

RACIONALIDADE E COMUNIDADE NA FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL

Pedro M. S. Alves
Universidade de Lisboa

No presente trabalho, pretendo desenvolver três teses conectadas. As duas primeiras dizem respeito, de um modo mais estrito, à interpretação da fenomenologia de Edmund Husserl no que diz respeito à questão da intersubjectividade. A terceira, em jeito de conclusão e sem grande desenvolvimento, retira dessa interpretação conclusões mais gerais sobre o vínculo a estabelecer entre a ideia normativa de uma comunidade e o ideal da racionalidade. Essas consequências de ordem geral serão, também, uma forma de demarcação do modo dominante de interpretar o tópico, hoje tão em moda, da interculturalidade. Este evoluiu do tema, de raiz lockeana, da tolerância, muitas vezes perigosamente confundida com a simples indiferença, para um real relativismo na ordem dos valores e das formas de cultura que se cifra numa quase completa demissão da cultura europeia e num crescente sentimento de debilidade, para não dizer mesmo decadência. Embora sumariamente, esta última tese pretenderá retirar a lição da fenomenologia transcendental de Husserl, entendida como uma filosofia da razão, para essa questão, revisitando o texto da conferência de Viena, de 1935, sobre a crise da humanidade europeia.

As teses são as seguintes:

Primeiro, o tema husserliano da consciência de um outro sujeito prolonga-se, por razões internas à fenomenologia transcendental, numa fenomenologia da comunidade (*Gemeinschaft*).

Segundo, só o fenómeno da comunicação e a descrição dos modos de constituição de um espaço comunicacional fornecem a base suficiente para uma fenomenologia da socialidade e da existência comunitária.

Finalmente, em terceiro lugar, a forma como Husserl entende a constituição de uma comunidade comunicativa está apontada à ideia normativa de uma comunidade universal (*Allgemeinschaft*), enquanto tarefa infinita de realização da razão.

1. Intersubjectividade e comunicação

Duas tarefas são importantes no quadro de uma fenomenologia da intersubjectividade. A primeira é uma tarefa descritiva que se pode cumprir no quadro de uma fenomenologia estática. Ela pode enunciar-se assim: quais as estruturas de sentido do acto intencional em que um outro sujeito é *dado* na sua existência, e na sua existência perante mim. Tal significa não só perguntar pelo modo do surgimento de outrem na minha experiência do mundo, mas também integrar a consciência de outrem nessa experiência do mundo. Mas, ponto importante, esta questão não é apenas acerca da experiência de um outro sujeito. Ela é também, regressivamente, a questão de saber como devo eu *experienciar-me a mim mesmo* para que possa haver algo como um outro sujeito *para* e *diante* de mim.

Talvez não seja demais relembrar a grande descoberta que alimenta as reflexões de Husserl –a consciência em que o *ego* transcendental faz experiência do mundo é a consciência pela qual o

ego aparece no mundo e a si próprio se experiencia como uma unidade não só psíquica (*seelisch*), mas também e sobretudo somática (*leiblich*). Em reflexões sempre de novo recomeçadas e jamais levadas a um ponto conclusivo, Husserl tenta circunscrever este processo pelo qual a consciência transcendental, no seu devir realidade humana no mundo, para si própria aparece como unidade de um corpo e de uma psique. O primeiro óbice a evitar é a compreensão dualista desta duplicidade. É precisamente aqui que intervém a distinção husserliana crucial entre o simples *Körper* e o *Leib*. Um corpo constitui-se no defluxo concordante das percepções parciais –ele é um processo de confirmação progressiva da crença e de variação constante no fluxo da intuição. Ele aparece por referência a um aqui e agora. Mas este aparecer da corporalidade física no decurso da percepção, e da esfera da naturalidade como estrato basilar da experiência do mundo, não poderia verificar-se sem a concomitante constituição do meu próprio corpo como lugar da consciência e como realidade automotora na experiência cinestésica correspondente, ou seja, como um corpo animado, em que o dualismo da *res extensa* e da *res cogitans* foi desde o início superado. Este corpo que se constitui como meu, no qual eu domino (a expressão sempre usada por Husserl é *walten*), com o qual eu me movo na exploração do mundo circundante, este corpo dado numa percepção interna (uma “introcepção”) que jamais se pode volver num completo objectivar-se e num ver-se “por fora”, este corpo que é, no seu fundo, não corpo *para* a consciência, mas consciência de *ter* corpo, é justamente o que Husserl denomina como *Leib*. A consciência que vai para o mundo e se aparece como realidade humana no mundo tem na sua base esta autoconstituição somática da subjectividade.

A descrição husserliana da experiência de um outro sujeito é, desde o início, polarizada por este tema da autoconstituição somática do *ego* na sua apercepção mundana enquanto eu humano. Só na medida em que apareço corporalmente no mundo pode um outro corpo desse mundo emergir para mim como corpo de um outro sujeito, e eu próprio para ele enquanto sujeito corporal numa reciprocidade fechada. O conceito maior desta intencionalidade que abre o espaço da intersubjectividade é, para Husserl, o de *Paarung*, emparelhamento. O emparelhamento é um processo geral da gènesese passiva. Ele designa esse fenómeno pelo qual um conteúdo reenvia para um outro, segundo uma síntese de analogia. Aplicado à questão da intersubjectividade, o emparelhamento circunscreve o fenómeno primitivo da consciência de um outro sujeito. Aí onde a percepção de simples corpos no mundo circundante é o lugar de uma transposição (*Übertragung*) da minha própria experiência somática, aí se verifica, também, um fenómeno singular que é, digamos, a dimensão mais primitiva (mas não a única) da consciência de um outro sujeito –esse corpo diante de mim, dado primeiro num fluxo de simples percepções, torna-se, agora, o lugar de apresentação (*Appräsentation*) de uma outra realidade psicossomática que é apreendida por analogia com a experiência originária de mim próprio. Numa palavra: na percepção desse corpo sobrevém a consciência de um outro sujeito e esse corpo, constantemente dado no defluxo perceptivo, é, agora, não simples coisa entre coisas rebatendo-se sobre o campo da naturalidade e dominada pela rede de influxos causais com as outras coisas naturais, mas o lugar onde uma outra vida de consciência para mim emerge e se vem exprimir, instituindo por aí um novo estrato de sentido. Nos movimentos de um outro corpo, não estão agora patentes apenas translações físicas, mas disposições da vontade, sentimentos, decisões. É assim que um esgar facial expressa senti-

mentos: a ansiedade, a dor ou a tristeza. *A dimensão somática da subjectividade é, assim, a do corpo interpretado segundo o regime da expressividade.* O corpo, assim tornado corpo expressivo e reenviado, na sua corporalidade natural, para um fundo não-temático, sobre o qual se sobrepõe a consciência de uma vida psíquica, é, por conseguinte, o modo originário da irrupção de um outro sujeito na minha experiência do mundo. Esta consciência de um outro sujeito está, porém, fundada no processo originário pelo qual constituo somaticamente a minha própria realidade mundana e seria impossível sem esta.

Não é aqui o lugar para entrar nas múltiplas dificuldades e para seguir os desenvolvimentos de detalhe desta tese maior de Husserl. Há, porém, outras teses directamente conectadas com ela que merecem ser destacadas. Em primeiro lugar, sublinhe-se a convicção de Husserl de que a figura canónica da alteridade é a da humanidade. Efectivamente, na medida em que a operação constitutiva de base para a consciência de outrem é a transposição por analogia comigo próprio, enquanto sujeito psíquico corporalizado, a alteridade, ou seja, a consciência do outro que não eu, só pode surgir sob a figura de um outro homem. Uma alteridade sem rosto humano, ou sem qualquer rosto, uma alteridade que se furta a qualquer transposição analógica é justamente o impensável da tese de Husserl. Em segundo lugar, a consciência de um outro sujeito enquanto humano não está culturalmente condicionada e não é relativa a qualquer contexto social, cultural ou histórico. Na verdade, a base sobre a qual Husserl pensa a constituição de outrem pode parecer bem precária. Ela assenta apenas na percepção de um corpo e na transposição analógica pela qual esse corpo devém *Leib* e esse *Leib* se volve no lugar de expressão de uma vida psíquica. Nenhum outro processo é aqui

requerido¹. Mas essa base estreita sobre a qual Husserl levanta a intersubjectividade é, por outro lado, a sua vantagem maior. Ela significa a universalidade do auto-reconhecimento dos humanos, independentemente dos processos de socialização que os repartem em unidades histórica e culturalmente diferenciadas e até mesmo incomunicáveis. Por fim, em terceiro lugar, e só aparentemente em contradição com as duas primeiras teses de que falámos, a animalidade é já, para Husserl, uma das figuras da subjectividade. “Animalidade” significa, desde as análises das *Ideias II*, uma subjectividade que não *tem* uma dimensão somática, mas que é apenas essa dimensão somática do ser senciente e da autoconstituição cinestésica como corpo movente. Esse estrato, que é apenas uma das dimensões constitutivas da realidade humana, é, porém, em e por si mesmo suficiente para a consciência de uma outra subjectividade em que há algo como uma experiência de mundo, ou seja, em que há um *horizonte de aparição* e um *ego* enquanto protagonista dessa experiência mesma. Não certamente uma subjectividade humana ou humanizável, mas nem por isso mesmo uma realidade puramente físico-natural. No momento em que o tema dos direitos dos animais irrompe na nossa consciência colectiva com particular acuidade, esta teoria fenomenológica do sentido da consciência de um outro *enquanto sujeito* ganha particular relevância e actualidade.

Esta é, como dissemos, apenas a primeira tarefa da fenomenologia da intersubjectividade. Trata-se dos múltiplos aspectos envolvidos na descrição do modo como se estrutura a consciência de um outro sujeito e do modo como eu próprio me devo constituir para

¹ Por exemplo: “In weiterer Folge ist damit die Stiftung der Region Mensch ermöglicht auf dem Wege der apperzeptiven Übertragung des Seinssinnes psychophysischen Seins auf Aus-senkörper, sofern sie den Bedingungen dieser Übertragbarkeit entsprechen, also diejenige Ähnlichkeit mit meinem leiblich-körperlichen Dasein haben, die zu dieser apperzeptiven Übertragung führen kann.” Hua XV, p. 278.

que haja, para mim, consciência de ser um sujeito para outrem e de haver um outro para mim. Mas esta questão é, no seu fundo, ainda pouco radical. Ela toma a consciência de outrem como fio-condutor, ou seja, como um sentido já dado e formado de antemão. A consciência de outrem é, portanto, um simples facto que serve de base a uma análise regressiva tendente a aclarar a sua estrutura de sentido. Mas por que razão há para mim consciência de um outro, e de um outro eu, por que razão a minha experiência do mundo não é a experiência de um *solus ipse*? Que a subjectividade transcendental originariamente se pluralize numa intersubjectividade não é, contudo, um simples facto, ou melhor, esse facto deve estar suportado por uma correspondente lei de essência radicada na vida constitutiva do *ego* transcendental. Daí emerge uma segunda tarefa mais radical, que só uma fenomenologia genética pode formular – a tarefa de determinar a génese do próprio sentido *alter*, “a origem do conceito *alter*”², na expressão do próprio Husserl, ou seja, a tarefa de determinar o lugar e o momento da sua instituição originária.

Em vários manuscritos, Husserl traça para este problema da pluralização do *ego* um caminho que é, no seu fundo, uma via ínvia. Trata-se do processo que ele designa por *Umfiktion meines Ich*³. Toda a vida egológica é uma vida fáctica, onde se produz um fluxo determinado de experiências numa corrente unitária de vivências. Cada vivência é, pois, enquanto *facto* da vida transcendental no interior de uma corrente de consciência (*Bewusstseinsstrom*), pensável como substituível por uma outra de teor diferente. Desenha-se, por aí, a consciência e um *ser diferente* do meu fluxo de experiência, e esta possibilidade é sempre apreendida como um outro ser fáctico possível da minha própria vida transcendental. Na autoaprecepção da

² “Der Ursprung des Begriffs *alter*”. Hua XIV, p. 141.

³ Ver principalmente Hua XIV, pp. 138 e ss.

minha corrente de vida, que é a apercepção de um *ego* que tem para si mesmo uma corrente determinada de vivências enquanto facto concreto da sua existência, é possível pensar cada vivência aí facticamente dada como substituível por uma outra de teor diferente, de tal modo que, na apercepção de mim próprio na auto-evidência absoluta, surge a consciência da possibilidade de um fluxo transcendental de vida diferente, quer numa parte, quer, a limite, na sua totalidade, sem que isso altere a evidência da minha própria existência como *este ego* que *eu sou*. É a esta variação, operando sobre a vida fáctica e desenhando uma pluralidade de outros modos possíveis da minha própria vida, que Husserl chama *Umfiktion*.

Não há, porém, aí, com esta variação ficcionada, verdadeiramente qualquer génese do sentido *alter-ego*. A alteridade que aqui emerge é apenas relativa a uma outra forma de ser eu, não à consciência de um outro eu. Se essa outra vida fáctica possível é posta como sendo protagonizada por um *ego* diferente –e o problema é precisamente esta passagem para a posição de um outro *ego*– resulta daí, então, não uma concordância das vidas de consciência numa totalidade fechada, mas antes uma incompatibilidade ou impossibilidade, uma vez que as outras formas fácticas de ser não se conjugam com a minha vida fáctica mas antes a excluem, pois aparecem, perante ela, como suas formas alternativas ou como suas variações. A passagem à pluralidade, a partir da variação sobre a doação fáctica do *ego* próprio, abre, assim, não uma multiplicidade de *egos* possíveis, mas uma pluralidade de *egos* entre si incompatíveis, ou seja, não integráveis na experiência intersubjectiva de um mundo enquanto mundo comum. Como Husserl não deixa desde logo de assinalar, “todas estas possibilidades do eu, possibilidades de mónadas concretas, estão na relação de recobrimento necessário [...]. E este recobrimento é um recobrimento de incompatibi-

lidade"⁴. Na medida em que a pluralidade de *egos* não se conjuga numa compossibilidade de vidas monádicas, a *posição* da diferenciação fáctica das vidas de consciência é necessariamente suprimida, por via da sua incompatibilidade recíproca, e resulta daí a consciência não de uma pluralidade de vidas, mas de um simples *eidos ego* que contém uma multiplicidade de vidas fácticas incompatíveis como sua simples possibilidade.

O problema não está, porém, em ficcionar uma outra vida fáctica e em pô-la como vida de um outro *ego* incompatível com a minha, mas antes em traçar o espaço originário do surgimento de um outro *ego* cuja vida fáctica esteja, antes, em concordância e seja compossível com a minha própria vida. Tudo se joga não na consciência de que eu poderia ser outro, mas na consciência de que, naquilo que sou, estou aberto a um outro que não me exclui, mas antes me confirma naquilo mesmo que sou. Tal é a questão. A intencionalidade que constitui originariamente a alteridade deve poder encontrá-la não como reflexo ou contra-imagem do *ego* próprio, mas como consciência de um outro sujeito que, na sua irreduzível alteridade, traça, no entanto, um horizonte de comunidade com a consciência da minha própria vida fáctica. O *alter-ego* não é a *Spiegelung*, o reflexo ou o retrato especular do meu próprio eu, mas antes uma contraparte em que *ego* e *alter-ego* se elevam à consciência de um *Nós* para o qual há algo que tende para a concordância, algo que surge para eles na consciência de um *Gemein*, um *Comum* nessa e apesar dessa irreduzibilidade. O verdadeiro lugar de gênese da intersubjectividade será, assim, a *vontade de constituição da comunidade*. A motivação que institui originariamente o lugar do um *alter* estará, pois, contida

⁴ "Alle diese Ichmöglichkeiten, Möglichkeiten von konkreten Monaden, stehen in Verhältnissen notwendiger Deckung [...]. Und diese Deckung ist eine solche der Unverträglichkeit". Hua XIV, pp. 138 s.

nessa motivação que, a partir da vida transcendental fáctica de cada *ego*, vai na direcção da constituição de um horizonte de vida comunitária e abre originariamente o lugar do *alter-ego* enquanto membro possível dessa comunidade.

2. Comunicação e comunidade

A génese do sentido *alter* está contida no movimento que vai da vida transcendental até o horizonte da comunidade. Só aí irrompe originariamente o sentido *outro ego* na sua plenitude, ou seja, na sua possível concordância e na sua irreductível diferença relativamente à minha própria vida fáctica. Esta motivação provém de uma intencionalidade cujo sentido último há ainda que aclarar. No entanto, é possível desde já dizer que tal motivação, emergindo da vida transcendental e indo na direcção da comunidade, não é, na sua objectivação, outra coisa senão o fenómeno comunicacional. O fenómeno em que se objectiva a primitiva pluralização do *ego* é o fenómeno comunicativo. É esta a segunda tese que queremos expor.

Para bem compreendê-la, quero apenas frisar três ideias correlacionadas.

A primeira diz respeito à especificidade intencional do fenómeno da comunicação. Num texto do § 51 das *Ideias II*, precisamente sobre a *Mitteilung*, comunicação, pode ler-se o seguinte:

Há precisamente ainda uma *outra* forma de acção das pessoas sobre as pessoas: elas *orientam-se* umas para as outras na sua acção espiritual (o *ego* próprio para outrem e inversamente), elas consomem actos com o propósito de serem compreendidas por aquele que lhes faz face e de o determinar, através da apreensão compreensiva de tais actos (exteriorizados com esse propósito), para a prática certos modos de comportamento pessoais. [...] Deste modo, for-

mam-se relações de acordo: ao discurso segue-se a resposta, à pretensão de ordem teórica, axiológica, prática, que um endossa ao outro, segue-se, por assim dizer, o retorno respondente, a concordância (o consentimento) ou a recusa (a dissensão), eventualmente uma contra-proposta, etc. Nestas relações de acordo produz-se uma *relação de reciprocidade* consciente das pessoas e, ao mesmo tempo, uma relação unitária das mesmas com um mundo circundante comum⁵.

Este mundo mutuamente sabido como comum, no qual se inclui um saber recíproco da pluralidade dos *egos* na sua motivação recíproca, é caracterizado logo de seguida como “mundo comunicativo”. Com a sua habitual genialidade analítica, Husserl capta aqui de uma forma excelente a complexidade da intenção comunicativa, na sua diferença relativamente ao simples estrato da expressividade, que se constitui a partir da *Einfühlung*. Trata-se de uma análise que Husserl retomará em outros manuscritos e que nada fica a dever às análises bem posteriores da intenção comunicativa por parte de Grice e de Strawson⁶. A intenção de comunicação aparece aqui como a síntese de três momentos diferenciados. Nela há

⁵ “Es gibt noch eine *andere* Form des Wirkens von Personen auf Personen: sie *richten* sich in ihrem geistigen Tun *aufeinander* (das Ich auf den Anderen und umgekehrt), sie vollziehen Akte in der Absicht, von ihrem Gegenüber verstanden zu werden und es in seinem verstehenden Erfassen dieser Akte (als in solcher Absicht geäußelter) zu gewissen persönlichen Verhaltensweisen zu bestimmen. [...] Es bilden sich so *Beziehungen des Einverständnisses*: auf der Rede folgt Antwort, auf die theoretische, wertende, praktische Zumutung, die der Eine dem Anderen macht, folgt die gleichsam antwortende Rückwendung, die Zustimmung (das Einverstanden) oder Ablehnung (das Nicht-Einverstanden), ev. ein Gegenvorschlag usw. In diesen Beziehungen des Einverständnisses ist eine *Wechselbeziehung* der Personen und zugleich eine einheitliche Beziehung derselben zur gemeinsamen Umwelt hergestellt”. Hua IV, pp. 192s.

⁶ Para uma leitura da intenção de significar, analisada por Grice e desenvolvida por Strawson e, mais tarde, ainda por Sperber e Wilson, a partir da fenomenologia da intenção comunicativa já esboçada, em vários manuscritos de trabalho, por Husserl, ver Guy Félix-Duportal *Phénoménologie de la communication*. Paris, Ellipses, 1999, bem como o artigo mais recente “Reconnaissance et pertinence”, em *Phainomenon*, 9 (2004).

(1) Um endossamento expresso a outrem, suportado pela manifestação de uma intenção cooperativa, e a sua captação —é o jogo da *Kundgebung* e da *Kundnehmung*, de que Husserl falara já na primeira investigação.

(2) Um conteúdo, digamos, um conteúdo informativo em sentido alargado que, segundo os casos, fornece a base para um acto de asserção, de expressão de um desejo, de uma interrogação, etc.

(3) A expectativa de uma acção, em sentido lato, por parte do interlocutor, não só como correspondendo à intenção cooperativa, mas como estando motivada por essa mesma intenção.

Assim, no jogo das relações de reciprocidade do interpelar e responder, desenha-se finalmente um espaço de concordância (*Einverständnis*), entre actos comunicativos e suas respostas, em que se forma e sedimenta um saber conscientemente partilhado que é o lugar de constituição de um mundo comum. É esta motivação comunicativa que é o fenómeno de base da constituição de uma comunidade. Só nela e por ela o *ego* se pluraliza na consciência de um *alter-ego* que não é uma variação de si mesmo, na solitária ficção de um ser outro de si próprio, que não é já, também, um espelho de si mesmo, numa supérflua duplicação de si, mas verdadeiramente um *outro* que é um comparte, um sujeito que vive na construção de um entendimento mútuo e nas relações da concordância, da discordância, da rejeição ou do agir em conjunto.

Este é o primeiro ponto. A segunda ideia é suscitada por esta bem conhecida tese de Husserl acerca da constituição de um mundo comum no horizonte da comunidade comunicativa. No § 60 das *Meditações Cartesianas*, Husserl formula a sua tese central a respeito do papel decisivo da intersubjectividade transcendental na constituição mundana: “O meu *ego*, para mim dado apodicticamente, [...]”

só pode ser *a priori* um *ego* que faz a experiência do mundo porquanto esteja em comunidade com outros seres semelhantes”⁷. Relativamente a esta comunidade intermonádica em que se constitui a experiência de um mundo comum, é dito, no passo imediatamente seguinte, que *o estar em comunidade* das mónadas é uma *evidência apodicticamente dada no próprio conceito de uma multiplicidade de subjectividades transcendentais*. Com efeito, “nenhuma multiplicidade de mónadas é por mim pensável de outro modo que explícita ou implicitamente em comunidade”⁸.

Tal é a tese de Husserl. No entanto, segundo nos parece, a evidência fenomenológica de um mundo comum e do estar em comunidade das mónadas não pode sair imediatamente do simples conceito de uma pluralidade monádica, como se a simples consciência *em mim* de um *alter-ego* fosse já o fundamento bastante para a pressuposição do ser comunitário das mónadas e da sua referência constitutiva a um mundo comum. Em nossa opinião, a fundamentação desta passagem, na qual a teoria da constituição da experiência mundana tem o seu momento final, *requer a introdução de uma teoria expressa do fenómeno da comunicação e é impossível sem ela*.

Num texto célebre das *Ideias*, de 1913, Husserl desenvolvera a experiência de pensamento de uma *Weltvernichtung*, de uma *aniquilação do mundo*, para exhibir o ser absoluto da consciência e a apodicticidade da doação imanente do fluxo de vivências. O pensamento director era, aí, a ideia de uma experiência que progredisse não segundo a forma da concordância e da progressiva sedimentação do sentido, mas antes uma experiência em que cada novo acto viesse

⁷ Hua I, p. 142: “Mein mir selbst apodiktisch gegebenes Ego [...] kann a priori nur welterfahrendes Ego sein, indem es mit anderen seinesgleichen in Gemeinschaft ist”.

⁸ Hua I, p. 143: “[...] ist keine Monadenmehreheit für mich denkbar denn als eine explizite oder implizite vergemeinschaftete”.

não confirmar, mas infirmar o anterior, que progredisse sob a forma permanente da contradição, de tal modo que, ao longo do seu decurso, nada apareceria, nenhum mundo e nenhuma experiência do mundo se configurariam e só seria dado, como resíduo desta desmononamento do mundo, o próprio fluxo imanente da consciência⁹.

Para os nossos fins, poderemos também conceber a experiência de uma *Kommunikationsvernichtung*. Suponhamos que a manifestação de uma intenção de cooperação não fosse seguida pela recepção compreensiva da manifestação e pela satisfação da intenção comunicativa. Suponhamos que as sínteses de pertinência dos actos comunicativos fossem completamente interrompidas, de tal modo que a intenção cooperativa não fosse compreendida enquanto tal, que a pergunta não conduzisse a uma resposta, que a uma asserção não se seguisse a aprovação ou rejeição, mas o silêncio e indiferença, em suma, uma situação em que as trocas comunicativas, suportadas pelo endossamento recíproco e pela mútua compreensão dos sujeitos enquanto pessoas, fossem total e permanentemente quebradas. Suponhamos, portanto, que a síntese de coincidência entre eu e tu não se efectivasse, que eles jamais fossem conduzidos à consciência de um *nós*. Nesta situação, a simples pluralidade das mónadas não seria a base para uma comunidade intermonádica e para a coconstituição de um mundo comum, dado que *não seria manifesto para nenhuma delas* a sua recíproca participação numa experiência intersubjectivamente compartilhável. Há mesmo que dizer que, nestas circunstâncias, *não haveria, aí, constituição de um mundo comum* no horizonte de uma comunidade comunicativa. Ora isto significa que a constituição do mundo comum não é um pressuposto, ou algo que se deduza apodicticamente do próprio conceito de uma pluralidade de

⁹ Hua III, pp. 103 e sgs.

mónadas, mas antes *o resultado de um processo comunicativo sempre prosseguido e jamais concluído*. A evidência de um mundo comum será, justamente, o correlato ideal final do processo comunicativo, enquanto “ideia em sentido kantiano”. Mais que um ponto de partida, a constituição intersubjectiva de um mundo comum e de uma comunidade intermonádica é, assim, a tarefa infinita do processo da comunicação. Ele é um processo constitutivo que ganha progressivamente forma nas trocas comunicativas e na motivação recíproca dos sujeitos, enquanto sedimentação de uma apercepção do mundo partilhada e expressamente *sabida* enquanto partilhada, processo que não está jamais finalizado numa posse definitiva.

Isto dá-nos o ensejo para introduzir a terceira e última ideia a propósito da relevância do fenómeno comunicativo para uma teoria da intersubjectividade. Ela é a seguinte: a análise da relação intersubjectiva exclusivamente orientada pelos conceitos de *Leib* e de *Einfühlung* é ainda insuficiente para elaborar uma teoria fenomenológica satisfatória da intersubjectividade. De facto, o conceito chave das análises estáticas da consciência de outrem é o conceito de *Leib* como corpo expressivo. No entanto, o vínculo intersubjectivo não é apenas esta consciência de um corpo como lugar de expressão de uma vida psíquica alheia. Interpretando o *Leib* de outrem, leio nos seus gestos a expressão de certas vivências psíquicas. O seu olhar traduz surpresa, por exemplo; nos seus passos apressados leio a ansiedade, etc. No entanto, nesta consciência de outrem, em que uma vida psíquica alheia está para mim patente enquanto interpretada, este outro é, ainda e sempre, um objecto do meu mundo circundante, um objecto que surge para mim como qualquer coisa mais que um simples corpo natural, é certo, mas que não é ainda uma fonte de motivação para o meu próprio comportamento. Este outro de que tenho consciência no meu mundo circundante não me

interpela ainda, não se me dirige pela manifestação de uma intenção de cooperação. Ele é parte do meu mundo, não um sujeito que me interpele a partir do seu próprio mundo no processo do devir reciprocamente consciente de um mundo nosso, de um mundo comum. A autêntica relação intersubjectiva surge apenas, porém, quando este em-face dos objectos é substituído pelo face-a-face dos sujeitos. Isto só é possível se o seu comportamento não estiver apenas patente diante de mim, mas for realizado com o propósito expresso de me motivar no meu próprio comportamento. Ora isso é precisamente o acto de comunicação. Simples expressão não é ainda comunicação: o *Leib* e a *Einfühlung* não levam mais além de uma justaposição de sujeitos. Esta mera justaposição só se supera na comunicação, que supõe a motivação de encontrar o outro como comparte no interior de uma relação de entendimento. A teoria da intropatia e a constituição do *Leib* não são, portanto, nem o núcleo nem o fecho de uma teoria da intersubjectividade.

Husserl tem disso, aliás, uma consciência aguda num manuscrito de trabalho de 1932, intitulado precisamente “Fenomenologia da comunicação”. Nele escreve:

Que acontece, agora, quando a intropatia recíproca, decorrendo activamente, é produzida? Com isso não é ainda produzida nenhuma união social, nenhuma união comunicativa, nenhuma conexão actual entre eu e tu, como essa actualidade que é um pressuposto para a unidade habitual do eu e do tu e a do nós, que não é já um simples estar em conjunto de homens no mundo [...], mas antes uma comunidade pessoalmente ligada, uma união pessoal de diferentes tipos possíveis. O que falta, portanto, é o propósito e a vontade de manifestação – falta o acto específico da comunicação (do comunicar-se),

que, enquanto criador da comunidade, se diz directamente em latim *communicatio*¹⁰.

3. Comunidade e Razão

A comunicação é o profenómeno da socialização. Fenomenologicamente, haveria que pensar as instituições da vida social como dispositivos comunicacionais cristalizados e passados à forma da habitualidade, ou seja, a uma passividade de segundo grau que apaga a fonte originária da sua instituição comunicativa. As formas institucionais da vida social têm o carácter notável de serem sujeitos *colectivos*. Nelas, a conexão directa, comunicacional, entre indivíduos é superada em direcção a formas padronizadas e estabilizadas (“institucionais”) de acção colectiva em que o sujeito do agir devém ele próprio uma subjectividade de segunda ordem (a “instituição”: o estado, uma corporação, etc.) que já não é mais decomponível na pluralidade de indivíduos que a compõem.

Não é certamente aqui o lugar para esboçar uma fenomenologia do mundo social. Mas um ponto é importante e com ele terminaremos. O *ego* socializado num *nós* comunitário, objectivando-se nas trocas comunicativas imediatas ou mediatizadas, é impensável sem um fundo de *assunções partilhadas* que subjazem aos actos de mútua compreensão e que são historicamente formadas e transmitidas pela tradição. O conjunto dessas assunções dá a base para o conceito fenomenológico de *cultura*. E o traço mais importante da relação

¹⁰ “Wie nun, wenn wechselseitige aktiv eingehende Einfühlung hergestellt ist? Damit ist noch keine soziale Einigung, keine kommunikative, hergestellt, kein aktueller Ich-Du-Konnex, als diejenige Aktualität, die Voraussetzung ist für die habituellen Ich-Du und Wir-Einheiten, die nicht ein blosses Zusammensein von Menschen in der Welt sind [...] Was noch fehlt, ist Vorhabe und Wille der Kundgebung – es fehlt der spezifische Akt der Mitteilung (des Sichmitteilens) der als Gemeinschaft schaffender lateinisch geradezu *communicatio* heißt”. Hua, XV, pp. 472.

entre as culturas é o facto de, ao contrário das coisas naturais do mundo perceptivo circundante, não serem acessíveis senão a partir do interior. Uma coisa natural é para todos acessível na sua pura existência corpórea. É esse carácter que Husserl tipifica na expressão *jedermann zugänglich*, "acessível para qualquer um". Uma coisa natural, perceptivamente dada contra um fundo de outras objectividades naturais, está simplesmente aí, como ponto de unificação de um fluxo multisubjectivo de percepções tendendo para a concórdância no caso padrão da percepção "normal". No entanto, um mundo cultural é uma idealidade que só na medida em que é interiorizada pode ser apreendida e compreendida enquanto tal. Cada cultura vive-se, assim, na forma da familiaridade e vive todas as culturas diversas sob a forma do estranho, do alheio, do estrangeiro, ou seja, daquilo que não mais faz sentido a partir do seu próprio universo cultural. Todas estas dimensões semânticas estão contidas no *Fremd* da *Fremdwelt*, em oposição à *Heimwelt*, que Husserl sempre usa para designar esta presença de uma alteridade nas formas de vida cultural que não pode ser compreendida originariamente senão a partir de si própria.

No entanto, e eis a tese com que queria terminar, a última mensagem de Husserl, tal como a podemos ler nessa espécie de testamento filosófico que é a conferência de Viena, de 1932, sobre a *Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, a mensagem de Husserl diante da pluralidade das culturas humanas, tal como está dada nas formas polares do *heim* e do *fremd*, não é a de um relativismo igualizador ou de um esforço de compreensão do outro na sua facticidade em que se perca a relação com normas de validade absoluta, mas antes a ideia de uma *comunidade universal* que vença a finitude das culturas e a sua recíproca incomunicabilidade.

Essa ideia de uma comunidade universal vale, para Husserl, como o sentido último dessa *vontade de comunidade* que comanda a pluralização do *ego* e a sua objectivação no fenómeno da comunicação. Ela só se realiza plenamente quando as totalidades finitas e sobre si mesmas fechadas das culturas são ultrapassadas em direcção a uma forma de vida que apareça não com a realização desta ou daquela cultura finita, mas do humano enquanto tal, quer dizer, do homem na sua universalidade mesma. Só nesse esforço se concretiza uma humanidade autêntica, feita não já do mútuo isolamento e alheamento, mas da partilha de um mundo e de um horizonte de vida finalmente comuns.

Esta forma última de realização da intenção comunitária é, para Husserl, a comunidade constituída no horizonte de ideias infinitas, que são outras tantas tarefas sem fim. A tarefa infinita maior é, desde logo, a da ciência e da Verdade. Mas a exigência de Justiça, instituidora da sociedade política, e a demanda de uma vida boa, instituidora do anseio de Felicidade, são também outras tantas ideias infinitas que apelam para um processo sempre em aberto de realização progressiva. A Verdade, a Justiça e a Felicidade –tais são os três universais da Europa enquanto fenómeno espiritual. O lugar histórico de surgimento dessa forma nova da humanidade portadora de tarefas infinitas é, para Husserl, a Grécia antiga. A sua forma é a Filosofia. Mas isso não significa, para Husserl, que a Filosofia seja privativa-mente europeia. Significa, sim, ao contrário, que Grécia e Europa são filosóficas –ou seja, que foram o lugar onde essa forma de vida por vez primeira tomou forma. E, na medida em que a humanidade está deste modo aberta a uma tarefa infinita, esta afirmação husserliana não se pode confundir com a consagração de qualquer forma de cultura particular, mesmo a europeia, que pudesse ser tomada como forma acabada para uma repetição continuada. Pelo

contrário, atravessada por tarefas infinitas, a forma mais própria da humanidade autêntica é crítica de toda a positividade, a abertura e a promessa do futuro. Nenhuma facticidade a pode mais orientar. O seu guia é antes a assunção crítica de tudo o que está simplesmente pré-dado numa tradição e a deveniência nunca terminada em direcção a um ideal normativo último, que aparece perante ela como um pólo de eternidade. Eis como a história da humanidade “europeia” é, assim, a “história do desfazer-se da humanidade finita no fazer-se humanidade de tarefas infinitas” ¹¹.

Esta forma da humanidade autêntica, numa comunicabilidade que vence toda a finitude e toda a mútua incompreensão, tem uma linguagem e um modo de realização. Sem embaraços, sem tergiversações, Husserl nomeia-a: essa linguagem é a linguagem da Razão. “Razão” é, aqui, um nome não para a forma demasiado estreita da *ratio* moderna, mas para “uma nova idade do homem, a época da humanidade que doravante não mais pode e não mais quer viver a não ser na livre formação da sua existência, da sua vida histórica, a partir de tarefas infinitas, [ou seja] a partir de ideias da razão” ¹².

A humanidade autêntica não está, pois, numa origem fundadora que houvesse apenas que repetir. Ela está, antes, na abertura do futuro e no esforço sempre continuado de edificação de uma existência humana na mais radical auto-responsabilidade.

Assim entendida, que tem a Europa, neste sentido universal que não é já privadamente “europeu”, que tem a Europa para dizer ao mundo? Apenas isto: Nós, homens, na precariedade e na finitude da nossa existência histórica, não possuímos nunca a Verdade; da Justiça, não temos nem tivemos também nunca a exacta fórmula;

¹¹ Hua VI, p. 325.

¹² Hua VI, p. 319.

tãopouco nos foi concedido o segredo da Felicidade. Não fomos postos na história pelas mãos de um Deus. Por isso, o nosso caminho jamais será o do regresso ao momento mirífico de uma origem fundadora e plena. Somos homens, nada mais que homens. Todo o sentido da nossa existência é para construir numa progressão sem fim. É por isso que procuramos a Verdade, e que procuramos ser justos, e felizes. É por isso que vivemos nestas e por estas ideias infinitas. Como poderíamos desistir disto sem desistir de nós próprios?

Tal é o sentido da autêntica humanidade como tarefa de auto-realização da Razão. Como Husserl confessa no fim da conferência de Viena, o seu perigo maior é o do cansaço.

