, no caso limite, admitir que poderíamos ainda considerar como um ser pensante aquele ser que não satisfaz nenhuma das condições que são evidentes para nós como constituindo os princípios do pensar em geral, isto é, seria admitir que continuamos a usar palavras tais como “juízo”, “lei”, “princípio”, “afirmação”, “negação”, “verdade”, “existência” etc., para descrever um ser como pensante, mas que o emprego de tais palavras nessa descrição não é mais guiado pelo sentido que tais palavras têm evidentemente para nós, vale dizer, que afirmamos que um ser diferente de nós pensa, mas que pensar não consiste em conformar-se àqueles princípios que com evidência determinam o conceito mesmo de pensar. Isso, porém, seria simplesmente pura insensatez. Se isso é assim, então parece que é condição mesma de se conceber e falar de outros modos de pensar distintos do nosso que eles satisfaçam aquela condição mínima necessária para serem pensamentos, a saber, que não sejam absurdos, mas antes que guardem a consistência formal que nos garante que algo é um pensamento; em outras palavras, que valha também para esses outros

modos de pensar certos princípios gerais a priori que enunciam justamente as condições formais da correção do pensar em geral.

Na verdade, tal diferença radical de modos possíveis de pensar alternativos — com sua suposta inteligibilidade e incomensurabilidade recíprocas — requereria, mais do que uma diferença real na essência psicológica desses modos de pensar de espécies ou épocas e formas de vida distintas, que houvesse ainda uma diferença ideal na essência lógica desses modos de pensar. O que não se concede ao Historicismo relativista é justamente que faça sentido tal diferença ideal ou lógica de modos de pensamento. Isto porque, do contrário, sequer poderíamos conceber e falar desses outros eventos e processos psicológicos de outras espécies ou de outras épocas e formas de vida como sendo identificáveis ainda enquanto modos de pensar, enquanto instâncias de pensamentos, enquanto casos particulares do que estamos aptos a reconhecer como formas de pensamento, como modos de pensar.

Parece claro, na verdade, que essa possibilidade, projetada pelo Historicismo, de haver modos de pensar radicalmente distintos do nosso se mostra inconsistente justamente porque, ao concebermos um outro modo de pensar, já o fazemos necessariamente por meio daquelas categorias e princípios segundo os quais unicamente podemos conceber algo como um pensamento; dessa maneira, um modo de pensar não poderia ser radicalmente diferente do nosso, sob pena de não ser um modo de pensar em qualquer sentido próprio e, inversamente, se podemos, de fato, reconhecer diferenças de modos de pensar, segundo épocas ou formas de vida socioculturais distintas, é porque já os reconhecemos como pensamentos no único sentido que tal expressão pode ter para nós e, assim, já precisamos assumir que compartilhamos princípios comuns — formais e universais — para que reconheçamos diferenças reais e locais de nossos modos de pensar.

Conseqüentemente, a relativização do nosso modo de pensar decorrente de concebê-lo como uma visão de mundo dentre outras possíveis resulta ser um mal-entendido decorrente de uma insuficiente consideração das condições sob as quais se pode falar inteligivelmente de modos de pensar e de princípios do pensamento. Devemos, então, concluir que, por mais legítima que seja a afirmação de que sistemas categoriais e

modos de pensar estão em uma relação relevante com épocas históricas e formas de vida socioculturais, tal afirmação não é ainda suficiente para apoiar o Historicismo em sua pretensão de que a consciência histórica arruinaria toda pretensão de validade objetiva, na medida em que revelaria a especificidade de diferentes modos de pensar enquanto visões de mundo singulares que não podem ser comparadas entre si e que, assim, seriam incomensuráveis. Correlações entre formas de pensar e épocas históricas e também diferenças entre modos de pensar relativos a formas de vida socioculturais distintas devem ser concebidas já no quadro mais geral de certas condições ideais do pensamento, que têm validade objetiva ou universal e que, uma vez explicitadas, devem mostrar-se como evidentes e talvez possam assim vencer o preconceito historicista fundamental que, na falta de sofrer qualquer resistência crítica de princípio, tem sabido penetrar insidiosamente até ao âmago do senso comum.

Abstract: I intend to reconstruct an important argument of Husserl's *Prolegomena zur reinen Logik* against the form of relativist inference that, according to Husserl's *Philosophie als strenge Wissenschaft*, defines the Historicism.

Key-words: Historicism – Relativism – Husserl.

Bibliografia

1. CARR, D. Phenomenology and Relativism. In: *Interpreting Husserl*. The Hague: Nijhoff, 1987.
2. _____. Husserl's Problematic Concept of the Life-World. In: McCORMICK & ELLISTON (Ed.). *Husserl. Expositions and Appraisals*. University of Notre Dame Press, 1977.
3. DAVIDSON, D. On the Very Idea of a Conceptual Scheme (1974). In: *Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
4. DILTHEY, W. Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den mataphysischen Systemen (1911). In: DILTHEY, W. et al. *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen*. Berlin: Reichel, 1911.

5. GADAMER, H.-G. Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus. In: *Gesammelte Werke, Band 4: neuere Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
6. HUSSERL, E. *Prolegomena zur reinen Logik* (1900). In: *Gesammelte Schriften, 2*. Hamburg: Felix Meiner, 1992.
7. _____. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.
8. _____. *Phenomenology and Antropology* (1931). In: McCORMICK & ELLISTON (Ed.). *Husserl. Shorter Works*. University of Notre Dame Press, 1981.
9. _____. *Briefwechsel. Band VI: Philosophenbriefe*. In: *Husserliana. Dokumente*. Dordrecht: Kluwer, 1994.
10. SCHNÄDELBACH, H. *Filosofia en Alemania 1831-1933*. Madrid: Cátedra, 1991.