

EDMUND HUSSERL – A QUINTA MEDITAÇÃO CARTESIANA

Paul Ricœur

A *V Meditação Cartesiana* de Husserl constitui um mundo de pensamentos. Só ela é quase tão longa como as quatro primeiras reunidas. Esta desproporção não é apenas o resultado acidental das modificações feitas ao texto da *V Meditação*.¹ Mostra a verdadeira importância do problema de outrem na fenomenologia de Husserl. Este problema excede infinitamente a questão simplesmente psicológica da forma pela qual conhecemos os outros homens. Ele é a pedra de toque da fenomenologia transcendental. Trata-se de saber como uma filosofia, que tem por princípio e fundamento o *ego* do *Ego Cogito Cogitatum*, dá conta do outro que não eu, e de tudo o que depende desta alteridade fundamental: a saber, por um lado, a objectividade do mundo enquanto é o que está em presença de uma pluralidade de sujeitos, por outro lado, a realidade das comunidades históricas edificadas sobre a rede das trocas entre homens reais. Neste aspecto, o problema de outrem desempenha o mesmo papel que, em Descartes, a veracidade divina, enquanto esta funda toda a verdade e toda a realidade que ultrapassa a simples reflexão do sujeito sobre si mesmo.

Examinaremos sucessivamente:

- I) A posição do problema a partir da objecção do solipsismo;
- II) A decisão de método de reduzir toda a transcendência à esfera própria de pertença;
- III) A explicitação da existência de outrem por meio da analogia;

¹ Na *Husserliana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, as «Conferências de Paris», cobrem as pp. 3-39; o que virá a ser a *V Meditação* ocupa somente as pp. 34-39. Citamos o original entre parênteses recto [...]. Citamos entre parênteses curvos (...) a tradução francesa de E. Levinas e G. Peiffer (Paris, ed. J. Vrin, 1947, que tomamos a liberdade de modificar).

IV) A explicitação da natureza como correlato da comunidade das mónadas;

V) A explicitação da história como comunidade monádica de grau superior.

Toda a questão consistirá em saber como, nesta progressão para o outro, para o mundo dos outros e para os outros como mundo, poderá ser mantido o primado do *ego*, único princípio *originário* da fenomenologia transcendental.

I. Posição do problema a partir da objecção do solipsismo (§§ 42-43).

O problema de outrem é posto de maneira muito abrupta, pela irrupção de uma objecção na sequência de uma meditação conduzida pelo eu sobre si mesmo. Esta objecção é-nos bem conhecida: é a do solipsismo. A *V Meditação* nasce da transformação desta objecção, recebida do exterior, num desafio, inteiramente assumido do interior da fenomenologia transcendental.

A objecção do solipsismo foi sempre a do senso comum contra as filosofias idealistas: os outros *ego*, diz o senso comum, não se reduzem à representação que deles se tenha; não são mesmo objectos representados, unidades de sentido, que possam ser verificados numa sequência concordante de experiências: os outros são outros que eu, são outros eu.

Quanto a esta objecção, a fenomenologia transcendental deve reconhecer-la como uma aporia que a mina do interior. Ela é a consequência lógica da redução, mais precisamente da redução tal como foi compreendida na *IV Meditação*: não somente tudo aí é reduzido a um sentido de ser, mas todo o sentido é, além disso, incorporado na vida intencional do *ego* concreto. Resulta, então, da *IV Meditação* que o sentido do mundo é somente a explicitação do *ego*, a exegese da sua vida concreta; é este monadismo que faz do solipsismo uma aporia interna, na medida em que o monadismo reabsorve toda a alteridade, todo o ser outro, em mim mesmo; é preciso, doravante, que todo o sentido nasça *em (in)* e *a partir de (aus)* mim.

Face a esta dificuldade, a fenomenologia husserliana vai ser submetida a duas exigências, na aparência, opostas: por um lado, é-lhe necessário ir até ao fim da redução e assumir a aposta de constituir o sentido do *alter-ego* «em» e «a partir de» mim; por outro lado, é-lhe necessário dar conta da originalidade, da especificidade da experiência de outrem, enquanto, precisamente, é a experiência de um outro que eu. Toda a *V Meditação* vai sujeitar-se à tracção mais extrema entre estas duas exigências: constituir o outro *em mim*, constitui-lo como *outro*. Este formidável paradoxo estava latente nas outras quatro *Meditações*: já a «coisa» se arrancava à minha vida como outro que eu, como em presença de mim mesmo, se bem que não fosse senão uma síntese intencional, uma unidade de sentido presumida; mas o conflito latente entre a exigência redutora e a exigência descritiva torna-se um con-

flito aberto desde logo que o outro já não é uma coisa, mas um outro eu, um outro que eu.

É justamente para ampliar este paradoxo que Husserl começa por fazer o balanço daquilo a que se chama, geralmente, «experiência de outrem», e que toma por «fio condutor» os «modos de dado» do outro. Compreendemos bem do que se trata. Já encontramos esta questão do «fio condutor» a propósito da constituição da coisa: como explicitar a experiência da coisa sem tomar por tema a própria unidade de sentido que nos permite denominar a coisa, designá-la como tema de uma síntese? Nenhuma descrição, nenhuma explicitação, nenhuma constituição seria possível se se não tomasse por guia o sentido terminal da experiência, a saber, a posição de uma transcendência face a mim. Por maioria de razão, quando este outro é outrem. O conteúdo de sentido² daquilo a que se chama outrem apresenta-se como um estranho paradoxo; e até como um triplo paradoxo.³

Primeiro paradoxo: enquanto, absolutamente falando, só um é sujeito, eu, o outro não se dá simplesmente como um objecto psicofísico, situado na natureza; é também um sujeito de experiência do mesmo modo que eu; como tal, percebe-me a mim mesmo como pertencendo ao mundo da sua experiência.

Segundo paradoxo: o mundo não é somente um quadro privado, mas um bem comum; este ponto não é fácil de compreender: porque há, por um lado, o «fenómeno mundo» para cada um e, por outro, o fenómeno mundo oposto (*gegenüber*) a todos os sujeitos de experiência e a todos os seus «fenómenos mundo». O sentido daquilo a que chamamos a objectividade do mundo joga-se neste segundo paradoxo.

Terceiro paradoxo: a experiência de outrem diz respeito à constituição de objectos de um novo título: os objectos culturais – livros, utensílios, obras de todas as espécies –, que reenviam expressamente para uma constituição activa pelos sujeitos *estranhos*: estes objectos culturais estão «aí para cada um», mais precisamente, para cada membro de uma comunidade cultural particular.

Eis o que se dá, o que se encontra, no conteúdo de sentido daquilo a que se chama outrem. Mas a fenomenologia erige este dado de sentido comum em problema: espanta-se por aquilo que é evidente; submete à clarificação o que parece, de imediato, claro como o dia.⁴ Há, com efeito, problema para

² Traduzimos assim a expressão de Husserl: *noematisch-ontischen Gehalt* [122, 1. 35]; por *conteúdo de sentido* [*teneur de sens*], Husserl entende, geralmente, um conteúdo [*contenu*] de pensamento oferecido à análise essencial ou eidética.

³ A partir do § 48, estes três paradoxos fornecerão o quadro da *V Meditação*; adoptaremos a mesma articulação no nosso próprio estudo: ao primeiro paradoxo, corresponde a nossa Secção III, ao segundo, a nossa Secção IV; ao terceiro, a nossa Secção V.

⁴ «Como é que isso se pode compreender? (*wie klärt sich das auf?*) É preciso, em todo o caso, manter como verdade absoluta isto: todo o sentido que pode ter para mim a ‘quididade’ e o ‘facto da existência real’ de um ser, não é e não pode ser tal senão na (*in*) e pela (*aus*) minha

uma filosofia que se dá por tarefa tudo compreender, tudo constituir, «em» e «a partir da» *minha* vida intencional.

II. *A redução à esfera do próprio (Eigenheitssphäre) (§§ 44-47).*

É aqui que intervém uma decisão de método muito audaciosa e mais paradoxal ainda que o problema a resolver: para clarificar o sentido de outrem, vamos submetê-lo a uma redução específica. Se outrem figura como uma transcendência específica, é necessário ripostar à tentação de hipostasiar esta transcendência por uma suspensão apropriada a essa tentação; é aquilo a que Husserl chama «redução à esfera do próprio». Que significa esta espécie de golpe de força? Trata-se essencialmente de transformar a objecção do solipsismo em argumento. Decido fazer abstracção de tudo o que se dá como estranho. Isto não quer dizer, no sentido vulgar e não fenomenológico, que eu fique só: como se a solidão empírica do homem isolado ou solitário não supusesse já a companhia dos outros homens; isto quer dizer, no sentido transcendental, que decido não considerar mais senão *das mir Eigene*, «o que me é próprio». Doravante, tudo é apenas evento monádico, segundo a exigência egológica feita na *IV Meditação*.⁵

O leitor perguntar-se-á, seguramente, se esta abstracção é possível, isto é, se fica alguma coisa no que merece ser chamado «esfera própria». Se, com efeito, se considera que tudo na minha experiência me fala dos outros, que o mundo é um mundo de cultura, que o mais pequeno objecto está carregado de todos os olhares que pousaram nele, pode-se perguntar se há um mundo próprio, anterior à intersubjectividade, que mereça ainda o nome de mundo. Eu só e os desígnios intencionais do meu ser próprio, faz isso um «mundo»?

A objecção é considerável. Mas é preciso compreender bem a diligência de Husserl. Não se trata de modo algum de uma génese, no sentido cronológico da palavra, como se a experiência de mim mesmo pudesse preceder no tempo a experiência de outrem, trata-se de uma filiação de sentido: o sentido «outrem» é pedido de empréstimo ao sentido «eu», porque é necessário primeiramente dar sentido ao «eu» e ao «meu próprio», para dar sentido a «outrem» e ao «mundo de outrem». Há «estranho» porque há «próprio» e não o inverso. O sentido «eu» transfere-se de mim para outrem, se é verdade que outrem é um *alter-ego*. É por isso, justamente, que a redução à

vida intencional: não existe senão nas (*in*) e pelas (*aus*) suas sínteses constitutivas, elucidando-se e descobrindo-se para mim nos sistemas de verificação concordante» [123, 1. 26-31] (76).

⁵ Do ponto de vista da técnica da redução, poder-se-ia objectar que esta redução já está feita: ao suspender a tese do mundo, não se reduziu também outrem (*Ideen* I)? É verdade, mas a redução que está aqui em questão é de segundo grau e pressupõe a suspensão da tese geral do mundo; ela consiste em delimitar, em circunscrever, no interior da esfera reduzida do sentido, um feixe intencional, o das experiências que me constituem a mim mesmo como *ego*; é por isso que Husserl fala de abstracção: eu faço abstracção das operações constitutivas que dizem respeito a outrem.

esfera própria não constitui nenhuma dissolução do outro em mim, mas, exactamente, o reconhecimento do paradoxo como paradoxo: «Nesta intencionalidade muito particular, constitui-se um sentido ôntico (*Seinsinn*) novo que transgride a ipseidade própria (*Selbsteigenheit*) do meu *ego* monádico; constitui-se, então, um *ego*, não como *eu mesmo*, mas como se *reflectindo* (*spiegelndes*) no meu *ego* próprio, na minha mónada» [25, 1. 28-32] (78) (trad. modificada). As duas palavras-chave: transgressão (*überschreitet*) e reflexo (*Spiegelung*), são as provas deste paradoxo do arranque de uma outra existência à minha existência, no mesmo momento em que estabeleço esta como única. Não se pode deixar de pensar aqui no problema hegeliano da duplicação da consciência: há, na experiência do eu só, todos os sinais de uma transgressão para um outro eu. Todo o prosseguimento da *V Meditação* consiste em tirar as linhas de sentido pelas quais a experiência do próprio reenvia para o estranho.

Relativamente a um público educado no respeito da experiência sensível e da ciência, poder-se-ia fazer compreender da maneira seguinte a intenção que anima Husserl: na atitude natural, há homens que comunicam entre si; estes homens são todos igualmente reais; mas nenhum é eu; são todos outros; mas isso só é verdade para um observador que não faça parte do campo da experiência; neste sentido, eles nem são outros, se o eu não é tematizado; não há nem eu nem outrem; há homens reais. Com o surgir do questionamento filosófico, surge, concorrentemente, um sujeito que orienta todo o campo da experiência; doravante, «o» mundo torna-se *mundo-para-mim*; mas, com esta reorientação do mundo como sentido para mim, sobrevém igualmente uma dissimetria no campo da experiência; há eu e há o outro. Enquanto, numa experiência sem sujeito, os homens são todos tão reais uns como os outros, na experiência reflexiva, só um é eu e todos os outros são outros. A relação eu-outrem nasceu como problema filosófico. Desde logo, constituir o outro como outro, em e por mim mesmo, é mostrar como é que o sentido «eu», nascido com a tomada de consciência da minha existência como foco de todo o sentido, se comunica àqueles outros e me permite dizer que aqueles outros ali são também eu; mas eles apenas o serão num sentido derivado, segundo, porque o sentido eu é primeiramente constituído em mim e para mim; esta filiação não é de modo algum cronológica; segue a ordem lógica da filiação do sentido⁶.

Assim, a redução à esfera do próprio não tem nenhuma significação psicológica ou antropológica; se, em relação ao conteúdo da minha expe-

⁶ «Com esta camada, atingimos o limite extremo onde nos pode conduzir a redução fenomenológica. É preciso, evidentemente, possuir a experiência desta ‘esfera de pertença’ própria ao eu para poder constituir a ideia da experiência de ‘um outro em relação a mim’ [*un autre que moi*]; e, sem ter esta última ideia, não posso ter a experiência de ‘um mundo objectivo’. Mas não tenho necessidade da experiência do mundo objectivo nem da de outrem para ter a da minha própria ‘esfera de pertença’» [127, 1. 18-23] (80).

riência, eu cortasse aquilo do qual ela é devedora do relacionamento com os outros, sem dúvida que não ficaria nenhum conteúdo digno de ser chamado meu; mas posso fazer abstracção do sentido «estranho» que diga respeito a tal ou tal conteúdo, e mesmo a todos os meus conteúdos de experiência; assim, constituo primeiramente o sentido «ego» e em seguida transfiro para outrem o sentido «alter-ego».

A esfera do próprio é justamente, neste sentido, um produto de abstracção. Mas é uma abstracção que tem uma necessidade metódica, porque permite pôr em ordem um sentido primeiro da palavra «eu» e um sentido segundo, o que diz respeito a quem quer que seja que é para mim um «outro». É, pois, inútil tentar fazer corresponder a um qualquer «estádio», que a psicologia da criança ou a psicanálise permitiria encontrar, aquilo a que Husserl chama a esfera do próprio, do que me pertence como próprio. Seria também totalmentê inútil sobrepor-lhe qualquer experiência de isolamento ou de solidão: outrem estaria ainda aí presente, através da contestação, da decepção ou da nostalgia. É verdadeiramente o «resto» de uma operação abstractiva. Mas este resto é, ao mesmo tempo, o primeiro elo de uma cadeia de significações, segundo a qual *ego* quer primeiramente dizer «meu» *ego*, depois *alter-ego*.

O mesmo será dizer que este resíduo, este produto de abstracção, não possa, de modo algum, ser elucidado? Husserl reconhece nesta «camada» uma «coerência unitária» [127, 1. 12] (79) e até uma «unidade concreta» [129, 1. 21] (82). Como é que um produto de abstracção pode ser «concreto»? Não há contradição, se nos lembrarmos que, em Husserl, o «concreto» designa sempre uma totalidade que se basta a si mesma, independente (*Investigações Lógicas IV: «O todo e a parte»*); quanto à abstracção, não é a abstracção aristotélica ou lockiana de uma ideia geral, mas a separação metódica de um feixe intencional. Não há, portanto, contradição em atingir um concreto por abstracção: isto quer dizer que uma totalidade isolável corresponde à abstracção da esfera do próprio.

Esta totalidade isolável é o corpo próprio, melhor chamado *a carne (Leib)**: isto é, este corpo que movo, com o qual percebo, pelo qual me exprimo; esta carne serve de pólo de referência a todos os corpos (*Körper*) que, nesta redução de segundo grau, já não constituem um mundo objectivo, mas uma natureza primordial, uma natureza própria. É este conjunto – corpo próprio ou carne, natureza própria – que merece o nome de esfera de pertença: «Devido a esta eliminação abstractiva de tudo o que é estranho, restou-nos uma espécie de mundo, uma natureza reduzida ao próprio (*eigenheitlich*), e, integrado nesta natureza graças à carne corporal (*körperlichen*

* O autor, como o vai dizer mais abaixo, traduz *Leib* por *carne*, mais conforme com *Fleisch*, e não por *corpo* (o corpo vivo, vivente, o meu corpo, o corpo próprio, o organismo) que, para além da paixão, da passividade em relação ao sentir, deixa transparecer toda a acção, toda a actividade que, propriamente, dele emana na sua relação com o mundo (Nota do tradutor).

Leib), o eu psicofísico com carne, alma e eu pessoal, únicas *características* deste mundo reduzido» [129, 1. 8] (81-82).

Objectar-se-á que esta experiência do corpo próprio, da carne, não é, na realidade, um dado imediato. Penso que é necessário conciliar a objecção com o contraditor: esta experiência é o resultado de uma abstracção, do mesmo modo que o próprio eu, sobre o modelo do qual transfiro para outrem o sentido *ego*. Husserl emprega aqui uma palavra notável: por esta redução abstractiva, diz ele, faço «sobressair a minha carne, reduzida ao próprio...» [128, 1. 28] (81). Esta *Herausstellung* significa, parece-me, que o primordial permanece sempre o termo visado por um «questionamento às avessas»: graças a esta *Rückfrage*, a reflexão percebe, na espessura da sua experiência e através das camadas sucessivas da constituição, aquilo a que Husserl chama uma «fundação originária» (*Urstiftung*), à qual essas camadas reen-viam. O primordial é, então, ele mesmo, o término intencional de um tal reenvio. Não é preciso, portanto, procurar, a propósito da esfera do próprio, uma qualquer experiência selvagem que seria preservada no coração da minha experiência de cultura, mas um anterior nunca dado, o termo de uma «depuração» (*Reinigung*) [128, 1. 39] (81), de tudo o que não seja o próprio. É por isso que, apesar do seu núcleo empírico, esta «experiência» permanece uma interpretação, uma exegese (*Auslegung*).

Mas, se esta experiência não é imediata, até na medida em que resulta de uma abstracção e permanece tributária de uma explicitação, de uma exegese, é uma experiência positiva; o próprio não se define em termos simplesmente negativos, a título de não-estranho. Apreender o próprio corpo ou carne, a própria natureza e toda a esfera do próprio como uma totalidade positiva autónoma, é, justamente, fornecer um *solo prévio* à constituição ulterior de outrem. É necessário compreender que este primordial é, ao mesmo tempo, o termo último de uma depuração e o ponto de partida de um trabalho de constituição. É um pré-dado que, até por causa da sua carga de potencialidades e da fuga dos seus horizontes, tem a densidade de um *eu sou* que precede sempre o *eu penso*. Assim, tudo o que se possa dizer contra a imediatidade desta experiência abona em favor da sua plenitude: todo este potencial, no qual assenta o actual, dá espessura à experiência do primordial e do próprio. Esta interminável tomada de consciência do «próprio» mergulha numa *vida* cuja riqueza excede toda a reflexão. É assim que a redução à esfera do próprio, longe de empobrecer a experiência, condu-la do *Cogito* ao *Sum* e realiza o voto, formulado no fim da *IV Meditação*, de uma egologia que erigiria o eu em mónada. Por um estranho desvio, o transcendental *reduzido* revela o ôntico *transbordante*.

No termo deste primeiro movimento, parece que a abstracção que revela o corpo próprio e a natureza própria, é bem mais que uma ficção didáctica; é também – e sobretudo – a conquista do sentido da *encarnação*; uma natureza minha é uma natureza centrada no meu corpo; tornada a esfera

de exercício dos meus poderes, é o que posso ver, tocar, ouvir. É assim que a redução à esfera do próprio faz «sobressair» (*heraustellen*) o corpo como carne; até aqui, este permanecia o órgão não considerado, o órgão atravessado pelos meus actos que acabavam nas coisas; doravante, o «próprio» é a *minha carne*.

Não basta que a abstracção não seja uma ficção didáctica, pois é também o contrário de uma amputação da experiência: o mundo está reduzido ao horizonte do meu corpo, mas eu coincido com este mundo reduzido; afundo-me a pique neste mundo da minha carne; o mundo é-me próprio, mas eu mundanizei-me por meio desta carne que eu sou sem distância.⁷ A operação abstractiva, começada à maneira de uma subtracção, revela-se uma marcha para a plenitude do *ego*; este, de pólo dos seus actos, tornou-se *habitus*, depois mónada; agora, é a minha carne.⁸ Correlativamente, a natureza que não era ainda senão um espectáculo, torna-se o ambiente da minha carne; embrenhado no coração desta natureza, sinto-me «membro de...» (*Glied*), deste conjunto de coisas «fora de mim» [129, 1. 36] (82).

É desta dialéctica do «fora de mim» e do «em mim», instituído pela minha carne, que procederá toda a constituição do estranho «no» próprio e «fora do» próprio.

III. A apreensão «analógica» de outrem (§§ 48-54).

Como passar deste solipsismo declarado e assumido à constituição do *outro*? Todo problema consiste agora em descobrir, na esfera do *próprio*, os motivos de uma transgressão que estabeleça um «outro», um «estranho».

Dir-se-á que, pondo esta questão depois da redução à esfera do próprio, se fica limitado a repetir o problema inicial (§ 42) e que a redução à esfera do «próprio» se tornou somente a questão mais insolúvel. Num sentido, é verdade: Husserl não diz que a experiência do outro entra em «contraste» [135, 1. 20] (88) com a experiência do próprio? Não diz que, para o eu reduzido ao seu próprio, o sentido de ser que diz respeito ao outro «*transcende totalmente o seu ser próprio*» [135, 1. 32] (88)? Não se recorre à experiência de outrem como a um «*Faktum*» [136, 1. 7] (89) irreduzível? Não se constrói esta experiência como uma camada adicional, edificada sobre a experiência primordial? Parece, então, que a experiência primordial tenha servido

⁷ «Podemos dizer agora: enquanto eu – este *ego* – constituí e continuo a constituir este mundo existente para mim na qualidade de fenómeno (correlativo), efectuei, por meio de sínteses constitutivas correspondentes, *uma apercepção de mim mesmo* (enquanto «eu» no sentido habitual de uma personalidade humana mergulhada no conjunto do mundo constituído) *que me transforma num ser do 'mundo' (eine verweltlichende Selbstapperzeption)*» [130, 1. 19-26] (83).

⁸ «Tudo o que o eu transcendental constitui nesta primeira camada, como 'não-estranho', como 'o que lhe pertence', é, com efeito, dele, a título de *componente do seu ser próprio e concreto...*» [131, 1. 10-14] (84).

somente para «pôr em relevo» (*Abhebung*) [136, 1. 13] (89) uma transcendência de grau superior e que apenas falte interrogar a experiência que dá sentido a esta nova transcendência.⁹ O programa que se pode traçar no início desta investigação parece, certamente, limitar-se a decifrar uma experiência irreduzível e a desenvolver as três camadas sobrepostas correspondentes aos três problemas enunciados no início: apreensão do outro como um outro, constituição de um mundo objectivo comum a todos os sujeitos, edificação das diversas comunidades de pessoas.¹⁰

Mas se a experiência do «próprio» apenas servia para agravar o contraste do mesmo e do outro e para sublinhar a irreduzibilidade de uma transcendência que se exclui ela própria da esfera do próprio, todo o esforço anterior se tornaria vão; de mais, satisfar-se-ia uma só das duas exigências da fenomenologia, a de descrever correctamente as experiências originais; mas não se satisfaria a segunda, a de constituir o sentido de toda a transcendência «na» imanência do *ego*. Ora, aquilo a que Husserl chama «explicitação* intencional» (*intentionale Auslegung*) envolve as duas exigências. É necessário, então, que o acréscimo de sentido que diz respeito à experiência de outrem tenha as suas raízes na minha experiência própria.

É aqui que intervém o tema decisivo: o da apreensão analogizante do outro como um outro eu. Este tema é o centro da *V Meditação*. Nele se equilibram as duas exigências da fenomenologia: o respeito pela alteridade do outro e o enraizamento desta experiência de transcendência «na» experiência primordial. O peso desta teoria da apreensão analogizante é, pois, considerável. Graças a ela, o solipsismo pode ser vencido sem que a egologia seja sacrificada; dito de outro modo, pode-se dar conta da transgressão da esfera do próprio, confirmando totalmente o primado da experiência originária do eu.

Será a quadratura do circo? Sê-lo-ia, se uma certa *mediação* não fosse sugerida, por um lado, pela experiência de outrem, por outro, pela experiência de mim mesmo. É notável, com efeito, que, na experiência que tenho de outrem, outrem se anuncie como estando aí, em pessoa, «em carne e osso», sem, no entanto, que seja dado *originalmente*; eu não vivo a vida de outrem; senão, ele seria uma extensão da minha própria vida: seria eu mesmo. Outrem não é «tornado presente» [*présenté*] directamente, imediatamente,

⁹ «Trata-se de *interrogar esta própria experiência* e de elucidar, pela análise da intencionalidade, a maneira pela qual ela ‘confere o sentido’, a maneira pela qual ela pode aparecer *como experiência e justificar-se como evidência de um ser real e que tem uma essência própria, susceptível de explicitação, como evidência de um ser que não é o meu ser próprio* e não é dele uma parte integrante, se bem que não possa adquirir sentido nem justificação senão no (*in*) meu ser para mim» [136, 1. 30-36] (89).

¹⁰ «O que acabamos de expor é uma antecipação dos resultados da explicitação intencional que devemos efectuar grau a grau, se queremos resolver o problema transcendental e elaborar verdadeiramente o idealismo transcendental da fenomenologia» [138, 1. 24-28] (91).

* Por qualquer lapso, aparece o termo *explicitation* (Nota do tradutor).

mas «apresentado» [*appräsenté*] pelo seu corpo, que só ele é tornado presente [*présenté*], já que aparece como os outros corpos na minha esfera primordial. É, então, do lado do corpo de outrem que é preciso procurar a chave do problema: só ele pode, ao mesmo tempo, ser-me *dado* totalmente a perceber, *dando-me* outrem. Ora, a experiência que eu tenho do meu próprio corpo contém uma outra sugestão que vem ao encontro da precedente observação. Esta experiência fala-me de uma reificação, de uma mundanização do *ego*, que, de uma certa maneira que se vai dizer, pode motivar a constituição de outrem. Já em *Ideen I*, Husserl notava que a consciência mantém duas espécies de relações, aliás entremeadas, com o mundo: uma relação de percepção – o mundo está aí, à minha frente, oferecido como espectáculo –, e uma relação de encarnação: pelo meu corpo, identifico-me com uma das coisas da natureza, com um corpo físico (*Körper*), que se torna corpo próprio (*Leib*), ao mesmo tempo que eu mesmo sou incorporado na natureza. Graças a esta *Verflechtung* [139, 1. 35] (92), a este «entrelaço», como diz Merleau-Ponty, apercebo-me a mim mesmo como uma realidade mundana; num esforço surpreendente, já evocado mais acima (cf. n. 7), Husserl chama «auto-apercepção mundanizante» (*Verweltlichende Selbstapperzeption*) a esta apreensão da consciência como um ente intra-mundano.

A nossa tarefa precisa-se: como pôr em relação esta apresentação [*appräsentation*] ou apreensão mediata de outrem no seu corpo e esta apercepção ou consciência reificada de mim mesmo?

A resposta de Husserl articula-se em três graus: cada um destes graus tem o seu interesse próprio, mas também a progressão de um a outro.

a) *Primeiro grau*: a significação *ego* passa do meu corpo, apercebido no mundo, para o corpo de outrem que apresenta [*apprésente*] uma outra vida, por meio de uma espécie de analogia que opera de corpo a corpo, de carne a carne. É graças a esta analogia que o sentido «*ego*» é transferido do meu corpo para aquele corpo percebido ali: «Suponhamos que um outro homem entra no campo da nossa percepção; na redução primordial, aparece um corpo (*Körper*) que, na qualidade de primordial, não pode ser, bem entendido, senão um elemento determinante de mim mesmo (*transcendência imanente*). Uma vez que, nesta natureza e neste mundo, a minha carne (*Leib*) é o único corpo (*Körper*) que é e pode ser constituído de uma maneira original como carne (*Leib*) (órgão operante), é necessário que aquele corpo (*Körper*) ali – que, no entanto, também ele, é apreendido como carne (*Leib*) – possua este sentido de uma *transferência aperceptiva* (*apperzeptive Übertragung*) [*a partir*] da minha carne (*Leib*). E isto, de maneira a excluir uma justificação verdadeiramente directa e, por conseguinte, primordial – por recurso a uma percepção no sentido forte do termo – dos predicados específicos da condição carnal (*Leiblichkeit*). Desde logo, é claro que só uma semelhança que ligue, no seio da minha esfera primordial, aquele outro corpo (*Körper*) ali com o meu, pode fornecer o fundamento que motive a apreensão *analogi-*

zante daquele corpo como uma outra carne (*Leib*)» [140, 1. 23-39] (93). (N.B.: Afastando-nos, neste ponto, da tradução usual, traduzimos sistematicamente *Leib* por «carne»).

Este texto é talvez o mais importante de toda a *V Meditação*: ele marca o ponto de junção das duas exigências – uma de descrição, a outra de constituição – que dominam toda a fenomenologia: esta «transferência aperceptiva», ou «apreensão analogizante», deve simultaneamente respeitar a originalidade da experiência de outrem e enraizar esta na experiência do corpo próprio que «motiva» esta «transferência». Mas o recurso à analogia cria tantas dificuldades como as resolve. Porque esta analogia não é da ordem do raciocínio; não se trata de um raciocínio por analogia pelo qual concluiríamos da similitude das expressões corporais à similitude das experiências vivas. Trata-se antes de uma analogia que funciona no plano das «gêneses passivas», como quando compreendemos uma realidade nova por analogia com uma realidade já conhecida e na base de uma experiência primeira que fornece uma espécie de *Urstiftung*, de fundação originária. A analogia é, então, um procedimento muito geral da experiência pré-reflectida, antepredicativa; é encontrada em todo o reenvio de uma experiência nova para uma experiência originária que aí encontra o seu modelo ou o seu tipo. O que especifica a transferência analogizante, posta em jogo na experiência de outrem, é aquilo a que Husserl chama ousadamente «emparelhamento» (*Paarung*) (título do § 51 e passim). Com efeito, todas as outras analogias deslocam-se de objecto em objecto na mesma esfera de experiência; aqui, a analogia desloca-se do «próprio» para o «estranho». É preciso, então, encontrar uma espécie de analogia que realize a transgressão do originário para o não-originário. Tal é a configuração em forma de par do *ego* e do *alter-ego*, por meio das suas similitudes carnis. Este «emparelhamento» faz com que o sentido de um *reenvie* para o sentido do outro, seja transposto ou transferido do primeiro para o segundo. Reconheço, na presença carnal do outro, a analogia da minha própria reificação ou, mais exactamente, da minha própria mundanização, e concedo a outrem o sentido «*ego*», se bem que só a minha experiência viva tenha o carácter originário. O «emparelhamento» fornece, assim, o suporte associativo da analogia; é ele que realiza a mais primitiva síntese passiva pela qual eu passo do *ego* ao *alter-ego*.

E, no entanto, Husserl não pára nesta análise. Falta aí ainda um traço decisivo que ele introduz por meio de uma objecção que parece totalmente pôr em questão: «A estrutura da apercepção é neste ponto verdadeiramente transparente: seria uma simples apercepção por transferência como qualquer outra? O que é que faz da carne uma carne estranha e não um segundo exemplar da carne própria?» [143, 1. 16-19] (96). Compreende-se que esta objecção tenha podido ser formulada pelo próprio Husserl: a sua análise é, com efeito, muito menos orientada para o sentido pulsional, e mesmo sexual, da formação em par do que para o seu sentido lógico; como a analogia, a

configuração em forma de par é uma estrutura universal, o início de uma multiplicidade, de um conjunto; a este título, é uma forma originária de toda a síntese passiva. Contrariamente, portanto, ao que se poderia esperar, o «emparelhamento» é uma relação à qual falta a plenitude de uma experiência viva.

É por isso que Husserl se vira agora para aquilo a que chamou apresentação [*appräsentation*] para aí procurar o preenchimento e a confirmação concreta daquilo que era ainda apenas o desígnio de um outro. A analogia fornece somente a suposição, a antecipação vazia de uma vida estranha; é necessário que este desígnio da transferência se confirme por sinais concordantes que lhe confirmem plenitude e estatuto ôntico (*Seinsgeltung*).

Este será o nosso segundo grau: daqui em diante, a nossa análise coloca-se no ponto preciso onde a representação da carne de outrem *na* minha esfera própria de experiência se torna apresentação [*appräsentation*], «fora» de mim, da vivência de outrem. Eis o momento específico de transcendência que é necessário agora delimitar. Esta experiência corresponde à questão precisa: como é que outrem (apresentado [*apprésenté*]) é algo com uma carne (tornada presente [*présentée*])?

b) *Segundo grau*: o que devemos tomar aqui em consideração é a maneira pela qual se confirma a suposição de uma vida estranha; esta confirmação corresponde, na ordem da experiência de outrem, àquilo que a *III Meditação* já escreveu, mas no quadro da constituição da coisa; a confirmação consistia, então, na «concordância» dos perfis ou dos esboços; um desígnio confirmava-se ou infirmava-se por este jogo de concordâncias ou de discordâncias. De uma maneira análoga, a suposição ou a antecipação de uma vivência estranha (por exemplo, a alegria) confirma-se pela concordância das expressões, dos gestos, do comportamento: «A carne de outrem anuncia-se (*bekundet sich*) na sequência da experiência como sendo verdadeiramente carne, unicamente pelo seu *comportamento* mutável, mas sempre concordante» [144, 1. 14-16] (97). A concordância do comportamento ilustra bastante bem a teoria dos signos pela qual começa a *Iª Investigação Lógica*; recorde-se que Husserl distingue duas espécies de signos: os que indicam, a que chama índices, e os que significam e que são propriamente os signos da linguagem. O comportamento concordante entra na primeira categoria de signos: é o índice de uma vida estranha; indica a vivência de outrem pelo seu encadeamento harmonioso; dá, assim, uma «acessibilidade confirmável» ao que é «originariamente acessível» [ibid, 1. 21] (ibid).

À primeira vista, não é fácil apreender a relação entre o argumento da analogia e o do comportamento concordante; o nosso primeiro movimento consistiria em opor uma à outra, estas duas interpretações; a analogia não é uma apreensão indirecta da vida estranha a partir da minha, enquanto a concordância do comportamento forneceria uma leitura directa desta vida estranha? E, no entanto, Husserl usa sucessivamente os dois argumentos. É pre-

ciso compreender, com efeito, que eles não têm a mesma função. A analogia, só ela, atesta que o outro é *também* um eu; o seu papel não poderia ser tornado supérfluo por uma qualquer teoria da expressão; a concordância da expressão vem somente preencher as minhas antecipações, na condição de que elas tenham podido visar um outro eu, isto é, um eu semelhante a mim.

Poder-se-ia objectar, é verdade, que Husserl dá o passo para a analogia e para o emparelhamento – apesar do carácter geral, e até formal desta relação – na medida em que esta relação dá à constituição de outrem um aspecto mais idealista, enquanto a interpretação directa do comportamento em termos psíquicos tem um acento mais realista. Isto não é duvidoso; um texto como este mostra-o suficientemente: «Do ponto de vista fenomenológico, o outro é uma *modificação da minha ipseidade (meines Selbst)* (que, por seu lado, adquire este carácter de ser *minha*, graças ao emparelhamento* que necessariamente sobrevém e faz contraste). É claro que, por isso mesmo, é por modificação analogizante que é apresentado [*apprésenté*] tudo o que contribui para tornar concreto este outro *ego*, primeiramente a título do seu mundo primordial, depois a título de *ego* plenamente concreto. Dito de outro modo, o que se constitui por apresentação [*apprésentation*] no meu mundo, é uma outra mónada» [144, 1. 30-32] (97).

Mas, em sentido inverso, há progressão do sentido vazio para o sentido pleno quando se passa da apreensão analogizante para a concordância dos signos expressivos. Pode-se, então, ler o mesmo texto de outro modo: enquanto permanece um análogo de mim mesmo, o outro não é senão uma modificação do meu eu; mas, mostrando-se face a mim num comportamento concordante, torna-se verdadeiramente um «*outro*», um «*estranho*» (*ein Fremdes*).

c) *O terceiro grau* da constituição marca um novo progresso no sentido da libertação do outro em relação à minha esfera primordial; é a *imaginação* que, desta vez, relança a reflexão; enquanto toda a análise anterior se movia no círculo da percepção – o emparelhamento, a interpretação do comportamento, são, com efeito, experiências efectivas –, a nova análise move-se no meio das «*variações livres*» sobre o tema seguinte: eu estou «*aqui*», o outro está «*ali*»; mas «*ali*» é aí onde *eu poderia estar* se me deslocasse; «*dali*», eu veria as mesmas coisas, mas sob um outro aspecto. Pela imaginação, eu posso, então, coordenar os outros lugares, as outras perspectivas, no meu lugar e na minha perspectiva. «*Ali*» é aí onde eu posso ir; é, pois, o meu «*aqui*» potencial.

Deste modo, o emparelhamento parece menos enigmático; porque eu emparelho com outrem, não só na minha experiência efectiva, mas também na minha experiência potencial: imaginando o que veria dali, penetro ainda

* Por qualquer lapso, aparece o termo «*appropriement*» em vez de «*appariement*» – termo francês com o qual o autor traduz «*Paarung*» que G. Feiffer e E. Lévinas traduzem por «*accouplement*» (Nota do tradutor).

mais na existência analógica de outrem. A imaginação serve aqui, portanto, para «ilustrar», para «presentificar», o vínculo associativo que garantiu o primeiro grau da constituição de outrem; mas, em vez de preencher pela percepção do comportamento este desígnio analogizante, preencho-o pelas livres criações da imaginação e, assim, dou à transferência associativa de mim para o outro, não só a vivacidade da imagem, mas também a sua independência em relação à minha perspectiva actual. A ficção é esta libertação da minha perspectiva e esta transferência numa outra perspectiva. O que inicialmente apenas era uma esfera da analogia lógica, portanto, uma espécie da forma de duplicação, torna-se agora, transportada em imaginação e simpatia, numa outra vida. Certamente, esta vida não é dada numa «produção originária», mas numa «reprodução» sobre o modo do «como se eu estivesse ali». A «apercepção analogizante» da qual prosseguimos pacientemente a exegese, a explicitação, recebe desta imaginação um sentido concreto, sem que, no entanto, a vida do outro se torne jamais equivalente, para mim, à única vida de que eu tenho a experiência originária, à minha¹¹.

Recapitulando os três momentos da constituição de outrem, diremos: o primeiro momento tira a sua forma de uma lei universal, a associação especificada por um transcendental mais determinado, a *formação em par*; assim se torna inteligível o movimento de transgressão pelo qual o sentido «eu» se transfere do original para o análogo. O segundo momento traz o socorro de uma decifração perceptiva das expressões de comportamento, pelo qual preencho o desígnio de uma outra vida. O terceiro momento acrescenta a esta leitura das concordâncias de comportamento a imaginação do «se eu estivesse ali». Assim progride, do vazio ao pleno, o desígnio de uma vida estranha, sem que, no entanto, esta transgressão da esfera do próprio me dê no original a vivência de outrem.

O mesmo será dizer que tenhamos conseguido constituir o outro? É notável que o próprio Husserl – com o seu admirável escrúpulo – nos ponha aqui em guarda contra a sua própria explicação. Se é verdade que o emparelhamento do meu aqui com o ali do outro se tornou mais compreensível com a mediação da minha experiência potencial («se eu estivesse ali»), este emparelhamento permanece fundamentalmente enigmático: porque o «aqui» do outro, tal como é para si mesmo, difere essencialmente do «aqui» que seria o meu se eu estivesse ali.

Este ali – enquanto é um aqui para o outro – não pertence, mesmo potencialmente, à minha esfera própria; o «como se» eu próprio estivesse ali

¹¹ «Há então um ego apresentado [*appresenté*] como outro. A coexistência incompatível na esfera primordial torna-se compatível pelo facto seguinte: o meu ego primordial, que constitui para si outros ego, fá-lo por meio da apercepção apresentativa [*appresentative*] que, de acordo com o seu sentido específico, não exige e não admite nunca a sua confirmação por uma apresentação [*présentation*]» [148, 1. 18-23] (101).

não permite introduzir o *aqui* do outro na minha esfera. O meu aqui e o ali do outro *excluem-se* reciprocamente.

Até ao fim, o génio da descrição e a exigência da constituição tentam reunir-se e falham em fundir-se um no outro: segundo a exigência idealista da constituição, outrem deve ser uma modificação de mim mesmo; segundo o génio realista da descrição, outrem não cessa de se excluir da esfera da «minha mónada».

Talvez seja necessário renunciar a unificar mais o empreendimento de Husserl; isto é tanto mais admirável quanto faz, ele próprio, ressaltar uma dificuldade que parecia ter resolvido.

IV. A Natureza intersubjectiva (§ 55).

A teoria da analogia – com os seus três graus – apenas é, ela própria, a primeira etapa de um empreendimento considerável, que delimitámos desde o princípio do desenvolvimento. Ao reconhecimento do outro como outro, acrescenta-se a constituição de uma natureza em comum, depois, de um mundo cultural, cujos objectos específicos – livros, instituições, monumentos – são correlativos de verdadeiras comunidades de pessoas.

O que é que se torna difícil na passagem da primeira à segunda etapa? A edificação de uma natureza objectiva comum (*gemein*) põe já o problema da «comunicação» [*mise en communauté*] (*Vergemeinschaftung*). Ora, isto torna-se difícil porque a apreensão analogizante de outrem não dá conta da *reciprocidade* entre os eu, exigida por toda a análise anterior. A relação eu-outrem é essencialmente assimétrica, não recíproca; o emparelhamento está orientado no sentido único do *ego* primordial para o *ego* análogo. Ora, a constituição de uma natureza projectiva, antes mesmo da de comunidades culturais, pede que a experiência do eu entre em consonância [*composition*], numa base de reciprocidade, com a experiência de outrem, se bem que este tire o seu sentido de *alter-ego* da minha própria experiência como *ego*.

Foi este problema que mais embaraçou Husserl, como ressalta dos Inéditos de «Sociologia intencional»¹². Para fortalecer a dificuldade, estes acentuam o carácter reflexivo da experiência de outrem: *Cogito alterum se cogitantem*, tal seria a fórmula do reconhecimento de outrem numa filosofia resolutamente egológica. Para uma tal filosofia, apenas há um *ego*, multiplicado associativamente; a apodicticidade da existência de outrem fica derivada da minha; só um está presente, todos os outros são apresentados [*apprésentés*]. É, pois, sobre esta relação assimétrica que é preciso edificar todas as comunidades, as das intenções, primeiramente, as dos querereres e das

¹² Cf. René Toulemon, *L'Essence de la Société selon Husserl*, Paris, P.U.F., 1962. Entre os manuscritos mais importantes dos Arquivos Husserl, aos quais se refere esta obra, citamos F I – 33, M III, 3, IX, I (*Geimenschaft II*). – Sobre o carácter reflexivo de toda a apresentação [*apprésentation*], Cf. Toulemon, *o. c.*, pp. 88-96.

obras, em seguida. Desde agora, estamos assegurados de que, tão reais quanto sejam estas «comunidades», nunca serão um absoluto, no sentido em que só o é, na reflexão, o *ego cogito*. Ser-nos-á preciso, então, aprender a coordenar o realismo empírico, para o qual as comunidades são entidades reais, com o idealismo transcendental, para o qual todo o sentido ôntico é pedido de empréstimo ao *ego*.

Aqui, ainda, poderemos seguir à risca, na obra husserliana da constituição, o conflito entre duas exigências; uma que requer respeitar as significações *novas* que o progresso da análise descobre, a outra que requer derivar o estatuto ôntico das comunidades do estatuto ôntico do *ego*.

A constituição de um mundo em comum na rede intersubjectiva da experiência será, portanto, o nosso primeiro problema: para o fenomenólogo, esta constituição deve ser conduzida a partir de um primeiro núcleo de constituição; este centro de irradiação de toda a análise é a *identidade* que deve ser reconhecida entre a significação do corpo de outrem para si e a significação que ele tem para mim. Como é que este corpo de outrem é o mesmo para si que o vive como o seu «aqui» e para mim que o percebe como o meu «ali»?

Tentemos compreender primeiramente o lugar desta questão na sequência das análises que vão conduzir à noção de natureza comum. O abismo é, à primeira vista, intransponível entre a minha esfera de experiência e a do outro. Absolutamente falando, há tantas vezes mundo como há sujeitos apresentados [*apprésentés*]. Mas, se não se pode resolver directamente o enigma da identidade das esferas de experiência, talvez se possa resolvê-lo indirectamente passando pela etapa do corpo de outrem. Porque, se não compreendo como é que dois sujeitos podem visar o mesmo objecto, isto é, como é que um objecto pode ser o mesmo numa pluralidade de vivências, talvez possa compreender como é que este corpo percebido «ali» por mim é vivido «aqui» pelo outro. A experiência de outrem comporta que este corpo «ali» «indique» uma outra vivência. É a apresentação [*apprésentation*] que comporta esta identidade do «ali» para mim e do «aqui» para ele: oferece-nos o primeiro objecto que se arranca à minha solidão e começa a gravitar à volta de um outro pólo que não eu mesmo. Esta identidade parece-nos obscura, porque nos colocamos num momento onde a experiência de outrem já fez a sua obra e, de certa forma, reduplicou o mundo. Mas pode-se surpreender o momento em que são ainda inseparáveis o elemento tornado presente [*présenté*] (o corpo visto ali) e o elemento apresentado [*apprésenté*] (o outro que aí se anuncia). Neste momento da indivisão do mesmo e do outro, é só uma e mesma realidade que pertence à minha esfera *própria* e que indica uma *outra* existência. Não há, pois, duas realidades separadas por um hiato: este corpo está presente em mim, pertence à minha esfera *própria* enquanto percebido, e, por outro lado, esta presença é a de um outro.

Esta experiência indivisa assume com esforço a solução de todas as dificuldades ulteriores; este corpo presente para mim revela-me um outro; em compensação, o outro torna esta presença estranha a mim. Uma vez que o corpo, ali para mim, e o corpo, aqui para o outro, não são somente dois corpos análogos, mas um mesmo corpo, desde logo uma natureza comum é possível: «Este corpo (*Körper*) é o mesmo; é-me dado a mim como *ali*, a ele como *aqui*, como o seu centro corporal, e o conjunto da «minha» natureza é o mesmo que o do outro» [152, 1. 2-4] (104).

Por intermédio de quê se passa da identidade do corpo para a da natureza? Em que sentido o conjunto da natureza para mim é o mesmo que o conjunto da natureza para o outro? A noção intermediária que é preciso aqui introduzir é a de *perspectiva*: o meu corpo é a origem zero de um ponto de vista, de uma perspectiva, que dá uma orientação determinada ao sistema das minhas experiências; eu compreendo que outrem tem uma outra experiência que orienta de outro modo o seu sistema de experiências; mas, a dupla pertença do corpo de outrem ao meu sistema e ao seu permite-me compreender que o mesmo objecto possa ser percebido sob duas perspectivas diferentes.

Este recurso à noção de perspectiva parece muito leibniziano. Mas, em Leibniz, todas as perspectivas estão integradas num ponto de vista superior, o de Deus, por uma operação de sobrevoo que permite passar da mónada à monadologia. Ora, nenhum olhar vindo de cima é permitido em Husserl: é sempre lateralmente, e não do alto, que cada um descobre que o mesmo mundo é apreendido sob pontos de vista diferentes; porque é numa perspectiva originária, a minha, que as outras perspectivas são apresentadas [*appré-sentées*], como sendo perspectivas diferentes tomadas sobre o mesmo objecto e sobre o mesmo mundo.¹³

Assim, o idealismo monádico fica salvaguardado no realismo monadológico; é no interior da minha esfera de pertença que se edifica o sentido: «mundo percebido por um outro». «Mas isso não impede precisamente a sua intencionalidade de transcender o que me é próprio e, por conseguinte, o meu *ego* de constituir em si mesmo um outro *ego* e de o constituir como existente» [152, 1. 38 – 153, 1. 3] (105). Assim, o índice existencial conferido analogicamente ao corpo de outrem – em virtude da constituição em par – estende-se pouco a pouco a tudo o que aparece a este outro. Há então, jus-

¹³ «Eu não tenho primeiramente uma segunda esfera original apresentada [*appré-sentée*], com uma segunda natureza e um segundo organismo corporal (o organismo do outro) nesta natureza, para me perguntar em seguida como chegar a conceber as duas esferas como modos de apresentação [*présentation*] da mesma natureza objectiva. Mas, pelo próprio facto de a apresentação [*apprésentation*] e de a sua unidade necessária com a apresentação [*présentation*] que a acompanha (graças à qual somente o outro e o seu *ego* concreto podem, em geral, existir para mim), é necessariamente *estabelecida a identidade* da minha natureza primordial e da natureza representada pelos outros» [152, 1. 24-32] (105).

tamente, duas camadas, mas não dois mundos: uma camada vivida originalmente, uma outra apresentada [*apprésentée*] como a sua; é o que acontece quando completo a minha experiência do mundo com a dos viajantes e dos geógrafos que perceberam lugares que eu não visitei e que, sem dúvida, nunca verei; estas duas camadas são duas camadas do objecto, do mesmo objecto, do qual digo que *eu* o percebo e que o *outro* o percebe também; mas este «também», que procede da duplicação da consciência, não produz um mundo duplo.¹⁴

Assim, a reciprocidade das consciências, postas em jogo pela experiência em comum da natureza, é firmemente mantida no interior do quadro rigoroso da apresentação [*apprésentation*] e do idealismo monádico. Longe que a hipótese inicial da construção primordial do *ego* seja enfraquecida, pode-se antes temer que a realidade e a diversidade das experiências humanas sejam sacrificadas ao rigor deste primado egológico. A identidade do mundo, enquanto mesmo mundo percebido por duas consciências, é finalmente reconduzida por Husserl ao modelo da síntese de identificação, tal como é operada por uma só consciência. Finalmente, a identificação de um mundo tornado presente [*présenté*] e de um mundo apresentado [*apprésenté*] não é mais enigmática que a identificação de um mundo tornado presente [*présenté*] e de um mundo presentificado [*présentifié*], por exemplo em retrato ou em recordação. A possibilidade de «voltar ao mesmo objecto» dá a toda série das percepções sucessivas o carácter de um desígnio do mesmo. Pode-se ainda aproximar esta síntese de identificação entre a minha experiência e a de outrem de uma outra variedade de síntese de identificação, a que é posta em jogo pelos objectos ideais. Diz-se, com efeito, que esses objectos são intemporais; isto quer dizer simplesmente que posso reencontrar ou reproduzir a mesma evidência identificadora em momentos diferentes da minha vida, o supratemporal revela-se, então, como omnitemporal. Estas duas aproximações dão uma ideia aproximada do que pode ser a síntese de identificação quando ela põe em relação duas esferas de experiência mutuamente estranhas.

¹⁴ «Após estes esclarecimentos, não é, de modo algum, enigmático que eu possa constituir em mim um outro eu, ou, para falar de uma maneira ainda mais radical, que eu possa constituir na minha mónada uma outra mónada e, uma vez constituída, apreendê-la precisamente na qualidade de outro; compreendemos também este facto, inseparável do primeiro, que eu posso identificar a Natureza constituída por mim com a Natureza constituída por outrem (ou, para falar com toda a precisão necessária, com uma Natureza constituída em mim, na qualidade de constituída por outrem)» [154, l. 35 – 155, l. 3] (107). – De passagem, Husserl examina dois corolários que são muito mais longamente tratados em *Ideen II* e nos Inéditos sobre a Comunidade: o problema das anomalias (o mundo do cego, do surdo, o mundo patológico, etc. e o da percepção não adulta: criança, primitivo, animal). Estes problemas são abordados pela fenomenologia na medida em que reintroduzem insidiosamente uma duplicação do mundo; sobre estes problemas, Cf. Toulemon, *o. c.*, pp. 77-78 («*Modification du type d'autrui*»).

Todavia, é verdade que a síntese de identificação entre o próprio e o estranho pertencem ao mesmo género? Não se disse, mais acima (§ 51), que há duas sínteses: a síntese associativa e a síntese de identificação? Pode-se realmente comparar a associação entre o próprio e o estranho com a associação de uma percepção e de uma recordação no interior de um mesmo fluxo da vivência? Todas estas aproximações não fazem desvanecer a especificidade da duplicação da consciência? Compreende-se bem qual a exigência que Husserl quer satisfazer: há duas consciências, mas não dois mundos. Desde logo, é legítimo aproximar a síntese associativa de carne a carne à síntese de identificação que, no interior de um mesmo fluxo da vivência, suporta a identidade de um mesmo sentido. Mas não é também o idealismo que falha em dar conta da analogia entre o próprio e o estranho, quando reduz esta analogia à simples variante da síntese de identificação?

Há, pelo menos, um ponto onde esta aproximação se revela fecunda: diz respeito à coordenação de todas as durações singulares numa única «comunidade temporal». Com efeito, é preciso dar conta de que o tempo não pode ser multiplicado se deve ser a forma de coexistência entre várias mónadas: finalmente, há só um tempo, como há só um mundo; o tempo privado, o de cada mónada, ordena-se em relação a um tempo comum objectivo do qual é um «modo de aparecer». Se isto é assim, é porque o tempo objectivo, mundano, tem o mesmo carácter de unidade que as «realidades» constituídas intersubjectivamente. Mas tal é do tempo objectivo como da natureza objectiva: é a *consciência interna da mónada primordial* que está na origem 1) do tempo apresentado [*apprésenté*] do outro, 2) do tempo objectivo comum, ou tempo do mundo.

V. A comunidade intermonádica (§§ 56-58).

As comunidades propriamente ditas são comunidades de pessoas: correspondem-lhes objectos culturais específicos. Todavia, todo o processo anterior que leva à constituição de uma natureza objectiva pôde ser chamada uma *Vergemeinschaftung*: uma «comunização» [*mise en communauté*]; com efeito, a constituição de um mundo comum (*gemein*) é o primeiro grau e o fundamento de todas as outras comunidades intersubjectivas; por uma espécie de choque em compensação, o mundo, o tempo objectivo, enquanto projecto comum dos homens, cimenta a sua união e transforma a associação dos seus corpos numa ligação indissolúvel. Posso dizer, com toda a verdade, que «o ente está em comunidade intencional com o ente» [157, 1. 17] (109).

A originalidade de Husserl, parece-me, reside nesta progressão metódica do solipsismo para a comunidade: enquanto o sociólogo parte do grupo como de um facto, Husserl funda a possibilidade do vínculo humano sobre uma primeira camada de processos criadores de comunidade, a saber, a comunidade intencional da qual a natureza objectiva é o correlato; por sua

vez, esta comunidade intencional procede do corpo a corpo a que chamámos «emparelhamento», o qual representa a primeira transgressão da esfera do próprio¹⁵. O que é, então, importante, em Husserl, não é o que ele diz *sobre* a comunidade, mas como a sua análise avança passo a passo *para* a comunidade. É por isso que o que, para o sociólogo ou para o antropólogo, é primeiro, é último para o fenomenólogo. Poder-se-ia mesmo dizer que, para Husserl, se chega sempre demasiado depressa ao fim. Donde a lentidão calculada destes últimos parágrafos que multiplicam, até à lassidão, as diligências prévias.

Assim, no momento em que se espera vê-lo falar de comunidades históricas, introduz ainda uma análise intermediária: a da *reciprocidade* dos pontos de vista e da «igualização objectivante» (*objectivierende Gleichsetzung*) [158, 1. 1] (110), que esta última implica. Porquê esta nova peripécia? Porque o que é evidente para o senso comum deve tornar-se espantoso para a reflexão; se é verdade que só um é eu e outrem um outro, é necessário dar conta desta *igualização* pela qual eu me torno um outro para os outros, um outro entre os outros. É uma igualização, no sentido em que a reciprocidade abole o privilégio do eu só; e é uma objectivação, no sentido em que esta reciprocidade tem como efeito que não há mais senão outros; eu sou um outro entre os outros; então, é possível uma comunidade de homens reais.

Vê-se o paradoxo: de um lado, é preciso dizer que é «puramente em mim, *ego* meditante» [158, 1. 23] (111), que se constitui o sentido do outro, do homem psicofísico, portanto, também de mim enquanto eu sou *um outro* entre os *outros*; isto contra toda a hipóstase da sociedade como um ser absoluto. Por outro lado, é legítimo professar um realismo da reciprocidade que, no limite, faz de mim um homem entre os outros homens.

O idealismo transcendental é posto aqui a uma penosa prova; o índice existencial que diz respeito, primeiramente, ao outro como «ente» (*seiend*), depois a mim como, igualmente, outro «ente» (*seiend*), finalmente, à separação e à fusão como *reale Trennung* e como *reale Verbindung*, parece, na verdade, incompatível com a tese idealista segundo a qual o outro é constituído «em» mim. A dificuldade é tanto maior quanto Husserl, na mesma época, toma muito a sério a especificidade dos vínculos sociais;¹⁶ aqui mesmo, fala das comunidades de grau superior como *realidades* distintas da natureza, na qual são edificadas. De bom ou mau grado, bem parece que

¹⁵ As principais etapas do itinerário que conduz à redução monádica à vida colectiva estão perfeitamente resumidas num texto da *Krisis*, 2ª Parte, pp. 307-308 que Toulemont cita no princípio do seu capítulo sobre «*la Société Humaine*», *o. c.*, p. 97.

¹⁶ Encontrar-se-á no capítulo III da obra de Toulemont estudos detalhados sobre a comunicação, o trabalho em comum, o nascimento de um espírito colectivo, e a diversidade dos «predicados culturais» (*o. c.*, pp. 97, 140). Os capítulos IV e V têm por objecto a sociabilidade animal, o costume e a tradição, a linguagem, a família, o mundo familiar e o mundo estranho, a nação e a raça, a Europa cultural, a comunidade dos filósofos e dos sábios.

quase renuncia à assimetria da relação eu-outro, exigida pelo idealismo monádico, para dar conta desta igualização objectivante, exigida pelo realismo sociológico.

Tal é a dificuldade fundamental que se prende com a noção de intersubjectividade transcendental, logo que se trate de a interpretar em termos realistas, como vínculo recíproco dos *outros* num «mundo dos homens».

Para a resolver, Husserl recorreu à constituição da *psyché* (elaborada nas *Ideen II*), como tinha recorrido, no início da *V Meditação*, à do corpo próprio, da carne. A *psyché* é, como o corpo próprio, uma naturalização e uma reificação do *ego*; é na base desta naturalização que pode instituir-se alguma coisa como uma «reciprocidade dos outros». Eu vejo-me no mundo como uma *psyché* entre as *psychés*, *psyché* igualizada às outras *psychés*, separada delas, ligada a elas. Cada homem aparece a cada outro homem de maneira intrapsíquica (*innerpsychisch*), isto é, «em sistemas potenciais de intencionalidade que, na qualidade de *vivência-psíquica*, estão já instituídos como existindo de maneira mundana» [158, l. 31-3] (111).

É preciso, então, introduzir a ideia de uma «constituição psíquica do mundo objectivo» [*ibid.*, l. 34] (111), para que se realize, no sentido forte da palavra «realizar», esta «igualização objectivante» que é a condição de todos os graus superiores de comunização [*mise en communauté*]. Assim, pois, é não somente como carne, mas como *psyché*, que o «eu» deve aparecer no mundo; é a este nível que os outros estão também realizados como psiquismos igualizados e, a este título, separados e recíprocos. No mundo dos homens, a intersubjectividade é uma realidade *psíquica*. Temos aqui a chave da relação entre o idealismo monádico ou egológico e o realismo psicológico (ou sociológico). Esta chave é a auto-objectivação da mónada em *psyché*. Com isto, está motivado e justificado o «naturalismo» praticado nas ciências humanas.

O fim da *V Meditação* consiste num rápido *programa* dos estudos que poderiam ser conduzidos sob o signo deste paralelismo entre um realismo sociológico e o idealismo egológico; por exemplo, pode-se mostrar que as trocas entre os homens têm como resultado verdadeiras «objectividades», a saber, comunidades que podem ser consideradas como pessoas de grau superior. A estas pessoas de grau superior correspondem «ambientes culturais» que são objectividades limitadas, como é também limitado, fechado, o grupo que «tem» este ambiente.

Aqui, nos *Inéditos*, articula-se uma investigação sobre a comunidade ilimitada, universal, a dos sábios e dos filósofos.¹⁷ Este será o problema da *Krisis*, o de balizar a emergência histórica desta comunidade ilimitada. Ela

¹⁷ Sobre a sociedade «arcôntica» ou «transcendental», o privilégio da Europa, a crise da Europa cultural, Cf. Toulemon, *o. c.*, cap. VI.

corresponde, para além das culturas limitadas, àquela outra comunidade universal de que fala a *V Meditação*, que se situaria antes aquém das comunidades culturais e que representa a possibilidade, para todo o homem normalmente constituído, de aceder à natureza objectiva.

Se se permanece na interposição da comunidade ilimitada do saber e da simples comunhão [*mise en commun*] da natureza objectiva, vê-se repetir-se, para cada grupo histórico dado, a problemática do próprio e do estranho que descrevemos ao nível de cada pessoa: ao mundo familiar da minha cultura, opõe-se o mundo estranho das outras culturas. É até notável que seja a este nível dos grupos culturais que a palavra «mundo» se ponha no plural: enquanto há um «único» mundo físico, há «abundantes» [*«des»*] mundos culturais. Assim, estas pessoas de grau superior põem o mesmo género de problema que as pessoas propriamente ditas: é sempre a partir do próprio que o estranho se compreende. É assim que se pode falar de uma constituição orientada do campo cultural. Do mesmo modo que não se pode considerar de alto a relação de pessoa a pessoa, nenhum sobrevoos nos permite considerar o conjunto das culturas a partir de algum parte. Assim, é excluído todo o comparatismo sem ponto de vista; nas nossas relações com as outras culturas, a oposição do primordial e do derivado, do aqui e do ali, é insuperável. Do mesmo modo que o meu corpo é o ponto zero de onde considero todas as coisas, a minha comunidade é o «membro zero» (*Nullglied*) da comunidade humana.

Assim se articula a esfera a que *Ideen II* chama o «espírito» (*Geist*), para a distinguir da *psyché*, que permanece uma realidade natural. Este vocabulário diltheyneano – e mais longinquamente hegeliano (o espírito objectivo) – assinala que transpusemos o limite da natureza à cultura. Ainda mais, aquilo a que chamámos até ao presente natureza aparece agora como uma simples camada na totalidade do mundo concreto, obtida por subtracção de todos os «predicados» culturais que a sociabilidade confere ao mundo. Isoladas, algumas alusões deixam entender que é menos numa teoria do conhecimento do que da *práxis* – do «sofrer» e do «fazer» (*Leiden und Tun*) –, que se prossegue a constituição destes ambientes culturais. Parece também que a própria pessoa não acaba a sua constituição senão neste nível; ela representa um foco de interiorização destes mundos culturais. Assim, a pessoa, em Husserl, não é sinónimo do *ego* nem mesmo do «homem» (Husserl fala sempre do «homem» em relação com a *psyché*, por conseguinte, ainda ao nível naturalista); a pessoa é correlativa da comunidade e das suas «propriedades habituais». Dir-se-ia muito melhor que a pessoa é o *ego* considerado nos seus hábitos comunitários. E é até notável que seja somente neste contexto que apareça a noção de *Lebenswelt*,¹⁸ que terá um lugar tão consi-

¹⁸ «A progressão sistemática da explicitação fenomenológica transcendental do *ego* apodictico tem como resultado descobrir o sentido transcendental do mundo em toda a plenitude concreta na qual está o mundo da nossa vida para todos» [163, 1. 10-14] (115).

derável na *Krisis*. Este «mundo da vida» não podia aparecer senão no termo da *V Meditação*, porque representa a plenitude concreta para a qual aponta a constituição de outrem e das comunidades intersubjectivas. Não se poderia, pois, identificar o «mundo da vida» com aquilo a que chamámos, no início desta análise, «esfera do próprio». Pelo contrário: a *Lebenswelt* figura como o pólo oposto da constituição; não, de modo algum, como o termo reduzido de onde a constituição parte, mas o termo acabado para o qual ela se orienta.

No termo do nosso estudo, é possível dizer em que sentido esta longa e paciente meditação acaba o conjunto das *Meditações Cartesianas*. Em que é que se tornou o projecto inicial de uma ciência filosófica? Colocando estas meditações sob o patrocínio de Descartes, Husserl assentou o princípio de uma ciência universal a partir de um fundamento absoluto: o que é que, finalmente, adveio deste projecto?

Com o nome de ciência universal, Husserl entende, inicialmente, três coisas: primeiramente, a *radicalidade* na maneira de pôr a questão do ponto de partida; em seguida, a *universalidade* de um método predestinado à exploração das camadas e dos níveis de sentido; por fim, o carácter *sistemático* das estruturas assim postas a claro.¹⁹ As *Meditações Cartesianas*, e especialmente a *V Meditação*, respondem a esta definição da ciência filosófica? Pode-se dizer que satisfazem esta tripla exigência, mas ao preço de uma transformação profunda do projecto.

1) No que diz respeito à radicalidade do ponto de partida, o resultado mais evidente das *Meditações Cartesianas* é ter recuado este ponto de partida para além do *Cogito* cartesiano. Husserl pode dizer com orgulho no seu Epílogo: «Há apenas uma única tomada de consciência radical de si mesmo (*radikale Selbstbesinnung*), a da fenomenologia» [179, l. 34] (131). Começámos com um *Cogito* que respondia à ideia de ciência universal e que teria podido ser somente um sujeito epistemológico; a *IV* e a *V Meditação* constrangeram-nos a referir a origem de todo o sentido a uma subjectividade singular e a uma intersubjectividade monádica: egologia e monadologia são doravante o lugar de todo o sentido possível. Assim, Husserl rompe com a tradição do sujeito impessoal, herdado tanto do cartesianismo como do kantismo e do neokantismo.

Deslocado assim o ponto de partida em direcção do sujeito mais singularizado e da rede intersubjectiva, Husserl abre a via às novas investigações

¹⁹ Epílogo, § 64: «As nossas meditações... atingiram, no essencial, o seu fim: nomeadamente mostrar a possibilidade concreta da ideia cartesiana de uma ciência universal a partir de um fundamento absoluto. A demonstração desta possibilidade concreta, a sua realização prática – embora, bem entendido, sob a forma de programa infinito – não é outra coisa senão a invenção de um ponto de partida necessário e indubitável e de um método, igualmente necessário, que, ao mesmo tempo, permite esboçar um sistema de problemas que podem ser postos sem absurdidade. Eis o ponto que nós atingimos» [178, l. 23-33] (130).

que constituem o ciclo da *Krisis* e que resultam, sete anos mais tarde, num dos livros maiores da fenomenologia husserliana, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*.

2) Quanto ao método de explicitação (*Auslegung*), a *V Meditação* revela-lhe toda a riqueza, talvez a contradição profunda. Vimo-lo oscilar entre um sentido agudo do concreto e uma exigência não menos urgente do radical: o seu gosto pelo concreto leva a fenomenologia para uma recapitulação sempre mais ampla da experiência humana, à maneira da fenomenologia hegeliana; a fenomenologia torna-se, assim, a descrição de uma totalização em curso, cuja *Lebenswelt* é o horizonte mais longínquo. Mas, na época das *Meditações Cartesianas*, Husserl está determinado por uma intenção mais fundamental, a de subordinar esta progressão para o concreto e para o total ao movimento de regressão para o fundamento que, mais do que nunca, consiste no *ego*.

Pode-se comparar este duplo processo com o que anima paralelamente a *Lógica* de 1929: com efeito, *Lógica Formal e Lógica Transcendental* apresenta um primeiro movimento de expansão, que abre a lógica formal à lógica matemática dos modernos e a uma *mathesis universalis* que abriria, simultaneamente, uma lógica sintáctica, uma lógica da prova, uma lógica da experiência. Mas o propósito dominante desta obra é subordinar esta lógica formal alargada a uma lógica transcendental que reconduza, como nas *Meditações Cartesianas*, para a experiência primordial, para a subjectividade e para a intersubjectividade. É preciso, então, tomar em conjunto estas duas obras e colocá-las sob a mesma regra de leitura. Tanto mais que a filosofia fenomenológica sobre a qual desembocam as *Meditações Cartesianas* (§ 59 e sg.) engloba os resultados destas duas obras contemporâneas. Aquilo a que Husserl chama «explicitação ontológica» (*ontologische Explication*) consiste num desenvolvimento das camadas de sentido (natureza física, animalidade, psiquismo, cultura, personalidade), cuja disposição constitui o «mundo enquanto sentido constituído»; este desenvolvimento representa bem aquilo a que chamámos marcha para o concreto, isto é, para o mundo dos homens. Mas esta leitura sucessiva das camadas de sentido permanece estática, durante tanto tempo quanto estes sentidos constituídos não forem conectados com os diferentes graus da constituição do *ego*: *ego* primordial, *ego* estranho, comunidade das mónadas. O movimento progressivo e sintético para o concreto fica, assim, firmemente subordinado ao movimento regressivo e analítico para o original e para o radical.

É assim que a «explicitação» permanece a meio caminho de uma filosofia da construção e de uma filosofia da descrição. Por um lado, contra o hegelianismo e contra toda a «construção metafísica», Husserl mantém que a fenomenologia não «cria» nada, mas «encontra» [168, 1. 2 e 3] (120). Eis o lado hiper-empírico que sublinhámos mais acima. A explicitação é uma explicitação da experiência: «a explicitação fenomenológica não faz outra

coisa – e nunca se poderia pô-lo muito em relevo – senão explicitar o sentido que este mundo tem para nós todos, anteriormente a toda a filosofia, e que, manifestamente, a nossa experiência lhe confere. Este sentido pode, justamente, ser libertado (*enthüllt*) pela filosofia, mas nunca pode ser modificado (*geändert*) por ela. E, em cada experiência actual, é rodeado – por razões essenciais e não por causa da nossa fraqueza – por horizontes que necessitam de elucidação (*Klärung*)» [177, 1. 14-22] (129). Mas, por outro lado, ligando assim a explicitação à clarificação dos horizontes, a fenomenologia quer ultrapassar a descrição estática, que faria dela uma simples geografia das camadas de sentido, uma estratigrafia descritiva da experiência: as operações de transferência que descrevemos do eu para o outro, depois para a natureza objectiva, enfim, para a história, realizam uma constituição progressiva, uma composição gradual, no limite, uma «génese universal» do que vivemos ingenuamente como «mundo da vida».

Assim, a elucidação da experiência de outrem dá a ocasião para desmontar o mecanismo da *Asulegung* husserliana: esta realiza um equilíbrio harmonioso entre tendências que, se se dissociassem, reconduziriam seja ao construtivismo do idealismo alemão, seja ao empirismo da tradição britânica.

3) É mais difícil dizer até que ponto as *Meditações Cartesianas* satisfazem a exigência de sistematicidade. A fenomenologia não pode ser sistemática no sentido em que, em Descartes, o *Cogito* fornece o primeiro elo de uma cadeia de verdades. O *Cogito* husserliano não é uma verdade susceptível de ser seguida de outras verdades numa «ordem de razões». O *Cogito* desempenha, antes, o papel de «origem» (*Ursprung*), de «solo prévio», antes que de teorema inicial. Ainda menos a fenomenologia pode ser um sistema, no sentido hegeliano da palavra, de tal modo ignora o trágico da negação e a superação lógica desse trágico. Há, contudo, um projecto de sistema em Husserl, que fica, aliás, no estado de programa, mas ao qual este associa expressamente a sua ideia da fenomenologia como ciência. Enunciando os «resultados metafísicos da nossa explicitação da experiência do outro» (§ 60), Husserl apresenta a constituição intermonádica como uma «justificação consequente do mundo da experiência objectiva»: ele quer dizer com isto que a relação intermonádica comporta uma estrutura que resiste ao nosso arbitrário; é desta estrutura que procede a necessidade da ordem objectiva. Entre o modelo cartesiano e o modelo hegeliano do sistema, é o modelo leibniziano que se propõe aqui; há sistema se, com efeito, se pode passar da multiplicidade infinita das mónadas à unicidade do mundo monádico. Leibniz viu bem em que condição esta passagem era possível. Ela repousa sobre leis de compossibilidade: *todas as possibilidades não são compossíveis*. Da mesma maneira, a fenomenologia seria possível como ciência, se se pudesse mostrar que as livres combinações intersubjectivas estão limitadas por um «sistema de impossibilidades aprióricas». Husserl afirma-o uma vez com muita força: a minha existência tem uma estrutura determinada que «pres-

creve» (*vorschreibt*), «predetermina» (*vorzeichnet*), um universo possível, um mundo fechado de mónadas [168, 1. 8-9] (120).

Este programa é realizável? Pode-se determinar outra coisa que um estilo geral de coerência, isto é, as condições gerais da coexistência dos sujeitos entre si? O próprio Husserl o confessa: depois de ter dito, na linguagem da metafísica, que «o ser primeiro em si, que serve de fundamento a tudo o que há de objectivo no mundo, é a intersubjectividade transcendental, a totalidade das mónadas que se unem em formas diferentes de comunidades e de comunhões» [182, 1. 11-14] (133), declara que esta estrutura intermónádica fornece somente um quadro de *possibilidades ideais*. Neste quadro, abrem-se de novo todas as questões da «facticidade contingente»: morte, destino, possibilidade de uma vida autêntica, problema do «sentido» da história, etc. O «sistema monádico» não é, então, senão uma estrutura de acolhimento para problemas ético-religiosos: este solo sobre o qual «deve (*muss*) ser assente toda a questão susceptível de ter um sentido possível para nós» [182, 1. 22-24] (133).

Assim, o único sistema que a fenomenologia pode conceber fica um sistema de possibilidades, isto é, finalmente, de possibilidades; este sistema deixa abertas todas as questões últimas. Isto não é, precisamente, senão um sistema de «sentido possível para nós».

É esta modéstia na ambição, acrescentada à firmeza do projecto racional, que se exprime na noção final de «tomada de consciência universal» (*universale Selbstbesinnung*); a palavra universal recorda o projecto da filosofia como ciência; mas a expressão «tomada de consciência de si» recorda que todo o conjunto de possibilidades ideais, tão encadeado quanto ele seja, assenta, finalmente, no poder de cada um regressar a si na reflexão.

Tornemos a dizer com Husserl as palavras admiráveis que terminam não somente a *V Meditação*, como toda a sequência das *Meditações Cartesianas*: «O oráculo délfico – γνῶθι σεαυτόν – adquiriu um sentido novo. A ciência positiva é uma ciência que se perdeu no mundo. É necessário, primeiramente, perder o mundo pela *epoché*, para o reencontrar em seguida numa tomada de consciência universal de si mesmo. *Noli foras ire*, diz Santo Agostinho, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*» [183, 1. 4-8] (134).