



ARTIGOS – ARTICLES

Eckhart no álbum de família de Husserl

Celso Marques Junior¹

Departamento de Filosofia – Universidade de São Paulo
cm.jr@hotmail.com

Como citar este artigo: MARQUES JUNIOR, C. “Eckhart no álbum de família de Husserl”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº14, pp. 186-202. 2022. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa.

Resumo: O artigo investiga a relação existente entre o pensamento místico de Eckhart e a fenomenologia de Edmund Husserl. Trata-se de analisar, inicialmente, as noções místicas de “pobreza” e “intuição”, bem como o emprego que Husserl faz delas em sua filosofia, sobretudo no processo de constituição da consciência transcendental. Em seguida, buscar-se-á compreender de que maneira tal influência conduz o fenomenólogo, em suas conclusões, por vias distintas daquelas percorridas pelo místico em seu êxtase. Por fim, extrair-se-á a consequência experimentada pela ciência rigorosa da fenomenologia devido à sua aproximação excêntrica do dogmatismo místico.

Palavras-chave: Husserl. Eckhart. Fenomenologia. Mística Medieval.

Eckhart in Husserl's family album

Abstract: The present article investigates the existing relationship between Eckhart's mystical thought and Edmund Husserl's phenomenology. First, we analyze the mystical concepts of poverty and intuition, and how they are employed in Husserl's philosophy, Next, we examine how, despite this influence, Husserl reaches his conclusions through means that differ significantly from those that took the mystical ecstasy. Finally, we unveil the consequences that this intimate but eccentric encounter with the mystical dogmatism had on the rigorous science of phenomenology.

1 Celso Marques Junior é doutorando em Filosofia junto à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Foi bolsista junto ao *Pontificium Institutum Altioris Latinitatis* (Vaticano/Roma) e *Accademia Vivarium Novum* (Roma) nas áreas de *Lettere Classiche e Cristiane e Latinitas Viva*. É membro do Grupo de Estudos de Fenomenologia (GEFEN) da Universidade de São Paulo.

Keywords: Husserl. Eckhart. Phenomenology. Medieval Mysticism.

Em qual momento de sua história a fenomenologia se deparou com o pensamento místico? Sempre que a questão foi colocada, tornou-se habitual ouvir e também aceitar com certa naturalidade que tal reunião, no mínimo incomum, parece ter se consumado pela primeira vez sob a pena de Heidegger. Basta que percorramos as páginas de seu *Fenomenologia da vida religiosa* para que observemos um jovem fenomenólogo colocando à prova sua orientação de pensamento no estudo dos conceitos fundamentais da mística medieval. De que maneira, indaga-se Heidegger, é possível ao laico possuir um entendimento autêntico da doação verdadeiramente religiosa? Avesso à prática devocional da ascese, como é possível ao comum dos homens experimentar um êxtase místico? A princípio, a obstrução da via do misticismo aparenta ser intransponível: se nos reconhecemos como sujeitos desprovidos da mais elevada fé, a compreensão da vida mística e da filosofia que a envolve nos é velada por princípio. Com acesso impedido a esse domínio singular, pouco parece restar para nós, historiadores da filosofia, que desejamos atravessar as fronteiras em direção ao seu interior. Mas se é assim, como investigar, por exemplo, os escritos de Eckhart sem que nossos esforços não se reduzam a mero falseamento do sentido mais profundo de suas palavras, à produção de um *flatus vocis*? Ora, a solução encontrada por Heidegger para suplantar essa dificuldade é, antes de mais nada, aquela aguardada de alguém que se intitulava um discípulo de Husserl. Aos seus olhos, o acesso à religiosidade apenas estava impedido porque o visávamos de maneira equivocada, como se o olhar avezado insistisse em uma proposta de compreensão inteiramente inadequada. Na ânsia de circunscrever e apreender o pensamento místico em sua historicidade, ignorávamos a necessidade de recorrer a um método que pudesse clarificar a *consciência religiosa* – um método que pudesse substituir o velho "teste de fé", ao qual toda domesticação religiosa nos submete. Nessa circunstância, carecia-se de uma radical mudança na maneira de visá-la... E diante de uma tal exigência, não causa nenhum estranhamento o fato de que justamente a *fenomenologia* viesse a ocupar, em um contexto tão específico, o centro da cena filosófica: sua pretensão consistia em forjar um modo originário de ver,

em moldar uma compreensão fundamental (*Urverstehen*) que possibilitasse o acesso ao objeto investigado; uma vez sentados nos bancos da escola fenomenológica, corrigiríamos nossa miopia e ajustaríamos nossa *visada* graças ao seus ensinamentos do "ver a origem" (*Ursprungs-sehen*).

Eis aí, então, a maneira encontrada por Heidegger para deslindar os nós górdios que comprometiam a trama: se desejamos adentrar o domínio da mística (sem que, para isto, necessitemos nos submeter a qualquer processo de conversão), o mais recomendado seria adotar a *orientação fenomenológica* como guia - o que não significa senão reconhecer que a compreensão do pensamento místico deve estar intimamente relacionada à *descrição* da vivência religiosa, e que essa compreensão mesma depende da resposta oferecida à pergunta "como essa vida [religiosa] se constitui?" (HEIDEGGER, 1995, p. 305) Que não tenhamos a devoção acentuada para partilhar de uma experiência mística, isto já não resulta em qualquer obstáculo; a verdade é que podemos agora tê-la claramente, diante de nós, a partir do instante em que retiramos o véu que encobre a "vivência religiosa" e nos impede de contemplá-la em seu trabalho de concessão de sentido e validação da experiência. A fenomenologia recomendará como uma atitude muito saudável sermos, antes de tudo, comedidos e atentos na investigação: para termos uma visada límpida e autêntica, devemos neutralizar qualquer *metábasis* que possa sobreviver na apreensão das vivências, sobretudo aqueles elementos teóricos tão típicos de nosso tempo, "as denominadas visões de mundo científicas" (*die sogennante wissenschaftliche Weltanschauungen*) (HEIDEGGER, 1995, p. 323). À pergunta "como ver o que o místico vê?", a resposta de Heidegger nesse momento não poderia ser outra: atuando como bom fenomenólogo, sabendo intuir a vivência religiosa na completude de seus polos noético e noemático; para um problema até então irresoluto, "somente a fenomenologia poderá trazer a salvação" (HEIDEGGER, 1995, p. 324), pois, graças à sua amplíssima intuição e ao seu caráter eidético puro, ela nos permite – sim, a nós, pecadores invadidos pelo "amor-próprio", como dizia Pascal – ver como se fôssemos dignos de experimentar a doce sensação do êxtase.

Assim, observada do ângulo heideggeriano, a fenomenologia adota um semblante simplesmente metódico. Um método fundamental, é verdade, sem o

qual a noção de religiosidade mística conservaria seu traçado enigmático para todo aquele que permanecesse, por exemplo, fora dos muros de Claraval, privado dos ensinamentos e da companhia de São Bernardo. *Fenomenologia como método* – nem mais, nem menos do que isto. Tudo se passa, portanto, como se o comércio entre fenomenologia e mística não pudesse transgredir o ponto estabelecido pela própria etimologia do termo grego ἡ μέθοδος, ou seja, colocar aquele que investiga junto ao caminho e guiá-lo até o objeto investigado, a fim de que se possa torná-lo claramente manifesto. A julgar pelas palavras de Heidegger, não teríamos na fenomenologia nada além de um modo de bem conduzir, finalmente, o questionamento sobre a doação da vivência religiosa. Quer dizer então que a *relação originária* entre mística e fenomenologia se restringiria à abertura de uma vereda metodológica segura, responsável por fornecer acesso a um vivenciar bastante incomum? *Evidentemente não*. E qualquer suposição nesse sentido não seria apenas ingenuidade, mas também um desconhecimento da letra do texto de Husserl, para quem o pensamento místico, ainda que escamoteado pela ríspida retórica de uma “ciência rigorosa”, se revela sob a figura de uma fonte inspiradora para sua doutrina. Não nos esqueçamos da lição transmitida pela *Crise das ciências europeias*, bem ali onde era exposto o significado do conceito de *redução fenomenológica*:

Mostrar-se-á até mesmo que a orientação fenomenológica total e a Epoché são evocadas para que se obtenha uma completa modificação pessoal – a qual seria necessário comparar primeiramente a uma conversão religiosa, que a partir daí contém em si a significação da maior modificação existencial que é dada à humanidade enquanto humanidade (HUSSERL, 1976a, p.140).

A passagem pode parecer inusitada e é provável que venha a aturdir algum aspirante a fenomenólogo. Talvez provoque certa relutância crer que Husserl tenha sido literal quanto ao teor da comparação e que tenha preferido alojar deliberadamente a fenomenologia ao lado de uma simples conversão religiosa, ao invés de conferir-lhe um posto de lisonja na galeria de meditações consagradas pela história da filosofia. E essa desconfiança seria perfeitamente legítima, estando sem dúvida abrigada no mais puro bom senso, se não fosse a declaração proferida pelo próprio Husserl, em *A Ideia da fenomenologia*, de que sua doutrina não apenas “lembrava de fato o discurso dos místicos”

(HUSSERL, 1958, p. 62), mas chegava, nessa semelhança, ao ponto de poder “recuperar páginas inteiras de Eckhart, sem modificações” (CAIRNS, 1976, p. 91). Confissão forte! – *forte demais* para que façamos ouvidos de mercador ao fato de que os fios dos *Sermões* eckhartianos também estejam emaranhados às linhas do nobre tecido da fenomenologia transcendental. Sendo assim, surge a pergunta: quem é esse Eckhart ao gosto de Husserl? Quais eram aquelas famigeradas páginas que todo fenomenólogo deveria conservar em seu espírito? E em qual sentido Husserl delas se serviu?

A pista para desvendar esse enigma parece despontar nas páginas iniciais dos *Sermões*. Afinal, desde o umbral da *primeira* das pregações, o bom leitor já começa a suspeitar donde talvez provenha o estro husserliano para a composição de uma *orientação fenomenológica* enquanto visada que se furta a tudo aquilo que é *natural*, a todo resquício de *mundo*. Com efeito, tudo se inicia com a inocente evocação de uma passagem do *Evangelho de Matheus* (21:12): “E Jesus entrou no templo de Deus e expulsou todos que ali vendiam e compravam”. Ora, o conhecido episódio da expulsão – ao menos para os que outrora foram submetidos ao catecismo – vai adquirir um significado profundo sob a pena de Eckhart: aqueles que se põem a comercializar em nome do divino nada mais são do que propagadores de trevas e deturpadores do sentido da divindade; compradores e vendedores, em sua preocupação de curvar o eterno aos interesses seculares, conspurcam um templo que é local de *luz* e *verdade*. “Luz e trevas – conclama Eckhart – não podem coexistir. Deus é a verdade e a luz em si mesmo” (ECKHART, 1993, p. 12-13). Assim, o templo tomado por vendilhões não passa de um antro obscurecido, onde a verdade está oculta porque reina a ignorância. Na medida em que o secular, representado pela mercancia em local sacro, consiste em turvar o sentido, a expulsão não será senão seu contrário, a saber, a abertura do sentido ou a *clareza da revelação*. “Quando Deus vem a este templo – ensina o primeiro dos *Sermões* – ele expulsa a insipiência, que são as trevas, e revela a si mesmo como luz e verdade” (ECKHART, 1993, p.12-13). Nesse sentido, um templo esvaziado das coisas e dos hábitos do mundo é tal como a alma que não conserva plenitude e opulência, mas apenas o *vazio* e a *pobreza*. E por “pobreza” não entendamos aqui aquela externa e material, mas sim a pobreza

referida, mais uma vez, pelo *Evangelho de Matheus* (5:3): “Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus” – isto é, uma pobreza que, restringindo-se à alma, liberta de toda cognição de teor mundano e faz com que o “homem pobre” conheça total *absolvição* do telúrico. Quando *pauper* (pobre), o homem é *absolutus* – apartado dos grilhões seculares, um homem que “nada conhece, nada sabe e também nada crê” (ECKHART, 1993, p. 698). Para Eckhart, a única coisa que nos resta saber é que não devemos saber coisa alguma em nosso estado de pobreza; não deve haver saber prévio oriundo de qualquer fonte, seja ele a mais simples percepção ou a mais bem fundada das teorias. Tergiversar a todo elemento terreno: essa é a palavra de ordem. E que fique claro, mesmo aos mais carolas, sempre ansiosos por fiscalizar os usos da doutrina, que não se encontra aí nenhum desvio em relação à dogmática, pois basta recordarmos as palavras do apóstolo em sua *Primeira epístola aos Coríntios* (1:19) para reconhecermos que ainda caminhamos em terreno religioso bastante firme: “destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos inteligentes”. Estamos, portanto, muito mais próximos da retórica paulina que dos discursos eivados daqueles Doutores eclesiásticos que optavam por dar voz ao aristotelismo, professando que Deus é pura ciência, que é essência intelectual. Observando através das lentes da mística, perde-se a filosofia escolar, mas em troca é algo muito mais valioso que se ganha: o ensinamento de que Deus não é ciência e cognição, não se traduz pela *νόησις νοήσεως* do livro Λ da *Metafísica* – e sim que, *fundamentalmente*, Ele não é *nada*. Contudo, não tomemos esse “não ser nada” de Deus como uma precoce celebração de ateísmo. Por meio da expressão “Deus não é nada”, entendamos, como quer Eckhart, apenas que Deus é livre da interferência de todos os entes mundanos, jamais se confundindo com qualquer elemento da criação. Ele não é *nada* no sentido de que não é *coisa alguma*. Lição preciosa, à qual deveria ser dada máxima atenção: para que seja pobre, o homem não deve saber *nada*, quer dizer, seu saber não deve repousar na obra da criação ou demorar-se em qualquer coisa que seja. Quando nos dedicamos a “compreender” o Ser, o conhecimento do mundo não nos oferta qualquer auxílio. É por isso que a “perda” do mundo em regime de pobreza espiritual não é, para o místico, sinônimo de simples carência ou privação, pois, “abandonando a si mesmo e a todas as coisas” (ECKHART,

1993, p. 318), ele desvela um domínio mais puro e fundamental². A alma do “homem que abandona” está longe de ser um território de barganhas, aberto aos “compradores e vendedores”; ao homem *absolutus* resta somente a pureza, tal qual se ouve na fala de Jesus em um templo esvaziado e depurado da ímpia imundice – uma fala tão singular, reconhece Eckhart, que não mais professa *o que é*, mas *como é*, porque resultado de uma *contemplação* ou *intuição* de Deus e não de uma apreensão inteligível, exaustivamente arada do solo da inteligência pelo uso e abuso de provas lógicas³.

Mas retornemos a Husserl, pois, com essa sucinta exposição dos *Sermões*, já nos é permitido suspeitar por qual motivo tais páginas exerceram fascínio sobre o pai fundador da fenomenologia e o inspiraram, em certa medida, na elaboração da vertente transcendental de sua filosofia. E sobre essa espécie de “batismo” levado a termo pelo pensamento místico, as linhas do primeiro livro de *Ideias* não deixam de dar bom testemunho. Afinal, ao convidar seu leitor à investigação propriamente fenomenológica, era ali que Husserl o introduzia a uma inusitada reflexão sobre o *vazio*. Era ali que a aurora da verdadeira teoria do conhecimento se encontrava com o conceito de *homem pobre* das pregações eckhartianas ao exigir do fenomenólogo que não fosse senão *absolutus*, e que, em sua *absolvição*, fosse suficientemente esmerado para não permitir, em suas considerações, nenhuma intervenção do

2 É interessante observar que Eckhart, ao passo que pretende acentuar a ideia de *afastamento do mundo*, irá se servir de uma versão alterada de *João 15:16*. Aos tradicionais textos grego e latino (“vós não me escolhestes, mas eu vos escolhi”; *non vos me elegistis, sed ego elegi vos*; οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ’ ἐγὼ ἐξελέξαμεν ὑμᾶς), os *Sermões* preferem a fórmula *ego elegi vos de mundo*, indicando que a eleição do discípulo pelo mestre configura a renúncia ao século.

3 Talvez valha a pena abrir um brevíssimo parêntese para demarcar a importância que a intuição assume no interior do pensamento místico. Por exemplo: antes de condenar Abelardo por sua conduta moral extraviada para com Heloísa, como bem notou Gilson, São Bernardo faz dele a vítima predileta dos cáusticos comentários de sua *teologia mística* justamente por ignorar o papel central que a *intuição* cumpre em matérias religiosas: “Pedro Abelardo trabalha para esvaziar o mérito da fé cristã, enquanto crê poder compreender pela razão humana tudo aquilo que Deus é” (*Petrus Abelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere*). Querer substituir a visada imediata e reveladora da *intuição* por silogismos filosóficos não torna o ensino de Abelardo falso, mas faz dele algo perigoso pelo espírito que o anima: não passa de pura soberba a intenção de compreender, única e exclusivamente pelos caprichos da razão, o que se dá de maneira humilde apenas pela fé; a pretensão de desvendar certos arcanos pelo simples exercício da lógica pesa mais como deslize repreensível da doutrina do que como louvável agudeza de espírito. “Nada vê pelo espelho e em enigma [1Cor. 13:12], mas tudo observa face a face, perambulando entre as coisas maiores e admiráveis situadas acima de si” (*Nihil videt per speculum et in enigmate, sed facie ad faciem omnia intuetur, ambulans in magnis et mirabilibus super se*). (GILSON, 2016, p.100).

saber oriundo do mundo enquanto premissa. “Promessa de pobreza”, portanto, que se consumava tão logo fosse expulso do “circuito de considerações fenomenológicas” tudo aquilo que pudesse remeter à *orientação natural do pensamento* (como se Husserl estivesse bastante disposto a pastichar o episódio em que Cristo esvazia o templo e afasta de seus domínios todo vestígio mundano, porém com o intuito de transferir seu significado à apreensão das vivências em si mesmas, “na essência do vazio e da própria vagueza”). Somente com a apreensão essencial das vivências “esvaziadas”, garante Husserl, será possível entender que este vazio “não é, por sua vez, vazio”, mas sim “a mais completa e perfeita clareza” do sentido, que dissipa toda especulação enigmática e todo teor obscurecido do conhecimento com um “círculo de luz do puro dado” (HUSSERL, 1976b, p. 141-142) das vivências para as próprias vivências. Por isso, muito ao gosto da mística medieval, a “perda do mundo” (*Weltverlorenheit*) não será nenhuma limitação (*Einschränkung*) no sentido habitual da palavra, mas deverá ser entendida como uma *redução* (*Beschränkung*) à única esfera do sentido verdadeiramente possível, a *consciência transcendental*. A iluminação do sentido ocorrerá quando a consciência, esvaziada do real, obtiver uma pura doação de si mesma e, nessa doação, já não apreender *o que é* (*Dass*), mas sim *como* (*Wie*) “tudo aquilo que é” vem a ser (HUSSERL, 1958, p. 36; 1950, p.183). Se Eckhart afirmava em alto e bom som, em seu *Sermão XXVIII*, que “a pureza não está no mundo, nem fora dele” (ECKHART, 1993, p. 322), Husserl viria a repetir de maneira nada canhestra essa boa nova em um de seus manuscritos de trabalho: “não estando nem no mundo, nem fora dele”, a consciência enquanto pureza e clareza será sempre um *Strahl*, uma luz que se transpassa toda inteira (*lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans*, de acordo com o jargão místico) (HUSSERL, *Manuskript A VI 21*) . E essa clareza da consciência transcendental somente poderia ser promulgada pela fenomenologia por obra e graça de um expediente que em nada se equiparava à “ordem vigente junto aos geômetras” (*ordo geometricus*), evocada por Descartes em sua *Segunda Meditação*. Pois, uma vez que a glória da fenomenologia significava a ruína do dualismo cartesiano (por tornar toda imitação do procedimento matemático – a *deductio* – uma orientação infrutífera e extremamente prejudicial, e por negar, com esse simples

movimento, qualquer vestígio de independência ontológica ao mundo, à *res extensa*), Husserl não apenas concederia à *intuição* o direito de cidadania em sua filosofia, como também a condecoraria com o título insigne de *princípio de todos os princípios*. Tratava-se, portanto, de uma “intuição sem compreensão” (*intuitio sine comprehensione*), cuja universalidade de forte teor místico impedia qualquer desdobramento dedutivo e teórico (HUSSERL, 1958, p. 62). E se é assim, quando o fenomenólogo reivindicava para si o conceito de “intuição”, não se podia estar mais distante do traçado atrofiado que outrora a *Crítica da Razão Pura* pretendia lhe conferir: longe de permanecer no claustro da sensibilidade, a intuição fenomenológica era a visada amplíssima e direta da qual nada escapava e para a qual nada constituía uma exceção.

Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao *princípio de todos os princípios*: toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação de conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade em carne e osso) *deve ser simplesmente tomado como ele se dá*, mas também *nos limites nos quais se dá*. Vemos, no entanto, com clareza que toda teoria só pode tirar sua verdade dos dados originários (...) Um início *absoluto*, destinado, no sentido autêntico, à fundamentação, isto é, um *principium*. (HUSSERL, 1976b, p. 51)

Tudo perpassando, sem que qualquer recôndito lhe fosse inacessível, apenas a intuição se revelava imbuída da capacidade de apreender o sentido “como puro dado em si, *inteiramente, como ele é em si mesmo*” (HUSSERL, 1976b, p. 141-144); ela consistia em um “dom de ver” que superava até mesmo as limitações padecidas por aquilo que *Investigações Lógicas* já denominavam de “intuição divina de tudo” (*göttliche Allerschauung*) (HUSSERL, 1993, p.168), ou no procedimento que, segundo o primeiro livro de *Ideias*, sedimentava o caminho de passagem do *absolutus* da redução fenomenológica (responsável por colocar o mundo e suas transcendências *entre parênteses*) para a apreensão do *absoluto* da consciência (única esfera de ser independente e autorizada a conceder sentido aos objetos em seu processo de constituição). Em poucas palavras, uma *intuição hiperbólica*, cujo certo golpe de bastão se mostrava suficiente para nos livrar, a um só tempo, do vezo dedutivo de Descartes e das amarras impostas por Kant. Dessa perspectiva, Eckhart poderia encontrar bons motivos para se orgulhar do emprego que esse epígono inesperado fizera de seu legado.

Mas se é verdade que até aqui a fenomenologia parece rezar minuciosamente conforme a cartilha da mística, também é verdade que qualquer ideia que possa exceder esse ponto torna a interpretação fantasiosa. Muito embora a influência das mencionadas páginas dos *Sermões* seja matéria confessa, não se pode com isso supor que a orientação fenomenológica tome ares de uma prática encarnada, cultivada após o florescimento de um *páthos* específico. Não nos enganemos: Husserl jamais proferiu homilias acerca do “amor desinteressado e justo” ou redigiu tratados durante a embriaguez da *fides* (fé), mas sempre fez questão de acentuar que a fenomenologia se construía como a mais rigorosa das ciências, donde “emanavam as puras normas da razão” (HUSSERL, 1956a, p. 7). Ainda que fonte de insubstituíveis lições filosóficas, a mística medieval (inspiração pouco ortodoxa para uma teoria do conhecimento, vale lembrar) também sentiria os efeitos mordazes da inclinação que a fenomenologia apresentava por uma selvagem purga. Ora, é que ser fenomenólogo significa, antes de mais nada, sustentar a ânsia de “excluir todos os pressupostos” como uma empedernida disposição de espírito – mesmo que essa decisão de base venha a nos colocar em uma situação constrangedora em relação a quem se mostrara tão benevolente, fornecendo as lições necessárias para nos educarmos no âmbito de uma “visada mais profunda”: a orientação fenomenológica é “uma direção de pensamento que repugna os hábitos mais fixos, os hábitos que se intensificam cada vez mais desde o princípio de nossa vida psíquica” (HUSSERL, 1993, p. 10). Daí a razão pela qual a “rigorosa ciência da consciência” não poder acatar o veredito último da mística: embora ambas estivessem de acordo quanto ao fato de que o *absoluto* do sentido se desvelava apenas no *absolutus* da pobreza, para a fenomenologia tudo se passava como se este absoluto não pudesse ser Deus. Se é certo que, aos olhos de Husserl, Deus não se deixava apreender por meio de “perfis” ou “silhuetas”, tal como a coisa física, o reconhecimento dessa condição não o forçava a partilhar do caráter *absoluto* da apreensão das vivências; embora diferisse de todas as coisas quanto ao seu modo de doação, somente essa constatação não se mostrava suficiente para elevá-lo à condição de *sentido*. Mais do que isto: a contragosto do pensador místico, Husserl acomodava “Deus” sob a rubrica de “transcendente” - pois, como bem se sabe, desde *A ideia da fenomenologia* o absoluto do sentido residia na noção

de “imanência autêntica”, quer dizer, tratava-se de uma determinação reservada à consciência que apreendia a si mesma de modo puro, alheia à toda interferência daquilo que a excedia. Que outrora Deus tenha sido sinônimo de “absoluto” por conceder sentido à existência das criaturas por meio do amor e graça, ou que tenha figurado, enquanto *sumamente bom, onipresente e onisciente*, como o fiador da relação da *res cogitans* com a *res extensa*, isto já pouco importava para a fenomenologia pura. No mais generoso dos casos, restava-lhe ali a condição de “absoluto” apenas por homonímia, “um ‘absoluto’ num sentido totalmente diferente do absoluto da consciência, assim como um transcendente num sentido totalmente diferente do transcendente no sentido do mundo” (HUSSERL, 1976b, p. 125); e no menos generoso deles, via-se Deus rebaixado à mera fórmula comprobatória das puras visadas do verdadeiro absoluto: “poderia uma divindade, um intelecto infinito, obter mais da essência do vermelho do que aquilo que intui de modo geral? (...) Também Ele só poderia alcançar conhecimento de sua consciência e de seu conteúdo de modo reflexivo” (HUSSERL, 1958, p. 57; 1976b, p. 175). É que, em regime de *redução*, apenas a consciência transcendental se firma como a doadora absoluta de sentido a tudo aquilo que foi, que é e que virá a ser; seu modo de ser é tal, que sequer a inexistência da “coisa transcendente em geral” pode afetá-lo ou criar-lhe dificuldades. “O ser imanente – afirmará Husserl – é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, *não carece de coisa alguma para existir (nulla “re” indeget ad existendum)*” (HUSSERL, 1976b, p.104). No terreno fenomenológico, por assim dizer, a tradicional *realitas* da *res* não deita suas raízes, e a coisa-em-si, esse resquício problemático do kantismo, já não exprime qualquer dificuldade por ser a rebarba incômoda da teoria do conhecimento. Já não há aí aquele “incontestável” e “sempre disponível” *sentido de ser “objeto” (Seinsinn “Objekt”)*, cuja insuspeição produziu um desconcertante enigma para os filósofos (afinal, como justificar que minhas sensações não são mais que a imagem pálida de algo situado *fora* do espírito?)⁴: ele se dissolve para deixar subsistir apenas a coisa enquanto mero correlato de ato, um mundo esvaziado de seu “em si” que se manifesta como um ser *relativo* porque carente da consciência para existir. O que há,

4 “A subjetividade transcendental é o universo do sentido possível, assim que *um exterior* é certamente um absurdo (*Unsinn*)”. (HUSSERL, 1950, 117).

enfim, é a *consciência absoluta*, não agrilhoadada ao mundo, mas dele independente e constituinte – e “*além disso, um nada*” (HUSSERL, 1976b, p. 106). Dessa maneira, vê-se claramente a razão pela qual Husserl julgou por bem definir a fenomenologia como uma investigação das “irrealidades”: a tarefa não mais se cumpre como descrição de uma consciência imersa na realidade por meio de um corpo, mas sim de uma consciência transcendental purificada e constituinte do “real” ele mesmo – uma consciência entendida agora como a *verdadeira* doadora de sentido⁵.

Além disso, o sentido fenomenológico não partilhará da característica fundamental do sentido místico. Se os *Sermões* insistiam em defini-lo como *immobilis causa, quae omnia movet* (“a causa imóvel que tudo move” – definição no mínimo curiosa para um pensador que outrora buscava traçar em carregadas tintas a linha que o separava dos Doutores aristotélicos) (ECKHART, 1993, p. 701), isto é, como *substância suprassensível*, o lance de gênio de Husserl consistia justamente em fazer o *sentido* desaparecer como substância: a consciência e o *ego*, tão logo se manifestem por obra e graça da *reflexão*, deverão ser destituídos do papel de “ideia fixa”, a fim de que possam ser tomados em seu vulto puro; antes de serem considerados o grão primigerador de uma filosofia que descarrila numa metafísica tradicional, a consciência surge como o jorro ininterrupto de um fluxo e faz do *ego* algo fluido como as próprias vivências, constringendo-o a se modificar “a cada *cogito*, iluminando-se novamente a cada novo *cogito* e desaparecendo com ele” (HUSSERL, 1976b, p.123) . É assim que o *ego* se furta à petrificada definição da substância, para nascer e findar a cada vez, para vir e escoar junto à vivência, para “estar sempre aí”. E nesse “estar sempre aí”, sempre vindo e sempre passando, ressurgindo do esgotamento de si mesmo, é que a fenomenologia poderá recuperar, muito ao seu modo, a tópica da *imortalidade do ego* – não uma “imortalidade” solidária da clássica *immortalitas animae* (“imortalidade da alma”), num eco teologal resultante do singular encontro com o Deus das *Escrituras*. Definitivamente, a noção de “imortalidade do *ego*” depositada sob a égide da fenomenologia não é nada disso – e Husserl

5 “Mostrar-se-á que todas as ‘vivências’ transcendentais purificadas são *irrealidades* apartadas de toda ordenação no ‘mundo real’ (HUSSERL, 1976b, p. 7).

não se cansava de rememorar quão ingênua e errônea era a tentativa de aproximação da consciência fenomenológica ao conceito de alma.

Também se pode seguramente pensar um conceito de consciência desprovida de corpo e mesmo, por paradoxal que possa soar, *uma consciência desprovida de alma*, uma consciência impessoal, isto é, um fluxo de vivência no qual não houvesse constituição de unidades intencionais “corpo”, “alma”, “eu-sujeito empírico”, no qual todos esses conceitos empíricos, e portanto também o de *vivência no sentido psicológico* (como vivência de uma pessoa, de um ser animado) não tivessem ponto de apoio algum ou, em todo caso, não tivessem validade alguma. (HUSSERL, 1976b, p.119).

Ora, a *imortalidade do ego* será um tema próprio das investigações sobre a temporalidade da consciência, que emergirá após o corajoso mergulho realizado pelo fenomenólogo nas águas abissais do fluxo absoluto. Enquanto um objeto apreendido por uma vivência tem uma duração e, por isso mesmo, chega a termo, diz Husserl, a consciência, ao ser entendida como *duração*, não termina; para cada vivência presente que se esgota, sendo *retida* em seu tombo para o passado, uma nova vivência presente passa a ocupar seu posto. Nessa sucessão de vivências que principiam e findam, a *duração* ela mesma é ininterrupta: “a duração é ‘*imortal*’” (HUSSERL, 1966a, p. 377) – escreve Husserl em *Análises sobre a síntese passiva*; ela em nada condiz com o “tempo cósmico” objetivo, mensurável por artifícios cronométricos de ciências que, caminhando sobre as pegadas de Descartes, acreditavam ingenuamente que “todo tempo da vida pode ser dividido em inúmeras partes, cada uma das quais não dependendo de modo algum das outras” (*omne tempus vitae in partes innumeras dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependet*) (DESCARTES, 2008, p. 98). E não se trata apenas de dizer que ela não pode ser medida “por meio de horas” ou “pela posição do sol”, mas trata-se de reconhecer que ela não pode ser medida *em geral* – e seria justamente por esta definição, traduzida aqui como uma cumplicidade inesperada, que Bergson poderia perdoar Husserl por ter representado o tempo, nas *Lições* (HUSSERL, 1966b, p. 330-331), sob a forma de um diagrama *linear*, em perfeito acordo com aquilo que *Duração e Simultaneidade* condenava como a concepção do “fio desenovelado” do “tempo espacializado”. Aqui, a *duração* é, antes de tudo, aquele “flutuar que percorre diferentes dimensões”, o manancial (*Urquelle*) para a qual não há nem princípio, nem fim. Assim sendo, é no seio

da fenomenologia íntima do tempo que Husserl poderá anunciar a tese da imortalidade do *eu* puramente transcendental: se ao homem alojado no interior do mundo estão reservados tanto o momento de seu “vir-ao-mundo” (no nascimento) quanto o “deixar-o-mundo” (na ruína da morte), o *eu puro* é infinito nos horizontes do *passado* e *futuro* e no momento originário do *agora* – ou caso queiramos preservar o jargão fenomenológico: o *eu puro* é infinito nos horizontes *retencional* e *protensional*, bem como o é na *impressão originária* (HUSSERL, 2001, p. 286).

Dito por princípio a alma do corpo não é imortal, isto é, não é necessário que se pense como imortal, e ela realmente morre segundo a experiência cotidiana. Mas todo homem-eu guarda em si em certo modo seu *eu transcendental*, o qual não morre e não nasce: ele é um eterno ser no vir-a-ser (HUSSERL, 1966a, p. 381).

Mas se é assim, para onde aponta o diálogo de Husserl com o pensamento místico? Qual é o desfecho desse trato que parece desabrochar como uma influência visceral e logo se transformar em um flerte episódico? Aonde nos levam tantas voltas, desvios e reviravoltas? Para finalmente compreendermos a configuração que nasce do entrecruzamento de tais filosofias, reportemo-nos a um célebre texto de Lebrun, no qual o filósofo francês examinava a leitura nada convencional que Husserl realizava da obra de Hume:

O *ego cogito* já não será nada mais que a possibilidade sistemática do Logos de se recolher em si mesmo e de se oferecer à evidência em todas as suas reentrâncias e em todos os seus estratos – e esse momento bem vale um pacto com o diabo. Mas, a partir daí, tudo se passa como se Hume *não pudesse* ser o diabo – como se ele devesse ser um fenomenólogo aturdido. Assim se nos pinta um Hume hesitante no limiar da fenomenologia; sua má teoria da abstração pesa mais que sua curiosidade de explorar o *phaínesthai*: esse *enfant terrible* não passava de uma criança teimosa. (LEBRUN, 2006, 270).

Tudo se passa como se Hume não pudesse ser o Diabo... Afirmação bastante convincente, uma vez que, ao se aliar cegamente a Hume, o fenomenólogo estaria prestes a cometer um suicídio teórico: embora *Filosofia Primeira* confessasse sem remorso que o *Tratado* humeano consistia “em um primeiro esboço de uma fenomenologia pura, ainda que sob a forma de uma fenomenologia puramente sensualista e empírica” (HUSSERL, 1956b, p. 157), seria demasiadamente danoso para o ultra-racionalista Husserl forjar uma

aliança sólida com esse inimigo mortal da *ratio*. Para alguém tão cioso quanto Husserl, seria uma irresponsabilidade pueril condenar toda a empreitada de sua “ciência rigorosa”, conhecida por levar a bom termo a promessa arcôntica da filosofia nascida na Grécia, simplesmente para se declarar aliado de um escocês “caprichoso” que acreditava ser uma boa ideia sair em defesa de Newton e destruir sistematicamente as bases da *epistémé* clássica. No entanto, que auxílio nos presta esse relato no entendimento da relação entre mística e fenomenologia? É que nesse embate de interesses filosóficos *tudo se passa como se Eckhart também não pudesse ser o Diabo* com quem Husserl pretendia firmar seu cruento contrato. A princípio, por mais que a pregação mística soasse atrativa aos ouvidos do fenomenólogo, seu dogmatismo exacerbado (isto é, a afecção prévia da fé e a crença como perene garantia da verdade) somente poderia figurar, no fim das contas, como uma ofensa à orientação parentética da ciência rigorosa e à suspensão dos pré-juízos por ela exigida. Assim, por mais ensurdecedor que fosse o clamor, o Diabo parecia não responder à invocação – e com essa recusa Husserl permanecia para nós como uma espécie de pactário inepto, um Fausto medíocre... Ao menos essa *parece* ser a conclusão apressada que todo o trajeto palmilhado até aqui nos força a tirar desse estado-de-coisas. Entretanto, a paisagem que se desenha no epílogo é bem outra: se Husserl se mostrou incapaz de alienar sua alma a esses diabretes sulfurosos, isto apenas ocorreu porque ela já estava há muito comprometida com o *Gênio Maligno*, o *Deceptor* cartesiano. Ora, desde a sua certidão de nascimento nas *Investigações Lógicas*, a fenomenologia exigia que seu início fosse marcado por uma casmurra *exclusão de todos os pressupostos*. Portanto, por mais tentador que fosse encontrar traços de uma fenomenologia ainda imatura nas obras de predecessores tão quiméricos, a verdade é que nem Hume nem Eckhart poderiam ou deveriam ser de alguma serventia para as composições fenomenológicas. Afinal, para quem decidiu tomar como ponto de partida do filosofar o preceito da *eversio* (segundo o qual Descartes anunciava “ser preciso, uma vez na vida, tudo revirar desde o fundamento”, *funditus omnia semel in vita esse evertenda*) (DESCARTES, 2008, p. 20), o “cético mitigado” e o “místico dogmático”, aparentemente tão distantes e distintos um do outro, eram feitos de uma mesma farinha. E isso se deve ao fato de que, ao fazer eco à terceira das *Regras para a orientação do*

espírito, o fenomenólogo julgava suas doutrinas de uma ponta a outra (ou ao menos *deveria* julgá-las) como pressupostos nocivos a uma *teoria do conhecimento* que fosse digna desse nome; o mais recomendado seria que ele pudesse progredir em suas descrições – aconselhava Descartes em suas *Cogitationes Privatae* – servindo-se unicamente do fulgor e das diretrizes de sua própria razão, *sine lecto auctore* (“sem ler qualquer autor”) (DESCARTES, 2011, p. 190). A ideia piedosa de que “sempre cabe mais um na casa do Pai” aparece (ou ao menos *deveria* aparecer) como avessa à fenomenologia. – Estranhíssima constatação, uma vez que, mesmo diante da exigência de *fundar* uma ciência cuja marca principal é *representar simultaneamente o feto e o ventre*, Husserl não se desobrigou de encontrar nela um “vínculo sanguíneo” com ancestrais incômodos e – por que não dizer? – um tanto indignos dos mandos da fenomenologia. Cada um deles hostil à sua maneira: o “perverso” Hume, que apenas tematizou os fenômenos como sob a forma de um campo transcendental (opinião de Husserl) para, em seguida, limitá-los a eventos sensíveis, desprovidos do horizonte intencional que permitia às vivências se remeterem *intimamente* a algo *além* de sua realização imediata; e o “malicioso” Eckhart, que bussolou a via da pobreza e ensinou a importância da intuição, mas julgou acertado tornar sua realização uma prática encarnada e ancorada na fé – esse pressuposto que cumpre a função de domesticar espíritos ressentidos e conduzi-los à moral de rebanho e à paz de estábulo (para empregarmos a linguagem de Nietzsche). Há de se convir que rememorá-los nas páginas da história de uma *fenomenologia pura*, mesmo que ligeiramente, significa conceder honra demais a inimigos incomensuravelmente perigosos... Diante disso, o que fazer com a consternação na qual nos mergulha essa aporia? Talvez seja de bom tom conceder toda razão a Lebrun: em suas malfadadas idas e vindas, em sua interminável queda de braço com a História da Filosofia, resta-nos apenas escusar o velho Husserl, pois “é difícil ser um grande pensador e evitar a história-ficção quando se consente em buscar seus precursores”; se desejamos ostentar sem receio as vestes do “fenomenólogo ortodoxo”, fiéis ao mandamento da “exclusão de pressupostos”, o melhor a se fazer é “renunciar às árvores genealógicas quando se remonta à origem” (LEBRUN, 2006, p. 272). É sempre má ideia querer encetar o jogo fenomenológico vangloriando-se de sua “gênese espontânea”, de ser *proles*

sine matre creata, no instante mesmo em que pretende garantir a nobreza de sua linhagem através da cuidadosa escolha seus antepassados.

Referências

- CAIRNS, D. **Conversations with Husserl and Fink**. Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- DESCARTES, R. **Meditações de Filosofia Primeira** (edição bilíngue). Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- DESCARTES, R. **Regulae ad directionem ingenii / Cogitationes privatae**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.
- ECKHART. **Werke I**. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.
- GILSON, E. **A teologia mística de São Bernardo**. São Paulo: Paulus, 2016.
- HEIDEGGER, M. **Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HUSSERL, E. **Manuskript A VI 21**.
- HUSSERL, E. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua I)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, E. **Philosophie als strenge Wissenschaft**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1956a.
- HUSSERL, E. **Erste Philosophie: Erster Teil (Hua VII)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1956b.
- HUSSERL, E. **Die Idee der Phänomenologie (Hua II)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1958.
- HUSSERL, E. **Analysen zur passiven Synthesis (Hua XI)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1966a.
- HUSSERL, E. **Zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Hua X)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1966b.
- HUSSERL, E. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie (Hua VI)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1976a.
- HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Erstes Buch (Hua III/1)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1976b.
- HUSSERL, E. **Logischen Untersuchungen, II/1**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- HUSSERL, E. **Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (Hua XXXIII)**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- LEBRUN, G. **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.