

“O Mundo para Todos”: Universalidade e *Lebenswelt* no Último Husserl*

Jocelyn Benoist**

Resumo: O objetivo deste artigo é discutir a fundação husserliana da universalidade da ciência na universalidade do *Lebenswelt*, analisando o significado da descrição do mundo da vida como “mundo para todos”. Tenta-se mostrar que o sentido desta última expressão não pode ser reabsorvido por alguma teoria do núcleo intuitivo, antecipadamente dado como universal, ao contrário do que podem sugerir alguns prejuízos correntes na leitura de Husserl.

Palavras-chave: fenomenologia – universalidade – ciência

Nosso modelo de universalidade permanece amplamente kantiano, no sentido da distinção, oferecida no §18 dos *Prolegômenos a toda metafísica futura*, entre juízos de percepção e juízos de conhecimento, entre o subjetivo e o objetivo (Kant 13, T. II, p. 70). Isto quer dizer que vivemos todos sob o paradigma da ciência galileana, em sua pretensão de constituir um universo “objetivo”, matematicamente determinado. Esse universo objetivo, idêntico para todos⁽¹⁾ – eis o que constitui sua “universalida-

* Tive a ocasião de apresentar estas teses, pela primeira vez, no seminário da professora Imbert (Paris, École Normale Supérieure), e numa jornada internacional organizada por Paul Clavier na Universidade de Estrasburgo, em março de 1994. Agradeço-lhes a acolhida dada a meu texto, bem como as suas objeções. Tradução de Sílvio Rosa Filho.

** Universidade de Rennes I.

de” –, opõe-se a nosso universo naturalmente perceptivo, tido como eminentemente variável e relativo.

Tal universalidade, tema de *Krisis*, não deixa de vir acompanhada por empobrecimentos e dificuldades. O mundo comum, o da ciência galileana, apresenta o inconveniente essencial de comportar o esquecimento do “concernimento” capaz de torná-lo um mundo realmente comum. Em outros termos, se é bem verdade que, seguindo a intuição cartesiana, “o bom senso é a coisa no mundo mais bem partilhada”, e que um papua, posto diante da ciência galileana, seria idealmente forçado a reconhecê-la como verdadeira, no entanto, em nada isto implica que possa reconhecê-la como sua, que ela desperte seu interesse, que tenha algo a lhe dizer. E de fato a questão se põe, tanto para os papuas como para nós perante o homem de ciência, ou para o homem de ciência perante si mesmo, desde que deixe de fazer ciência. Uma verdadeira universalidade supõe um “sentido”, “um interesse”, um “concernimento”. Ora, chegamos ao ponto-limite (ponto sem retorno), em que não é certo que a universalidade de nossa ciência nos concirna, esteja imediatamente presente para nós como tal. Evidentemente o problema provém da dificuldade em identificar, por um lado, a figura da ciência moderna, isto é, essencialmente a ciência do cálculo signitivo e autonomizado em sua potência própria de operações sobre o real, e, por outro, aquela figura concreta, pressuposta como tal na definição clássica do homem que Husserl reassume a seu modo, a da racionalidade humana.

Daí o discurso sobre a necessidade do retorno às intuições originárias, freqüentemente interpretadas como dimensão intuitiva da própria ciência, o que constitui o nervo do argumento de *Krisis*. Trata-se de reencontrar as condições sob as quais a ciência pode fazer sentido para o homem, e, para este fim, reconectar os princípios dessa mesma ciência com as intuições básicas do “mundo da vida”, esse mundo no qual se desdobra a atividade prático-histórica do homem, tendo como fundo um universo social partilhado. Aqui, sem dúvida, a exigência do “preenchimento intuitivo”, presente desde o início na fenomenologia, toma sua forma mais imediata e de mais difícil acompanhamento: tornar intuitivo, ou melhor, reencontrar os fundamentos intuitivos daquilo que por princípio

não o é, por princípio sucumbiu fora do universo bem-aventurado da intuição originária, em virtude de uma decisão que é antes de tudo uma decisão filosófica (a objetivação), a saber, a ciência contemporânea. Mais subterraneamente, o que está em jogo nessa tentativa desesperada do racionalismo moderno – no momento de ascensão dos perigos, notável e inicialmente, encarnada pelo irracionalismo de Heidegger – é a pretensa exibição de um sentido concreto para o universal, a tentativa de uma encenação fenomenológica da razão no próprio terreno (existencial) do adversário. O belo risco que se corre é o de dar razão, ao menos em parte, para o inimigo: sim, é verdade que a ciência, sobretudo a relação filosófica com a ciência, tenha se afastado da evidência do mundo e da relação que o homem trava com ele. Mas não deixa de haver uma certa racionalidade nesta última relação, e isto é o que deve ser exumado na interrogação que retorna às condições do nascimento de algo como uma ciência. O fracasso de um certo racionalismo cientificista, que faz da ciência o modelo imediato da racionalidade, sem se interrogar sobre as mediações que conduzem essa racionalidade a revestir a forma complexa e eventualmente desencarnada da cientificidade, não é o fracasso do racionalismo em geral (Husserl 8, Anexo III, “Conferência de Viena”, p. 371), mas reclama um reexame das próprias condições da ciência e de sua relação com a “razão”. A partir de então, *Krisis* não é nada mais que uma gigantesca meditação sobre a idéia da ciência e de sua possibilidade.

Porém, nesse retorno ao intuitivo, assim como a uma racionalidade que precederia e simultaneamente anteciparia a cientificidade, corre-se, com toda a evidência, o maior perigo. Perigo em relação à essência da ciência, que corre o risco de ser negligenciada e ignorada como tal, na recondução ingênua do gesto transcendental kantiano, o que põe a ciência como prolongamento e continuação dos objetos da experiência enquanto conceitualmente determinados. Perigo em relação à intuição comum, que, como em todo projeto transcendental, corre o risco de se ver indevidamente universalizada, desde logo orientada a uma verdade da qual ela é, de fato, incapaz de portar toda a riqueza de determinações – a saber, as determinações dos procedimentos constitutivos da ciência como tal, e, fora das quais, ela perde toda significação. Denominarei a ilusão

que está na base desse duplo prejuízo como ilusão do “núcleo intuitivo” – eis o que tenciono discutir aqui de maneira mais pormenorizada.

A ilusão do “núcleo intuitivo” é uma ilusão quanto à relação da intuição com a ciência, como se a primeira fornecesse um substrato de evidência intuitiva que esta última só devesse formar e reformular, até o ponto de às vezes o esquecer, na incompreensível complicação das escrituras de um saber que se tornou insano. De fato, porém, tal ilusão se enraíza numa outra ilusão atinente à natureza da própria intuição – é o que eu gostaria de precisar. Com efeito, tal *démarche* já pressupõe haver um núcleo comum à própria intuição, que seja possível extrair dos “núcleos de intuição”. Nessa leitura usualmente aceite da *Krisis*, a *démarche* husserliana de refundação (e não de problematização) da universalidade – a da ciência – passa então simplesmente pelo preenchimento dessas formas, em si mesmas vazias de universalidade (formas vazias de universalidade, mas também, com isso, vazias da universalidade), passa por tais “núcleos” arrancados à intuição, os quais seriam então, eles próprios, os senhores de universalidade, numa forma de empirismo particularmente ingênuo. – Por que a geometria é verdadeira ou universalmente válida? Porque posso voltar à geometria de Euclides, “eu a vejo sobre a figura”, como se diz. É claro que Husserl sabe que o fato de ver sobre a figura nunca foi suficiente para fundar uma verdade matemática, o grande cartesiano que ele é nunca deixou de o repetir. O que ele quer dizer, porém, é que o sentido para essa verdade, a adesão que damos a ela e que supomos universal estão fundadas em seu fundo intuitivo, aquilo em que nós a percebemos imediatamente em nosso encontro cotidiano com o universo sensível, encontro suposto, neste nível qualificado de “originário”, como o mesmo para todos. Neste sentido, portanto, a universalidade da ciência estaria fundada numa certa forma de universalidade que é a do “mundo da vida”, universalidade suposta de “núcleos intuitivos” que, na base da ciência, seriam estáveis e invariantes, criando a possibilidade, ao menos de direito, dessa única e mesma ciência para todo homem. Pela leitura de Husserl, não é possível se desfazer da idéia de que, para ele, o fenomenólogo austríaco e o papua vêm, num certo nível, “a mesma coisa”; por isso estão, ao menos de direito, abertos àquela mesma ciência

cujo sentido, o de ser “a mesma”, sempre pode ser reativado pelo retorno a tais evidências intuitivas primeiras, as do mundo da vida enquanto evidências comuns. Uma primeira universalidade – intuitiva – precede a da ciência; amiúde escondida sob seu próprio produto, ela de fato confere à ciência todo seu sentido, na correspondência fenomenológica que deve ser exumada, entre a verdade científica e a verdade originária, a do “mundo da vida”, fonte universal da verdade para o homem. Não é precisamente o que, a propósito do mundo da vida, vem atestado no emprego audacioso que Husserl faz da expressão “o mundo para todos”? Em nenhuma outra parte é tão diretamente enunciada a pretensão a uma universalidade do *Lebenswelt*, como se ela se encontrasse ali, no ponto de partida, universalidade já dada na qual poderia em seguida se enraizar (ou se re-enraizar) a universalidade da ciência em perigo.

Gostaríamos de tentar restituir o sentido dessa expressão, mostrando em que ela não poderia ser reabsorvida por alguma teoria do núcleo intuitivo já dado como universal, contrariamente aos prejuízos que podem freqüentemente lesar a leitura de *Krisis*.

Não bastasse a dificuldade do título “mundo para todos”, pois sabe-se que é aplicado ao *Lebenswelt*, e não ao mundo galileano ortonormalizado, existe a dificuldade de que o próprio do *Lebenswelt* – é o que conduziu Husserl, em 1919, a rejeitar com todas as suas forças as filosofias da vida como *Weltanschauungsphilosophien* – sempre é particular e se oferece sob a espécie da *Sonderwelt*. Donde uma contradição evidente e um problema que, por ora, fica na espera: como reencontrar uma forma de “universalidade” para aquilo que, de direito, não é universal? Esse mundo de nossa freqüentação familiar – sempre particularizado no ingênuo interesse que para ele se volta –, em que ele é o “mundo para todos”, perante e contra essa particularização, sem ser um primeiro duplo imper-

feito daquele mundo mítico, o da ciência galileana, mas permanecendo *Lebenswelt*, a um tempo mundo prático e mundo da vida?

“A consciência do mundo, que é a de cada um, já é sempre *a priori* – isto sob o modo da certeza do ser – consciência de um único e mesmo mundo para todos” (Husserl 8, § 71, p. 285). E esse mundo não é outro senão o mundo da própria vida: “Cada um de nós tem seu mundo da vida, visado como mundo para todos” (*id.*, *ibid.*, p. 286). Decerto tal afirmação restitui o alcance do paradoxo, se ela for lida como se deve, a saber, como uma afirmação complexa, dotada de vários níveis. Com efeito, ela pressupõe precisamente que o *Lebenswelt*, de um homem a outro, de uma civilização a outra, *não seja o mesmo*. A unidade, ou melhor, a unicidade do mundo intencionado – veremos que a diferença é de grande porte – só se constitui sobre o fundo de diferenças reais e intransponíveis. Se o *Lebenswelt* deve permanecer como mundo prático e “natural” (o da “atitude natural”, tal como Husserl o teorizou desde as *Ideen*, em que foi introduzido o conceito de *Lebenswelt*)⁽²⁾, ele deve permanecer irredutivelmente plural. Mais: para além de sua diversidade de conteúdos, o mundo é marcado por uma fundamental diversidade de pontos de vista; *plural*, é igualmente *perspectivo* no sentido nietzschiano. O *Lebenswelt* sempre está orientado por um ponto de vista, não no sentido de uma observação extrínseca, mas no sentido de uma finalização prática do olhar do espectador, implicado no espetáculo a que adere e unicamente em virtude de sua ação. Não há *Lebenswelt* que não se dê “para”, “em função de”, e tal finalização é a própria vida, a que determina o apego e o interesse pelo mundo; ademais, a que faz deste mundo um “mundo da vida” como tal. A consequência desse desenvolvimento do *Lebenswelt* nos vínculos práticos é que sempre ele se dá e se determina inicialmente como *Sonderwelt*, mundo particular, determinação na qual se decide o seu sentido de *Lebenswelt*. O “mundo da vida”, que se supõe possuir uma identidade própria, existir por si mesmo, *não é temático*, não o pode ser – tal é o paradoxo com o qual somos confrontados pela noção de “mundo da vida”, se esta for desafiada até o fim e à luz da problemática do viver, como é o caso no famoso Apêndice XVII de *Krisis*. “Vivemos a cada vez os fins

que são os nossos”, e “só vivendo tematicamente no mundo particular (sob a dominação da meta mais elevada, o que ‘faz’ tal mundo), o mundo da vida está portanto fora-do-tema; enquanto permanece como fora-do-tema, só temos tematicamente como mundo, enquanto horizonte de nossos interesses, nosso mundo particular” (Husserl 8, Apêndice XVII, p. 508-9). Isto quer dizer que de certa maneira “o mundo da vida”, supostamente único, “o mundo para todos”, *não aparece*, não tem consistência fenomenológica, isto é, não aparece *como tal*, precisamente, “para todos”. Se ele se manifesta, é sob a figura da apropriação para tal ou qual fim, que, correlativamente, define tal ou qual mundo, num nível essencialmente comunitário⁽³⁾, munido de tal ou qual “estilo” de mundo. Aqui vai se nutrir a infatigável meditação do último Merleau-Ponty.

E, no entanto, Husserl mantém a idéia de que haveria ali um mundo comum, de que os *Sonderwelte* considerados não constituem senão particularizações segundas. Se a forma do interesse pelo mundo, como concernimento prático originário, é por si particularizante, o mundo permanece universal contra ventos e marés, tal é a tese fundamental do célebre Apêndice de *Krisis*. E tal universalidade é, com efeito, uma pressuposição absoluta daqueles diferentes mundos bem ou mal conhecidos, dos quais, em seus últimos textos, Husserl vai debulhar as diferenças: “Cada mundo prático, cada ciência pressupõe o mundo da vida, e, enquanto formação teleológica, *forma contraste [wird kontrastiert]* com o mundo da vida, que, ‘por si mesmo’, sempre já é [*immer schon ist*] e continua sempre a ser” (*id., ibid.*, p. 511). Aparentemente fixo e inatingível, o mundo da vida constitui um pressuposto absoluto, que parece se manter para além da particularidade de princípio dos diferentes “mundos”.

A partir de então, é formulado um projeto que parece apenas e tão-somente natural, no contexto de uma explicação e de um desdobramento fenomenológico do mundo. No entanto, ele permanece altamente problemático, pois, em conformidade com o requisito de princípio da fenomenologia, como esse “mundo da vida” intangível poderia ser eventualmente dado?

“Enquanto vivemos, temos toda consciência desse mundo da vida como mundo de todos nós, sem que, de modo algum, façamos dele um tema universal; ao contrário, continuamos nos consagrando exclusivamente aos fins e interesses de nosso ofício, dia após dia, momento após momento, individual ou universalmente. – Será que, mudando de atitude, não podemos ter em vista esse mundo da vida universalmente? Não podemos querer aprender a conhecê-lo tal como ele é, na mobilidade, na relatividade que lhe é própria? Dele fazer o tema de uma ciência universal, sem ter de modo algum como meta a teoria universal, no sentido em que foi desejada pela filosofia histórica ou pelas ciências?” (Husserl 8, Apêndice XVII, p. 512).

Ao se levar em conta o intitulado do mundo da vida (mundo *para* uma vida), que sentido pode isto ter se não o sentido de o “conhecer *tal qual ele é e como ele é*”? É isso que o próprio Husserl chama “a questão paradoxal”.

Sem dúvida, para falar na língua de Heidegger, o *Lebenswelt* é afetado por uma fundamental *Umwelt-Struktur*. O *Lebenswelt* é inicialmente *Umwelt*, o mundo ambiente e próximo, sempre já dado, no qual se desdobra minha vida ingênua enquanto praticamente concernida (Hohl 5, § 10, p. 31). Esse mundo é, como tal, sempre *relativo*. Para Husserl, há de certa maneira pluralidade de *Lebenswelte*, cada qual referido a uma comunidade intersubjetiva específica, que por sua vez se define como o grupo para o qual “há” tal ou qual mundo.

“Temos um horizonte de mundo enquanto horizonte de uma experiência possível de coisas. As coisas são: as pedras, os animais, as plantas, também os homens e as formações humanas; mas tudo isso está aí no modo *subjetivo-relativo*” (Husserl 8, § 36, p. 157).

Com “aqueles que conosco vivem em comum”, decerto podemos chegar a certos acordos constitutivos desse mundo no qual vivemos; “mas, se formos transportados a um meio estrangeiro, negros do Congo ou camponeses chineses etc., damos de encontro com o fato de que suas verdades, os fatos que para eles estão bem estabelecidos, assegurados e, por serem assegurados, de modo algum são os nossos” (Husserl 8, § 36, p. 157-8).

Toda a dificuldade se manifesta quando Husserl chega a dizer que o próprio mundo “subjetivo-relativo” tem uma “estrutura geral”, como se nisso houvesse algo de óbvio:

“Mas nosso embaraço se esvanece assim que finalmente pensamos que esse mundo da vida, em todas as suas relatividades, possui, apesar de tudo, uma *estrutura geral*. Esta própria estrutura geral, a que todo ente está relativamente vinculado, não é relativa. Podemos considerá-la em sua generalidade e, com a prudência que se impõe, constatar desde logo sua acessibilidade, de uma vez por todas e para todo o mundo” (*id., ibid.*, p. 158)⁽⁴⁾.

A bem dizer, a própria profissão de prudência não se faz passar por algo que guarde o lugar da prudência; tal afirmação suscitará muitas críticas, reforçadas pela seqüência do texto, que atribui ao mundo da vida originária “as mesmas” estruturas do mundo objetivo da ciência, porém, num nível pré-científico, com uma insistência ingênua na suposta universalidade de um espaço e de um tempo como estruturas do mundo humano em geral. *Há categorias do mundo da vida*⁽⁵⁾, e se certamente elas não se reduzem ao mundo da ciência, enquanto categorias elas se beneficiam da mesma universalidade, ou, digamos, de uma universalidade em seu próprio gênero. Há, portanto – a palavra é débil e seria dificilmente sustentável –, um *a priori do mundo da vida*, também chamado *a priori subjetivo*. Husserl chega a falar de “*a priori* subjetivo-relativo” (*id., ibid.*), fórmula de que será preciso medir o paradoxo, se *a priori* significar “tan-

to quanto necessário e absolutamente válido”, portanto, de certa maneira, não-relativo.

Segundo os exemplos tomados por Husserl, o espaço, o tempo, a constituição das coisas espaciais, esse *a priori* bem parece suscitar uma analítica do mundo sensível, suposto, de certa maneira, como intangível. É o que se poderia encontrar em todas as passagens que vão na direção de uma ciência da “essência” do *Lebenswelt* (Husserl 8, p. 161)⁽⁶⁾, como se houvesse alguma essência, entendida no sentido de uma *típica* deste mundo cotidiano (*id.*, *ibid.*, § 51, p. 196), destinada a pôr em evidência as suas invariantes que na alegada existência transcultural são, inicial e essencialmente, sensíveis, estruturas do próprio sensível, como se este existisse em si.

É, evidentemente, o que mais se presta à crítica⁽⁷⁾. Há muito tempo já se notou que tudo se passa como se Husserl, em sua determinação do *Lebenswelt*, hesitasse entre dois pólos: de um lado, um pólo intuitivo-sensível, tido como mais ou menos portador de universalidade⁽⁸⁾; de outro, um pólo histórico-cultural, em si mesmo relativo. Trata-se precisamente da teoria do “núcleo intuitivo”, que circularia de uma a outra formação histórico-cultural determinada.

Não se duvida que Husserl assinale uma dupla dimensão ao problema: por um lado o *Lebenswelt* enquanto mundo sensível, mundo de minha experiência natural, e, por outro, como mundo determinado por meu pertencimento social e histórico. O “mundo da vida”, por uma parte, é aquilo que a tradição chamava o “mundo dos sentidos”, o que põe em relevo nossa percepção carnal egológica; porém, por outra parte, ele sempre a excede, associando de modo inextricável atos intuitivos e não-intuitivos, na composição desse fundo primordial mediante o qual somos passivamente afetados por aquilo que sempre já está aí, e que não pode ser traduzido por nenhuma outra imagem, a não ser por aquela da “imantação” dos objetos, que atrai e determina nossa consciência, para além e para fora da própria possibilidade de que sejam dados carnalmente, portanto, na intuição. “A egologicidade carnal não é evidentemente a única, e não é preciso separar cada um dos modos da egologicidade de todos os outros modos; pelo contrário, qualquer que seja sua modifica-

ção, eles formam uma unidade” (Husserl 8, § 28, p. 123). Ademais, numa síntese que dá conta da estrutura fenomenológica do mundo da vida como pré-doação, marcada pela passividade de uma consciência que, por si mesma, não pode ser começo absoluto, Husserl escreve:

“Enquanto vivemos numa consciência desperta do mundo, somos constantemente ativos sobre o fundamento de uma possessão passiva do mundo; a partir daí – isto é, a partir de objetos antecipadamente dados no campo de consciência –, somos afetados, nos voltamos, segundo nosso interesse, para um ou outro desses objetos, com eles nos ocupamos ativamente de diversas maneiras” (*id.*, *ibid.*).

Não poderia se tratar de uma doação reduzida unicamente à doação sensível intuitiva; trata-se, outrossim, de uma relação com os objetos passivamente ordenada, segundo o conjunto das modalidades que são originariamente as da intencionalidade (percepção, imaginação, mas também significação). Assim é, mesmo se de resto a intuição sensível desempenhar um papel determinante, na medida em que “tudo o que se apresenta no mundo da vida como uma coisa concreta possui naturalmente uma corporeidade, mesmo que não se trate de um simples corpo, como, por exemplo, um animal ou um objeto de cultura; que, portanto, também ele possui eventualmente propriedades psíquicas ou qualquer outra propriedade espiritual” (*id.*, *ibid.*, § 28, p. 120). O *Lebenswelt* é natureza, porém, num sentido muito particular, no sentido de um primeiro e inseparável entrelaçamento de natureza e de história: é constituído de “objetos investidos de espírito”, segundo as categorias das *Ideen II*, assim como de pura “natureza” no sentido de uma natureza material, simples coisa espacial, sem que, no nível do *Lebenswelt*, isto tenha verdadeiramente outro sentido que não o de distinguir um do outro. Para definir o modo de doação do *Lebenswelt* como dado, nada se pode dizer senão que são *os objetos tais como eles são sempre dados ali adiante*, o que seguramente não ultrapassa os limites do sensível, mas tampouco prejulga a determinação que se

poderia lhes dar. O *Lebenswelt* de Husserl é o sensível, porém, o sensível em toda sua complexidade, de maneira tal que ela não é construída, mas *dada no início*. A exposição de *Krisis* não sugere absolutamente que houvesse algum núcleo intuitivo pondo em relevo uma sensibilidade “pura” que aí seria dada no início, à *exclusão* do resto, e notadamente dos signos sociais que determinam profundamente este mundo como humano; a análise do princípio do § 28 – associando os diferentes modos da intencionalidade *que constituem sistema*, como já era o caso nas *Investigações lógicas* – disso dá testemunho.

Quando convocado para dar conta dessa alegada *universalidade* para o *Lebenswelt*, Husserl parece, decerto, recorrer à possibilidade de uma tal *abstração*; esta, porém, é apresentada como tal. Do *Lebenswelt*, seria possível abstrair um mundo coisal (*Dingwelt*) perceptivo, ao suprimir suas determinações não sensíveis; o restante daí obtido, se não correspondesse a nada de concreto, teria então uma certa coerência, portadora de universalidade. No fundo, a idéia seria a seguinte: se o zulu que pela primeira vez vê um livro não o reconhece como tal⁽⁹⁾, nem por isso, no nível intuitivo da doação, unicamente no registro do “ver”, ele deixa de ver a mesma coisa que eu, que reconheço o livro por aquilo que ele é. Idéia do ver recusada como tal pela antropologia contemporânea.

Ocorre, entretanto, que Husserl encarou o problema, e não respondeu *em quaisquer outros termos que não fossem os dessa antropologia*. Um texto de 1930 ou 1931, citado por Gail Soffer, é extremamente explícito:

“Não partilhamos o mesmo *Lebenswelt* com todos os seres humanos, não é verdade que todos os homens do mundo tenham em comum conosco todos os objetos que constituem nosso *Lebenswelt* [...] e isto, mesmo se tais homens ingressassem em nossa comunidade atual, como sempre lhes é possível. [...] Objetos existentes para nós, embora talvez de maneira cambiante, concebidos ora de maneira concorde, ora não, não existem para eles; destes objetos, não têm nenhuma apreensão [*Auffassung*], nenhuma ex-

periência [*Erfahrung*] enquanto objetos: mesmo que vejam estes objetos, se é que vêem, como dizemos, *nossos* objetos. [...] Vamos introduzir, neste círculo de humanidade, um banto; então, ficará claro que, no lugar de uma de nossas obras de arte, ele verá seguramente outra coisa [*er sieht zwar ein Ding*], não, porém, o objeto de nosso *Umwelt*, a obra de arte” (Husserl 7, p. 496-7).

A fórmula interessante é, evidentemente, a que pretende que o banto não veja a mesma coisa. Decerto, a diferença atravessa o nível do próprio “ver”, na medida em que este não pode ser separado das opiniões (*Meinungen*) e concepções (*Auffassungen*) que sobre ele se tem. Vê-se com as estruturas simbólicas do universo de signos no qual se vive, e, segundo o “espírito” que investe os objetos de nossa freqüentação, em conformidade com a análise feita em *Ideen II* das diferentes camadas de constituição do mundo que tanto alimentará o segundo Merleau-Ponty (vivemos num mundo de “objetos investidos de espírito”).

Resta evidentemente o ponto litigioso, na repetição das partilhas não evidentes estabelecidas em *Ideen II* (essencial e precisamente, entre a “natureza” e o “espírito”), segundo as quais, afinal, o banto vê seguramente a coisa (*Ding*), como se nisso houvesse algo de certo. O derradeiro prejuízo não deve ser desemboscado? O que Husserl quer dizer é que, seguramente, o banto não é cego. Bastaria porém não ser cego para ver, até mesmo para ver uma “simples coisa” (*blobes Ding*), se é que jamais uma “coisa” pode ser simples?

Tal aspecto da questão não escapou à sagacidade dos críticos. Por exemplo, não é absolutamente aceite que todas as culturas partilhem este sentido da “coisa” invocado por Husserl, como se houvesse uma nítida distinção entre as pessoas e as coisas (o que parece um dos traços dominantes da típica do mundo da vida proposta por ele); e isto a ponto de que não seja evidente pretender que o banto veja efetivamente, não a “mesma” coisa que nós (por exemplo, com as mesmas cores: sabe-se que o espectro é, de modo muito amplo, determinado lingüisticamente) (Gleason 3, p. 9-10), nem sequer, simplesmente, que veja efetivamente, tal

como nós, “uma coisa”. Que fazer com o totemismo, com o animismo?⁽¹⁰⁾. Não somente o conteúdo daquilo que é visto de um a outro *Lebenswelt* não é necessariamente o mesmo; não somente as estruturas essenciais segundo as quais o que é visto (o alto, o baixo, a organização das cores, etc.) não são invariantes; mas varia o próprio sentido do que é ver algo como uma “coisa”.

Bernhard Waldenfels dirige suas críticas no mesmo sentido. Seu principal resultado é evidenciar o *paradoxo* que constitui a idéia de uma universalidade nesse mesmo terreno do mundo da vida, portanto, do mundo reconquistado *contra* a universalidade formal das ciências objetivas. Se há algo de básico no *Lebenswelt* que deva fornecer o fundamento das idealizações da ciência ocidental moderna, essa dimensão espaço-temporal supostamente retirada ao *Lebenswelt* não dispõe, de fato, de nenhuma diferença em relação à estrutura espaço-temporal objetiva da ciência (Waldenfels 18, p. 53-74). O preço pago pela universalidade não é outro senão o da objetivação.

No fundo, porém, o erro não seria sempre crer que a universalidade tida como imediata, a do “mundo para todos”, deva ser para Husserl *algo qualquer dado no mundo*? É a isto que de fato sempre se volta, mesmo quando se concede a Husserl nunca haver adiantado “conteúdos” que, enquanto tais, pretendessem a universalidade. Teria então cometido sacrifício a uma tão discutível universalidade de estruturas: se, num certo nível, a forma do espaço e do tempo é universal entre todos os grupos humanos, ela o é, de fato, num nível extremamente pobre, organizada que é de modo extremamente diferenciado segundo os grupos e os lugares. Mas será verdade? Será realmente a esta ou àquela estruturação particular, ou mesmo a algumas formas muito pobres e tidas como situadas aquém de toda estruturação, que se refere Husserl ao afirmar descobrir algo de universal na relação ingênua que o homem mantém com o mundo? Se existe indubitavelmente tal tentação, seria possível que, na economia de *Krisis*, a questão não fosse redutível a isto. *O próprio universal é (enquanto universalidade) uma estrutura do mundo, mas, certamente, não incluso nesta ou naquela estrutura (particular) do mundo tido como “mais universal” que as outras.*

Gail Soffer tenta de modo fortemente fenomenológico, mas também dialético, relativizar o relativismo: é assim tão evidente que tudo seja diferente? Donde o sabemos? Nenhuma antropologia *provou* realmente a diferença perceptiva absoluta, e não é de modo algum evidente que a recusa de toda universalidade seja a posição menos *violenta* em relação aos fenômenos (Soffer 17, p. 175-7). De resto, essa diferença absoluta não teria sentido. É preciso que ela intervenha sobre um fundo de universalidade, ou que não apareça. A própria particularidade do *Heimwelt* só tem sentido em relação com a percepção de algo tido como comum (*id.*, *ibid.*, p. 183).

Resta que sempre se começa *at home*, e que a questão é saber como é possível sair dali (Laugier 14, p. 245-6). É certo que o *Heimwelt* só pode ser percebido como tal a partir da experiência universalizante do mundo diferente, experiência universalizante na medida em que esse mundo é percebido e compreendido enquanto tal, enquanto diferente. Mas isto não equivale a tomar o problema como resolvido? A dificuldade não reside em que se possa perceber seu *Heimwelt* como tal, ali onde este sempre se dá como O mundo, único mundo, e não como “meu” mundo (nisto é que ele é este mundo “meu”, ao se dar inicialmente como O mundo)?

Ora, é fato não haver estrutura de mundo que não inclua a possibilidade da diferença, isto é, da experiência da modificação desse mundo em outro mundo, sua alteração e desestabilização em seus próprios princípios. De início, meu mundo não é percebido como relativo – é, sem dúvida, o que constitui sua relatividade num primeiro sentido –, mas ele sempre traz consigo a possibilidade de ser relativizado, a abertura de seu possível questionamento, por mais dolorosa que seja.

O único sentido que pode ter esta primeira abertura do mundo, o que determina a possível declinação de sua diferença, mas que é também o teor dessa “universalidade” antecipada por Husserl, é que este mundo, sob a espécie do qual se dá inicialmente o *Lebenswelt*, como *Sonderwelt* ou *Heimwelt*, já é em si mesmo ideal, já comporta em si uma dimensão de idealidade em sua própria “imediatidade”.

Com efeito, o que é característico do mundo – e o *Lebenswelt*, mesmo *Sonderwelt*, já é plenamente “mundo” – é que sempre ele é visado como O mundo, pois, do contrário, em nada poderia pretender a dimensão de um “mundo”. Nisso, há decerto o postulado de unicidade do mundo: o que ofereço como O mundo é o mundo, mais e melhor do que poderia ser proposto como alternativa a este mundo, pela simples razão de que isto é de fato o único mundo, o “verdadeiro” mundo, à exclusão dos outros. Só posso ter mundo enquanto crer que ele é verdadeiro em oposição aos outros, eis uma das intuições que atravessam *Krisis*. Para o chinês, o mundo dos chineses sempre terá mais valor que o mundo dos franceses, eis o preço a pagar para que possa haver “mundo” dos chineses, e para que a diferença antropológica possa assumir todo seu sentido, em sua capacidade de fazer mundo e constituir mundos alternativos, fundamentalmente incompatíveis. Tanto para uma civilização como para um projeto individual, pretender um mundo é, *eo ipso*, pretender ter O mundo, mesmo, é claro, que não se atribua necessariamente o mesmo valor a essa identidade, segundo a natureza do projeto de mundo posto em jogo. De modo algum se trata de emprestar a toda civilização, ou a todo indivíduo, o projeto de ter um mundo objetivo no sentido teoreticamente determinado como o mesmo (projeto que, segundo Husserl, é próprio à humanidade “greco-européia”), mas de dar conta dessa capacidade que toda civilização e todo indivíduo tem de se dar um mundo, no sentido da forma de unidade visada, por ela ou por ele, como sempre já inclusa num mundo. Tudo o que me aparece me aparece num mundo, sobre o fundo significativo do conjunto das coisas que me aparecem e em conformidade com o estilo que define o aparecer dessas coisas. É exatamente o que se entende sob a noção de “mundo”, tal como é mobilizada na análise do *Heimwelt*, ou ainda, deste ou daquele *Sonderwelt*. Ora, nesta idéia está implicada aquela segundo a qual este mundo em que as coisas nos aparecem é O mundo, como horizonte de tudo o que nos aparece e em relação ao qual nada constitui exceção. Nada que nos apareça fora do mundo, e tal ausência do fora define o próprio mundo em sua identidade sempre suposta: tudo o que aparece deve poder ser conduzido ao “mesmo” mundo, isto é, a *este* mundo que é o nosso e que nos aparece.

Em outros termos, a identidade do mundo, a que define amplamente sua estrutura, tem a estranha mas fundamental propriedade de ser a um só tempo um direito e um fato. Ela é o que é dado (identidade daquilo mesmo que é dado), mas também sempre aquilo que é *visado*, o que constitui direito em relação ao que é dado. O *Lebenswelt*, forma do dado em geral como pré-dado, mas enquanto é um “mundo”, está também, portanto, sempre na ordem do visado.

Nesse sentido, o mundo dos chineses, por exemplo, tido como fechado em si mesmo e imóvel, de fato não é nada de imediato para os próprios chineses, mas algo visado e construído, suscetível portanto de correção, e *imediatamente dado como visado e construído*. Estamos imediatamente na idealidade, tal é o paradoxo constitutivo do *Lebenswelt*; isto é verdadeiro qualquer que seja a civilização ou formação humana concernida, mesmo se certas civilizações puderam aceder à consciência reflexiva deste fato, o que não é o caso de outras civilizações, segundo Husserl. De certa maneira, estamos todos no universal, no sentido de uma possível universalização de nossos problemas, porém, apenas alguns o sabem – tal poderia ser a tese da conferência de Viena.

O universal comum não é nada de dado, mas, antes, é a idealidade do próprio mundo (enquanto sempre dado como O mundo, o que decorre da estrutura do próprio mundo), imediatamente experimentado na experiência do mundo que é a nossa, em sua própria particularidade. Não no sentido em que este mundo nosso seria imediatamente percebido como particular (ele o é antes como O mundo, sob a espécie da normalidade que remete toda intrusão de um “outro” mundo, recusado como tal, a um desvio deste mundo), mas no sentido em que esta experiência, em sua própria particularidade, sempre se pretende experiência *do* mundo, sempre tem uma certa visada de universalidade, a qual não é necessariamente teórica e objetiva. “O mundo tal como o vejo” é uma invenção tardia, que só tem sentido sobre o fundo da pretensão a um universal partilhado, ao qual ele se opõe. O que há inicialmente é O mundo, todo mundo é inicialmente O mundo, não no sentido em que o mundo seja jamais para o homem, na figura originária do mundo particular embora não percebido como particular, algo de absolutamente *dado*; antes, porém, no sentido

em que, desde o ponto de partida, neste mundo particular, trata-se do mundo. Há uma questão do mundo que o homem não pode encerrar, mas que é uma estrutura da própria humanidade, neste fato antropologicamente determinante de ter este ou aquele mundo, e mundos diferentes uns dos outros.

Isso não quer dizer que o que é universal é ter um mundo – isto seria uma estrutura muito pobre, não permitindo pensar a comunicação de um mundo com outro, na irredutível diferença de seus conteúdos. Mas, para além do simples fato de ter um mundo, ter um mundo sempre comporta tê-lo também como questão, *visá-lo*. O ter do mundo sempre implica também a *pretensão* do mundo, que, no próprio coração do imediato, não é nada imediato e sempre abre o mundo como questão ao questionamento de outros mundos.

É tal dimensão veritativa do mundo – portanto, idealizante – que Husserl revelou de modo indissolúvel no simples fato de seu dado (de seu pré-dado), o que lhe permite batizar este mundo imediatamente dado do *Lebenswelt* como “mundo para todos”, aquém mesmo da diferença originária dos conteúdos, e de fato nesta diferença mesma, como a articulação de sua possibilidade. Isto vale para a própria experiência, cuja estrutura de mundo é um *a priori*, não no sentido de um conteúdo, mas de uma forma, aquém da qual isto só tem um sentido progressivo: “Assim, mesmo na vida natural, domina-nos a certeza de que, apesar de tudo, há um mundo objetivo, definitivo, verdadeiro, o mundo verdadeiro, como simplesmente dizemos. [...] Há nisso, se olharmos mais de perto, uma presunção [*Präsumtion*] que ultrapassa toda experiência atual” (Husserl 6, § 19, p. 125). O mundo é sempre posto também como verdadeiro, animado por uma pretensão de verdade; por isso mesmo, sempre excede os limites de nossa experiência e da única intuição, aqui designada pela *atualidade* dessa experiência. Ademais, o mundo é sempre construído, não na medida em que incluiria igualmente conteúdos “construídos”, “culturais”, mas no sentido em que é de sua essência de mundo, enquanto sempre pretendo, presumido, ser, ele próprio, uma construção.

É isto o que quer dizer a famosa fórmula de *Lógica formal e lógica transcendental*, que empresta, ao mercador, verdades-de-mercado: “O

comerciante no mercado tem sua verdade-de-mercado; em sua esfera, não é ela uma boa verdade, a melhor que possa ser útil ao comerciante?” (Husserl 12, § 105, p. 369). Seria possível crer que se trata simplesmente de sublinhar a *relatividade* da verdade indexada para fins práticos. Mas o importante é que seja uma *verdade*, e que, como tal, esteja munida da estrutura da verdade, isto é, da pretensão a uma certa forma de ter o mundo, *ele mesmo*, mesmo ali onde esse ter não se desdobra sob o signo exclusivo e restritivo da objetividade científica. Na relação com o mundo está inscrito o fato de que se queira *ter o mundo mesmo*, e de que sempre se acredite, de fato, ter já o mundo tal como ele é, que nossa relação prática com ele seja possível apenas sobre o fundo desta confiança primeira – e desta hipóstase: o “verdadeiro mundo” –, eis o que deveria nos ensinar o comportamento do mercador.

Na base de toda relação com o mundo, há esta certeza de se relacionar *com o mundo* enquanto tal, certeza sem a qual nenhuma relação determinada teria sentido, mesmo aquelas que pretendem anulá-lo. Rapidamente, sem dúvida, estamos conscientes da relatividade de nosso mundo, pela experiência de outrem que há ao lado, seus limites e suas margens; esta consciência, porém, só é possível sobre o fundo da certeza *do mundo*, de uma certa maneira de ter “o verdadeiro mundo”, mesmo que não possamos conhecê-lo e que ele se identifique apenas imperfeitamente – e, depressa o compreendemos, em nada se identifica – com os contornos deste mundo particular que é o nosso, e do qual não podemos sair. Bem sabe o mercador que O mundo não é um mundo de mercadores, porém, ele só tem “mundo de mercador”, na medida em que é através desse mundo que ele tem O mundo, ou pelo menos, pretende tê-lo; tal pretensão tem para ele valor de certeza, uma certeza que detém a chave da própria possibilidade do mundo (mesmo o mundo de mercador).

Eis o que é preciso entender nessa espécie de universalidade imediata do mundo, postulada por Husserl sob o título de “mundo para todos”. O mundo é imediatamente “mundo para todos”, ao menos de direito – *porém, de um direito que determina o fato* –, do contrário, não seria mundo. Pois dizer que o mundo é “para todos” é dizer a mesma coisa caso disséssemos que é necessariamente visado como mundo.

Resta que se torna então difícil assinalar, fenomenologicamente, tal estrutura de direito. Qual poderia ser seu modo de aparecer, se, do aparecer, ela sempre é aquilo que é pressuposto, embora não apareça? Sempre ocorre esta mesma dificuldade, a da doabilidade da estrutura de horizonte, tal como muitos debates da fenomenologia contemporânea o ensinam (Marion 15, p. 79-182). Ora, que é o mundo se não o horizonte dos horizontes, dado sobre o modo de uma antecipação ou de uma indução infinita? (Husserl 8, § 9, p. 59). A universalidade concreta do mundo não tem outro sentido senão o desta infinidade, que é a do problema nunca resolvido com ele (“o que verdadeiramente ele é”, como horizonte total de tudo aquilo que é), e que abre para uma ou outra possibilidade de suas reformulações. Na própria pretensão de atingir o mundo “tal como ele é” (o que ele nunca é senão para além daquilo em que ele se dá imediatamente, mas o próprio fato de que ele seja “para além” é imediatamente dado), pretensão constitutiva da idéia de mundo, está aberta a possibilidade de que ele seja de um modo outro que não aquele em que nos é imediatamente dado, eis a própria estrutura do mundo que, desde o ponto de partida, sempre nos abre a possibilidade de outros mundos. Mas a abertura dessa possibilidade, o universal postulado, pode jamais ser dada, ainda que seja como uma postulação? Será a idéia do mundo, como exigência *do* mundo, algo dado no sentido de “apresentável” fenomenologicamente?

Em todo caso, ela não é nada de “objetivo”, no sentido de que nada poderia ser obtido unicamente pela análise dos mundos constituídos como um núcleo eidético invariante – idéia que estava, de fato, na linha de mira das críticas feitas ao “núcleo intuitivo”, para além da questão da intuição, unicamente. Se há uma invariante objetiva, trata-se por certo do cosmos, cuja tomada de consciência representa para Husserl um progresso decisivo no sentido da universalidade do mundo, mas que, precisamente, só é uma invariante para a humanidade greco-ocidental. Nisso, de fato, não há nada que possa dar conta dessa mesma universalidade (universalidade de abertura) que é a do *Lebenswelt*.

A conclusão é inevitável: o *Lebenswelt*, tomado em seu sentido mais radical, o de uma abertura originária ao mundo *com todas as suas determinações*, não é nada que se possa isolar por ideação a partir dos

Sonderwelte, e aí é que se encontram os limites do método de produção das essências por variação eidética⁽¹¹⁾.

Mas, então, onde se mantém a estrutura que faz com que tal *Lebenswelt* seja uno, ou pelo menos, sempre pressuposto uno em todas as suas metamorfoses e em todos os seus aparecimentos particulares? *Com toda a evidência, na intersubjetividade*, nessa propriedade muito particular da intersubjetividade que quer que ela esteja sempre aberta, até mesmo como é o caso na maior parte do tempo, quando é limitada e se limita ao se fechar e ao se opor – essa limitação e essa clausura se operam então sobre o fundo de abertura prévia e pressuposta, em relação à qual, unicamente, elas têm um sentido. A intersubjetividade é portadora de universalidade. De modo algum, no sentido de que seria óbvio haver uma comunidade universal, em que a monadologia considerada pelo último Husserl seria *dada*, mas na medida em que sempre sua possibilidade já está aberta pela lógica da interpelação, a que introduz o caráter originariamente intersubjetivo do mundo. Não há mundo que não seja delimitado e, portanto, garantido pela possibilidade, sempre pressuposta, do questionamento por outrem, na medida mesma em que não há mundo que não seja uma demanda de assentimento. Se o mundo é sempre pressuposto como verdadeiro, é porque reclama o acordo deste ou daquele, o que de modo algum quer dizer que seja absorvido nesse acordo, uma vez que tal exigência (idealizante) permanece ali mesmo onde o acordo deste ou daquele é obtido; nenhum acordo obtido seria suficiente para fundar a verdade do mundo, porém, tal verdade não tem outro sentido senão o de ser um apelo – *in infinitum* – a este acordo. O mundo concreto, tal como o último Husserl o concebe, é o correlato de uma “subjetividade universal” (Husserl 8, § 29, p. 129) semelhante ao Deus de Leibniz, integral dos pontos de vista, porém, *uma tal subjetividade não é nada de dado*, ou então ela é dada sobre um modo puramente “paradoxal” (o da própria História): ela está ali onde estiver a realidade dessa aspiração *ao* mundo que caracteriza a estrutura do mundo enquanto tal, a saber, no comércio concreto das subjetividades que a constituem.

“Aqui, bem devemos refletir sobre o fato de que cada um, no comércio com os outros e no seio de sua consciência-de-mundo, possui ao mesmo tempo uma consciência dos outros que a cada vez varia segundo o outro; sobre o fato, portanto, de que sua intencionalidade, de maneira espantosa, atinge a dos outros e reciprocamente; que, por conseguinte, sua validação própria do ser e a do outro estão vinculadas entre si sob os modos do acordo e do desacordo; que é sempre e necessariamente por meio de correções recíprocas que uma consciência unívoca de um mesmo mundo comum, provido das mesmas coisas, acaba se fazendo valer – estas mesmas coisas que um capta de certa maneira, outro de outra” (Husserl 8, § 71, p. 285).

É neste sentido, e em nenhum outro, que “a consciência do mundo, que é a de cada um, já é sempre, *a priori*, consciência de um único e mesmo mundo para todos”. Isto, não no sentido de uma universalidade *dada* para todos os sujeitos *dados*, mas de uma universalidade aberta como horizonte (o do *encontro* precisamente, estrutura do mundo que não pode ser suprimida), “para todos os sujeitos encontráveis possíveis, todos os mesmos que devem ser antecipadamente sujeitos no mundo” (*id.*, *ibid.*). Tenho um mundo que “supõe antecipadamente os outros”, os quais, eles próprios, têm seu mundo.

O que está em debate é a possibilidade de uma *efetividade*, a do encontro. Como tal, já não suscita uma problemática exclusivamente transcendental no sentido clássico – kantiano – do termo, o das condições formais de possibilidade. Trata-se de uma efetividade, ela própria uma possibilidade absoluta, *efetividade possibilitante*, da qual o texto *A origem da geometria* assinala precisamente o lugar, que poderia ser o último nome fenomenológico da doação concreta do universal, para além das abstrações tais como “Outrem” em geral. Trata-se, tão-somente, da *linguagem* como abertura universal do humano, no tipo de relação com o mundo que ela instaura, na medida em que este último é sempre construído.

“É precisamente a este horizonte de humanidade que pertence a linguagem universal. A humanidade se conhece inicialmente como comunidade de linguagem imediata e mediata. Com toda a evidência, é somente graças à linguagem e à imensa extensão de suas consignações, como comunicações virtuais, que o horizonte de humanidade pode ser o de uma infinidade aberta, como sempre o é para os homens” (Husserl 11, p. 408).

A universalidade, enquanto imediatamente dada, confunde-se com essa “infinidade aberta”, que tem de início a profundidade de um *indefinito*. Ora, tal infinidade é de início aquela aberta na existência do homem pela linguagem, na qual essa existência se mantém inteiramente como esfera da comunicação ilimitada. Na existência humana tudo é – de direito – comunicável e objeto de comunicação, de decisões partilhadas, tal é o milagre diariamente operado pela linguagem, como próprio da humanidade em um sentido reforçado, dotado de um novo lastro de intuição.

“Neste sentido, a humanidade é para cada homem, ela é seu horizonte-nós [*Wir-Horizont*], uma comunidade do poder-exprimir-se [*sich ... Aussprechen-Könnens*] na reciprocidade, normalidade e plena inteligibilidade; nessa comunidade, todo o mundo pode também falar como de um ente objetivo de tudo o que está aí, no mundo ambiente de sua humanidade. Tudo tem seu nome ou é nomeável num sentido muito amplo, isto é, exprimível numa linguagem. O mundo objetivo é, primeiramente, mundo para todos, o mundo que ‘todo o mundo’ tem como horizonte de mundo. Seu ser objetivo pressupõe os homens enquanto homens [sujeitos] de sua linguagem universal” (*id., ibid.*).

Poder-se-á objetar, evidentemente, que as condições “normais” são raras, e fundamentalmente relativas; sobretudo, haverá quem se insurja contra essa curiosa menção a uma “linguagem universal”. Mas aqui, an-

tes de referir-se a uma “linguagem universal” qualquer, num sentido leibniziano-ideal, ou mesmo, a estruturas universais da linguagem, comuns a todas as línguas, no sentido de uma “gramática universal” chomskyana (como se uma típica eidética da linguagem fosse desta feita possível)⁽¹²⁾, é preciso, antes, aprender a reconhecer, em todo seu paradoxo, a afirmação de uma certa forma de universalidade da própria linguagem que não é universalidade de conteúdo e que, no entanto, não poderia ser reduzida à de um simples *fato* da linguagem, mesmo que a isso tal universalidade esteja seguramente vinculada (chegamos aqui a uma reviravolta anticopernicana de todos os pensamentos transcendentais, em que o fato constitui direito, e o direito constitui fato). Este nível é o da *comunicação*, em sua universalidade postulada, tal como sempre ela é posta também pela linguagem, mesmo se, com isso, em nada ela esteja realmente dada. Pela linguagem, o homem já é sempre tomado num processo de comunicação em que reside o sentido da objetividade (como o “comunicável”), e o que há de próprio nesse processo é sempre exceder a realidade de sua efetuação. A comunicação sempre remete à possibilidade da comunicação, na abertura, por ela pressuposta, de uma possível reciprocidade, preservando a possibilidade de que as regras de seu jogo sejam revisadas em contato com o interlocutor, aquele cuja intervenção é a única a assinalar-lhe o sentido. Em outros termos, o que é dado através da linguagem não é certamente a universalidade, mas a exigência de universalidade enquanto princípio mesmo de seu funcionamento, assinalado que é na definição do “exprimível”. É na linguagem, relação originária com o mundo, que o mundo é dado, isto é, mais exatamente, *buscado* como *um* mundo.

Poder-se-á objetar a existência de diferentes línguas, fato que é, sem dúvida, o mais fundamental da existência “linguageira” do homem, inicialmente babélica. Porém, não há língua que não esteja animada por sua visada de universalidade, enquanto destinada a abrir um espaço de comunicação que é de direito universal (em que é possível falar das coisas “tais como elas são”), o que atesta prontamente a possibilidade da tradução. Esta não sai de sua própria morada, é sempre indeterminada, e, por certo, não consiste em reencontrar um “núcleo comum”, contrariamente à teo-

ria do “núcleo intuitivo”, já rejeitada. Não é possível “passar de uma língua a outra”⁽¹³⁾. Mas é possível, numa língua, *enquanto esta sempre está provida de seu próprio horizonte de universalidade*, a pretensão de tentar pôr-se no horizonte de universalidade de uma outra língua, ter acesso, como se diz, ao “mesmo” mundo. Tal possibilidade da tradução, que de fato não nos dará algo que seja “o mesmo”, independentemente da própria tradução, está inscrita no fundo mesmo de cada língua, como uma possibilidade essencial a toda língua enquanto linguagem, relação com o mundo de pleno direito, em virtude mesmo de sua estrutura e de suas pretensões universalizantes, as que a constituem precisamente enquanto relação com o mundo. Falar nunca é retomar a simples particularidade do que fosse tido como dado “para mim”, aquém da linguagem. Enquanto gesto de expressão que, por seu simples fato, delimita os contornos do “exprimível”, *sempre é, também, assinalar a universalidade daquilo que se tem a dizer*.

É desse fato antropológico que parte Husserl. Logo, em última instância, ele é quem parece dar conta da universalidade alegada para o *Lebenswelt*; portanto, universalidade “linguageira”; e “o mesmo”, seria possível dizer, vale para a linguagem.

Resta evidentemente que, se não foi possível pôr em evidência outra “universalidade” primordial que não aquela da relação com o próprio mundo e da estruturação “linguageira” dessa relação, seria possível perguntar o que separa Husserl de Heidegger, aqui, nesse nível de primordialidade que é o do *Lebenswelt*, afinal de contas, noção cara ao primeiro Heidegger. Seria possível, por isso mesmo, preocupar-se em saber o que se tornou aquela “racionalidade fenomenológica” que havíamos prometido, contra Heidegger.

Que Husserl esteja então próximo do discípulo revoltado, é evidente. E é bem claro que se trata, por um lado, de conceder um valor transcendental ao próprio “mundo”, como foi feito em *Sein und Zeit*, por outro lado, de ali reconhecer o limite do transcendental, concedendo um valor “transcendental” a certos fatos, como Heidegger o faz desde cedo, desde os cursos do primeiro período friburguês. Porém, não se deveria

subestimar uma diferença de acentuação, a meus olhos fundamental, para além da aparente comunidade da problemática da intersubjetividade.

Para Husserl, o fato de que o mundo seja dado, isto é, de fato *visado* (ele não pode ser dado sob outro modo), como “mundo para todos”, é um momento determinante do aparecer do próprio mundo e de sua possibilidade como mundo. Há uma espécie de exigência da universalidade que atravessa a própria apreensão do mundo e o que se convencionou chamar de o próprio “ser-no-mundo”; e isto na própria ausência de toda universalidade de fato, em todo caso, de toda universalidade de fato assinalável. Tal problema do mundo, como problema de sua universalidade (que é também o verdadeiro problema da confiança que posso ter em outrem, problema ontológico, e não “somente” ético), me parece constituir a grande originalidade da fenomenologia husserliana do ser-no-mundo, tal como é proposta em *Krisis*. Não encontro nada como tal em *Sein und Zeit*. Além disso, essa problemática me parece induzir a uma relação com a linguagem muito diferente da construída em *Unterwegs zur Sprache*, visão da linguagem como já *conhecimento* (problemático, marcado pelo ceticismo) *do mundo*, e não como automanifestação do ser. Com Husserl, as questões relacionadas com o mundo são não apenas possíveis, mas inevitáveis, e absolutamente necessárias: nelas, a própria essência do mundo está inclusa.

É aí, na relação originariamente “linguageira” e problemática (problemática porque “linguageira”) com o mundo, que assume seu sentido aquela “razão latente” que o início de *Krisis* acreditava descobrir em nossas percepções e na lógica destas últimas. É também ali que, desde o ponto de partida, a questão do mundo pode ser posta em termos de *responsabilidade* para com o mundo (ter de *responder* a partir do mundo que existimos, ou seja, sempre e também, a partir do mundo que *dizemos*).

Abstract: The purpose of this paper is to discuss the Husserlian foundation of science's universality in the *Lebenswelt's* universality, examining the signification of the life-world's description as a "world for all". We attempt to show that the sense of this last expression cannot be understood by a theory of the intuitive nucleus regarded as universal, in opposition to the current prejudices on Husserl's interpretation.

Key-words: phenomenology – universality – science

Notas

1. *A ciência do homem branco é também a dos papuas: há apenas uma ciência* (Husserl 8, p. 331).
2. *Nas Ideen II, nota da Landgrebe-Fassung, datada de 1924-1925, portanto, contemporânea dos textos que se acham na base de Experiência e juízo* (idem 9, p. 389). Cf. também um fragmento de 1917, publicado como *Complemento XIII do texto alemão das Ideen II* (idem 10, p. 375).
3. *Daí, a constituição de um Heimwelt (mundo natal), em oposição ao Fremdwelt (mundo do estrangeiro), tal como foi analisada por Klaus Held nos textos sobre a intersubjetividade, tomo XV das Husserliana que dão prolongamento à "Quinta meditação" cartesiana, em seu ensaio "O mundo natal, o mundo estrangeiro, o mundo uno"* (Held 4, p. 21).
4. *O tema da acessibilidade para todos os sujeitos de certas propriedades "ingênuas" das coisas perceptivas aparece desde os anos 1915-17* (Husserl 7, p. 384).
5. *"O categorial do mundo da vida"* (idem 9, § 36, p. 159).
6. *"A grande tarefa de elaborar uma eidética do mundo da vida."*

7. Cf., entre outros, Carr 1, p. 201.

8. *Aí será encontrado o sentido daquela “razão latente”, depositada no próprio fundo da vida do homem, antes mesmo que disso ele tenha tomado consciência ou que tenha comportamentos tematicamente racionais, razão antecipada por Husserl numa fórmula muito espantosa, no início de Husserl 8, § 6, p. 21.*

9. Cf. o manuscrito A V 9 (1927), p. 10 a-b, citado em Soffer 17, p. 194.

10. *Esta é a objeção de David Carr (Carr 2, p. 244).*

11. *Já notado por Werner Marx (Marx 16, p. 72-6).*

12. Cf. Laugier 14, p. 77-80, acerca da crítica quiniana de Chomsky.

13. Cf. a exposição da tese quiniana de indeterminação da tradução por Sandra Laugier (id., *ibid.*, p. 112 e ss.).

Referências Bibliográficas

1. CARR, D. *Phenomenology and the problem of history*. Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1974.
2. _____. “The lifeworld revisited: Husserl and some recent interpreters”. In: *Interpreting Husserl*. Dordrecht (PB), Nijhoff, 1987.
3. GLEASON, H.-A. *Introduction à la linguistique*. Paris, Larousse, 1969.
4. HELD, K. “O mundo natal, o mundo estrangeiro, o mundo uno”. In: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Ed. de Samuel Ijsseling. Dordrecht (PB), Kluwer, 1990.
5. HOHL, H. *Lebenswelt und Geschichte*. Munique, Karl Alber, 1962.
6. HUSSERL, E. *Phänomenologische Psychologie*. Hua IX. Ed. de Walter Biemel. Haia, Nijhoff, 1962, Beilage, XXVII (1930 ou 31).
7. _____. Hua XII. Ed. de Iso Kern. Haia, Nijhoff, 1973.
8. _____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale [Krisis]*. Paris, Gallimard, 1976.
9. _____. *Ideen II*, § 62. Trad. francesa de Eliane Escoubas. *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Paris, P.U.F.
10. _____. *Ideen II*. Hua IV. Ed. de Marly Biemel. Haia, Nijhoff, 1952.
11. _____. *L'origine de la géométrie*. Trad. francesa de Jacques Derrida. In: Husserl 8, Apêndice III.
12. _____. *Logique formelle et logique transcendantale*, § 105. Trad. francesa de Suzanne Bachelard. Paris, P.U.F.

13. KANT, I. *Oeuvres philosophiques*. T. II. Dir. de F. Alquié. Paris, Gallimard, La Pléiade, 1985.
14. LAUGIER, S. *L'anthropologie logique de Quine*. Paris, Vrin, 1992.
15. MARION, J.-L. "Le phénomène saturé". In: COURTINE, J.-F. (dir.). *Phénoménologie et théologie*. Paris, Critérian, 1992.
16. MARX, W. *Vernunft und Welt*. Haia, Nijhoff, 1970.
17. SOFFER, G. *Husserl and the question of relativism*. Dordrecht (PB), Kluwer, 1991.
18. WALDENFELS, B. "Phänomenologische Rationalität und die Überwindung des Relativismus". In: *Vernunft und Kontingenz: Rationalität und Ethos in der Phänomenologie*. Ed. de Ernst Wolfgang Orth. *Phänomenologische Forschung*, 19. Friburgo e Munique, Karl Alber, 1986.