

Fenomenologia e cultura: significado crítico e limites da *idéia* husserliana de Europa¹

Phenomenology and culture: critical meaning and limits of Husserl's notion of Europe

Marcelo Fabri²
fabri@smail.ufsm.br

RESUMO: O artigo discute o problema da racionalidade transcendental fenomenológica em relação às diferenças culturais, argumentando que a *idéia* de Europa ou cultura filosófica (universal) pode ser interpretada a partir do conceito ético de responsabilidade, em especial, da resposta a mundos culturais estrangeiros. Neste caso, mais do que um emblema da superioridade do "mundo ocidental" sobre os "outros", a fenomenologia pode ser compreendida como racionalidade intermonádica e intercultural.

Palavras-chave: fenomenologia, cultura, transcendental, responsabilidade, identidade, diferenças.

ABSTRACT: The paper discusses the problem of a transcendental phenomenological rationality in relation to cultural diversities. Its main argument is that the notion of Europe or (universal) philosophical culture can be interpreted on the basis of the ethical concept of responsibility, particularly the response to alien cultural worlds. In this view, phenomenology is not an emblem of a "superior cultural world" in relation to the "others", but a kind of inter-monadical and intercultural rationality.

Key words: phenomenology, culture, transcendental, responsibility, identity, differences.

Em fenomenologia, o conceito de intencionalidade tornou-se sinônimo de abertura e renovação. Pode-se, por exemplo, recorrer a uma análise intencional para

¹ Este trabalho é parte de uma pesquisa mais ampla, realizada na Universidade de Catânia (Itália). Agradecemos à CAPES pela bolsa de Estágio Pós-Doutoral.

² Professor associado do Departamento de Filosofia da UFSM-RS; coordenador do programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado) da UFSM.

descrever a constituição de objetos sensíveis ou da vida psíquica, bem como de objetos e relações intersubjetivas do mundo espiritual, com toda a sua dose de complexidade. A análise intencional é um instrumento de trabalho muito rico para filósofos e cientistas e, em especial, para os profissionais das ciências humanas, pois tudo o que faz parte dos diferentes modos de vida e de convívio humanos pode ser descrito e explicitado por uma rigorosa análise dos atos de consciência e seus correlatos objetivos. Por outro lado, há a reflexão fenomenológica sobre “a cultura” propriamente dita, que para Husserl não é senão a cultura filosófica, nascida entre os gregos há mais de 20 séculos, e que, segundo ele (o filósofo escreveu muito sobre o assunto, sobretudo depois da Primeira Guerra Mundial), deve servir de modelo para a identificação da assim chamada humanidade européia. Ora, se no primeiro caso as análises teóricas anunciam uma abertura para mundos diferentes e desconhecidos – pois a análise intencional não deve julgar, e sim descrever –, no segundo parece verificar-se uma espécie de reclusão, isto é, um esforço para conferir a *uma* cultura (no caso, a européia) o privilégio sobre as demais, pois a filosofia grega traz, segundo Husserl, a *idéia* mesma de uma cultura autêntica, *idéia* esta que se transmitiu no Ocidente durante mais de 20 séculos. Trata-se de uma incoerência? A fenomenologia, que tanto insistiu sobre a multiplicidade de sentidos inerente à vida cultural, parece compreender-se como filosofia redutora, que só pode reconhecer um único modelo cultural como verdadeiramente humano e sensato.

Diante disso, perguntamos: como se dá esta tensão entre a atividade filosófica, entendida como “profissão” por excelência, e o retorno reflexivo sobre a vida cultural que ainda não conhece a filosofia? Para Husserl, a consciência filosófica, mesmo tendo uma origem temporal (cultural), deve sempre retornar a si mesma, isto é, deve assumir sua tarefa principal: responder (eticamente) pela vida racional ou auto-reflexão da humanidade européia. Temos, assim, duas formas de cultura: a cultura filosófica (universal) e as formas culturais (particulares) que ainda não chegaram à filosofia ou, simplesmente, que se encontram distanciadas da vida científica. A filosofia não é, por sua vez, apenas uma entre tantas outras atividades espirituais do ser humano, pois a “consciência” que a caracteriza é única em seu gênero. Como surge esta consciência? Qual a sua relação com a vida cultural pré-científica? Pode o compromisso com a cultura filosófica (universal) reconhecer as formas culturais distintas? A fenomenologia tem algo a dizer sobre o convívio entre mundos culturais diferentes entre si? Eis algumas questões que o presente trabalho pretende responder, ainda que de modo preliminar e um tanto crítico em relação ao próprio Husserl.

Eu, vontade e mundo

A recorrência inevitável à auto-reflexão do sujeito é toda herança cartesiana do pensamento de Husserl. O retorno sobre si do espírito, ou seja, a tomada de consciência de si (*sich besinnen*), num processo interminável de evidências, define a condição transcendental da ciência filosófica ou, pelo menos, a *idéia* de um saber fundamental, irreduzível às outras formas de conhecimento. Como em Descartes, o Eu que medita em sua liberdade é o único que, na perspectiva husserliana, poderia “começar”, isto é, dar início a um novo processo de crítica do conhecimento e busca da verdade. “Não posso viver, experimentar, pensar; não posso agir e emitir julgamentos de valor num mundo outro que aquele que encontra em mim e tira de mim mesmo seu sentido e sua validade” (Husserl, 2001, § 8, p. 38). Para Husserl, tudo o que faz parte do mundo cotidiano pré-científico subordina-se, de algum modo, à esfera transcendental de sentido, na qual as vivências conscientes tornam-se vivências de um Eu puro. O mundo objetivo se torna, então, *meu* mundo; a vida da consciência se torna, por sua vez, *minha* vida consciente.

Segundo Husserl, permanecemos esquecidos de nós mesmos enquanto não aprendermos a operar em nós esta mudança de perspectiva, ou seja, enquanto não realizarmos livremente a passagem de uma vida ingênua para uma vida transcendental, em que o *eu* pode observar-se reflexivamente de modo contínuo, a ponto de compreender que aquilo que é idêntico e permanente funda-se numa série de atos pessoais e intencionais, cujo núcleo é o próprio Eu. Em outros termos, a base fundadora de toda estabilidade é a vida subjetiva da consciência, que, em seu fluxo temporal contínuo e imanente, unifica em si os vários momentos de um objeto intencionalmente inerente (cf. Husserl, 2001, § 19, p. 63).

Como se dá esta unificação? Ela depende, segundo Husserl, dos atos volitivos. O Eu não é um simples brinquedo do fluxo temporal da consciência, ou seja, não é determinado pela corrente de vivências que caracteriza o psiquismo. O querer, mais do que um vivido entre outros, é sinônimo de liberdade. O Eu, sempre inserido num mundo circundante, sempre ligado a um horizonte temporal, tem intenções, projeta seu futuro, numa palavra, mostra-se interessado por isto ou aquilo. Na corrente dos vividos, o Eu se “põe” a si mesmo mediante um ato da vontade, projetando desta sorte um porvir. Na corrente ininterrupta de suas vivências, o Eu se decide (cf. Husserl, 2004, p. 65). Para Husserl, sem essa vontade permanente dirigida a um objetivo, o Eu seria impensável. Mais ainda: sem esta liberdade de uma esfera subjetiva, não se poderia fundar algo de permanente. O problema é que, na maior parte de sua vida, o Eu encontra-se esquecido de si mesmo, seja nas suas vivências e intenções, seja nos seus atos e interesses múltiplos. Assim:

Tal viver permanece para nós escondido até que aprendamos a operar uma mudança radical de atitude, uma total inversão temática para a subjetividade efetivamente operativa, enquanto tal. Somente nesta vemos aquilo que não tínhamos jamais visto antes, na ingenuidade do viver cotidiano, aquilo que constitui o nosso ser egológico propriamente pessoal, como ser próprio daquele viver que, nos atos pessoais individualmente intencionais, funda aquilo que é permanente (Husserl, 2004, p. 70).

Por conseguinte, a insistência sobre uma subjetividade auto-referente, isto é, sobre o Eu livre, coincide com o esforço de recuperar a vida que ficou esquecida de si mesma. Mais ainda: a atitude transcendental proposta por Husserl não significa a defesa de uma “região pura”, indiferente ao mundo. Ela é, antes, a redescoberta do mundo e das experiências que não podem ser consideradas pela atitude natural, isto é, pela atitude ingênua e espontânea, na qual sempre nos encontramos antes da reflexão. O que importa, para Husserl, é entender que somente o retorno às situações humanas concretas e originárias poderia fornecer a elucidação da esfera transcendental de sentido. Conseqüentemente, não é a filosofia que elucida o mundo concreto, e sim o contrário. Diferentemente dos grandes clássicos da tradição filosófica ocidental, o ponto de partida da fenomenologia é o reencontro com aquilo que está mais acessível a nós, com aquilo que nos é mais familiar e íntimo, numa palavra, é um retorno reflexivo à experiência pré-científica e pré-filosófica.

Que entender por mundo, em sentido fenomenológico? Trata-se de um “solo universal de todas as experiências singulares”, o campo da experiência “pré-dada imediatamente, antes de toda operação lógica” (Husserl, 1970, § 10, p. 47). Husserl propõe, assim, um retorno àquilo que é mais evidente para nós, vale dizer, ao mundo em que nos encontramos desde sempre (mundo da vida) e sem o qual nenhuma operação de conhecimento e nenhuma determinação científica seriam possíveis. Antes de toda objetivação, vivemos num mundo partilhado com outros seres humanos, no qual somos educados, possuímos uma tradição e graças ao qual podemos organizar nossos próprios raciocínios e idéias. Este mundo é chamado originário na medida em que é anterior a toda forma de idealização e objetivação,

numa palavra, na medida em que é o fundamento necessário de todo conhecimento teórico, já que é nele que realizamos, desde o início, as evidências originárias que estão na base de toda idealização como, por exemplo, aquelas que se realizam na física ou na matemática (cf. Husserl, 1970, § 10, p. 53).

Mas este mundo pré-dado é, curiosamente, obra constituinte de subjetividades humanas, é o produto das diferentes operações intencionais realizadas por indivíduos humanos concretos. Portanto, a redescoberta do mundo vai de par com um retorno necessário à esfera subjetiva transcendental. Graças às operações intencionais, o mundo em que vivemos toma forma e adquire realidade. O retorno ao mundo da vida reconduz às operações subjetivas necessárias à própria constituição do mundo (cf. Husserl, 1970, § 11, p. 58). Temos, assim, duas teses implicadas uma na outra. (1) O mundo, em sentido fenomenológico, aparece e se constitui graças ao Eu. (2) Mundo é o horizonte originário que condiciona todo o saber objetivo e toda auto-reflexão. Em outros termos, se é verdade que a *epoché* tira o mundo do esquecimento e do anonimato, lançando luz sobre ele, também é verdade que o mundo, enquanto esfera pré-científica originária, é a condição de todo aparecer, inclusive o aparecer a si mesmo.

Como situar, do ponto de vista fenomenológico, esta redescoberta e a subsequente explicitação do mundo familiar? Do ponto de vista histórico, Husserl reconhece que foi mérito dos gregos a tomada de consciência do mundo pré-científico e pré-filosófico, ou ainda, que foi a civilização helênica que realizou, pela primeira vez, a objetivação do mundo da vida. Tudo se passa como se, mesmo inserido num horizonte comunitário ou numa tradição, uma cultura pudesse sobrepor-se àquilo que constitui a sua própria referência cultural. Tem-se aqui uma *epoché* da própria tradição. É isso que caracteriza, para Husserl, a especificidade da tarefa filosófica, frente a todas as outras formas de expressão cultural: a tarefa de conhecimento na qual se encontra implícita "uma forma de contraposição a toda outra forma particular de conhecimento que permanece na vida pré-e-extra-científica do mundo" (Husserl, 2004, p. 78).

Mundo cultural e cultura filosófica: a diferença entre o próprio e o estrangeiro

Esta distinção entre vida filosófica e vida pré-científica conduz à seguinte pergunta. Qual a motivação que faz a passagem de uma vida para outra? Por que, em determinado momento de sua história, o ser humano deixou de contentar-se com as verdades relativas de seu mundo circundante, com as referências próprias de sua tradição? Ou ainda: "Como o ser humano que conhece supera as contingências com as quais age na vida prática, como ele "descobre" o mundo enquanto tema gnosiológico oposto ao mundo circundante particular [...]?" (Husserl, 2004, p. 90). A resposta de Husserl é surpreendente. Para ele, o fundamento originário da filosofia não está na atividade solitária do Eu pensante, como ele mesmo parece sugerir ao longo de sua obra. Na origem da atitude filosófica, há uma relação ou um comércio (*Verkehr*) entre nações estrangeiras.

Ora, a racionalidade filosófica, que para Husserl é o valor supremo da civilização européia, tem uma motivação, por assim dizer, intercultural. Em outros termos, a nova mentalidade (filosófica) surge, exatamente, do encontro de povos e nacionalidades. Mesmo que o grego prove desprezo pelo "bárbaro", e mesmo que as nações sejam culturalmente estranhas umas para as outras, a interação desses mundos diversos faz emergir como que um núcleo extracultural ou extramitológico, isto é, uma estrutura comum, que não se confunde com nenhuma nacionalidade ou simbolismo em particular. Nas várias formas de experiência mítica, por exemplo, "trata-se, certamente, do mesmo sol, da mesma lua, da mesma terra, do mesmo

mar, etc.". Mas aquilo que para os outros povos tinha um valor religioso privilegiado, os gregos transformam em "valor de troca". O ser idêntico, distinto dos múltiplos modos subjetivos de apreensão ou de manifestação, foi uma descoberta fundamental dos gregos antigos (Husserl, 2004, p. 91).

Mas isso não é tudo. O ponto decisivo é aquele de aprender, graças a relações estabelecidas com outros povos, o exame da própria tradição cultural. Os gregos despertam para a possibilidade da autocompreensão, vale dizer, do exame da própria existência nacional, confrontando-se com os estrangeiros. Com isso, eles se voltam não para as situações mutáveis da existência cultural, e sim para aquilo que permanece sempre o mesmo, ou seja, para o ser idêntico.

Antes, o mundo era compreensível para cada um a partir da sua tradição nacional, enquanto mundo circundante infinitamente aberto; mesmo aquilo que existia nas regiões desconhecidas, enquanto completamente indeterminado, podia ser antecipado a partir da referência à tradição. Agora, ao contrário, o mundo é o universo de todas as coisas idênticas, do "ente" no sentido novo da filosofia, cujo ser próprio é considerado diverso de todas as apreensões tradicionais (Husserl, 2004, p. 93).

A referência à tradição, uma vez superada ou suspensa, implica a incapacidade de valorizar ou respeitar as diferenças culturais? Ao que parece, o nascimento histórico da filosofia contrapõe-se, de saída, a qualquer modo particular e específico de ver o mundo, pois o saber filosófico busca o que é comum, o que pertence a vários, numa palavra, preocupa-se com o que é invariável na série das manifestações. Tudo o que pertence à história de um povo ou de uma cultura pode ser posto entre parênteses (*epoché*), mesmo os seus mitos fundamentais. Só assim pode nascer e se desenvolver uma cultura da liberdade. Uma cultura histórica adquire um sentido ideal e universal, quando se torna uma cultura filosófica, cuja legitimidade se dá mediante princípios racionais evidentes. A condição nacional da cultura cede, então, lugar a uma concepção supranacional, a uma forma ideal de vida e de ser (cf. Waldenfels, 1999, p. 50). Nesse sentido, a *idéia* de Europa pressupõe a capacidade de uma tomada de consciência (*Besinnung*), entendida como auto-reflexão da humanidade europeia. A filosofia se torna, assim, uma língua universal. Mas isso não significa, justamente, uma perda dos outros, isto é, uma espécie de anulação das línguas particulares?

Vejam os problemas de um outro prisma. A descrição que Husserl faz da origem histórica da filosofia focaliza o encontro ou comércio dos gregos com outras culturas, sendo que este comércio foi o que tornou possível uma reflexividade, um olhar não somente para aquilo que é comum, mas também e, fundamentalmente, para o que os diferencia dos demais. Temos, assim, uma *epoché*, um ato voluntário de pôr entre parênteses a própria cultura e, mais ainda, uma possibilidade de se voltar reflexivamente para o próprio mundo cultural. Ora, que experiência é esta, senão um estranhamento, um "tornar-se estrangeiro" para si próprio, em sentido cultural? Em outros termos, a *epoché*, realizada de modo pioneiro pelos gregos antigos, é a atitude metódica que nos torna estrangeiros em nossa pátria (cf. Cristin, 1999, p. 259).

Ora, este estranhamento é sinônimo de crítica e autocrítica. A estranheza a nós mesmos (ponto de vista intra-individual) vai de par com a presença do outro (ponto de vista cultural). O auto-estranhamento implica, portanto, um olhar que se liberta, na medida do possível, de pré-conceitos e resíduos culturais e tradicionais. Eis por que a fenomenologia não propõe nem a exclusão (colonialismo), nem a inclusão do outro (iluminismo), mas sim a experiência transcendental, isto é, um movimento de vaivém, que consiste na afirmação da subjetividade e no reconhecimento da alteridade. Nem imposição de valores ou doutrinação, nem interpretação esclarecida dos outros, mas, como afirma Cristin (1999, p. 261),

Uma racionalidade transcendental, na qual os fins são perseguidos em uma troca entre visão subjetiva do mundo e interações com as outras visões, também elas subjetivas, num infinito encontrar-se de horizontes.

Na perspectiva fenomenológica não há, portanto, um horizonte de sentido que torna absoluto ou supostamente verdadeiro diante dos outros. O envolvimento de uma individualidade (seja um sujeito individual seja uma cultura) com a multiplicidade de outros mundos se desenvolve num crescente movimento de saída e retorno a si, mas neste processo não há síntese, não há elevação dos interlocutores ao plano comum do conceito, ou sua submissão ao juízo da história universal. Em fenomenologia, a interlocução das mônadas nunca termina. O movimento monadológico jamais encontra termo, sendo que outras possíveis verdades podem sempre ser descobertas. Mas isso não é, exatamente, o contrário daquilo que Husserl propõe, isto é, que a Europa seja uma idéia, um modelo ideal, um valor inestimável a ser preservado e renovado (cf. Husserl, 1999, p. 3)? Uma das grandes preocupações de sua vida não foi a de trabalhar para a regeneração da cultura européia? Ora, quando Husserl afirma que esquimós, índios e ciganos não fazem parte da Europa como cultura (cf. Husserl, 1976), isso não traduz uma postura excludente diante de culturas e populações que habitam em países europeus?

Para responder a isso, é preciso ter em conta o seguinte. Husserl parece propor que a Europa, enquanto idéia, corresponde à capacidade de “compreender” os outros. Dito de outro modo, a identidade européia não é uma forma pura a ser preservada do convívio intercultural, pois a constituição da sua identidade depende não só da reativação constante de seus valores fundamentais, mas também e, sobretudo, da relação intencional entre âmbitos que compõem a identidade. A pluralidade é, portanto, um *factum* essencial da Europa. Para Renato Cristin (cf. 1999, p. 266-267), trata-se de uma racionalidade que evita impor-se às demais culturas, pois, em fenomenologia, a razão alienada (crise da Europa) só pode recuperar-se na medida em que se torna universalmente responsável, isto é, comprometida com mundos diferentes. Como assim? É que o conceito de intencionalidade age nas relações interindividuais e interculturais. A racionalidade fenomenológica é intencional, ou seja, ela valoriza as diferentes perspectivas, numa palavra, é uma racionalidade aberta à multiplicidade. Mas, neste caso, a afirmação da própria identidade é condição necessária para a relação intercultural. Só o conhecimento da própria identidade poderia, assim, reconhecer as “razões” da interculturalidade.

Cultura como resposta ao estrangeiro

Perguntamos, agora: esta abertura inerente à racionalidade fenomenológica não é a consequência ética de seu próprio percurso? Ela não permite uma avaliação crítica dos próprios limites da fenomenologia, reconhecendo, ao mesmo tempo, o teor eminentemente responsivo de sua proposta? Para alguns intérpretes de Husserl, a reflexão sobre a própria identidade outra coisa não é que uma meditação sobre o estrangeiro (*Fremd*), isto é, sobre o *não-próprio*. Para Waldenfels (cf. 1999, p. 46), a pergunta sobre a Europa não provém de uma busca de si mesmo, e sim da própria irrupção do estrangeiro. A pergunta fundamental é, neste caso, a de saber como fica a Europa diante do estrangeiro, isto é, daquilo que resiste a toda apropriação.

Do ponto de vista filosófico, trata-se de saber que a questão do estrangeiro é uma *questão que vem de fora*, isto é, que representa uma ameaça para a autoridade paterna e racional do *logos* (cf. Derrida, 2002, p. 44). No final da vida o herói trágico Édipo caminha guiado pela filha Antígona, em busca de uma terra de asilo que possa recebê-lo em sua velhice e oferecer-lhe sepultura (cf. Sophocle, 1964, p.

261-308). Ele é, antes de mais, o cego estrangeiro que pede acolhimento à cidade. Assim, a pergunta que ele coloca, enquanto forasteiro, é uma pergunta temível e, até mesmo, intolerável. Por isso, uma fenomenologia que pudesse descrever o espaço intermediário entre o *próprio* e o *não-próprio* esbarraria num limite: a *questão que vem de fora* (questão do estrangeiro) não pode ser superada pela intervenção de uma esfera neutra (um terceiro termo), cuja tarefa seria mediar realidades estranhas uma à outra. Assim, o *logos* filosófico, que desde Platão tem a finalidade de fundar a unidade, descobre-se desconcertado, ou ainda, como diria Levinas, vê-se na impossibilidade de totalizar a relação inter-humana (cf. Levinas, 1974). A própria fenomenologia husserliana, que não abre mão do papel diretor do *logos* na vida da cultura, encontra, aqui, os seus limites. O filósofo, que para Husserl é um funcionário da humanidade, não deixa de ser, também, alguém que fala pela totalidade, que faz a mediação entre mundos diferentes.

Por outro lado, Husserl descreveu, em suas famosas *Meditações cartesianas*, uma curiosa forma de relação. No parágrafo 52 desta obra, o filósofo afirma que há um tipo de acesso àquilo que, na esfera da cognição, é inacessível (cf. Husserl, 2001, p. 128). Na experiência com algo que não me pertence, ou seja, com o estrangeiro, temos um acesso àquilo mesmo que nos é inacessível. Tudo se passa como se outro se apresentasse sob a forma de *experiência da ausência insuperável* (cf. Waldenfels, 2002, p. 113). Para amenizar as dificuldades ou resolver o paradoxo, Husserl afirma em seguida que o *não-próprio* só se constitui, enquanto tal, a partir de uma analogia com a esfera *própria*, pois o outro é, ao final das contas, um outro eu, uma realidade que só pode ser pensada por analogia àquilo que *me pertence* (Husserl 2001, p. 129). Apesar disso, não foram poucos os filósofos que se beneficiaram desta importante descoberta husserliana e que fizeram dela um recurso para análises e reflexões não levadas a cabo pelo mestre.

De que tipo de experiência se trata? Uma hermenêutica das culturas, uma interpretação de si a partir do encontro com o outro? As contribuições de um Gadamer, por exemplo, são bem vindas, pois o diálogo é um recurso inestimável para superar a distância entre mundos distintos. Mas, no diálogo, o que vem à tona é o próprio *logos*, isto é, a unidade de uma perspectiva envolvendo o eu e o tu. Este *logos* não pertence, portanto, a nenhum dos interlocutores em particular (cf. Gadamer, 2001, p. 757). De nossa parte, afirmamos e enfatizamos que o problema do estranhamento permanece em aberto, mesmo depois de toda “superação da distância”, realizada pela interpretação. Que poderia significar, então, uma experiência do estrangeiro enquanto tal? Que tipo de *logos* faria parte desta experiência? O estrangeiro não é aquele que, em última instância, deve ser compreendido ou incluído numa esfera própria? Para Habermas, por exemplo, “a ‘inclusão do outro’ significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos” (Habermas, 2004, p. 8).

Sem ignorar a riqueza da prática hermenêutica e sem desconsiderar a necessidade de um universalismo sensível às diversificações (cf. Habermas, 2004, p. 57), é forçoso reconhecer que entre o *próprio* e o *estrangeiro* não há nivelamento possível, que eles só são o que são na medida em que se diferenciam um do outro. Nenhum *logos* mediador poderia anular ou neutralizar esta distância. Assim, o estrangeiro não é “o não ainda compreendido”, não é “o ainda não determinado”, mas aquele “a quem respondemos”, ou ainda, é aquele a quem devemos inevitavelmente responder (cf. Waldenfels, 2002, p. 131). O movimento intencional da consciência, tão caro à fenomenologia husserliana, se compreende agora como responsividade ou comportamento respondente. O evento do responder é o lugar em que o *próprio* e o *não-próprio* podem unicamente produzir-se. Na experiência do estrangeiro, uma esfera própria se descobre numa estranha condição: a de “não poder não responder”. Mesmo quando houver silêncio ou evasão, o evento responsivo já aconteceu.

Conclusão

Esta assimetria entre o *próprio* e o *estrangeiro* inviabiliza a idéia de Europa defendida por Husserl? Podemos prescindir do conceito de uma cultura ideal, isto é, da busca perfectível e interminável do universal, quando se propõe uma fenomenologia responsiva? Husserl não fora, justamente, o filósofo a descobrir a irredutibilidade do *não-próprio* ao *próprio*, guiado por uma concepção “racionalista” e “européia” de saber? Pensamos que tudo isto deve ficar em aberto. De nossa parte, cremos ser possível afirmar que, na perspectiva fenomenológica, o *logos*, a razão discursiva, bem como a busca do universal, não revelam unicamente a face violenta do Ocidente. A objetivação do mundo da vida realizada pelos gregos é o ponto inicial de um percurso histórico que se caracterizou, em grande medida, pela harmonização do diferente, mas é também o ponto inicial de um auto-estranhamento, sem o qual nenhuma racionalidade responsiva poderia ser constituída. Nesse sentido, uma cultura universal é uma cultura que acolhe o estrangeiro. O estrangeiro só pode ser reconhecido ou incluído, porque uma resposta a ele já se produziu. Assim, se por um lado o estrangeiro questiona a paternidade do *logos*, ameaçando a racionalidade sensata, por outro lado, uma cultura só será efetivamente universal (humana) na medida em que acolhe (responde) o estrangeiro. Neste caso, uma fenomenologia responsiva não é a negação pura e simples da racionalidade fenomenológica, mas o desdobramento crítico inevitável desta racionalidade.

Referências

- BERNET, R.; WELTON, D. e ZAVOTA, G. (orgs.). 2005. *Edmund Husserl*. London/New York, Routledge (Critical Assessments of Leading Philosophers, vol. IV), 377 p.
- CACCIARI, M. 1994. *Geofilosofia dell'Europa*. Milano, Adelphi, 183 p.
- CRISTIN, R. e RUGGENINI, M. (Orgs.). 1999. *La fenomenologia e l'Europa*. Napoli, Vivarium, 543 p.
- DERRIDA, J. e DUFOUMANTELE, A. 2002. *L'ospitalità*. Milano, Baldini & Castoldi, 132 p.
- GADAMER, H.-G. 2001. *Verità e método*. Milano, Bompiani (Edição bilíngüe), 1068 p.
- HABERMAS, J. 2004. *A inclusão do Outro*. São Paulo, Loyola, 404 p.
- HUSSERL, E. 1970. *Expérience et jugement*. Paris, PUF, 497 p.
- HUSSERL, E. 1976. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Paris, Gallimard, 589 p.
- HUSSERL, E. 1999. *Crisi e rinascita della cultura europea*. Venezia, Marsilio Editori, 92 p.
- HUSSERL, E. 1999. *L'idea di Europa: Cinque saggi sul rinnovamento*. Milano, Raffaello Cortina Editore, 142 p.
- HUSSERL, E. 2001. *Meditações cartesianas*. São Paulo, Madras, 173 p.
- HUSSERL, E. 2004. *La storia della filosofia e la sua finalità*. Roma, Città Nuova, 140 p.
- KASSAB, E. S. 2002. Is Europe an essence? Levinas, Husserl, and Derrida on cultural identity and ethics. *International Studies in Philosophy*, 34(4):55-75.
- LEVINAS, E. 1974. *Totalité et infini*. La Haye, Martinus Nijhoff, 284 p.
- LEVINAS, E. 1994. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier, Fata Morgana, (Le Livre de Poche), 192 p.
- SOPHOCLE. 1964. *Théâtre complet*. Paris, Garnier-Flammarion, 371 p.
- WALDENFELS, B. L'Europa di fronte all'estraneo; In: CRISTIN, R. e RUGGENINI, M. (Orgs.). 1999. *La fenomenologia e l'Europa*. Napoli, Vivarium, 543 p.
- WALDENFELS, B. 2002. *Fenomenologia dell'estraneità*. Napoli, Vivarium, 241 p.
- WALDENFELS, B. 2003. Fra le culture. *Aut Aut*, gennaio-aprile:64-77.