

Edmund Husserl

MEDITAÇÕES CARTESIANAS E CONFERÊNCIAS DE PARIS

Edmund Husserl

MEDITAÇÕES CARTESIANAS E
CONFERÊNCIAS DE PARIS

As *Meditações Cartesianas* são uma admirável condensação dos temas e das teses centrais da Fenomenologia Transcendental. Apesar de nunca ter chegado a publicar em vida o texto original, escrito em alemão, o próprio Husserl via nelas a sua obra-prima. Trata-se, de uma apresentação magistral do caminho de pensamento que conduz até a Fenomenologia e de uma exploração, de uma concisão e riqueza extraordinárias, do campo infinito de pesquisas que se abre a partir da atitude transcendental.

Esta obra é, porém, apenas uma das vias de acesso à Fenomenologia. Conhecida como “via cartesiana”, ela deixa de lado outras, nomeadamente as vias pela Ontologia e pela Psicologia, que Husserl explora em outras obras. Para lá de todos os debates sobre o “cartesianismo” de Husserl e sobre o suposto “abandono”, por Husserl, do seu cartesianismo original, esta obra mostra que a chamada “via cartesiana”, apesar de suas unilateralidades, nunca foi abandonada pelo mestre de Friburgo, o qual, muito ao contrário, via nela uma “porta de entrada” para a Fenomenologia Transcendental. Como ele próprio confessa, sua Fenomenologia não pode ser apresentada como um “cartesianismo do século XX”. Não se trata de fidelidade formal, mas de assunção do motivo de pensamento cartesiano em toda a sua radicalidade e de construção – para lá de Descartes – de uma Filosofia que lhe permita dar pleno desenvolvimento. A Filosofia como ciência construída na ausência de pressupostos, almejando uma fundamentação absoluta e definitiva do saber – eis aquilo em que Edmund Husserl foi, e sempre continuou sendo, um “cartesiano”.

A obra que ora se publica, as *Meditações Cartesianas*, está, nesta edição, precedida pelas “Conferências de Paris”. Sucede-lhe a “Sinopse” das conferências, escrita pelo próprio Husserl, e as observações de Roman Ingarden às *Meditações*, que Husserl muito valorizou. Esta edição ora dada à estampa é, assim, a tradução integral do primeiro volume da coleção *Cartesiana*, que publica as obras completas do autor.

Pedro M. S. Alves



www.forenseuniversitaria.com.br



Edmund Husserl nasceu em Prossnitz, na Morávia, atual República Checa, em 8 de abril de 1859. Estudou Astronomia na Universidade de Leipzig entre 1876 e 1878. De seguida, estudou Matemática, primeiro sobre a direção de Kronecker e de C. Weierstrass, em Berlim, entre 1878 e 1880, e depois na Universidade de Viena, de 1880 a 1882. É deste último ano o seu primeiro trabalho acadêmico: a dissertação “Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung” (“Contribuições para a Teoria do Cálculo de Variações”). Terá, em seguida, oportunidade de assistir a algumas lições de Franz Brentano nos semestres de verão de 1884-1885 e 1885-1886, oportunidade que havia de alterar radicalmente a sua postura intelectual, levando-o da Matemática até a Filosofia. Estuda em Halle com Carl Stumpf entre 1886 e 1887. Aí, na Universidade de Halle, inicia sua atividade docente como *Privatdozent*, entre 1887 e 1901. Muda-se em seguida para a Universidade de Gotinga, como *außerordentlichen Professor*, nela permanecendo até 1915.



MEDITAÇÕES CARTESIANAS E CONFERÊNCIAS DE PARIS



O GEN | Grupo Editorial Nacional reúne as editoras Guanabara Koogan, Santos, Roca, AC Farmacêutica, Forense, Método, LTC, E.P.U. e Forense Universitária, que publicam nas áreas científica, técnica e profissional.

Essas empresas, respeitadas no mercado editorial, construíram catálogos inigualáveis, com obras que têm sido decisivas na formação acadêmica e no aperfeiçoamento de várias gerações de profissionais e de estudantes de Administração, Direito, Enfermagem, Engenharia, Fisioterapia, Medicina, Odontologia, Educação Física e muitas outras ciências, tendo se tornado sinônimo de seriedade e respeito.

Nossa missão é prover o melhor conteúdo científico e distribuí-lo de maneira flexível e conveniente, a preços justos, gerando benefícios e servindo a autores, docentes, livreiros, funcionários, colaboradores e acionistas.

Nosso comportamento ético incondicional e nossa responsabilidade social e ambiental são reforçados pela natureza educacional de nossa atividade, sem comprometer o crescimento contínuo e a rentabilidade do grupo.

Edmund Husserl

MEDITAÇÕES CARTESIANAS E CONFERÊNCIAS DE PARIS

De acordo com o texto de Husserliana I

Editado por
Stephan Strasser

Tradução de
Pedro M. S. Alves

Diretor científico
Pedro M. S. Alves

Aprovada pelos Arquivos-Husserl de Lovaina
Phainomenon – Clássicos de Fenomenologia
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa



Rio de Janeiro

- A EDITORA FORENSE se responsabiliza pelos vícios do produto no que concerne à sua edição, aí compreendidas a impressão e a apresentação, a fim de possibilitar ao consumidor bem manuseá-lo e lê-lo. Os vícios relacionados à atualização da obra, aos conceitos doutrinários, às concepções ideológicas e referências indevidas são de responsabilidade do autor e/ou atualizador. As reclamações devem ser feitas até noventa dias a partir da compra e venda com nota fiscal (interpretação do art. 26 da Lei n. 8.078, de 11.09.1990).

Translation from German language edition: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* by Edmund Husserl and Stephan Strasser
Copyright © 1991 Springer Netherlands
Springer Netherlands is a part of Springer Science+Business Media
All Rights Reserved
ISBN: 978-94-010-5346-4

Traduzido de
Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge

Com base num convênio com a Springer Verlag e o Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, detentor dos direitos da tradução para língua portuguesa, a qual foi realizada no quadro do Projecto de Investigação "Tradução das Obras de Husserl" da FCT, sob a direcção de Pedro M. S. Alves.

Meditações Cartesianas e Conferências de Paris
ISBN 978-85-309-5001-9

Direitos exclusivos da presente edição para o Brasil
Copyright © 2012 by

FORENSE UNIVERSITÁRIA um selo da EDITORA FORENSE LTDA.

Uma editora integrante do GEN | Grupo Editorial Nacional

Travessa do Ouvidor, 11 – 6º andar – 20040-040 – Rio de Janeiro – RJ

Tels.: (0XX21) 3543-0770 – Fax: (0XX21) 3543-0896

bilacpinto@grupogen.com.br | www.grupogen.com.br

- O titular cuja obra seja fraudulentamente reproduzida, divulgada ou de qualquer forma utilizada poderá requerer a apreensão dos exemplares reproduzidos ou a suspensão da divulgação, sem prejuízo da indenização cabível (art. 102 da Lei n. 9.610, de 19.02.1998).
Quem vender, expuser à venda, ocultar, adquirir, distribuir, tiver em depósito ou utilizar obra ou fonograma reproduzidos com fraude, com a finalidade de vender, obter ganho, vantagem, proveito, lucro direto ou indireto, para si ou para outrem, será solidariamente responsável com o contrafator, nos termos dos artigos precedentes, respondendo como contrafatores o importador e o distribuidor em caso de reprodução no exterior (art. 104 da Lei n. 9.610/98).

1ª edição – 2013

Editado por: Stephan Strasser

Tradutor: Pedro M. S. Alves

Diretor científico: Pedro M. S. Alves

- CIP – Brasil. Catalogação-na-fonte.
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

H96m

Husserl, Edmund, 1859-1938

Meditações cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I / Edmund Husserl; editado por Stephan Strasser; tradução Pedro M. S. Alves. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.

il.

Tradução de: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*

Apêndice

Glossário

ISBN 978-85-309-5001-9

1. Ciência - Filosofia. 2. Filosofia moderna. I. Strasser, Stephan. II. Título.

13-02917.

CDD: 190
CDU: 1

SUMÁRIO

<i>Apresentação da Tradução Portuguesa</i>	IX
A – AS CONFERÊNCIAS DE PARIS	1
B – MEDITAÇÕES CARTESIANAS	39
Uma Introdução na Fenomenologia	39
Introdução.....	39
§ 1. <i>As Meditações de Descartes como protótipo da reflexão filosófica</i>	39
§ 2. <i>Necessidade de um novo começo radical da Filosofia</i>	41
 Primeira Meditação – O Caminho para o Ego Transcendental	 45
§ 3. <i>A subversão cartesiana e a ideia diretora de uma fundamentação absoluta da Ciência</i>	45
§ 4. <i>Desvendamento do sentido final da Ciência por imersão vivencial nela, enquanto fenômeno noemático</i>	47
§ 5. <i>A evidência e a ideia de Ciência autêntica</i>	49
§ 6. <i>Diferenciação da evidência. A exigência filosófica de uma evidência apodítica e em si primeira</i>	52
§ 7. <i>A evidência acerca da existência do mundo não é apodítica; sua inclusão na subversão cartesiana</i>	54
§ 8. <i>O ego cogito como subjetividade transcendental</i>	56
§ 9. <i>Alcance da evidência apodítica do “eu sou”</i>	59
§ 10. <i>Excurso. O falhanço de Descartes na viragem transcendental</i>	61
§ 11. <i>O eu psicológico e o eu transcendental. A transcendência do mundo</i>	62
 Segunda Meditação – Abertura do Campo de Experiência Transcendental segundo as suas Estruturas Universais	 65
§ 12. <i>Ideia de uma fundamentação transcendental do conhecimento</i>	65
§ 13. <i>Necessidade de se começar por excluir o problema do alcance do conhecimento transcendental</i>	67
§ 14. <i>A corrente das “cogitationes”. “Cogito e cogitatum”</i>	69
§ 15. <i>Reflexão natural e transcendental</i>	71
§ 16. <i>Excurso. Começo necessário com o ego cogito, tanto na reflexão “psicológica pura” como na transcendental</i>	75
§ 17. <i>A dualidade da investigação da consciência enquanto problemática correlativa. Direções da descrição. Síntese como protoforma da consciência</i>	77

§ 18. Identificação como uma forma fundamental da síntese. Síntese universal do tempo transcendental	79
§ 19. Atualidade e potencialidade da vida intencional	82
§ 20. O tipo peculiar da análise intencional	84
§ 21. O objeto intencional como “fio condutor transcendental”	88
§ 22. Ideia da unidade universal de todos os objetos e a tarefa do seu esclarecimento constitutivo	91
Terceira Meditação – A Problemática Constitutiva. Verdade e Efetividade	93
§ 23. O conceito pleno de constituição transcendental sob os títulos de “razão” e de “irracional”	93
§ 24. Evidência como autoadoação e suas variações	94
§ 25. Efetividade e quase-efetividade	95
§ 26. Efetividade como correlato da confirmação evidente	96
§ 27. Evidência habitual e potencial como funcionando constitutivamente para o sentido “objeto que é”	97
§ 28. Evidência presuntiva da experiência do mundo. O mundo como ideia correlativa de uma perfeita evidência de experiência	98
§ 29. As regiões ontológico-formais e ontológico-materiais enquanto índices dos sistemas transcendentais de evidências	100
Quarta Meditação – Desenvolvimento dos Problemas Constitutivos do Próprio Ego Transcendental	103
§ 30. O ego transcendental, inseparável das suas vivências	103
§ 31. O eu como polo idêntico das vivências	104
§ 32. O eu enquanto substrato de habitualidades	104
§ 33. A plena concreção do eu enquanto mônada e o problema da sua autoconstituição	106
§ 34. Desenvolvimento principal do método fenomenológico. A análise transcendental como análise eidética	107
§ 35. Excurso pela Psicologia interna eidética	111
§ 36. O ego transcendental como universo de formas possíveis de vivência. Regulação essencial legal da compossibilidade das vivências na coexistência e na sucessão	112
§ 37. O tempo como forma universal de toda e qualquer gênese egológica	113
§ 38. Gênese ativa e passiva	115
§ 39. Associação como princípio da gênese passiva	118
§ 40. Passagem para a questão do Idealismo transcendental	120
§ 41. A autêntica autoexplicitação fenomenológica do ego cogito como “Idealismo transcendental”	121
Quinta Meditação – Desvendamento da Esfera de Ser Transcendental como Intersubjetividade Monadológica	127
§ 42. Exposição do problema da experiência alheia em contraposição à objeção do Solipsismo	127

§ 43. O modo ôntico-noemático de doação do outro como fio condutor transcendental para a teoria constitutiva da experiência alheia	129
§ 44. Redução da experiência transcendental à esfera de propriedade	131
§ 45. O ego transcendental e a autoapercepção enquanto eu psicofísico reduzido à esfera de propriedade	137
§ 46. A propriedade como esfera das atualidades e potencialidades da corrente de consciência	138
§ 47. O objeto intencional pertence também à plena concreção monádica da esfera de propriedade. Transcendência imanente e mundo primordial	141
§ 48. A transcendência do mundo objetivo como uma transcendência de grau mais elevado que a transcendência primordial	143
§ 49. Pré-delineamento do percurso de explicitação intencional da experiência do alheio	144
§ 50. A intencionalidade mediata da experiência do alheio como “apresentação” (apercepção analógica)	146
§ 51. “Emparelhamento” como componente associativamente constituinte da experiência do alheio	150
§ 52. Apresentação enquanto tipo de experiência com o seu estilo próprio de confirmação	152
§ 53. As potencialidades da esfera primordial e a sua função constitutiva na apercepção do outro	154
§ 54. Explicação do sentido da apresentação em que se faz experiência do alheio	156
§ 55. Comunalização das mônadas e primeira forma da objetividade: a Natureza intersubjetiva	158
§ 56. Constituição dos níveis superiores da comunidade intermonadológica	166
§ 57. Esclarecimento do paralelismo entre explicitação psíquica interna e explicitação egológica transcendental	169
§ 58. Articulação dos problemas na analítica intencional das comunidades intersubjetivas superiores. Eu e mundo circundante	170
§ 59. A explicação ontológica e o seu lugar no conjunto da Fenomenologia Transcendental constitutiva	174
§ 60. Resultados metafísicos da nossa explicitação da experiência do que é alheio	177
§ 61. Os problemas tradicionais da “origem psicológica” e o seu esclarecimento fenomenológico	180
§ 62. Caracterização sinótica da explicitação intencional da experiência alheia	186
Conclusão	189
§ 63. Tarefa de uma crítica da experiência e do conhecimento transcendentais	189
§ 64. Epílogo	190
C – SINOPSE DE HUSSERL NO TEXTO PRIMITIVO	197
Lição I – As Meditações Cartesianas e a sua Transformação Crítica para o Descobrimento Meditativo do Ego Transcendental	197
Lição II	199

Lições III e IV	201
Apêndice – Observações do Professor Dr. Roman Ingarden – Cracóvia.	205
Glossário	221

APRESENTAÇÃO DA TRADUÇÃO PORTUGUESA

A presente obra é a tradução do primeiro volume da coleção Husserliana, preparado por Stephan Strasser e publicado em 1950. Tal como o volume da Husserliana, integra os seguintes textos:

Conferências de Paris;

Meditações Cartesianas;

Sinopse de Husserl no texto primitivo.

E um Apêndice com objeções e comentários de Roman Ingarden às *Meditações Cartesianas*, tal como tinham aparecido em tradução para a língua francesa.

Sendo embora quatro textos de um mesmo conjunto, cada um deles tem uma história diferente. Desde logo, o texto que inicia o volume teve uma origem accidental. Na qualidade de membro-correspondente da Academia Francesa, Husserl foi convidado pelo Instituto de Estudos Germanísticos e pela Sociedade Francesa de Filosofia para proferir uma conferência na Sorbonne, Paris, no Anfiteatro Descartes. Husserl trabalhou na preparação da sua intervenção a partir de 25 de janeiro de 1929, tendo resultado daí o texto que daria a base para a sua apresentação (aqui traduzido *sub A*). Esta apresentação realizou-se em duas conferências, nos dias 23 e 25 de fevereiro de 1929, sob o título comum de “*Einleitung in die transzendente Phänomenologie*” (“Introdução à Fenomenologia Transcendental”). Para elas, Husserl preparou também uma Sinopse (que se traduz nesta obra *sub C*), da qual foi feita, na ocasião, uma tradução para língua francesa. Xavier Léon, ao tempo diretor da Sociedade Francesa de Filosofia, apresentou Husserl à audiência, tendo este último feito, nas suas duas conferências e sempre em língua alemã, uma exposição de conjunto sobre o método da redução, sobre a conexão da Fenomenologia Transcendental com a obra de Descartes e sobre alguns temas da problemática fenomenológica, como as

importantes questões da apoditicidade, da experiência transcendental, da teoria da constituição e outros temas afins. Cada conferência teve a duração de duas horas. Husserl, segundo sua esposa, Malvine, em carta a Roman Ingarden de 24.03.1929, falou de um modo “completamente livre e na melhor das disposições”. Ainda segundo essa carta, a estada em Paris durou 15 dias, tendo sido o casal Husserl “motivo de grandes recepções e convites”, inclusive convidado para um jantar na Embaixada da Alemanha na véspera da sua partida.

No regresso a Friburgo, Husserl parou quatro dias em Estrasburgo, a fim de proferir mais duas conferências na “Casa Vermelha”, a convite de Jean Héring, professor da Faculdade Protestante de Teologia e seu antigo aluno. Aí, Husserl falou para uma audiência de cerca de 60 pessoas interessadas na sua obra. Segundo Malvine, na mesma carta a Ingarden, as duas faculdades de Teologia (protestante e católica) estavam maciçamente representadas. As conferências seguiram o mesmo plano das de Paris, tendo Husserl, em Estrasburgo, dado um desenvolvimento mais aprofundado ao tema da intersubjetividade, o qual tinha sido tocado apenas ao de leve em Paris. As conferências foram seguidas de prolongadas e intensas discussões, que se “estendiam até a meia-noite”, ainda segundo a descrição de Malvine Husserl.

Sob o efeito das excelentes recepções de Paris e Estrasburgo e das discussões havidas, Husserl entregou-se, uma vez chegado a Friburgo, ao trabalho de reformulação e ampliação do manuscrito. A ideia era transformar a sua “Introdução à Fenomenologia Transcendental” numa larga reflexão de conjunto sobre a problemática e o método da Fenomenologia. Aproveitando a ocasião que lhe dera origem – o convite para falar em Paris – e a centralidade da referência a Descartes nas conferências, o seu título seria precisamente “Meditações Cartesianas”. Husserl trabalhou neste projeto por dois períodos. Primeiro, entre 15 de março e 6 de abril; depois, entre 15 de abril e 16 de maio. Quando se ausentou de novo de Friburgo, em 17 de maio de 1929, deixou a Eugen Fink um manuscrito que este reviu e enviou a Jean Héring (aqui publicado *sub B*). Subsequentemente, o manuscrito das cinco meditações foi entregue a Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas, para que o traduzissem para o francês. Alexan-

dre Koyré, outro antigo aluno de Husserl, reviu a tradução. Eis assim as *Méditations cartésiennes*, saídas em Paris, no ano de 1931, na casa editora Armand Collin, posteriormente reeditadas pela Librairie Philosophique J. Vrin, em 1947, e sucessivamente reimpressas desde essa data. Pouco depois desta edição em língua francesa, Husserl recebeu de seu antigo aluno, o filósofo polaco Roman Ingarden, um conjunto de observações e de anotações críticas a que deu o maior significado. São essas observações que se publicam em apêndice.

Husserl não estava, porém, plenamente satisfeito com o texto que enviara a Jean Héring, apesar de ter anunciado a sua publicação, no *Jahrbuch*, para o verão do ano de 1929. Uma série de anotações, correções e novos desenvolvimentos vieram juntar-se ao manuscrito. Em 1930, em uma das suas várias cartas a Ingarden, Husserl confessa não poder prostrar mais a publicação do texto das *Meditações cartesianas*, que, nas suas próprias palavras, seria a “obra capital” (*Hauptwerk*) da sua vida. Apesar dessa resolução firme, a obra não saiu e a situação política da Alemanha, depois de 1932, tornou altamente problemático qualquer projeto de edição. Acresce que, nesse ano de 1932, Husserl pediu a colaboração de Eugen Fink para a preparação do manuscrito final. Fink apresentou uma primeira meditação inteiramente nova (com 62 páginas datilografadas), uma série de novos parágrafos para a segunda meditação (32 páginas) e acréscimos para a terceira (14 páginas), a quarta (15 páginas) e a quinta (35 páginas) meditações. Para lá disso, Fink redigiu toda uma nova meditação, a sexta, sobre a ideia de uma doutrina do método, a qual foi lida e anotada por Husserl. Escusado será dizer que esta entrada de Fink tornou ainda mais distante o momento da publicação. Todo o texto entrou, de fato, em processo de reelaboração. Da proximidade de Fink, bem como da sua incoercível tendência para o devaneio especulativo, nada de verdadeiramente sólido e útil resultou. Desse modo, foi de novo o manuscrito de 1929, com as variantes das correções de próprio Husserl, que a coleção Husserliana publicou em 1950, como primeiro volume da série das *Obras* de Edmund Husserl, numa cuidada edição de Stephan Strasser.

Como é visível pelo que foi exposto, a tradução francesa foi, até 1950, a única versão publicamente conhecida desta obra de Husserl. No entanto, algumas deficiências terminológicas e de fidelidade ao texto original impendiam sobre ela. Elas emprestavam ao trabalho de Peiffer e Levinas o caráter de uma obra perfectível e, portanto, provisória. Uma nova tradução de Marc de Launay (*Méditations cartésiennes et conférences de Paris*. Paris: PUF, 1994) veio suprir as insuficiências no que diz respeito à língua francesa. Entretanto, havia saído uma excelente tradução para o inglês, por Dorion Cairns (*Cartesian meditations*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), bem como para o castelhano, primeiro por José Gaos, das quatro primeiras meditações, e depois por Mario Presas (*Meditaciones cartesianas*. Madrid: Editorial Tecnos, 1986).

Em língua portuguesa, havia até o presente momento duas traduções das *Meditações Cartesianas* e uma tradução das *Conferências de Paris*. Esta última, por António Fidalgo, constitui um trabalho competente e fidedigno. Ao contrário, ambas as traduções das *Meditações* são feitas, infelizmente, a partir do texto francês de Levinas-Peiffer, e não do original alemão, circunstância que, tornando-as tributárias das incorreções nele existentes, as torna pouco úteis para quem desejar entrar seriamente na compreensão do texto de Husserl.

Foi precisamente para obviar a esta situação que se empreendeu uma nova tradução de *As meditações cartesianas*, juntamente com os textos correlacionados, constantes do volume I da coleção Husserliana.

Finaliza este volume das *Obras* de Edmund Husserl um glossário Alemão-Português, registrando as principais opções de tradução.

Pedro M. S. Alves

∞ A

AS CONFERÊNCIAS DE PARIS

<Hua I, 3> Por razões particulares, enche-me de alegria poder falar da nova Fenomenologia neste lugar venerabilíssimo da ciência francesa. Porque nenhum filósofo do passado atuou de uma forma tão decisiva sobre o sentido da Fenomenologia quanto o maior pensador da França, René Descartes. Ela deve venerá-lo como o seu patriarca em sentido próprio. Foi de um modo muito direto, seja dito expressamente, que o estudo das meditações cartesianas interveio na nova forma da Fenomenologia em desenvolvimento e lhe deu a forma de sentido que agora tem, que quase nos permite denominá-la como um novo Cartesianismo, um Cartesianismo do século XX.

Devido a essa situação, poderei estar de antemão plenamente seguro do vosso interesse se começar com aqueles motivos das *Meditationes de prima philosophia*, que têm, como creio, um significado eterno, e se prosseguir caracterizando as transformações e reformulações por via das quais surgiu o que há de peculiar no método e na problemática fenomenológica.

Qualquer principiante de Filosofia conhece o notável curso de pensamento das *Meditações*. A sua meta é, como nos recordamos, uma completa reforma da Filosofia, incluindo aí a de todas as ciências. Porque estas são apenas membros dependentes da Ciência Universal una, a Filosofia. Somente na sua unidade sistemática poderão elas chegar à racionalidade autêntica – a qual lhes falta ainda, atendendo ao modo como até agora se desenvolveram. Carecemos, por isso, de uma reconstrução radical que dê satisfação à ideia de Filosofia, enquanto *unidade universal das ciências* na unidade de uma *fundamentação absolutamente racional*. Esta exigência de reconstrução exerce-se, em Descartes, numa filosofia virada para o sujeito. Esta viragem subjetiva consoma-se em dois níveis.

<4> Primeiro: todo aquele que queira seriamente tornar-se filósofo deve, uma vez na vida, recolher-se em si próprio e procurar, dentro de si próprio, destruir todas as ciências já dadas e de novo construí-las.

Filosofia é assunto totalmente pessoal do filósofo. Trata-se da sua *sapientia universalis*, isto é, trata-se do *seu* saber esforçando-se pelo universal – mas de um saber autenticamente científico, como *seu* saber, por si próprio adquirido e que continuamente se esforça pela universalidade, como um saber pelo qual, desde o início, ele pode responder absolutamente, em cada um dos seus passos, a partir dos seus fundamentos absolutamente evidentes. Só posso me tornar um autêntico filósofo através da minha livre decisão de querer viver ao encontro desta meta. Se a tal me decidi, se escolhi, então, com isso, o começo na absoluta indigência e a destruição, terei manifestamente como primeira questão refletir sobre como poderei encontrar um começo absolutamente seguro e sobre o método de progressão, aí onde me falta todo e qualquer apoio de uma ciência já dada previamente. As meditações cartesianas não pretendem ser, portanto, um assunto meramente privado do filósofo Descartes, mas antes o protótipo das meditações necessárias a todo e qualquer filósofo incipiente em geral.

Se nos voltarmos para o conteúdo das *Meditações* – tão estranho para nós, hoje em dia – bem depressa se consumará, com isso, *um regresso ao ego filosofante* num segundo e mais profundo sentido. Trata-se do bem conhecido regresso, que fez época, ao *ego* das *cogitationes* puras. Trata-se do *ego* que se encontra como o único ente apoditicamente certo, enquanto o ser do mundo, não podendo ser assegurado contra possíveis dúvidas, é posto fora de validade.

Esse *ego* realiza agora, de início, um filosofar seriamente solipsista. Ele procura caminhos apoditicamente certos através dos quais, da sua interioridade pura, se deixe abrir uma exterioridade objetiva. Com Descartes, isto sucede naquela forma bem conhecida em que, desde logo, são postas a descoberto a existência de Deus e a *veracitas* e, de seguida, por meio delas, a natureza objetiva, o dualismo das substâncias, numa palavra, o domínio objetivo das ciências positivas e as ciências positivas elas próprias. Todos os meios de inferência sucedem tendo como fio condutor princípios que são imanentes, que são inatos ao *ego* puro.

Até aqui, Descartes. Perguntamos agora: valerá mesmo a pena averiguar criticamente se haverá um significado eterno nestes pensamentos? <5> Serão eles apropriados para infundir forças vivas ao nosso tempo?

Em todo caso, dá que pensar que as ciências positivas, que deveriam obter uma fundamentação racional absoluta através destas meditações, se tenham, porém, interessado tão pouco por elas. Certamente que, no nosso tempo, depois de um brilhante desenvolvimento de três séculos, elas se sentem muito entravadas no seu progresso por obscuridades nos seus fundamentos. Mas, quando tentam proceder à reformulação dos seus conceitos fundamentais, a nenhuma delas ocorre retornar às meditações cartesianas.

Por outro lado, deve-se dar bastante importância a que as meditações tenham feito época, na Filosofia, num sentido completamente único, a saber, precisamente por via do seu regresso ao *ego cogito* puro. Descartes inaugurou, de fato, uma filosofia de um tipo completamente novo. Esta Filosofia assume, alterando o seu estilo de conjunto, uma viragem radical do objetivismo ingênuo para um *subjetivismo transcendental*, que, em tentativas sempre novas e, contudo, sempre insuficientes, parece esforçar-se por atingir uma forma final necessária. Não deverá, então, esta continuada tendência trazer consigo um sentido eterno, ser para nós uma magna tarefa, que nos é imposta pela própria história e que convoca a colaboração de todos nós?

A decomposição da Filosofia atual, na sua atividade desorientada, dá-nos que pensar. Não teremos de remetê-la para a circunstância de as forças impulsionadoras, que irradiam das meditações de Descartes, terem perdido a sua originária vivacidade? Não será isto o único renascimento frutuoso, o que desperta de novo estas meditações, não para adotá-las no seu conteúdo, mas para pôr por vez primeira a descoberto o sentido mais profundo do seu radicalismo no retorno ao *ego cogito* e, numa consequência mais lata, os valores eternos daí provenientes?

Em todo caso, com isso fica apontado o caminho que conduziu à Fenomenologia Transcendental.

Pretendemos, agora, fazer em conjunto este caminho, pretendemos meditar cartesianamente, enquanto filósofos que começam radicalmente, naturalmente numa permanente reformulação crítica das antigas meditações cartesianas. O que era nelas esboço embrionário deve ser levado a um livre desenvolvimento.

Começamos então, cada um por si e em si, com a decisão <6> de pôr fora de validade todas as ciências que nos são já dadas de antemão. Não abandonamos a meta diretora cartesiana de uma fundamentação absoluta das ciências, mas, de início, nem a sua possibilidade deve ser pressuposta a título de preconceito. Contentemo-nos em mergulhar no agir das ciências, para com isso extrair o seu ideal de cientificidade, aquilo para que elas, para que a ciência tende. De acordo com o seu modo de ver, não pode valer como efetivamente científico aquilo que não é fundamentado por uma perfeita evidência, ou seja, que não se possa comprovar *através do regresso às próprias coisas ou estados-de-coisas na experiência e visão intelectual originárias*. Assim guiados, tomemos como princípio, nós, filósofos incipientes, só julgar na evidência e examinar criticamente a própria evidência, também isto, obviamente, de novo na evidência. Dado que retiramos, desde o início, validade às ciências, encontramos-nos na vida pré-científica, na qual não faltam as evidências, tanto imediatas como mediadas. É disto, e de nada diferente disto, que dispomos de início.

Daí surge-nos a primeira pergunta: não podemos apresentar evidências imediatas e apodíticas, e, de certo, evidências em si primeiras, ou seja, tais que devam necessariamente preceder todas as outras evidências?

Se prosseguirmos meditando nessa pergunta, a evidência da existência do mundo parece apresentar-se-nos, desde logo, como sendo de fato em si a primeira de todas e como sendo apodítica. Todas as ciências se referem ao mundo e, antes delas, já a própria vida ativa. *Antes de tudo o mais, o ser do mundo é por si mesmo óbvio* – tanto que ninguém pensará em enunciá-lo expressamente por uma proposição. Temos, afinal, a experiência continuada do mundo, pela qual este mundo está incessantemente diante dos nossos olhos como sendo inquestionavelmente. Mas será esta evidência de experiência efetivamente apodítica, apesar do seu caráter óbvio, e será efetivamente ela a evidência em si primeira, que precede todas as outras? Devemos negar ambas as coisas. Não se revelam muitas coisas, tomadas singularmente, como sendo uma ilusão dos sentidos? Não sucede que a própria conexão da experiência no seu todo, unitariamente considerada, é desvalorizada como simples sonho? Não queremos assumir a tentativa de Descartes de provar, por meio de <7>

uma crítica demasiado ligeira da experiência sensível, a concebibilidade do não ser do mundo, apesar de ele ser constantemente experienciado. Retemos apenas que, para a finalidade de uma fundamentação radical da ciência, a evidência da experiência do mundo carece, primeiro, de uma crítica da sua validade e do seu alcance, e que, portanto, não podemos tomá-la como sendo inquestionável e imediatamente apodítica. Para isso, não basta pôr fora de validade todas as ciências que nos são previamente dadas, tratá-las como se fossem preconceitos; também ao seu terreno universal, o do mundo da experiência, deveremos nós retirar a validade ingênua. O ser do mundo não poderá mais ser, para nós, um fato óbvio, mas apenas um *problema de validade*.

Será que, agora, nos resta ainda um terreno de ser, ainda um terreno para quaisquer juízos, evidências, para sobre ele – e apoditicamente – poder fundamentar uma Filosofia Universal? Não será o mundo o título para o universo do que é em geral? Será que ele, ao fim e ao cabo, não é o terreno absolutamente em si primeiro dos juízos, mas que, com a sua existência, estará já pressuposto um terreno de ser em si anterior?

Fazemos aqui, neste momento, seguindo Descartes, a grande reversão que, consumada da maneira correta, conduz à *subjetividade transcendental*: a volta para o *ego cogito* como *terreno último* e apoditicamente certo *de juízos*, no qual toda e qualquer Filosofia radical deve ser fundamentada.

Reflitamos: enquanto filósofos que meditamos radicalmente, não temos, agora, nem uma ciência que seja válida para nós, nem um mundo que exista para nós. Em vez de ser pura e simplesmente, ou seja, em vez de valer para nós de modo natural na crença de ser da experiência, o mundo é, para nós, apenas uma simples pretensão de ser. Isto diz também respeito a todos os outros eu, de tal modo que nós não deveríamos mais falar propriamente no plural comunicativo. Os outros homens e os animais só são para mim dados em virtude da experiência sensível, experiência de cuja validade, enquanto algo que está posto em questão, não me poderei servir. Juntamente com os outros, perco eu, naturalmente, também as formações da sociabilidade e da cultura no seu todo, numa palavra, o mundo no seu todo será doravante, para mim, em vez de algo que é, apenas fenômeno de ser. Mas, seja qual for o desenlace da preten-

são à realidade por parte deste fenômeno – se ser, se aparência –, ele, enquanto <8> meu fenômeno, não é, porém, nada, mas antes precisamente aquilo que torna, em geral, para mim possível ser e aparência. E mais: se me abstenho, como em liberdade o posso fazer e de fato o faço, de toda e qualquer crença de experiência, de tal maneira que o ser do mundo da experiência permaneça, para mim, fora de validade, este abster-me é ainda, todavia, aquilo que é, e ele é juntamente com a corrente inteira da minha vida de experiência, com todos os seus fenômenos singulares, as coisas, os meus semelhantes, os objetos culturais aparentes etc. Tudo permanece como era antes, só que, simplesmente, não o tomo já como existente, mas me abstenho de todas as tomadas de posição acerca do ser e da aparência. Também me devo abster de todas as minhas outras opiniões, juízos, tomadas de posição valorativas referidas ao mundo, na medida em que pressupõem o ser do mundo; e esta abstenção não significa a sua desapareição enquanto simples fenômenos.

Por conseguinte, essa inibição universal de todas as tomadas de posição perante o mundo objetivo, que designamos por *epoché fenomenológica*, torna-se justamente um meio metodológico por meio do qual eu me capto puramente como aquele eu e aquela vida de consciência na qual e através da qual o mundo objetivo no seu conjunto é e é tal como precisamente para mim é. Todo e qualquer ser mundano, espaço-temporal, é para mim porquanto o experiencio, percepciono, dele me recordo, nele penso de algum modo, o ajuízo, valoro, desejo etc. Como é bem sabido, Descartes designou tudo isto pela palavra *cogitatio*. O mundo não é para mim, em geral, outra coisa senão um ser que, num tal *cogito*, está consciente e vale para mim. *Ele retira em exclusivo de tais cogitationes todo o seu sentido, bem como a validade de ser*. Nelas decorre a minha vida mundana no seu todo. Eu não posso imergir vivencialmente, experiencialmente, pelo pensamento, não posso imergir valorativamente ou ativamente em nenhum outro mundo senão naquele que tem em mim próprio e a partir de mim próprio o seu sentido e validade. Se me coloco por sobre esta inteira vida e me abstenho de toda e qualquer consumação de uma qualquer crença de ser, que toma diretamente o mundo enquanto existente – se dirijo exclusivamente o meu olhar para esta própria vida,

enquanto consciência *do* mundo, então aproprio-me de mim próprio, enquanto *ego* puro, com a corrente pura das suas *cogitationes*.

Eu não me ganho a mim próprio, digamos, como um pedaço do mundo, dado que pus universalmente o mundo fora de validade, não como <9> o eu singularizado, mas antes precisamente como o eu em cuja vida de consciência o mundo no seu todo e eu próprio enquanto objeto mundano, como homem que é no mundo, recebem por vez primeira o seu ser e a sua validade de ser.

Ficamos, aqui, num ponto perigoso. Seguindo Descartes, parece bem fácil captar o eu puro e as suas *cogitationes*. No entanto, é como se tivéssemos chegado, aqui, a um cume íngreme, em que prosseguir lentamente e de modo seguro decidisse da vida ou da morte filosófica. Descartes tinha uma vontade seriíssima de uma ausência radical de preconceitos. Sabemos, porém, através de novas investigações, e particularmente das belas e profundas investigações de Gilson e de Koyré,¹ o quanto há de Escolástica escondida, como um preconceito não esclarecido, nas *Meditações* de Descartes. Mas isto não é tudo; desde logo, devemos afastar de nós os preconceitos, para nós próprios quase imperceptíveis, nascidos da orientação para a Ciência matemática da Natureza, segundo os quais, sob o título *ego cogito*, se trataria de um axioma apodítico que, em união com outros axiomas (a derivar dele), tivesse de dar um fundamento para uma ciência dedutiva do mundo, para uma ciência *ordine geometrico*. Em conexão com isto, não pode de modo nenhum admitir-se como algo óbvio que nós, no nosso *ego* puro e apodítico, tenhamos salvado um pedacinho do mundo, como se fosse a única coisa inquestionável para o eu que filosofa e como se se tratasse, agora, através de cadeias dedutivas bem conduzidas a partir dos princípios inatos ao *ego*, de inferir o restante do mundo.

Infelizmente, é isso que se passa em Descartes com a viragem, singela mas fatal, que faz do *ego* uma *substantia cogitans*, um *animus* humano

1 N.T. : Husserl refere-se certamente às seguintes obras: Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930, e Alexandre Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Leroux, 1922. Alexandre Koyré tinha sido aluno do próprio Husserl no final da primeira década do século XX, em Gotinga.

separado, e um ponto de partida para inferências segundo o princípio causal, numa palavra, a viragem pela qual ele se tornou pai do contrassenso do Realismo Transcendental. Ficaremos bem afastados de tudo isto se permanecermos fiéis ao radicalismo da reflexão e, com isso, ao princípio da pura intuição, por conseguinte, se não conferirmos aqui validade senão àquilo que nos foi desde logo e imediatamente dado no campo do *ego cogito* – que nos foi aberto pela *epoché* – e se não fizermos asserções sobre aquilo que nós próprios não vemos. Descartes errou a este respeito, e é assim que ele se quedou diante da maior <10> de todas as descobertas – e a realizou mesmo, de certo modo – sem, contudo, captar o seu sentido próprio, portanto, o sentido da subjetividade transcendental; assim, não transpôs a porta de entrada que conduz à autêntica Filosofia Transcendental.

A livre *epoché* a respeito do ser do mundo aparente e, em geral, do mundo válido para mim como efetivo – como efetivo na precedente atitude natural – mostra este fato, de todos o maior e mais significativo, a saber, que eu e a minha vida permanecemos intocados na nossa validade de ser, quer o mundo seja, quer não seja, seja o que for que se possa decidir sobre isso. Se, na vida natural, digo “eu sou, eu penso, eu vivo”, então isto significa: eu, esta pessoa humana entre outros homens no mundo, que está, através do seu soma corpóreo, na conexão real da Natureza, na qual, agora, também as suas *cogitationes*, as suas percepções, recordações, juízos etc., estão inseridas enquanto fatos psicológicos. Assim captado, eu e nós, homens e animais, somos tema das ciências objetivas, da Biologia, da Antropologia, da Zoologia e também da Psicologia. A vida anímica, de que fala toda a Psicologia, é entendida como vida anímica no mundo. A *epoché* fenomenológica, porém, que exige de mim, daquele que filosofa, o percurso pelas meditações cartesianas purificadas, exclui do meu campo judicativo tanto a validade de ser do mundo objetivo em geral como também as ciências mundanas, mesmo já como fatos do mundo. *Para mim, não há, portanto, nenhum eu e nenhuns atos psíquicos, nenhuns fenômenos psíquicos no sentido da Psicologia*, para mim também não há, portanto, algo como eu próprio enquanto homem, não há algo como as minhas próprias *cogitationes* enquanto componentes de um mundo psicofísico. Mas, em contrapartida, ganhei-me, e ganhei-me agora unicamente como

aquele eu puro, com a vida pura e as faculdades puras (por exemplo, com a faculdade evidente de me abster de julgar) *através das quais o ser para mim deste mundo*, e de qualquer ser-assim, têm, em geral, sentido e possível validade. Se o mundo, cujo eventual não ser não suprime o meu ser puro, antes o pressupõe, se diz *transcendente*, então este meu ser puro, ou o meu eu puro, diz-se *transcendental*. Por meio da *epoché* fenomenológica, <11> reduz-se o eu natural humano, e certamente o meu eu, ao meu eu transcendental, e assim se torna compreensível o discurso sobre a redução fenomenológica.

Todavia, são aqui precisos passos ulteriores, pelos quais possamos, por vez primeira, obter os corretos benefícios do que foi até aqui exposto. Que se pode iniciar filosoficamente com o *ego* transcendental? Certamente que, do ponto de vista do conhecimento, o seu ser precede – para mim, aquele que filosofa – todo e qualquer ser objetivo. Em certo sentido, ele é o fundamento e o terreno onde se desenrola o conhecimento objetivo no seu todo, tanto o correto como o incorreto. Mas pode esta precedência querer dizer que ele é, no sentido comum, o fundamento gnosiológico para este conhecimento objetivo? Estamos muito perto dessa ideia e dessa tentação; ela é justamente a de toda a teoria realista. Mas a tentação de ir procurar na subjetividade transcendental premissas para a posição de existência do mundo subjetivo desvanece-se assim que pensamos que todas as conclusões que tiramos, puramente captadas, transcorrem elas próprias na subjetividade transcendental, e que todas as confirmações que se referem ao mundo têm o seu padrão no próprio mundo, tal qual se dá e confirma na experiência. Não que tenhamos por falsa a grande ideia cartesiana de procurar na subjetividade transcendental a fundamentação mais profunda de todas as ciências, e mesmo do ser do mundo objetivo. Nesse caso, não teríamos seguido os caminhos da sua meditação, mesmo que sob críticas. Mas talvez que se abra, com a descoberta cartesiana do *ego*, também *uma nova ideia de fundamentação, a saber, a fundamentação transcendental*.

De fato, em vez de utilizar o *ego cogito* como uma simples proposição apodítica e como uma premissa absolutamente fundante, deveremos atentar em que a *epoché* fenomenológica nos liberou (ou a mim, aquele que filosofa), juntamente com o *eu sou* seguramente apodítico, uma esfe-

ra infinita de ser de tipo novo, e certamente enquanto esfera de uma experiência de tipo novo, de uma *experiência transcendental*. Precisamente por isso, também liberou a possibilidade de um conhecimento de experiência transcendental, portanto, de uma ciência transcendental.

Abre-se aqui um muito notável horizonte de conhecimento. <12> A *epoché* fenomenológica reduz-me ao meu eu puro transcendental e, pelo menos de início, eu sou, por conseguinte, num certo sentido, um *solus ipse*: não no sentido habitual, digamos, no sentido de que, por via de um colapso de todos os astros, eu seria o único homem que restaria num mundo que continuaria, porém, ainda a existir. Se bani o mundo do meu campo judicativo, enquanto algo que recebe de mim e a partir de mim o sentido de ser, então eu – ou seja, o eu transcendental que o precede – sou o *único que pode estar e que está judicativamente posto*. E devo agora adquirir uma ciência de uma peculiaridade inaudita, pois que ela, produzida exclusivamente pela e na minha subjetividade transcendental, não deverá valer, pelo menos no início, também senão para esta: uma ciência solipístico-transcendental. Portanto, não o *ego cogito*, mas, sim, uma ciência do *ego*, uma *Egologia* pura, deverá ser o fundamento mais basilar da Filosofia no sentido cartesiano da Ciência Universal, e deverá fornecer pelo menos o terreno para a sua absoluta fundamentação. De fato, esta ciência existe já – é a Fenomenologia Transcendental mais basilar; a mais basilar e, portanto, não a Fenomenologia plena, à qual compete, obviamente, fazer o caminho ulterior do solipsismo transcendental para a intersubjetividade transcendental.

Para tornar tudo isso compreensível, é desde logo preciso liberar o campo infinito, negligenciado por Descartes, da autoexperiência transcendental do *ego*. A autoexperiência, até na sua valoração como apodítica, desempenha consabidamente um papel em Descartes, mas este está ainda longe de explorar o *ego*, na total concreção do seu ser e da sua vida transcendentais, e de encará-lo como um campo de trabalho para percorrer sistematicamente nas suas infinitudes. Para o filósofo, esta visão intelectual de fundo deve ser posta no ponto central: que ele pode refletir conseqüentemente, na atitude da redução transcendental, sobre as suas *cogitationes* e seu teor fenomenológico puro, e desvendar com isso, de

todos os pontos de vista, o seu ser transcendental na sua vida temporal transcendental e nas suas faculdades. Trata-se manifestamente aqui de um paralelismo com o que o psicólogo, na sua mundanidade, designa como experiência interior ou autoexperiência.

É, portanto, de grande, de decisiva importância observar <13> que não se pode passar por isto ligeiramente – coisa que já Descartes ocasionalmente observou –, que a *epoché* a respeito do mundano nada altera nele, que a experiência é experiência dele, e que, assim, a consciência respectiva é consciência dele. O título *ego cogito* deve ser alargado a mais um membro: todo e qualquer *cogito* tem em si, enquanto visado, o seu *cogitatum*. A percepção da casa, mesmo quando inibo a atividade da crença perceptiva, é, tomada tal como a vivo, precisamente percepção desta e justamente desta casa, aparecendo desta e daquela maneira, mostrando-se com precisamente estas determinações, de lado, de perto ou de longe. Do mesmo modo que a recordação, clara ou vaga, é recordação da casa clara ou vagamente representada, ou que o juízo, por mais falso que seja, é um visar judicativo deste e daquele estado-de-coisas visado etc. A *propriedade fundamental dos modos de consciência em que eu, enquanto eu, vivo, é a chamada intencionalidade*, é, em cada caso, o ter consciência de qualquer coisa. A este *quid* da consciência pertencem também os modos de ser, como o ser, o ser presumido, o não ser, e também os modos do ser-aparente, ser-bom, ser-valor etc. A experiência fenomenológica, enquanto reflexão, deve permanecer afastada de todas as invenções construtivistas e deve ser tomada precisamente com o teor de sentido e com o teor de ser com que surge.

É uma invenção construtivista do Sensualismo quando se interpreta a consciência como complexo de dados dos sentidos e, eventualmente, se introduz de seguidas qualidades de forma, deixando que estas cuidem da totalidade. Isto é já fundamentalmente falso na atitude psicológica mundana, mas só na transcendental temos a razão. Quando a análise fenomenológica, na sua marcha, deve também exibir qualquer coisa sob o nome de “dados de sensação”, não se trata nunca de algo de primário em todos os casos de “percepção externa”, mas antes, na descrição correta e puramente intuitiva, a primeira coisa é descrever mais pormenorizada-

mente o *cogito*, digamos, a percepção da casa enquanto tal, segundo o seu sentido objectual e segundo os modos de aparição. E o mesmo para todo e qualquer tipo de consciência.

Dirigido diretamente para o objeto, encontro-o como qualquer coisa que é experienciada ou visada com estas e aquelas determinações, <14> encontro-o como qualquer coisa que, no juízo, é portador de predicados judicativos, na valoração, portador de predicados de valor. Olhando para o outro lado, encontro os modos cambiantes de consciência, o modo perceptivo, o modo recordativo, tudo aquilo que não é nem objeto nem determinação objectual, mas antes modo subjetivo de doação, modo subjetivo de aparição, como as perspectivas ou a diferença entre vago e claro, entre atenção e desatenção etc.

Prosseguir na reflexão sobre si mesmo, enquanto filósofo meditante que, assim, se tornou *ego* transcendental, significa, portanto, entrar na experiência aberta e ilimitada, não se contentar com o vago *ego cogito*, mas percorrer o constante fluxo do ser e da vida cogitante, ter em conta tudo aquilo que há para ver, penetrá-lo explicitando-o, captá-lo descriptivamente em conceitos e juízos que sejam formados de um modo totalmente originário a partir deste manancial intuitivo.

Enquanto esquema da explicitação e da descrição, guia-nos, portanto, como já foi dito, um título tríplice: *ego cogito cogitatum*. Se, num primeiro momento, abstrairmos do eu idêntico, se bem que, de certo modo, ele esteja em todo e qualquer *cogito*, destaca-se então mais facilmente, na reflexão, o que é específico do próprio *cogito* e, de imediato, diferenciam-se tipos descritivos, que são indicados na linguagem de um modo assaz vago, como perceber, recordar-se, manter-ainda-na-consciência após a percepção, antecipar, desejar, querer, asserir predicativamente etc. Mas se os tomarmos tal como a reflexão transcendental concretamente no-los oferece, então surge imediatamente a já mencionada diferença fundamental entre sentido objectual e modo de consciência, eventualmente, modo de aparição; portanto, a dualidade – considerada no seu tipo – que constitui precisamente a intencionalidade, a consciência enquanto consciência de qualquer coisa. Disto resulta sempre uma dupla direção de descrição.

Deve com isso atentar-se em que a *epoché* transcendental a respeito do mundo que é – com todos os objetos que são, de cada vez, experienciados, percebidos, recordados, pensados, judicativamente acreditados – nada altera no fato de o mundo e de todos esses objetos, enquanto fenômenos de experiência – mas também puramente enquanto tais, puramente enquanto *cogitata* das respectivas *cogitationes* –, deverem ser um tema capital <15> da descrição fenomenológica. Em que consiste, então, a diferença abissal entre juízos fenomenológicos sobre o mundo da experiência e juízos objetivo-naturais? A resposta pode ser dada assim: enquanto *ego* fenomenológico, tornei-me puro espectador de mim mesmo, e não dou validade a nada mais do que àquilo que encontro como inseparável de mim mesmo, como minha vida pura e como inseparável desta, e decerto tal como a reflexão originária e intuitiva precisamente o desvenda para mim. Como homem inserido na atitude natural, tal como era antes da *epoché*, vivo ingenuamente adentro do mundo; experienciando, vale sem mais para mim aquilo que é experienciado e, sobre essa base, realizo as minhas demais tomadas de posição. Mas tudo isto decorria em mim, sem que eu estivesse para aí dirigido; o que constituía o meu interesse era o meu experienciar, as coisas, os valores, os fins, mas não a minha vida experienciante, o meu estar-interessado, o meu tomar posição, o meu subjetivo. Como eu vivendo naturalmente, era eu também eu transcendental, mas sem nada saber sobre isso. Para me dar conta do meu ser próprio absoluto, devo exercer justamente a *epoché* fenomenológica. Através dela, não quero exercer, como Descartes, uma crítica da validade, saber se poderei confiar apoditicamente na experiência, portanto, no ser do mundo, mas quero antes aprender que o mundo é para mim, e também como é o mundo para mim o *cogitatum* das minhas *cogitationes*. Não pretendo apenas estabelecer que, em geral, o *ego cogito* precede apoditicamente o ser-para-mim do mundo, mas aprender a conhecer integralmente o meu ser concreto, enquanto *ego*, e com isso ver o seguinte: o meu ser, enquanto naturalmente experiencia e vive adentro do mundo, consiste numa vida transcendental particular, em que ingenuamente consumo a experiência, em que continuo a ativar a minha convicção ingenuamente adquirida acerca do mundo. Assim, a

atitude fenomenológica, com a sua *epoché*, consiste em que *eu obtenho o derradeiro ponto de vista pensável de experiência e de conhecimento, em que me torno o espectador desinteressado do meu eu mundano-natural e da minha vida egoica*, a qual constitui apenas um fragmento particular, ou um estrato particular, da minha vida transcendentalmente desvendada. Sou desinteressado na medida em que “inibo” todos os interesses mundanos que eu ainda tenha, enquanto eu – <16> aquele que filosofa – estou acima deles e os contemplo, tomando-os – tal como, em geral, ao meu *ego* transcendental – como tema de descrição.

Assim se consuma, com a redução fenomenológica, uma espécie de cisão do eu: o espectador transcendental põe-se acima de si próprio, vê-se, e vê-se também como o eu que, antes, se abandonava ao mundo, encontra, portanto, em si mesmo, enquanto *cogitatum*, a si mesmo enquanto homem, e encontra, nas correspondentes *cogitationes*, a vida e o ser transcendentais constituintes do mundano no seu todo. Se o homem natural (no qual o eu é, derradeiramente, decerto um eu transcendental, se bem que nada saiba sobre isso) tem um mundo que é numa absolutez ingênua e tem uma ciência do mundo, então o espectador transcendental, que dele se tornou consciente como eu transcendental, tem o mundo apenas como *fenômeno*, isto é, como *cogitatum* da *cogitatio* respectiva, como aparente da aparição respectiva, como simples correlato.

Quando a Fenomenologia tem tematicamente objetos de consciência, seja de que tipo for, tanto reais como ideais, ela tem-nos, então, apenas como objetos dos respectivos modos de consciência; a descrição que pretende captar o fenômeno pleno e concreto das *cogitationes* deve olhar constantemente para trás, indo do lado objetivo ao lado da consciência, e procurar as correspondências que aqui continuamente se verificam. Se tenho, por exemplo, como tema o perceber de um hexaedro, então noto, na reflexão pura, que o hexaedro é continuamente dado enquanto unidade objetiva numa correspondente e determinada multiplicidade pluriforme de modos de aparição. O mesmo hexaedro – o mesmo que aparece, ora deste, ora daquele lado, ora sob esta, ora sob aquela perspectiva, ora numa aparição de perto, ora numa aparição de longe, ora com grande clareza e distinção, ora numa menor. Se tivermos em vista uma

qualquer face do hexaedro, uma qualquer aresta ou ângulo, uma qualquer mancha de cor, numa palavra, um momento qualquer do sentido objetivo, então notamos, para cada um destes, precisamente o mesmo: ele é unidade de uma multiplicidade de modos de aparição sempre de novo cambiantes, de perspectivas particulares, de particulares diferenciações do aqui e do ali subjetivos. Olhando diretamente, encontramos a cor constantemente idêntica, mas, refletindo nos modos de aparição, <17> reconhecemos que ela não é outra coisa – e que não é de outro modo pensável – senão aquilo que se apresenta ora num, ora noutra adumbramento cromático. Sempre temos unidade apenas como unidade a partir da apresentação, apresentação que é autoapresentação da cor ou autoapresentação da aresta.

O *cogitatum* só é possível nas formas particulares do *cogito*. De feito, se começamos a tomar a vida de consciência de modo inteiramente concreto e se constantemente olharmos descritivamente para ambos os lados na sua correlação intencional, então abrem-se-nos verdadeiras infinidades e surgem diante de nós sempre novos fatos que antes nem supúnhamos. É o caso das estruturas da temporalidade fenomenológica. Isto acontece já mesmo quando permanecemos no quadro do tipo de consciência a que chamamos percepção cousal. De cada vez, esta está viva como um ter até aí decorrido, como um ter até aí temporalmente fluído tanto da percepção como do percebido. Este estender-se-a-si-mesmo fluente, esta temporalidade, é algo que pertence essencialmente ao próprio fenômeno transcendental. Cada partição que nela concebamos produz sempre uma percepção do mesmo tipo, de cada porção, de cada fase, dizemos o mesmo: o hexaedro é percebido. Mas esta *identidade* é um traço descritivo imanente de uma tal vivência intencional e das suas fases, é um traço da própria consciência. Os fragmentos e as fases da percepção não estão externamente colados uns aos outros, eles estão unidos, como consciência e de novo consciência estão precisamente unidas, e decerto unidas na consciência dela mesma. Não há primeiro coisas, que depois são implantadas na consciência, de tal modo que o mesmo esteja implantado aqui e ali, mas antes consciência e consciência, um *cogito* e um

outro *cogito*, ligam-se num *cogito* unindo ambos e que, enquanto nova consciência, é de novo consciência de qualquer coisa, e é certamente um resultado desta *consciência sintética* que nela se torne consciente “o mesmo”, o um enquanto um.

Chocamos aqui, neste exemplo, com uma singularidade da síntese, enquanto peculiaridade fundamental da consciência, e com ela desponta ao mesmo tempo a *diferença entre teores de consciência reais e ideais*,² *simplesmente intencionais*. Considerado fenomenologicamente, o objeto de percepção não é um fragmento real³ do perceber, <18> das perspectivas e das outras multiplicidades de aparição que, até aí fluindo, sinteticamente se unem. Duas aparições que, por força de uma síntese, se me dão como aparições do mesmo, estão realmente⁴ separadas, não têm, enquanto realmente separadas, nenhum dado em comum; têm, no máximo, momentos semelhantes e iguais. O mesmo hexaedro visto é intencionalmente o mesmo; aquilo que se dá como espacialmente real⁵ é, no perceber múltiplo, um ideal-idêntico, idêntico da intenção, dos modos de consciência, imanentes aos atos do eu, não enquanto dado real,⁶ mas antes enquanto sentido objectual. O mesmo hexaedro pode, portanto, em diferentes recordações iterativas, expectativas, representações claras ou vazias, ser para mim o mesmo substrato intencional, idêntico, para predicções, para valorações etc. Este caráter de ser o mesmo sempre reside na própria vida de consciência e é vista pela síntese. Assim a referência de consciência a uma objectualidade atravessa a inteira vida de consciência, e esta objectualidade desvenda-se como uma propriedade de essência de toda e qualquer consciência, a saber, a de poder transitar pela síntese, em sempre novos modos de consciência, de tipos bastante diferentes, para a consciência de unidade do mesmo.

Em conexão com isso, verifica-se que nenhum *cogito* singular está isolado no *ego*, tanto que finalmente se mostra que a vida universal no

2 N.T.: *Reel, ideel.*

3 N.T.: *Reel, ideel*

4 N.T.: *Reell.*

5 N.T.: *Real.*

6 N.T.: *Reel.*

seu todo é, nas suas flutuações, no seu fluxo heracliteano, uma unidade sintética universal. A esta temos de lhe agradecer profundamente que o *ego* transcendental não apenas seja, mas seja também para si próprio uma unidade concreta observável numa visão sinóptica, vivendo unitariamente em sempre novos modos de consciência e, todavia, constantemente se objetivando unitariamente e na forma do tempo imanente.

Mas não apenas isto. Tão essencial quanto a *atualidade* da vida é também a *potencialidade*, e esta potencialidade não é uma vazia possibilidade. Cada *cogito*, por exemplo, uma percepção externa ou uma recordação iterativa etc., traz em si próprio, e como algo desvendável, uma potencialidade, que lhe é imanente, de possíveis vivências referíveis ao mesmo objeto intencional e realizáveis a partir do eu. Em cada *cogito* encontramos, como a Fenomenologia diz, *horizontes*, e em diferentes sentidos. A percepção prossegue e <19> delinea antecipadamente um horizonte de expectativa, como um horizonte de intencionalidade apontando para o vindouro enquanto percebido, portanto, para futuras cadeias perceptivas. Mas cada uma traz consigo também potencialidades, como “eu poderia olhar para ali, em vez de para aqui”, poderia dirigir de outra maneira o decurso perceptivo do mesmo. Cada recordação iterativa reenvia-me para uma inteira cadeia de recordações iterativas possíveis, até chegar ao agora atual e às copresentificações que podem ser postas a descoberto em cada posição do tempo imanente etc.

Tudo isso são estruturas intencionais regidas pelas leis da síntese. Posso interrogar toda e qualquer vivência intencional – e isto significa que posso penetrar nos seus horizontes, explicitá-los, e, com isso, desvendando, por um lado, potencialidades da minha vida e, por outro, aclaro, do ponto de vista objectual, o sentido visado.

Assim, a análise intencional é algo totalmente diferente da análise no sentido corrente. A vida de consciência – e isto vale já para a pura Psicologia interna, enquanto paralelo da Fenomenologia Transcendental – não é uma simples conexão de dados, nem uma acumulação de átomos psíquicos, nem também um todo de elementos que seriam unidos por qualidades de forma. *Análise intencional é desvendamento das atualidades e potencialidades em que os objetos, enquanto unidades de sentido, se*

constituem, e toda a análise do próprio sentido se realiza na passagem das vivências reais⁷ para os horizontes intencionais nelas pré-delineados.

Essa derradeira visão prescreve à análise e à descrição fenomenológicas uma metodologia totalmente nova, uma metodologia que entra em cena por todo lado onde objeto e sentido devam ser seriamente abordados, ou questões sobre o ser, sobre possibilidade, sobre origem ou legitimidade. Toda a análise intencional vai além da vivência da esfera imanente momentânea e realmente⁸ dada, e certamente de tal maneira que, desvendando as potencialidades, que agora são patenteadas de modo real⁹ e em horizonte, ela expõe multiplicidades de novas vivências em que se torna claro o que era apenas implicitamente visado e que, desse modo, era já intencional. Vendo um hexaedro, logo digo: vejo-o efetiva e propriamente apenas de um lado. E é então evidente <20> que aquilo que agora percebemos é algo mais, é evidente que a percepção encerra uma intenção, se bem que inintuitiva, através da qual o lado visto tem o sentido de um simples lado. Mas como se põe a descoberto este mais na intenção, como se torna por vez primeira propriamente evidente que eu viso mais? Pois pela passagem para uma sequência sintética de percepções possíveis, como as teria se, tal como posso fazer, andasse em torno do objeto. A Fenomenologia desagrega constantemente o visar, a respectiva intencionalidade, ao expor tais sínteses preenchedoras do sentido. Explicitar a estrutura universal da vida transcendental de consciência, na sua referência significativa e na sua formação de sentido, é a colossal tarefa imposta à descrição.

Naturalmente, a investigação move-se em diferentes níveis. Decerto que ela não é impedida por aqui ser o reino do fluxo subjetivo e por ser uma loucura querer proceder com uma metodologia da formação de conceitos e de juízos que fosse padrão para as ciências exatas. Certamente que a vida de consciência está num fluxo e que cada *cogito* é fluente, sem elementos últimos e relações últimas que possam ser fixáveis. Mas no flu-

7 N.T.: Reell.

8 N.T.: Reell.

9 N.T.: Reell.

xo reina uma típica bem definida. Percepção é um tipo geral, recordação iterativa, outro tipo, também a consciência vazia e, certamente, a retencional, tal como tenho de um fragmento de melodia que já não ouço, mas que tenho *ainda* na consciência, na não intuitividade, sendo, porém, este fragmento da melodia – tudo isso são tipos gerais nitidamente definidos, que, por sua vez, se particularizam no tipo *percepção-de-coisa-espacial* e no tipo *percepção-de-um-ser-humano*, de um ser psicofísico.

Posso interrogar cada um desses tipos, descrevendo-os de maneira geral, segundo a sua estrutura, e decerto segundo a sua estrutura intencional, que é, precisamente, um tipo intencional. Posso questionar como um passa para o outro, como se forma, se modifica, que formas da síntese intencional residem necessariamente nele, que formas de horizontes necessariamente ele em si encerra, que formas de desvendamento e de preenchimento lhe pertencem. Isto produz, por conseguinte, uma teoria transcendental da percepção, isto é, uma análise intencional da percepção, uma teoria transcendental da recordação e da conexão <21> das intuições em geral, mas também teoria do juízo, teoria da vontade etc. Trata-se sempre, não, como nas ciências fatuais objetivas, de acionar a simples experiência e de analisar realmente os dados de experiência, mas, sim, de ir no encaixe das linhas de síntese intencional, tal como estão pré-delineadas intencionalmente e segundo o horizonte, coisa com o que os horizontes devem ser eles próprios exibidos e, então, também desvelados.

Porque já cada *cogitatum* singular, por força da sua extensão temporal transcendental-imanente, é uma síntese de identidade, uma consciência do continuamente mesmo, o objeto um joga já algum papel, enquanto fio condutor transcendental, para as multiplicidades subjetivas que o constituem. Mas, para a visão sinótica dos tipos mais gerais de *cogitata* e a sua descrição intencional geral, é de novo totalmente irrelevante se estes ou aqueles objetos são os percebidos ou os recordados, e coisas semelhantes.

Se tomarmos, porém, como tema o fenômeno do mundo, que está também consciente como unidade sintético-unitária na corrente que até aí deflui das percepções, se tomarmos, pois, como tema este tipo admirável *percepção universal do mundo*, e se perguntarmos como deve ser en-

tendido, do ponto de vista intencional, que um mundo esteja aí para nós, então reteremos conseqüentemente o tipo de objeto sintético *mundo*, naturalmente enquanto *cogitatum*, como *fio condutor para o desdobramento da estrutura de infinitude da intencionalidade própria da experiência do mundo*. Temos, com isso, de nos ocupar da típica singular. O mundo de experiência, puramente enquanto experienciado, sempre permanecendo na redução fenomenológica, articula-se em objetos identicamente persistentes. Como se apresenta a infinitude particular de percepções efetivas e possíveis, que pertencem a um objeto? E assim para cada tipo geral de objeto. Como se apresenta a intencionalidade de horizonte, sem a qual um mundo não poderia ser objeto – apontando para a conexão do mundo, sem a qual, como a análise intencional o mostra, nenhum objeto seria pensável? E assim para cada tipo particular de objeto que possivelmente pertença ao mundo.

A retenção ideal¹⁰ de um tipo intencional de objeto significa, como imediatamente se vê, uma organização ou ordem <22> nas investigações intencionais. Por outras palavras: a subjetividade transcendental não é um caos de vivências intencionais, mas antes uma unidade da síntese, e de uma síntese de vários níveis, em que são constituídos sempre novos tipos de objetos e novos objetos singulares. Cada objeto designa, porém, uma *estrutura regular para a subjetividade transcendental*.

Com a questão sobre o sistema transcendental da intencionalidade, através do qual está aí constantemente para o *ego* uma natureza, um mundo – desde logo na experiência, enquanto algo diretamente visível, captável etc., e, de seguida, através de qualquer outra intencionalidade dirigida para o mundo –, estamos já em plena Fenomenologia da Razão. Razão e irracional, entendidos no mais lato sentido, não designam quaisquer faculdades ou fatos de uma faticidade contingente, mas pertencem antes às formas estruturais mais gerais da subjetividade transcendental.

Evidência, no sentido mais lato da autoaparição, do deparar-se-como-ele-próprio, enquanto dar-se-conta do próprio estado de coisas, do próprio valor e coisas semelhantes, não é um acontecimento contingente

na vida transcendental. Pelo contrário, toda e qualquer intencionalidade ou é, ela própria, uma consciência de evidência, ou seja, uma consciência que tem o próprio *cogitatum*, ou está, por essência, e segundo o seu horizonte, ordenada à auto-doação, para ela está dirigida. Toda e qualquer clarificação será já uma evidenciação. Qualquer consciência vaga, vazia, obscura, é, desde o início, consciência disto e daquilo apenas na medida em que *aponta para um caminho de clarificação*, no qual o visado seria dado enquanto efetividade ou enquanto possibilidade. Toda e qualquer consciência vaga pode ser interrogada a respeito de qual deveria ser o aspecto do seu objeto. Seguramente que pertence também à estrutura da subjetividade transcendental que se constroem intenções que, na passagem para a possível evidência ou para uma representação clara, do mesmo modo que, na experiência que vai efetivamente decorrendo, na passagem efetiva de uma intenção para a própria situação objetiva correspondente, não seja o que é visado como um ser ele próprio possível que se expõe, mas antes uma outra coisa. Em vez de confirmação, preenchimento, surgem, então, frequentemente, decepção, supressão, negação. Enquanto tipo específico dos acontecimentos contrapostos do preenchimento e da decepção, tudo isto pertence ao domínio total da <23> vida de consciência. Sempre e necessariamente vive o *ego* em *cogitationes*, e sempre o respectivo objeto é ou intuitivo (seja na consciência de que ele é, seja na consciência de fantasia de que é como se ele fosse) ou inintuitivo, longínquo. E sempre, acerca dele, podemos nos interrogar sobre os caminhos pelos quais chegamos até ele próprio, seja enquanto efetividade, seja enquanto possibilidade da fantasia, e sobre os caminhos em que ele se comprovaria como ser, em que seria atingível na continuidade concordante de evidências, ou em que exporia o seu não ser.

Um objeto existe para mim – isto é: ele vale para mim consciencialmente. Mas esta validade só é para mim tanto quanto presuma que posso comprová-la, que posso produzir para mim caminhos trilháveis, ou seja, experiências a percorrer livre e ativamente, e outras evidências, nas quais eu estaria perante o próprio objeto, realizá-lo-ia como *efetivamente aí*. Isto se verifica também quando a minha consciência dele é experiência, consciência que ele próprio é aí, que ele próprio é visto. Porque também

10 N.T.: *Ideell*.

este ver continua remetendo para mais ver, para a possibilidade de confirmar e de poder sempre de novo regressar ao que foi já alcançado como ser segundo o modo da comprovação progressiva.

Pensem no significado imenso dessa observação, após nos termos colocado no terreno egológico. A partir deste ponto de vista último, vemos que, para nós, ser-aí e ser-assim não têm, na realidade e em verdade, outro sentido senão ser a partir da possibilidade de uma confirmação que se comprove; mas também que tanto este caminho de confirmação como a sua acessibilidade pertencem a mim próprio, enquanto subjetividade transcendental, e só assim têm um sentido.

Ser verdadeiro – seja real, seja ideal¹¹ – tem, portanto, significado apenas enquanto correlato particular da minha própria intencionalidade, tanto da atual como da que está pré-delineada enquanto potencial. Seguramente que não de um *cogito singular*; por exemplo, o ser de uma coisa real¹² não como simples *cogito* da percepção singularizada que agora tenho. Mas essa percepção e o próprio objeto no seu modo de doação intencional reenviam-me, por força do horizonte presuntivo, para um sistema infinitamente aberto de percepções *possíveis* <24> enquanto tais, que não são inventadas, mas que estão motivadas pela minha vida intencional – só podendo perder a sua validade presuntiva quando uma experiência contraditória as suprime – e que estão necessariamente compressupostas como *minhas* possibilidades, possibilidades que eu, quando não estou impedido de fazê-lo, poderia desenvolver, aproximando-me, olhando em redor etc.

Mas certamente que tudo isso está dito de um modo assaz grosseiro. São necessárias análises intencionais mais complicadas e de muito maior alcance para desenrolar as estruturas de possibilidade, em relação ao horizonte que pertence especificamente a cada tipo de objeto, e para, assim, tornar compreensível o sentido do respectivo ser. De antemão, é apenas evidente uma coisa, que nos serve como uma guia: aquilo que tenho como ente vale para mim como ente, e toda a comprovação pen-

sável reside em mim próprio, está encerrada na minha intencionalidade imediata e mediata, na qual todo e qualquer sentido de ser deve estar, portanto, conjuntamente encerrado.

Com isso, estamos já nos grandes, nos esmagadoramente grandes problemas da *Razão e da Efetividade*, da consciência e do ser verdadeiro, dos *problemas constitutivos*, como a Fenomenologia em geral os denomina. De início, eles aparecem como problemas fenomenológicos limitados, dado que se pensa apenas no ser mundano, sob as palavras “efetividade” e “ser”, e, portanto, apenas no paralelo fenomenológico daquilo que correntemente se denomina como “Teoria do Conhecimento” ou “Crítica da Razão”, a qual está habitualmente referida ao conhecimento objetivo, ao das realidades. Em verdade, porém, os problemas constitutivos abarcam a Fenomenologia Transcendental no seu todo e designam um aspecto sistemático, totalmente geral, sob o qual se ordenam todos os problemas fenomenológicos. Constituição fenomenológica de um objeto – tal significa: consideração da universalidade do *ego* sob o ponto de vista da identidade deste objeto, a saber, na questão acerca da totalidade sistemática das vivências de consciência, efetivas e possíveis, que estão pré-delineadas no meu *ego*, como a ele referíveis, e que significam, para o meu *ego*, uma firme regra de sínteses possíveis.

O problema da constituição fenomenológica de um qualquer tipo de objetos é, desde logo, o problema da sua doação evidente idealmente perfeita. A cada tipo de objeto <25> pertence o seu modo típico de experiência possível. Qual será o aspecto de uma tal experiência, segundo as suas estruturas essenciais e, claro, quando a pensamos como desdobrando unilateralmente de um modo idealmente perfeito o seu objeto? A esta se liga uma pergunta ulterior: como chega o *ego* a possuir um tal sistema como uma posse disponível, mesmo quando não tem do objeto nenhuma experiência atual? Finalmente, que significa para mim que objetos sejam para mim o que são, sem que eu saiba ou soubesse deles?

Todo objeto, que é, é objeto de um universo de experiência possível, pelo que devemos apenas alargar o conceito de experiência até o seu mais amplo conceito: o conceito da evidência corretamente compreendida. A cada objeto possível corresponde um tal sistema possível. Como foi

11 N.T.: *Real, ideal.*

12 N.T.: *Real.*

dito já, “transcendental” é um índice objetivo progressivo de uma correspondente estrutura universal do *ego*, totalmente determinada segundo os seus *cogitata* efetivos, segundo as suas potencialidades e faculdades. Ora é, agora, da essência do *ego* ser sob a forma da consciência efetiva e possível, e da possível segundo as suas formas subjetivas do *eu posso*, da faculdade para, formas que residem no *ego*. O *ego* é o que é por referência a objectualidades intencionais, ele tem sempre um ente e um ente possível; assim, é sua peculiaridade essencial construir sempre sistemas de intencionalidade, e ter já formações cujo índice são os objetos por ele visados, pensados, valorados, tratados, fantasiados e a fantasiar etc.

Mas o próprio *ego* é, e o seu ser é ser para ele próprio, também o seu ser, com todas as suas particularidades ônticas, é nele constituído e constitui-se sempre mais. O ser-para-si-próprio do *ego* é ser em constante autoconstituição, que, por seu lado, é o fundamento para toda a constituição das chamadas “transcendências”, as objectualidades mundanas. Assim, o fundamento da Fenomenologia constitutiva está em criar, na doutrina da constituição da temporalidade imanente e das vivências imanes nela inseridas, uma teoria egológica a partir da qual se tornará compreensível, passo a passo, *como é concretamente possível e compreensível o ser-para-si-mesmo do ego*.

<26> Surge aqui uma plurivocidade do tema *ego*: ele é diferente nos diferentes estratos da problemática fenomenológica. Nas considerações de estrutura primeiras e mais gerais, encontramos, como resultado da redução fenomenológica, o *ego cogito cogitata*, e depara-se-nos aí, certamente, a multiplicidade dos *cogitata*, do *eu percepciono*, *eu recordo-me*, *eu desejo* etc., e a primeira coisa em que se deve aqui atentar é que os múltiplos modos do *cogito* têm um ponto de identidade, um ponto de centramento em que eu, o mesmo eu, sou aquele que, uma vez, realiza o ato *eu penso*, de seguida, o ato *eu avalio como aparência* etc. Torna-se notória uma dupla síntese, uma dupla polarização. Muitos modos de consciência, mas não todos, que aí decorrem estão sinteticamente unidos, enquanto modos de consciência do mesmo objeto. Todavia, por outro lado, todas as *cogitationes* e, desde logo, todas as minhas tomadas de posição, têm a forma estrutural (*ego*) *cogito*, elas têm a polarização-eu.

Deve ser agora observado, porém, que este eu centrador não é um ponto ou polo vazio, mas que, em virtude de uma legalidade da gênese, sofre uma determinação permanente com cada ato que dele irradia. Se, por exemplo, me decido, num ato judicativo, por um ser-assim, então esse ato efêmero passa, mas eu continuo a ser aquele que está assim decidido, encontro-me e permaneço como eu das minhas convicções permanentes. E o mesmo para cada tipo de decisão, por exemplo, para as decisões valorativas e volitivas.

Temos, por conseguinte, o *ego* não apenas como polo vazio, mas como *ego* estacionário e permanente das respectivas convicções persistentes, das habitualidades em cuja alteração *se constitui*, primeiro que tudo, *a unidade do eu pessoal e do seu caráter pessoal*. Deve, porém, ainda separar-se dessa unidade o *ego* na sua plena concreção, que só é concretamente na pluralidade fluente da sua vida intencional e com os objetos aí visados, que para ele se constituem. Por isso falamos também do *ego* como mônada concreta.

Dado que eu, enquanto *ego* transcendental, sou aquele que a si mesmo se pode encontrar de antemão enquanto *ego* num e noutra sentido, e dar-se conta do seu ser efetivo e verdadeiro, também este é um problema constitutivo e mesmo o problema constitutivo mais radical.

<27> Na verdade, a Fenomenologia Constitutiva abarca, portanto, a Fenomenologia no seu todo, se bem que ela não possa começar como tal, mas antes com uma indicação típica de consciência e do seu desdobramento intencional, que só mais tarde torna visível o sentido da problemática constitutiva.

De qualquer modo, os problemas fenomenológicos de uma análise de essência da constituição de objetividades reais¹³ para o *ego* e, com isso, os problemas de uma Teoria do Conhecimento fenomenológica objetiva são, por si mesmos, um enorme campo de investigação.

Antes, porém, de confrontarmos esta Teoria do Conhecimento com a comum, precisamos de um colossal progresso metódico, ao qual chego já tão tarde nesta conferência para permitir que, de início e sem

13 N.T.: *Real*.

preocupações, as concreções vos falem por si próprias. Cada um de nós, reconduzido ao *seu ego* absoluto através da redução fenomenológica, encontrou-se, na certeza apodítica, como sendo faticamente. Olhando em torno, o *ego* encontrou múltiplos tipos, descritivamente captáveis e intencionalmente explicitáveis, e pôde, de imediato, progredir no desvendamento intencional do seu *ego*. Não foi, porém, por acaso que me escapou repetidamente a expressão *essência* e *essencialmente*, coisa que equivale a um conceito determinado de *a priori* que só a Fenomenologia clarificou. Está claro, de qualquer modo, que: quando explicitamos e descrevemos, na sua típica própria, um tipo cogitativo como percepção-percepção, retenção e retido, recordação iterativa e iterativamente recordado, asserção e asserido, desejo e desejado etc., somos conduzidos a resultados que continuarão a persistir mesmo que abstraíamos do fato. Para o tipo, é totalmente irrelevante a individualidade do fato exemplar, por exemplo, da percepção-da-mesa que até agora decorre momentaneamente; e a própria situação geral de que eu, este *ego* fático, tenha, em geral, vivências desse tipo entre as minhas vivências fáticas é irrelevante e a descrição não depende, de todo, de uma verificação dos fatos individuais e da sua existência. E o mesmo para todas as estruturas egológicas.

Se realizo, por exemplo, uma análise do tipo *experiência sensível da coisa espacial*; se me adentro sistematicamente na consideração constitutiva sobre como tal experiência pode e deve prosseguir decorrendo de um modo concordante para que, em geral, uma e a mesma coisa se deva mostrar perfeitamente, segundo tudo o que lhe é atribuído enquanto coisa, <28> surge então o grande conhecimento de que, *a priori*, na necessidade de essência, o que para mim, enquanto um *ego* em geral, pode ser uma coisa que é verdadeiramente, está sob a forma de essência de um sistema estrutural determinado correspondente de experiência possível, com uma multiplicidade apriorística de estruturas que lhe correspondem especificamente.

De modo evidente, posso ficcionar o meu *ego* de um modo inteiramente livre, posso considerar os tipos como possibilidades ideais puras do *ego* doravante simplesmente possível e de um *ego* possível em geral (como variação livre do meu *ego* fático), e obtenho, assim, *tipos essenciais, possibilidades apriorísticas e correspondentes leis de essência*; do mesmo

modo obtenho estruturas gerais de essência do meu *ego* enquanto um *ego* em geral pensável, sem as quais não me poderia de todo e *a priori* pensar, dado que, de modo evidente, elas devem necessariamente subsistir em cada livre variação do meu *ego*.

Alçamo-nos, assim, a uma visão intelectual do método que, ao lado do método autêntico da redução fenomenológica, é o mais importante da Fenomenologia: a saber, *que o ego*, para falar como os nossos antecessores, *tem um domínio imenso de a priori inato*, e que a Fenomenologia por inteiro, ou a pura autorreflexão do filósofo prosseguida metodicamente, é desvendamento deste *a priori* inato na sua infinita multiformidade. Tal é o sentido autêntico do inatismo, cujo rasto o antigo conceito seguira, mas sem conseguir captá-lo.

A esse *a priori* inato do *ego* concreto – para falar como Leibniz: a *minha mônada* – pertence certamente muito mais do que aquilo de que poderíamos falar. Pertence-lhe – coisa que não pode ser aqui indicada senão por *uma* palavra – também o *a priori* do eu no sentido particular que a triplicidade geral do título *cogito* determina: o eu como polo de todas as específicas tomadas de posição ou atos egoicos, e como polo das afecções que, indo para o eu a partir de objetos já constituídos, o motivam a virar-se para eles atentando e para cada tomada de posição. O *ego* tem, portanto, uma dupla polarização: a polarização segundo as múltiplas unidades objectuais e a polarização-egológica, um centramento em virtude do qual a intencionalidade no seu todo está referida ao eu-polo idêntico.

<29> Todavia, de certo modo, a polarização egológica pluraliza-se também indiretamente no *ego* através das suas intropatias, enquanto “espelhamentos” que nele surgem, segundo a forma presentificante, de mônadas alheias com polos-eu alheios. O eu não é simples polo de tomadas de posição que surgem e desaparecem; cada tomada de posição fundamenta no eu algo permanente, uma *convicção* que aí fica até nova ordem.

A abertura sistemática da esfera transcendental, enquanto esfera absoluta do ser e da constituição, a que tudo o que seja pensável deve ser reconduzido, levanta dificuldades colossais e só na última década se puderam por ordem os métodos e os graus mais elevados do problema.

Em particular, só bastante tarde se abriu a passagem para os problemas da legalidade universal da gênese fenomenológica e, na base, da *gênese passiva*, na formação de sempre novas intencionalidades e de percepções sem uma qualquer participação ativa do eu. Desponta aqui uma fenomenologia da associação, cujos conceito e origem recebem um rosto essencialmente novo, desde logo por meio do conhecimento, a princípio estranho, de que a associação é um título imenso para uma legalidade de essência, para um *a priori* inato, sem o qual o *ego* é impensável enquanto tal. Por outro lado, a problemática da *gênese de grau superior*, na qual surgem, através de atos egoicos, formações de validade e, em uníssono com isso, o eu central recebe as peculiaridades egoicas específicas, por exemplo, as convicções habituais, os caracteres adquiridos.

Só pela Fenomenologia da Gênese se torna o eu compreensível como uma conexão infinita de *realizações* que se correspondem sinteticamente, e certamente de realizações constitutivas, que outorgam validade a níveis sempre novos de objetos que são em diversos níveis de relatividade. Torna-se compreensível como o *ego* apenas é o que é numa gênese, pela qual são por ele sempre intencionalmente apropriados, provisória ou duradouramente, mundos que são, reais ou ideais;¹⁴ são apropriados a partir de criações de sentido próprias, são apropriados sob encadeamentos possíveis *a priori* de correções, de cancelamentos de nulidade, de conversões em aparência etc., que surgem, imanentemente, nada menos do que como acontecimentos típicos de sentido. De tudo isto, o fato <30> é irracional, mas a forma, o colossal sistema de formas dos objetos constituídos e os sistemas correlativos de formas da sua constituição intencional *a priori*, são uma inesgotável infinitude do *a priori*, que é desvendada sob o nome “Fenomenologia” e que não é outra coisa senão a forma de essência do *ego*, enquanto um *ego* em geral, desvendado e a desvendar através da minha autorreflexão.

Às realizações constitutivas do sentido e do ser pertencem todos os níveis tanto da realidade como da idealidade; por conseguinte, quando contamos, calculamos, quando descrevemos a natureza e o mundo,

14 N.T.: *Real, ideal.*

comportamo-nos teoreticamente, formamos proposições, conclusões, demonstrações, teorias, as configuramos como verdades, criamos, como isso, sempre novas formações de objetos, desta vez, objetos ideais,¹⁵ que para nós são numa validade persistente. Se consumarmos uma autorreflexão radical, por conseguinte, um regresso – cada um por si – ao nosso *ego* absoluto, então tudo isto são as formações do livre fazer da atividade egoica, inserida nos níveis da constituição egológica, e cada um desses seres ideais é o que é enquanto índice dos seus sistemas constitutivos. Por conseguinte, aí estão também todas as ciências que ponho em validade no meu próprio pensamento e conhecimento. Enquanto *ego*, inibi a sua validade ingênua; no contexto do meu autodesvendamento transcendental, enquanto espectador desinteressado da minha vida operativa, elas entram de novo em validade, tal como já o mundo da experiência, mas puramente como correlato constitutivo.

Passemos agora a pôr em relação essa teoria transcendental-egológica da constituição – que apresenta tudo o que é para o *ego* como uma formação surgida nas motivações sintéticas da sua própria vida intencional, das realizações ativas e passivas – com a comum *Teoria do Conhecimento* ou *Teoria da Razão*. Sem dúvida, a falta de um elemento fundamental da teoria fenomenológica, que supere a aparência de Solipsismo, só se fará sentir plenamente num contexto ulterior, e a sua complementação adequada porá de lado essa pedra de escândalo.

O problema da Teoria do Conhecimento tradicional é o da *transcendência*. Mesmo quando se apoia, enquanto teoria empírica, na Psicologia usual, ela quer ser não uma simples Psicologia do Conhecimento, mas antes esclarecer, a partir de princípios, a própria possibilidade do conhecimento. O problema surge-lhe na atitude natural <31> e é, subsequentemente, também nela tratado. Eu encontro-me de antemão no mundo enquanto homem e, em simultâneo, enquanto alguém que faz experiência do mundo e que conhece cientificamente o mundo, incluindo eu próprio. Agora, digo a mim mesmo: tudo o que é para mim é-o graças à minha consciência cognoscente, é para mim o experienciado do meu

15 N.T.: *Ideal.*

experienciar, o pensado do meu pensar, o teorizado do meu teorizar, o intelectualmente visto do meu ver intelectual. Ele é para mim apenas como objectualidade intencional das minhas *cogitationes*. Intencionalidade, como traço peculiar de fundo da minha vida psíquica, designa uma peculiaridade real¹⁶ que me pertence enquanto homem, bem como a qualquer outro homem, a respeito da sua interioridade puramente psíquica, e já Brentano a havia colocado no ponto central da Psicologia Empírica do homem. Não precisamos para isso, portanto, de uma redução fenomenológica; nós estamos e permanecemos no terreno do mundo dado. E dizemos agora, obviamente, o seguinte: *tudo o que é e que vale para os homens, que é e vale para mim, fá-lo na vida de consciência própria*, a qual permanece consigo mesma em todo o ter consciência de um mundo e em todo o operar cientificamente. Todas as diferenciações que eu faço entre experiência autêntica e enganadora e, dentro dela, entre ser e aparência decorrem na minha própria esfera de consciência, do mesmo modo que quando distingo, em níveis mais elevados, entre pensamento com e sem visão intelectual, e também entre necessidades *a priori* e contrassenso, ou entre o que é empiricamente correto e o que é empiricamente falso. Evidentemente efetivo, pensado como necessário, contrassenso, pensado como possível, provável etc. – tudo isso são caracteres do objeto intencional respectivo que surgem no meu próprio domínio de consciência. Toda e qualquer justificação, toda a fundamentação da verdade e do ser decorrem, de ponta a ponta, em mim, e a sua resultante final é um caráter no *cogitatum* do meu *cogito*.

Por aí se vê, agora, o grande problema. Que eu, no meu domínio de consciência, no contexto da motivação que me determina, chegue a certezas, e mesmo a evidências inflexíveis, isso é compreensível. Mas como poderá ganhar significação *objetiva* todo esse jogo, que decorre na imanência da vida de consciência? Como poderá a evidência (a *clara et distincta perceptio*) reivindicar ser algo mais que um caráter de consciência em mim? Eis o problema cartesiano, que deveria ser resolvido por meio da *veracitas* divina.

16 N.T.: *Real*.

<32> Que tem a dizer sobre isso a autorreflexão transcendental da Fenomenologia? Ela não tem a dizer outra coisa senão que todo este problema é um contrassenso, um contrassenso em que o próprio Descartes teve de cair por não ter topado com o sentido autêntico da *epoché* transcendental e da redução ao *ego* puro. Mas mais grosseira ainda é a atitude dos que se seguem a Descartes. Perguntamos: quem é, então, o eu que pode levantar, com pleno direito, tais questões transcendentais? Posso eu fazê-lo enquanto homem natural, posso eu, enquanto tal, questionar seriamente e de um modo transcendental: “como poderei sair da ilha da minha consciência e como poderá adquirir significação objetiva aquilo que surge na minha consciência como vivência da evidência?” *Porquanto me aperceba como homem natural, já terei tido de antemão uma apercepção do mundo espacial*, já me terei apreendido como estando no espaço, no qual terei, portanto, um fora-de-mim! Não estará, por conseguinte, a validade da apercepção do mundo já pressuposta na própria posição da questão, se bem que só da sua resposta pudesse resultar, em geral, a justificação dessa mesma validade objetiva? É manifestamente necessária a execução consciente *da redução fenomenológica, a fim de alcançar* aquela vida de consciência, *aquele eu a partir do qual nos será possível levantar questões transcendentais, enquanto questões sobre a possibilidade do conhecimento transcendente*. Assim que, em vez de efetuarmos fugazmente uma *epoché* fenomenológica, entregarmo-nos ao empreendimento de desvendar, numa autorreflexão sistemática e enquanto *ego* puro, o campo de consciência em totalidade, reconheceremos, então, que tudo o que é para esse *ego* é algo que se constitui nesse próprio *ego*; mais ainda, que todo e qualquer tipo de ser – e, dentro disso, aquele que se caracteriza como transcendente – tem a sua constituição particular.

A transcendência é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do ego. Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chama-se ele imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental. Um seu exterior é um contrassenso, ela é a universal, a absoluta concreção. Não tem sentido querer captar o universo do ser verdadeiro como qualquer coisa que está fora do universo da consciência possível, do conhecimento possível, da evidência possível, de modo

que ambos os universos se correlacionassem de uma forma simplesmente exterior por meio de uma lei fixa. <33> Por essência, ambos se correspondem, e aquilo que se corresponde por essência é, também, concretamente um, um na concreção absoluta: a da *subjetividade transcendental*. – Ela é o universo do sentido possível, um exterior será precisamente algo sem sentido. Mas já o próprio sem sentido é um modo de sentido, e esta ausência de sentido tem a sua evidência. Isto não vale, porém, simplesmente para o *ego fático* e para aquilo que faticamente lhe está acessível enquanto ente para ele. A autoexplicitação *fenomenológica* é uma autoexplicitação apriorística, e assim tudo é válido para qualquer *ego* pensável, possível, para cada ser pensável e, por conseguinte, para quaisquer mundos pensáveis. A Teoria do Conhecimento autêntica só tem, assim, pleno sentido enquanto fenomenológico-transcendental, a qual, em vez de ter que ver com inferências, que são um contrassenso, de uma suposta imanência para uma suposta transcendência de “coisas-em-si” que, alegadamente, seriam, por razões de princípio, incognoscíveis, tem exclusivamente que ver com o esclarecimento sistemático da operatividade cognitiva, na qual estas devem, de ponta a ponta, ser compreendidas como uma realização intencional. Precisamente por isso, todo tipo de ser, tanto real como ideal,¹⁷ se torna ele próprio compreensível enquanto formação constituída precisamente nesta operatividade da subjetividade transcendental. Este tipo de compreensibilidade é a mais alta forma de racionalidade que se pode conceber. Todas as transviadas interpretações do ser provêm da cegueira ingênua a respeito dos horizontes que são codeterminantes do sentido do ser. Assim conduz a pura autoexplicitação do *ego*, prosseguida na pura evidência e, com isso, na concreção, até um *Idealismo transcendental*, se bem que num sentido fundamental essencialmente novo; não no de um Idealismo psicológico, nem no de um Idealismo que, a partir de dados sensuais carecidos de sentido, quer derivar um mundo pleno de sentido, não um Idealismo kantiano, que, pelo menos como conceito-limite, crê poder manter em aberto a possibilidade de um mundo de coisas-em-si – mas antes um *Idealismo que não consiste em nada mais do que na autoexplicitação, conse-*

17 N.T.: *Real, ideal.*

quentemente desenvolvida, na forma de uma ciência egológica sistemática de cada sentido de ser com o qual tudo o que é deve poder ter para mim, o *ego*, precisamente um sentido. Este Idealismo não é, porém, um produto de jogos argumentativos, um troféu a ganhar no combate dialético com os realismos. <34> Ele é a explicitação do sentido, prosseguida num trabalho efetivo, da transcendência (pré-dada ao *ego* através da experiência) da Natureza, da Cultura, do Mundo em geral, e isto é o desvendamento sistemático da própria intencionalidade constituinte. A prova deste Idealismo é a realização da própria Fenomenologia.

Devemos agora, porém, formular a única objeção verdadeiramente inquietante. Quando eu, o eu que medita, me reduzo ao meu *ego* transcendental absoluto e ao que aí se constitui, através da *epoché*, não me torno um *solus ipse* e não será toda esta filosofia da autorreflexão um puro Solipsismo, mesmo que fenomenológico-transcendental?

No entanto, antes de se tomar uma decisão aqui, e de se procurar mesmo uma ajuda em inúteis argumentações dialéticas, importa levar a cabo o trabalho fenomenológico concreto de uma maneira suficientemente extensa e suficientemente sistemática, de modo a ver como o *alter-ego* se anuncia e se confirma no *ego* enquanto doação de experiência, que tipo de constituição deve ser introduzida para o seu ser-aí, enquanto ser-aí no círculo da minha consciência e do meu mundo. Porque eu experiencio efetivamente o outro, e não o experiencio ao lado da Natureza, mas entrelaçado e fazendo unidade com ela. Mas eu experiencio os outros de um modo particular, experiencio-os não apenas como surgindo no espaço, psicologicamente entrelaçados na concatenação da Natureza, mas experiencio-os como experienciando também este mesmo mundo que eu experiencio, como me experienciando do mesmo modo como eu os experiencio etc. Experiencio em mim mesmo, no quadro da minha vida transcendental de consciência, tudo e cada um, e experiencio o mundo não como algo simplesmente privado, mas antes como mundo intersubjetivo, dado para qualquer um e acessível nos seus objetos, e nele experiencio os outros enquanto outros e, em simultâneo, enquanto sendo aí uns para os outros, enquanto sendo aí para qualquer um. Como se pode esclarecer isto, se permanece inatacável o princípio

de que tudo o que é para mim só na minha vida intencional pode adquirir sentido e confirmação?

Carecemos aqui de uma autêntica explicitação fenomenológica da operatividade transcendental da *intropatia* e, para tal, porquanto ela esteja em questão, de um pôr-fora-de-validade abstrativo dos outros e de todos os estratos de sentido do meu mundo circundante que para mim crescem <35> a partir da validade da experiência dos outros. Precisamente por isso se separa, no domínio do *ego* transcendental, isto é, no seu domínio de consciência, justamente o seu ser egológico especificamente privado, a minha peculiaridade concreta, como aquela a partir da qual, a partir de motivações do meu *ego*, capto o meu análogo na *intropatia*. Posso captar direta e genuinamente toda a vida de consciência própria como *essa mesma*, mas não a vida alheia: o sentir alheio, o perceber, o pensar, o sentimento, o querer. Todavia, em mim mesmo tudo isso é coexperienciado, num sentido secundário, ao modo de uma apercepção de semelhança inteiramente peculiar, é conseqüentemente indiciado, confirmando-se de modo concordante. Para o dizer com Leibniz, na minha originalidade, enquanto *mônada* a mim apoditicamente dada, espelham-se *mônadas* alheias, e este espelhamento é uma indiciação que se vai conseqüentemente confirmando. Contudo, o que aí se indicia – quando realizo uma autoexplicitação fenomenológica e, com isso, uma explicitação do que está aí legitimamente indiciado – é uma subjetividade transcendental alheia; o *ego* transcendental põe em si, não arbitrária, mas necessariamente, um *alter-ego* transcendental.

Precisamente por isso se alarga a subjetividade transcendental a uma *intersubjetividade*, a uma *socialidade transcendental-intersubjetiva*, que é o terreno transcendental para a *Natureza intersubjetiva* e o *Mundo intersubjetivo em geral*, e não menos para o ser intersubjetivo de todas as objectualidades ideais.¹⁸ O primeiro *ego*, a que conduz a redução transcendental, está ainda privado da distinção entre o intencional que lhe é originariamente próprio e o que nele é *espelhamento* do *alter-ego*. É, em primeiro lugar, necessária uma Fenomenologia concreta bastante desenvolvida para alcan-

çar a intersubjetividade enquanto transcendental. Mas mostra-se com isso que, para aquele que medita filosoficamente, o seu *ego* é o *ego* originário, e que, então, numa conseqüência ulterior, a intersubjetividade só é, pelo seu lado, pensável para cada *ego* concebível, como *alter-ego* espelhando-se nele. Nesta elucidação da *intropatia*, mostra-se também que existe uma diferença abissal entre a constituição da *Natureza*, de um lado, que tem já um sentido para o *ego* abstrativamente isolado, mas não ainda um sentido intersubjetivo, e a constituição do *Mundo Espiritual*, do outro.

<36> Assim se mostra o *Idealismo fenomenológico como uma Monadologia fenomenológico-transcendental*, que, agora, não é uma construção metafísica, mas antes uma sistemática explicitação do sentido que, antes de todo o filosofar, o mundo tem para nós, um sentido que pode ser filosoficamente desfigurado, mas que não pode ser alterado.

Todo o caminho que percorremos deveria ser um caminho com a meta cartesiana, por nós colocada, de uma *Filosofia Universal*, isto é, de uma *Ciência Universal* a partir de uma fundamentação última. Podemos dizer que ele conseguiu ater-se a este objetivo e, assim, vemos já que o caminho é efetivamente viável.

A vida prática quotidiana é ingênua, é um imergir no mundo pré-dado, experienciando, pensando, valorando, agindo. Com isso, todas as operações intencionais do experienciar, pelas quais as coisas estão pura e simplesmente aí, realizam-se anonimamente: aquele que experiencia não sabe nada delas, e do mesmo modo também nada sabe do pensamento operante; os números, os estados-de-coisas predicativos, os valores, os fins, as obras surgem graças às operações ocultas, edificando-se membro a membro – só os primeiros estão diante dos olhos. Nas ciências positivas verifica-se o mesmo. Elas são ingenuidades de nível superior, configurações produzidas por uma técnica teórica engenhosa, sem que as operações intencionais, a partir das quais tudo isso ultimamente desponta, tenham sido explicitadas.

Certamente que a ciência reivindica para si o poder de justificar cada um dos seus passos teóricos e repousa, em geral, sobre a crítica. *A sua crítica não é, porém, a crítica última do conhecimento*, ou seja, o estudo e a crítica das operações originárias, o desvendamento de todos os seus ho-

18 N.T.: *Ideal*.

horizontes intencionais, crítica através da qual somente se poderá captar de um modo definitivo o “alcance” das evidências e, correlativamente, avaliar o sentido de ser dos objetos, das formações teóricas, dos valores e dos fins. Por aí temos, precisamente no alto nível das ciências positivas modernas, problemas de fundamentos, paradoxos, coisas ininteligíveis. Os *conceitos primitivos* que, atravessando a ciência no seu todo, determinam o sentido da sua esfera de objetos e das suas teorias, *despontaram ingenuamente*; eles têm horizontes intencionais indeterminados, <37> são configurações de operações intencionais desconhecidas e exercidas numa grosseira ingenuidade. Isto não é válido apenas para as ciências positivas particulares, mas também para a Lógica tradicional, com todas as suas normas formais. Cada tentativa de chegar, a partir das ciências que se desenvolveram historicamente, a uma melhor fundamentação, a uma melhor autocompreensão quanto ao seu sentido e operatividade, será uma parcela de autorreflexão do cientista. Só há, porém, *uma* autorreflexão radical, que é a fenomenológica. Autorreflexão universal e autorreflexão plenamente radical são, contudo, inseparáveis e, ao mesmo tempo, elas são também inseparáveis, uma e outra, do método fenomenológico autêntico da autorreflexão sob a forma da generalidade de essência. A autoexplicitação universal e essencial significa, porém, um domínio sobre todas as possibilidades ideais¹⁹ *inatas* a um *ego* e a uma intersubjetividade transcendental.

Uma Fenomenologia conseqüentemente prosseguida constrói, por conseguinte, *a priori* e, portanto, numa necessidade e generalidade de essência estritamente intuitiva, as *formas de mundos concebíveis* e estes, de novo, no quadro de todas as formas de ser concebíveis em geral e dos seus sistemas de níveis. Isto, porém, originariamente, ou seja, em correlação com o *a priori* constitutivo, o das operações intencionais que os constituem.

Dado que a Fenomenologia, no seu proceder, não tem nenhuma realidade efetiva já dada de antemão e nenhum conceito de realidade efetiva, mas cria desde o início os seus conceitos a partir da originariedade da operação, ela própria captada, por sua vez, em conceitos originários, e dado que ela está dominada pela necessidade de desvendar todos os

19 N.T.: *Ideal*.

horizontes, também todas as diferenças de alcance, todas as relatividades abstratas, terá ela, então, de chegar a partir de si mesma aos sistemas de conceitos que determinam o sentido fundamental de todos os domínios científicos. Eles são os conceitos que pré-delineiam todas as demarcações formais da ideia-forma de um mundo possível em geral e que, por via disso, devem ser os autênticos conceitos fundamentais de todas as ciências. Para tais conceitos, não pode haver quaisquer paradoxos.

O mesmo é válido para todos os conceitos fundamentais que dizem respeito à estrutura e à forma estrutural de conjunto das ciências que se referem ou se hão de referir às diferentes regiões de ser.

Podemos também agora dizer: na Fenomenologia apriorística e transcendental, graças à sua investigação correlativa, surgem, numa fundamentação última, <38> todas as ciências apriorísticas em geral e que, tomadas nessa origem, elas próprias pertencem a uma Fenomenologia Universal apriorística, enquanto suas ramificações sistemáticas. Este sistema do *a priori* universal é, por conseguinte, algo que deve também ser designado como um desdobramento sistemático do *a priori* universal inato à essência de uma subjetividade e também, por conseguinte, de uma intersubjetividade transcendental, ou como *o logos universal de todo ser concebível*. Dito de novo: a Fenomenologia Transcendental sistematicamente desenvolvida em pleno seria *eo ipso* a *Ontologia Universal verdadeira e autêntica*; não apenas uma Ontologia formal e vazia, mas também, ao mesmo tempo, uma Ontologia que incluiria em si todas as possibilidades regionais de ser, segundo todas as correlações que lhe pertencem.

Essa Ontologia concreta universal (ou também essa universal Lógica do ser) seria, por conseguinte, o universo da Ciência em si primeira a partir da fundamentação última. Segundo a ordem, a disciplina em si primeira entre as disciplinas filosóficas seria a *Egologia solipsisticamente delimitada*, e só depois viria a Fenomenologia intersubjetiva, e certamente com uma generalidade que trataria, desde logo, as questões universais, para só depois se ramificar nas ciências apriorísticas.

Esse *a priori* universal seria, então, *o fundamento para autênticas ciências de fatos* e para *uma autêntica Filosofia Universal no sentido cartesiano, uma ciência universal a partir de uma fundamentação absoluta*. Toda a ra-

cionalidade do fato reside, decerto, no *a priori*. Ciência apriorística é ciência do principal, a que a ciência dos fatos deve recorrer para que possa, justamente, tornar-se uma ciência principalmente fundamentada – apenas que a ciência apriorística não pode ser uma ciência ingênua, mas uma ciência que desponte a partir de fontes fenomenológico-transcendentais últimas.

Finalmente, para não deixar surgir qualquer mal-entendido, quero indicar que a Fenomenologia exclui toda e qualquer Metafísica que opere ingenuamente com absurdas coisas-em-si, mas não toda e qualquer Metafísica em geral. O Ser em si primeiro, que precede toda e qualquer objetividade mundana e que em si a transporta, é a intersubjetividade transcendental, <39> o todo das mônadas, comunalizando-se em diferentes formas. Mas, no interior da esfera monádica fática, e enquanto possibilidade ideal de essência para toda e qualquer esfera monádica concebível, surgem todos os problemas da faticidade contingente, da Morte, do Destino, da possibilidade de uma vida subjetiva que se exige que seja *plena de sentido*, numa acepção muito particular, também o problema do sentido da História etc. Podemos também dizer que se trata dos problemas ético-religiosos, postos, porém, no terreno em que deve ser posto tudo o que pode ter um sentido possível para nós.

Assim se realiza a ideia de uma *Filosofia Universal* – completamente diferente do que pensaram Descartes e os seus contemporâneos, guiados pela nova Ciência da Natureza – não enquanto sistema universal da teoria dedutiva, como se todo e qualquer ente estivesse incluído na unidade de um cálculo, mas antes enquanto *sistema de disciplinas fenomenológicas correlativas*, desenvolvidas a partir do fundamento último não do axioma *ego cogito*, mas de uma autorreflexão universal.

Por outras palavras: o caminho necessário que leva a um conhecimento fundamentado de modo último, no sentido mais elevado, ou, o que é o mesmo, a um conhecimento filosófico, é o de um *autoconhecimento universal*, de início monádico e, de seguida, intermonádico. Γνωθι σεαυτόν – eis que estas palavras délficas ganharam uma nova significação, Ciência positiva é ciência perdida no mundo. Deve-se primeiro perder o mundo pela *epoché* para ganhá-lo de novo numa autorreflexão universal. *Noli foras ire*, disse Agostinho, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*.

∞ B

MEDITAÇÕES CARTESIANAS

UMA INTRODUÇÃO NA FENOMENOLOGIA

<43>

INTRODUÇÃO

§ 1. *As Meditações de Descartes como protótipo da reflexão filosófica*

Por razões particulares, enche-me de alegria poder falar da Fenomenologia Transcendental neste lugar venerabilíssimo da ciência francesa. Porque o maior pensador francês, René Descartes, deu-lhe um novo impulso através das suas meditações. O estudo dessas meditações influenciou diretamente a transformação de uma Fenomenologia já em desenvolvimento numa forma nova de Filosofia Transcendental. Assim, quase se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo, por mais que ela tenha de rejeitar quase no seu todo – precisamente por causa do desenvolvimento radical dos motivos cartesianos – o bem conhecido teor doutrinário da filosofia cartesiana.

Devido a essa situação, poderei estar de antemão plenamente seguro do seu interesse se começar com aqueles motivos das *Meditationes de prima philosophia* que têm, como creio, um significado eterno, e se prosseguir caracterizando as transformações e reformulações por via das quais surgiram o método e a problemática fenomenológico-transcendentais.

Qualquer principiante de Filosofia conhece o notável curso de pensamento das *Meditationes*. Tornemos para nós presente a ideia diretora. A sua meta é uma completa reforma da Filosofia numa ciência baseada na fundamentação absoluta. Isto envolve, para Descartes, uma correspondente reforma de todas as ciências. Porque, segundo ele, estas são apenas membros dependentes da Ciência Universal una – e isto é a Filo-

sofia. Somente na sua unidade sistemática poderão elas tornar-se ciência autêntica. Contudo, tal como se desenvolveram historicamente, falta-lhes <44> esta autenticidade da fundamentação última e total a partir de visões intelectivas absolutas – visões intelectivas para lá das quais já não se possa remontar. Carecemos, por isso, de uma reconstrução radical que dê satisfação à ideia de Filosofia, enquanto unidade universal das ciências na unidade de uma tal fundamentação absoluta. Esta exigência de reconstrução exerce-se, em Descartes, numa filosofia virada para o sujeito. Esta viragem subjetiva consoma-se em dois níveis significativos. Primeiro: todo aquele que queira seriamente tornar-se filósofo deve, “uma vez na vida”, recolher-se em si próprio e procurar, dentro de si próprio, destruir todas as ciências que, até então, para ele valiam, para de novo as construir. Filosofia – sabedoria (*sagesse*) – é assunto totalmente pessoal do filósofo. Ela deve acontecer como *sua* sabedoria, como *seu* saber, por si próprio adquirido e que continuamente se esforça pelo universal, como um saber pelo qual, desde o início, ele pode responder, em cada um dos seus passos, a partir das suas visões intelectivas absolutas. Se tomei a decisão de viver para esta meta – que só ela me pode pôr no caminho de um desenvolvimento filosófico – escolhi, então, com isso, o começo da absoluta indigência de conhecimentos. Neste começo, terei manifestamente como primeira questão refletir sobre como poderei encontrar um método de progressão, que possa conduzir-me ao saber autêntico. As meditações cartesianas não pretendem ser, portanto, um assunto meramente privado do filósofo Descartes, muito menos uma simples forma literária impressionante para uma apresentação de fundamentos de Filosofia Primeira. Pelo contrário, elas delineiam o protótipo das meditações necessárias a todo e qualquer filósofo incipiente, somente a partir das quais poderá originariamente despontar uma filosofia.

Se nos voltarmos para o conteúdo das *Meditações* – tão estranho para nós, hoje em dia – consumir-se-á, com isso, um regresso ao <45> *ego* filosofante num segundo e mais profundo sentido, um regresso ao *ego* das *cogitationes* puras. Aquele que medita realiza este regresso por meio do bem conhecido e muito notável método da dúvida. Dirigido de um modo radicalmente consequente para a meta do conhecimento absoluto,

ele recusa-se a deixar que algo valha como um ser se não estiver protegido de toda e qualquer possibilidade pensável de se tornar duvidoso. A respeito de tudo o que é certo na vida de experiência e de pensamento naturais, ele realiza, por essa via, uma crítica metódica quanto à possibilidade de isso ser posto em dúvida, e procura adquirir, por meio da exclusão de tudo o que deixa ainda em aberto a possibilidade da dúvida, um eventual acervo de coisas absolutamente evidentes. Por este método, a certeza da experiência sensível, na qual o mundo é dado na vida natural, não resiste à crítica e, por conseguinte, o ser do mundo deve, neste estádio do começo, deixar de ser válido. Aquele que medita mantém como absolutamente indubitável – como algo que não se pode suprimir, mesmo se este mundo não existisse – somente a si próprio, enquanto *ego* puro das suas *cogitationes*. O *ego* assim reduzido realiza, agora, um tipo solipsístico de filosofar. Ele procura caminhos apoditicamente certos através dos quais, da sua interioridade pura, possa abrir uma exterioridade objetiva. Isto sucede naquela forma bem conhecida em que, desde logo, são postas a descoberto a existência de Deus e a sua *veracitas* e, de seguida, por meio delas, a natureza objetiva, o dualismo das substâncias finitas, numa palavra, o domínio objetivo da Metafísica e das ciências positivas e as ciências positivas elas próprias. Todos os meios de inferência sucedem, como deve ser, tendo como fio condutor princípios que são imanentes ao *ego* puro, que são “inatos”.

§ 2. Necessidade de um novo começo radical da Filosofia

Até aqui, Descartes. Perguntamos agora: valerá mesmo a pena averiguar se haverá um significado eterno nestes pensamentos, serão eles ainda apropriados para infundir forças vivas ao nosso tempo?

Em todo caso, dá que pensar que as ciências positivas, que deveriam obter uma fundamentação racional absoluta através destas meditações, se tenham, porém, interessado tão pouco por elas. Certamente que, no nosso tempo, depois de um brilhante desenvolvimento de três séculos, elas se sentem muito entravadas no seu progresso por obscuridades

nos seus fundamentos. Mas, quando tentam proceder à reformulação dos seus fundamentos, <46> a nenhuma delas ocorre retornar às meditações cartesianas. Por outro lado, deve dar-se bastante importância a que as meditações tenham feito época, na Filosofia, num sentido completamente único, a saber, precisamente por via do seu regresso ao *ego cogito* puro. De fato, Descartes inaugurou uma filosofia de um tipo completamente novo: alterando o seu estilo de conjunto, a Filosofia assume uma viragem radical do objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental, que, em tentativas sempre novas e, contudo, sempre insuficientes, parece esforçar-se por atingir uma forma final necessária. Não deverá, então, esta continuada tendência trazer consigo um sentido eterno, ser para nós uma magna tarefa, que nos é imposta pela própria história e que convoca a colaboração de todos nós?

A decomposição da Filosofia atual, na sua atividade desorientada, dá-nos que pensar. Se considerarmos a Filosofia ocidental do ponto de vista da unidade de uma ciência, então, por comparação com os tempos precedentes, o seu declínio é inegável desde o meado do século passado. Essa unidade perdeu-se, tanto na posição da meta como na problemática e no método. À medida que, com o início da Modernidade, a fé religiosa cada vez mais se exteriorizava numa convenção sem vida, erguia-se a humanidade pensante sobre uma nova grande fé, a de uma Filosofia e Ciência autônomas. A cultura humana no seu todo deveria ser conduzida por visões intelectivas científicas, ser iluminada por elas e, assim, ser reformada numa nova cultura autônoma.

Entretanto, também essa fé caiu na inautenticidade e definiu. Não sem razão. Em vez de uma Filosofia unitária e viva, temos uma literatura filosófica crescendo sem limites e quase sem coerência; em vez de uma séria confrontação de teorias conflitantes que, porém, tornam manifesta, pelo seu próprio confronto, a sua solidariedade íntima, a sua comunidade nas convicções fundamentais e a sua fé imperturbável numa Filosofia verdadeira, temos uma atividade de recensão e de crítica aparentes no lugar de um sério filosofar com os outros e de uns para os outros. Não se trata aí, de modo nenhum, de um estudo recíproco conscientemente responsável, no espírito de um sério trabalho em conjunto <47> de olhos

postos em resultados objetivamente válidos. “Resultados objetivamente válidos” – isto não quer dizer, contudo, outra coisa senão resultados que foram esclarecidos por meio da crítica recíproca e que, a partir daí, se mantêm contra qualquer crítica. Como seria, porém, possível um estudo e um trabalho conjunto efetivos, quando há tantos filósofos e quase tantas filosofias? Certamente que ainda temos congressos filosóficos – os filósofos encontram-se, mas não, infelizmente, as filosofias. A estas falta a unidade de um espaço espiritual, em que pudessem ser umas para as outras, atuar umas sobre as outras. Pode ser que as coisas estejam melhores no interior de “escolas” ou de “tendências” singulares; contudo, pelo fato de existirem sob a forma da singularidade e tendo em vista a situação filosófica do presente no seu conjunto, as coisas permanecem, no essencial, tais como as caracterizamos.

Não estaremos nós, neste desditoso presente, numa situação semelhante àquela que Descartes encontrou na sua juventude? Não estaremos, portanto, no tempo oportuno para recordar aquele seu radicalismo de filósofo incipiente e também para submeter a uma subversão cartesiana essa literatura filosófica enorme a perder de vista, com a sua mescla de grandes tradições, de novos começos “mais sérios”, de movimentos literários da moda (que contam produzir efeito, não estudo), e de começar com novas *Meditationes de prima philosophia*? Não poderá o desconforto da nossa situação filosófica ser, no fundo, remetido para a circunstância de as forças impulsionadoras que irradiam dessas meditações terem perdido a sua originária vivacidade, e isso certamente porque está perdido o espírito de radicalismo da autorresponsabilidade filosófica? Não pertencerá, antes, ao sentido fundamental da Filosofia autêntica a exigência, supostamente excessiva, de uma filosofia montada a partir da derradeira ausência de pressupostos que pensar se possa, de uma filosofia que se forme, numa efetiva autonomia, a partir de evidências últimas por ela própria produzidas, e que seja, por essa via, absolutamente autorresponsável? O anseio por uma Filosofia plenamente viva conduziu, nos tempos recentes, a múltiplos renascimentos. Não será, porém, o único renascimento frutuoso precisamente o que desperta de novo as meditações cartesianas: não para as adotar no seu conteúdo, mas para pôr por vez

primeira a descoberto o sentido mais profundo do seu radicalismo no retorno ao *ego cogito* <48> e, numa consequência mais lata, os valores eternos daí provenientes?

Em todo caso, com isso fica apontado o caminho que conduziu à Fenomenologia Transcendental.

Pretendemos, agora, fazer em conjunto este caminho, pretendemos meditar cartesianamente, enquanto filósofos que começam radicalmente, com a maior precaução, naturalmente, e preparados para toda e qualquer transformação das antigas meditações cartesianas. Extravios sedutores, nos quais caíram tanto Descartes como os seus seguidores, devem ser, por esta via, esclarecidos e evitados.

PRIMEIRA MEDITAÇÃO

O CAMINHO PARA O EGO TRANSCENDENTAL

§ 3. *A subversão cartesiana e a ideia diretora de uma fundamentação absoluta da Ciência*

Com a decisão de filósofos que começam radicalmente, começamos então, de novo, cada um por si e em si, por pôr de lado, desde logo, todas as nossas convicções até agora válidas e, com isso, também todas as nossas ciências. A ideia condutora das nossas meditações será, tal como para Descartes, a de uma ciência a fundamentar numa radical autenticidade e, derradeiramente, a de uma Ciência Universal. Mas em que ficamos com a indubitabilidade da própria ideia, da ideia de uma ciência a fundamentar absolutamente, dado não podermos dispor de qualquer ciência previamente dada como exemplo de uma tal [ciência]¹ autêntica (nenhuma ciência vale já para nós)? Designa ela uma ideia-final legítima, uma meta possível de uma práxis possível? Manifestamente, também isto é algo que não podemos pressupor, já para não falar de tomarmos de antemão como estabelecidas quaisquer normas para tais possibilidades ou mesmo de nos termos de apropriar de uma forma de estilo supostamente óbvia, a da Ciência autêntica enquanto tal. Porque, no fundo, isso seria pressupor toda uma Lógica enquanto Doutrina da Ciência, se bem que também esta esteja, porém, envolvida na subversão de todas as ciências. O próprio Descartes tinha de antemão um ideal de ciência, o da Geometria, correspondentemente, o da Ciência matemática da Natureza. Este ideal determina os séculos como um fatal <49> preconceito, e determina também, por não ser criticamente ponderado, as próprias meditações.

1 **N.T.:** A palavra "ciência" está omissa no texto da Husserliana e, em consequência, como o editor assinala, a frase parece estar truncada.

Para Descartes, era algo óbvio de antemão que a Ciência Universal tivesse a forma de um sistema dedutivo, pelo qual a construção deveria repousar, no seu todo, sobre um fundamento axiomático que fundamentasse a dedução. A respeito da Ciência Universal, o axioma da autocerteza absoluta do *ego*, com os princípios axiomáticos inatos a este *ego*, desempenhava um papel semelhante ao dos axiomas geométricos no caso da Geometria – apenas que este fundamento axiomático residia numa dimensão ainda mais profunda que o da Geometria e era convocado para cooperar na fundamentação última deste.

Nada disso nos deve condicionar. Como filósofos incipientes, não temos ainda nenhum ideal de ciência em vigor; e apenas o poderemos ter porquanto para nós próprios de novo o criemos.

Contudo, não abandonamos, com isto, a meta geral de fundamentação absoluta da Ciência. Ela deve, antes, motivar continuamente a marcha da nossa meditação, tal como o fizera na meditação cartesiana, e formar-se gradualmente até uma determinação concreta. Devemos, apenas, estar precavidos quanto ao modo como a pomos como meta – não podemos, desde logo, pressupor nem sequer a sua possibilidade. Mas como pode, agora, ser clarificado e também assegurado este modo de posição de uma meta?

A ideia geral da Ciência tomamo-la nós, naturalmente, das ciências faticamente dadas. Se elas se tornaram, na nossa atitude radicalmente crítica, simples ciências presumidas, então a sua ideia final geral deve também, no mesmo sentido, ter-se tornado uma ideia simplesmente presumida. Portanto, não sabemos mesmo se ela pode ser, em geral, realizada. Todavia, nesta forma do ser presumido e numa generalidade indeterminada e fluida, temo-la ainda e, portanto, temos também a ideia de uma Filosofia, a saber, enquanto uma ideia de que desconhecemos se será e como será realizável. Tomamos essa ideia como uma presunção provisória, que aceitamos tentativamente e que deixaremos, a título de tentame, conduzir as nossas meditações. Examinaremos ponderadamente como pode ela ser pensada enquanto possibilidade e, de seguida, como poderia ser realizada. Seguramente que cairemos naquilo que, no início, serão complicações estranhas – como, porém, <50> poderiam elas ser evitadas,

se o nosso radicalismo não permanecer um espírito inane, mas tiver de nos levar à ação? Progridamos, então, pacientemente.

§ 4. *Desvendamento do sentido final da Ciência por imersão vivencial nela, enquanto fenômeno noemático*

Manifestamente, torna-se agora prioritário clarificar a ideia-diretora que, no começo, paira diante de nós numa generalidade vaga. Naturalmente que não se trata, com isso, da formação do conceito de ciência, por meio da abstração comparativa, com base nas ciências factuais. Reside já no sentido de todas as nossas considerações que ciência, enquanto fato de cultura, e ciência, em sentido verdadeiro e autêntico, não são uma e a mesma coisa, ou que aquela, através da sua fatualidade, transporta consigo uma pretensão que não se certifica, como pretensão já preenchida, precisamente na simples fatualidade. *Reside* precisamente nesta pretensão a Ciência enquanto ideia – enquanto ideia de Ciência autêntica.

Como poderemos desvendá-la e captá-la? Se bem que recusemos toda e qualquer tomada de posição a respeito da validade das ciências fáticas (validade que elas pretendem), por conseguinte, a respeito da autenticidade das suas teorias e, correlativamente, da capacidade dos seus métodos de teorização, nada nos impede, porém, de imergir vivencialmente no seu esforço e no seu agir científicos e de, com isso, tornarmos para nós claro e distinto para onde tudo isso propriamente tende. Se assim fizermos, aprofundando progressivamente a intenção do esforço científico, desdobrar-se-ão diante de nós os momentos constitutivos da ideia-final geral de Ciência autêntica, se bem que, de início, apenas numa primeira diferenciação.

Antes de todo o resto, é aqui o lugar para uma primeira clarificação do agir judicativo e do próprio juízo, com a distinção entre *juízos imediatos e mediatos*: nos juízos mediatos, reside uma referencialidade de sentido relativamente a outros juízos, de tal maneira que a crença judicativa acerca deles *pressupõe* a desses outros juízos – ao modo de uma crença com base em algo já acreditado; além disso, é também aqui o lugar para uma clarificação do esforço para obter juízos fundamentados, correspondentemente,

do agir fundamentador, em que a correção, a *verdade* dos juízos – ou, no caso de um insucesso, a <51> incorreção, a falsidade –, deve ser comprovada. No caso dos juízos mediatos, esta comprovação é ela própria mediata, apoiando-se naqueles juízos imediatos que estão compreendidos no sentido judicativo e envolvendo também, em concreto, a sua fundamentação. A uma fundamentação consumada uma vez, correspondentemente, à verdade por ela comprovada, podemos *retornar* sempre que queiramos. Por força desta liberdade de realização reiterada do que, com isso, está consciente como uma e a mesma verdade, esta será um adquirido permanentemente, ou uma possessão, e chamar-se-á, enquanto tal, conhecimento.

Se prosseguirmos desse modo (aqui, naturalmente, dando apenas indicações), logo chegaremos, por via de uma explicitação mais precisa do sentido de uma fundamentação ou de um conhecimento, à ideia de *evidência*. Na fundamentação autêntica, os juízos mostram-se como *corretos*, como concordantes, ou seja, a fundamentação é a concordância do juízo com a própria situação julgada (com a coisa ou o estado-de-coisas). Dito com mais precisão: o julgar é um visar e, em geral, um simples presumir de que seja isto e aquilo; o juízo (aquilo que é julgado) é, então, coisa simplesmente presumida, correspondentemente, estado-de-coisas presumido, ou visada cousal, visada de um estado-de-coisas. Mas, eventualmente, contrapõe-se a isto um visar judicativo eminente (um ter consciência disto ou daquilo julgando). Chama-se evidência. Em vez de se visar remotamente uma coisa, na evidência a coisa está presente como *ela própria*, o estado-de-coisas está presente como ele próprio – aquele que julga tem-nos, portanto. Um julgar que simplesmente presume dirige-se, através de uma transposição consciente, para a evidência correspondente de acordo com a própria coisa ou estado-de-coisas. Esta transposição comporta em si o caráter do preenchimento da simples visada, o caráter da síntese do recobrimento concordante, ela é um estar consciente evidente a respeito da correção do que, acerca de uma coisa, fora antes visado remotamente.

Se o fizermos, deparar-se-nos-ão, então, elementos fundamentais daquela ideia-final que rege o agir científico no seu todo. Por exemplo, o cientista não quer julgar simplesmente, mas antes fundamentar os seus

juízos. Dito com mais precisão, ele não quer deixar valer, perante si próprio e os outros, qualquer *conhecimento científico* que não tenha fundamentado perfeitamente e que, por isso, não possa ser justificado completamente e em qualquer momento pelo livre retorno ao ato iterável de fundamentação. Isto pode, *de fato*, permanecer uma simples pretensão; em todo caso, está aí uma meta ideal.

<52> Uma coisa deve ser ainda destacada complementarmente: devemos distinguir, por um lado, o juízo (no sentido mais lato de um visar de ser) e a evidência e, por outro lado, o juízo pré-predicativo e a evidência pré-predicativa. A evidência predicativa contém a pré-predicativa. Aquilo que é visado, correspondentemente, que é visto com evidência vem à expressão, e a ciência pretende, em geral, julgar expressamente e manter fixo o juízo, a verdade enquanto expressada. Mas a expressão enquanto tal pode ajustar-se melhor ou pior ao que é visado e por si próprio dado, portanto, ela tem a sua própria evidência ou não evidência, que vai juntamente com a predicação; por isso, a evidência da expressão é também codeterminante da ideia de verdade científica, enquanto situação predicativa ultimamente fundamentada ou a fundamentar.

§ 5. A evidência e a ideia de Ciência autêntica

Continuando a meditar desta maneira e nesta direção, nós, filósofos incipientes, reconhecemos que a ideia cartesiana de uma ciência e, em suma, de uma ciência universal, a partir de uma fundamentação e justificação últimas, outra coisa não é senão a ideia que constantemente guia todas as ciências e os seus esforços para a universalidade – seja como for que fiquemos a respeito da sua realização fatal.

No sentido mais lato de todos, evidência é a *experiência* de que algo é e é assim, ela é, justamente, um fitar espiritualmente a própria coisa. O conflito com o que a evidência, com o que a experiência mostra, produz o negativo da evidência (ou a evidência negativa) e, enquanto seu conteúdo, a falsidade evidente. A evidência, à qual pertence, de fato, toda a experiência, no sentido estrito habitual, pode ser mais ou menos perfeita.

A evidência perfeita e o seu correlato, a verdade pura e autêntica, é dada como uma ideia que reside no esforço para o conhecimento, para o preenchimento da intenção que visa, correlativamente, como algo a extrair por imersão vivencial num tal esforço. Verdade e falsidade, crítica e adequação crítica à doação evidente são assuntos quotidianos, que jogam já o seu papel, de um modo constante, na vida pré-científica. Para esta vida quotidiana, como os seus fins cambiantes e relativos, bastam evidências e verdades relativas. A Ciência, porém, <53> procura verdades que sejam e que permaneçam válidas de uma vez por todas e para qualquer um; em conformidade com isso, ela busca confirmações de um novo tipo, que sejam levadas até o fim. Mesmo quando a Ciência, como ela deve por fim perceber, não chega *de fato* à realização de um sistema de verdades absolutas e se vê na necessidade de modificar sempre de novo as suas *verdades*, ela segue, porém, precisamente a ideia da verdade absoluta ou cientificamente autêntica e vive, de acordo com isso, num horizonte infinito de aproximações que se esforçam por atingi-la. Com isto, ela visa superar não apenas o conhecimento quotidiano, mas também a si própria *in infinitum*; isto acontece também por ela ter em vista a universalidade sistemática do conhecimento, esteja esta referida a um qualquer domínio científico fechado ou a uma pressuposta unitotalidade do ente enquanto tal, no caso de ser possível uma Filosofia e de esta estar em questão. Tendo em conta a sua intenção, pertence, portanto, à ideia da Ciência e da Filosofia uma *ordem de conhecimento indo dos conhecimentos em si primeiros para os conhecimentos em si posteriores*; derradeiramente, portanto, um começo e uma progressão que não seja suscetível de uma escolha arbitrária, mas que se fundamente na natureza das próprias coisas.

Desse modo – através da imersão vivencial meditativa na generalidade do esforço científico – desvendam-se-nos os elementos capitais da ideia-final de Ciência autêntica, que domina este esforço de uma maneira ainda vaga no início, sem que nós, a respeito da sua própria possibilidade ou do caráter supostamente óbvio de um tal ideal de ciência, tenhamos estabelecido já de antemão qualquer pressuposição.

Aqui, não podemos dizer o seguinte: “Para que nos importarmos com tais investigações e verificações? Manifestamente, elas pertencem à

Doutrina Geral da Ciência ou Lógica, a qual, obviamente, deverá ser aplicada, tanto aqui como subsequentemente”. Todavia, devemo-nos precaver, justamente, contra tais coisas óbvias. Sublinhamos o que já dissemos a propósito de Descartes: tal como com todas as ciências previamente dadas, também a Lógica se vê destituída de validade com a subversão universal. Deveremos adquirir por nós próprios tudo aquilo que nos possa servir de ponto de partida filosófico. Se, mais tarde, resultará para nós uma ciência autêntica do tipo da Lógica tradicional, é coisa que não podemos agora saber.

Com este trabalho preliminar – mais indicado de um modo aproximativo <54> do que explicitamente prosseguido –, ganhamos clareza bastante para que possamos fixar um *primeiro princípio metodológico* para todo o nosso procedimento posterior. É manifesto que eu, enquanto principiante filosófico, esforçando-me por atingir a meta presumida da Ciência autêntica, não poderei, para ser consequente, fazer nem deixar valer nenhum juízo que eu não tenha formado a partir da evidência, a partir das *experiências* em que a coisa ou o estado-de-coisas em questão estão para mim presentes enquanto *eles próprios*. Certamente que devo sempre refletir sobre a evidência respectiva, examinar o seu alcance e tornar para mim próprio evidente até onde ela se estende, até que ponto se estende a sua perfeição, a efetiva autodoação da própria coisa. Aí onde ela falha, não poderei reivindicar qualquer validade final e, no melhor dos casos, devo pôr o juízo na conta de um estágio intermédio possível no caminho que conduz a essa validade final.

Porque as ciências tendem para predicções que expressem de um modo completo e num ajuste evidente o que foi pré-predicativamente visto, será compreensível que nos preocupemos também com este aspecto da evidência científica. Devido à instabilidade, à plurivocidade da linguagem comum e também à sua excessiva parcimônia no que diz respeito à completude da expressão, é necessário, mesmo quando são usados os seus recursos expressivos, uma nova fundamentação das significações, por meio da originária orientação das expressões pelas visões intelectivas cientificamente geradas e pela sua fixação firme a estas significações. Podemos também isto na conta do nosso princípio metódico da evidência, o qual deve, a partir de agora, dar a norma de um modo consequente.

Mas como nos ajudaria este princípio, e toda a meditação que desenvolvemos até aqui, se ele não nos fornecesse qualquer utensílio para proceder a um efetivo começo, a saber, para pôr a ideia de Ciência autêntica na via da realização? Dado que a esta ideia pertence a forma de uma ordenação sistemática dos conhecimentos – conhecimentos autênticos –, daí resulta, então, *enquanto questão do começo*, a demanda dos conhecimentos em si primeiros, que devem suportar no seu todo o edifício de vários níveis do conhecimento universal. Se a nossa meta presuntiva deve poder ser uma meta possível do ponto de vista prático, nós, que meditamos na nossa completa indigência de conhecimento científico, devemos, por isso, ter acesso a evidências que já tenham em si o selo de uma tal vocação, <55> na medida em que sejam reconhecíveis como precedendo todas as outras evidências que se possa imaginar. Mas elas deverão também possuir uma certa perfeição, deverão trazer consigo uma segurança absoluta a respeito dessa evidência da sua precedência relativamente a todas as outras, se, a partir delas, a progressão e a construção de uma ciência, sob a ideia de um sistema de conhecimentos com uma validade definitiva – com a infinidade presumida que pertence a esta ideia –, devem poder ter um sentido.

§ 6. *Diferenciação da evidência. A exigência filosófica de uma evidência apodítica e em si primeira*

Contudo, aqui, neste ponto decisivo do começo, devemos, meditando, penetrar mais profundamente. O discurso sobre *certeza absoluta* ou, o que é o mesmo, sobre *indubitabilidade absoluta*, carece de clarificação. Esta leva-nos a dar atenção ao fato de que, numa explicitação mais precisa, a idealmente exigida perfeição da evidência se torna diferenciada. No presente nível inicial da meditação filosófica, temos a infinidade ilimitada das *experiências* pré-científicas, das evidências: elas são mais ou menos perfeitas. Imperfeição significa, aí, em regra, incompletude, unilateralidade, relativa obscuridade, indistinção na autodoação da coisa ou do estado-de-coisas, por conseguinte, afetação da experiência com

componentes covisados e pré-visados que não são preenchidos. A perfectibilidade consoma-se, então, como progressão sintética de experiências concordantes, nas quais esses elementos covisados chegam à experiência preenchente efetiva. A correspondente ideia de perfeição seria a da *evidência adequada*, coisa em que frequentemente permanece em aberto se ela, por questões de princípio, não reside no infinito.

Se bem que essa ideia dirija constantemente o intento do cientista, uma outra perfeição da evidência tem, contudo, para ele (como poderemos verificar por meio da mencionada imersão vivencial nesse intento) uma dignidade mais elevada, a saber, a da *apoditicidade*; ela pode surgir também, eventualmente, nas evidências inadequadas. Ela é uma indubitabilidade absoluta num sentido inteiramente determinado e peculiar – a indubitabilidade absoluta que o cientista pede a todos os *princípios* e cujo valor mais alto se patenteia no seu esforço de, relativamente aos fundamentos já evidentes em e por si mesmos, <56> fundamentá-los uma vez mais, a um nível mais elevado, pelo regresso a princípios, conferindo, por essa via, a esses fundamentos a dignidade suprema da apoditicidade. O caráter fundamental da apoditicidade deve ser assim caracterizado:

Toda e qualquer evidência é autocaptação de um ser ou de um ser assim no modo “ele próprio”, na plena certeza acerca deste ser, a qual, portanto, exclui qualquer dúvida. Daí não se segue, porém, que ela exclua a possibilidade de que o evidente se possa tornar posteriormente duvidoso, que o ser se possa expor como aparência, possibilidade para a qual a experiência sensível nos fornece já exemplos. Esta possibilidade em aberto de se tornar duvidoso, correspondentemente, do possível não ser *apesar da evidência*, deve poder ser sempre reconhecida de antemão através de uma reflexão crítica sobre a operatividade da evidência. Mas uma evidência apodítica tem a peculiaridade notável de não ser em geral, apenas e simplesmente, uma certeza de ser acerca das coisas ou dos estados-de-coisas nela evidentes, mas de se revelar ao mesmo tempo, pela reflexão crítica, como a absoluta impensabilidade do seu não ser; que ela, portanto, de antemão exclui como algo sem objeto qualquer dúvida que possamos conceber. Além disso, a evidência desta reflexão crítica tem a dignidade de ser apodítica, portanto, tem-no também a evidência acerca da existência

desta impensabilidade do não ser do que reside na certeza evidente, e o mesmo para toda e qualquer reflexão crítica de nível superior.

Recordemo-nos, agora, do princípio cartesiano da absoluta indubitabilidade, pelo qual deveria ser excluída, enquanto princípio para a edificação da Ciência autêntica, qualquer dúvida concebível e mesmo toda e qualquer dúvida *de fato* que não tivesse fundamento. Se, por via desta nossa meditação, obtivemos esse princípio numa forma mais clara, pergunta-se, agora, se e como nos poderá ele auxiliar para realizarmos um efetivo começo. De acordo com o que foi dito, formula-se, como uma pergunta da Filosofia incipiente só agora determinada, se haverá para nós evidências patenteáveis que, como deveremos presentemente dizer, por um lado trazem consigo apoditicamente a visão intelectual de que precedem todas as evidências concebíveis enquanto *em si primeiras* e, por outro, também se possa ver que são elas próprias apodíticas; se elas forem inadequadas, então deverão ter, no mínimo, um teor apodítico reconhecível, um teor de ser que, por força da apoditicidade, esteja firmemente assegurado de uma vez por todas. Certamente que o *como* <57> e mesmo o *se* será possível ir mais além na ulterior edificação de uma Filosofia apoditicamente assegurada será coisa que deve ficar para *cura posterior*.

§ 7. *A evidência acerca da existência do mundo não é apodítica; sua inclusão na subversão cartesiana*

A pergunta sobre as evidências em si primeiras parece poder resolver-se sem dificuldade. Não se oferecerá a existência de um *mundo*, sem mais, como uma tal evidência? A vida ativa quotidiana refere-se ao mundo, a ele se referem também todas as ciências, imediatamente as ciências de fatos e mediamente, como instrumentos do método, as ciências apriorísticas. Antes de tudo o mais, o ser do mundo é por si mesmo óbvio – tanto que ninguém pensará em enunciá-lo expressamente por uma proposição. Temos, afinal, a experiência continuada, pela qual este mundo está incessantemente diante dos nossos olhos como sendo inquestionavelmente. Mas, por mais que esta evidência seja em si anterior

a todas as evidências da vida voltada para o mundo e de todas as ciências – das quais ela é o fundamento que constantemente as suporta –, depressa ficamos na dúvida sobre se ela poderá reivindicar, nesta sua função, um caráter apodítico. E, quando prosseguimos com esta dúvida, torna-se visível que essa evidência também não poderá reivindicar a prerrogativa de ser a evidência absolutamente primeira. No que diz respeito ao primeiro ponto, a experiência sensível universal, em cuja evidência o mundo nos é constantemente dado de antemão, não deve ser tomada, sem mais, como uma evidência apodítica em que fosse absolutamente excluída a possibilidade de que se tornasse duvidoso que o mundo fosse efetivamente, ou seja, a possibilidade do seu não ser. Não é apenas cada coisa singular experienciada que pode sofrer uma desvalorização, enquanto aparência dos sentidos, mas também o todo da experiência conectada, unitariamente visível de um modo sinóptico, pode mostrar-se como uma aparência, como um *sonho coerente*. Não poderemos tomar a indicação destas inversões, possíveis e reais, da evidência como uma crítica suficiente da evidência e, assim, ver nelas uma prova completa de que é concebível a possibilidade de um não ser do mundo, apesar de este ser constantemente experienciado. Retemos apenas que, para a finalidade de uma fundamentação radical da ciência, a evidência da experiência do mundo carece, primeiro, de uma crítica da sua validade e do seu alcance, e que, portanto, não podemos, sem questão, <58> tomá-la como sendo imediatamente apodítica. Para isso, não basta pôr fora de validade todas as ciências que nos são previamente dadas, tratá-las como se fossem para nós preconceitos inadmissíveis. Também ao seu terreno universal, o do mundo da experiência, deveremos nós retirar a validade ingênua. O ser do mundo, com base na evidência da experiência natural, não poderá mais ser, para nós, um fato óbvio, mas deverá antes ser, ele próprio, um simples fenômeno de validade.

Será que, quando mantemos essa atitude, resta ainda para nós, em geral, um terreno de ser para quaisquer juízos, para não falar de evidências em torno das quais se poderia fundamentar, apoditicamente aliás, uma Filosofia Universal? Não será o mundo o título para o universo do que é em geral? Poder-se-ia, portanto, evitar tomar como primeira tarefa

in extenso essa crítica da experiência do mundo que foi apenas indicada acima? E, no caso de se confirmar o resultado que antecipadamente supusemos para esta crítica, não ficaria, então, frustrado todo o nosso propósito filosófico? Mas como ficaríamos se o mundo não fosse, ao fim ao cabo, o terreno absolutamente em si primeiro dos juízos e se, com a sua existência, não estivesse já pressuposto um terreno de ser em si anterior?

§ 8. *O ego cogito como subjetividade transcendental*

Fazemos aqui, neste momento, seguindo Descartes, a grande reversão que, consumada da maneira correta, conduz à subjetividade transcendental: a volta para o *ego cogito* como terreno último e apoditicamente certo de juízos, no qual toda e qualquer Filosofia radical deve ser fundamentada.

Reflitamos. Enquanto filósofos que meditamos radicalmente, não temos, agora, nem uma ciência que seja válida para nós, nem um mundo que exista para nós. Em vez de ser pura e simplesmente, ou seja, em vez de valer para nós de modo natural na crença de ser da experiência, o mundo é, para nós, apenas uma simples pretensão de ser. Isto diz também respeito à existência intramundana de todos os outros eus, de tal modo que não deveríamos mais falar propriamente no plural comunicativo. Os outros homens e os animais só são para mim dados da experiência em virtude da experiência sensível dos seus somas corporais,² experiência de cuja validade, enquanto algo que está posto em questão, não me poderei servir. Juntamente com os outros, perco eu, naturalmente, <59> também as formações da sociabilidade e da cultura no seu todo. Numa palavra, não apenas a Natureza corpórea, mas também o inteiro mundo circundante concreto da vida será doravante, para mim, em vez de algo que é, apenas fenômeno de ser. Mas, seja qual for o desenlace da pretensão à realidade

2 **N.T.:** *Körperliche Leib*. Traduzimos invariavelmente *Leib* por *soma* e *Körper* por *corpo*. Seguimos, neste ponto, uma sugestão do próprio Husserl, que designa a ciência do *Leib* por *Somatologie* (somatologia), em *Ideen* III, § 2, Hua IV... bem como os usos que faz, em vários manuscritos, da palavra grega *soma* como equivalente de *Leib*.

por parte deste fenômeno, e seja como for que eu me decida criticamente pelo ser ou pela aparência, ele, enquanto meu fenômeno, não é, porém, nada, mas antes precisamente aquilo que torna, em geral, para mim possível uma tal decisão crítica e que, portanto, também torna possível o que tem, para mim, sentido e validade enquanto ser *verdadeiro* – já decidido de um modo definitivo ou para decidir. E mais: se me abstenho, como em liberdade o posso fazer e de fato o faço, de toda e qualquer crença de experiência, de tal maneira que o ser do mundo da experiência permaneça, para mim, fora de validade, este abster-me é ainda, todavia, aquilo que é, e ele é juntamente com a corrente inteira da minha vida de experiência. E certamente que esta vida está *para mim* constantemente aí enquanto ela própria está constantemente consciente de modo perceptivo, num campo de presente, na mais primitiva originalidade; na recordação, ora estas, ora aquelas coisas passadas estão *outra vez* conscientes, e isso implica: conscientes enquanto *as próprias coisas passadas*. A cada momento posso, refletindo, dirigir um olhar atento particular para esta vida originária. Posso captar o presente como presente, o passado como passado, tal como ele próprio é. Assim o faço agora, enquanto eu que reflete e que exerce a mencionada abstenção.

De certo modo, o mundo experienciado nesta vida que reflete permanece, com isso, aí para mim, como mundo experienciado, tal como antes, precisamente com o seu teor respectivo. Ele continua a aparecer tal como aparecia antes, apenas que eu, como alguém que reflete filosoficamente, não mantenho mais em execução, em validade, a crença natural de ser que é característica da experiência, se bem que essa crença esteja, porém, ainda aí e seja conjuntamente captada pelo olhar da atenção. Para lá das visadas que são experiência do mundo, o mesmo se passa com todos as restantes visadas que pertencem à minha corrente de vida, com as minhas representações não intuitivas, juízos, atitudes valorativas, decisões, posições de fins e de meios etc., e particularmente com as tomadas de posição nelas necessariamente atestadas quando estou nas atitudes da vida natural, irrefletida, não filosófica – na medida em que estas pressupõem, em geral, precisamente o mundo e, portanto, encerram em si uma crença de ser a respeito do mundo. Também aqui, a <60> abstenção por

parte do eu que reflete filosoficamente, o pôr fora de validade as tomadas de posição, não significa o seu desaparecimento do seu campo de experiência. As vivências concretas em questão são, dizemo-lo de novo, aquilo para que está dirigido o olhar da atenção, só que o eu atento, enquanto eu filosófico, exerce a abstenção a respeito do que é intuído. Também tudo aquilo que, nas vivências desse tipo, era visado numa consciência de validade – ou seja, o correspondente juízo, a teoria, o valor, o fim etc. –, mantém-se completa e plenamente, apenas com esta modificação de validade: *simples fenômeno*.

Este universal pôr fora de validade (“inibir”, “pôr fora de jogo”) todas as tomadas de posição perante o mundo objetivo pré-dado e, assim, desde logo, as tomadas de posição de ser (as tomadas de posição a respeito do ser, da aparência, do ser de modo possível, suposto, do ser provável e semelhantes) – ou, como também se costuma dizer, esta *ἐποχή fenomenológica* ou este *pôr entre parênteses* o mundo objetivo – não nos põe perante um nada. Ao contrário, aquilo de que nos apropriamos precisamente por isso ou, mais claramente, aquilo de que eu, aquele que medita, por isso mesmo me apropriado é da minha vida pura com todas as suas vivências e todas as suas coisas visadas, enquanto puramente visadas, o universo dos *fenômenos* no sentido da Fenomenologia. A *ἐποχή* é, também se pode dizer, o método radical e universal por via do qual eu me capto puramente como eu, com a vida de consciência que me é própria, na qual e através da qual o mundo objetivo no seu todo é para mim e, desse modo, precisamente tal como ele é para mim. Todo e qualquer ser mundano, espaço-temporal, é para mim – isso significa: vale para mim, e certamente porquanto o experiencio, percepciono, dele me recordo, nele penso de algum modo, o ajuízo, valoro, desejo etc. Como é bem sabido, Descartes designou tudo isto pela palavra *cogitatio*. O mundo não é para mim, em geral, outra coisa senão um ser que, num tal *cogito*, está consciente e vale para mim. Ele retira em exclusivo de tais *cogitationes* todo o seu sentido, universal e específico, bem como a validade de ser. Nestas *cogitationes* decorre a minha vida mundana no seu todo, a que pertence também a minha vida de investigação científica e de fundamentação. Eu não posso imergir vivencialmente, experiencialmente, pelo pensamen-

to, não posso imergir valorativamente ou ativamente em nenhum outro mundo senão naquele que tem em mim próprio e a partir de mim próprio o seu sentido e validade. Se me coloco por sobre esta inteira vida e <61> me abstenho de toda e qualquer consumação de uma qualquer crença de ser, que toma diretamente *o mundo* enquanto existente – se dirijo exclusivamente o meu olhar para esta própria vida, enquanto consciência *do* mundo, então aproprio-me de mim próprio enquanto *ego* puro, com a corrente pura das suas *cogitationes*.

Assim, o ser do *ego* puro e das suas *cogitationes* precede, de fato, o ser natural do mundo – daquele de que somente falo e posso falar – como um ser em si anterior. O terreno de ser natural é, na sua validade de ser, secundário, ele pressupõe constantemente o terreno de ser transcendental. O método fenomenológico fundamental, o da *ἐποχή* transcendental, na medida em que reconduz ao terreno do ser transcendental, chama-se, por isso, redução transcendental-fenomenológica.

§ 9. Alcance da evidência apodítica do “eu sou”

A próxima pergunta será se esta redução torna possível uma evidência *apodítica* do ser da subjetividade transcendental. Apenas se a experiência de si próprio for apodítica poderá ela servir de subsolo para juízos apodíticos; só então estará à nossa disposição o prospecto de uma Filosofia, de uma construção sistemática de conhecimentos apodíticos a partir do campo das experiências e dos juízos em si primeiros. Que o *ego sum*, correspondentemente, o *sum cogitans*, deva ser apoditicamente enunciado, que nós, portanto, tenhamos debaixo dos pés um primeiro terreno de ser apodítico, isto, como é sabido, foi o que Descartes viu, pois tanto sublinhou a indubitabilidade dessa proposição como também que o próprio *eu duvido* pressupõe já um *eu sou*. Trata-se com isso, também em Descartes, daquele eu que está ciente de si mesmo depois de ter posto fora de validade o mundo da experiência, enquanto possivelmente duvidoso. De acordo com as nossas precisões, é claro que o sentido da indubitabilidade em que o *ego* acede à doação, através da redução trans-

cidental, corresponde efetivamente ao conceito de apoditicidade que expusemos anteriormente. Certamente que, com isso, não está ainda decidido o problema da apoditicidade e, com ele, o problema do primeiro fundamento e do terreno para uma Filosofia. Surgem imediatamente dúvidas. Por exemplo, não pertencerá inseparavelmente à subjetividade transcendental o seu respectivo passado, que está apenas disponível por meio da recordação? Mas poderá <62> reclamar-se para a recordação uma evidência apodítica? Seria certamente despropositado querer negar, por causa disso, a apoditicidade do *eu sou*, coisa que só seria possível se, argumentando de um modo exterior, falássemos sobre essa apoditicidade a distância e, portanto, também a olhássemos a distância. Mas, em vez disso, deve o problema do alcance da nossa evidência apodítica tornar-se, agora, uma questão candente.

Recordamos aqui uma observação anterior, a saber, *que a adequação e a apoditicidade de uma evidência não têm de andar de mãos dadas* – talvez que esta observação tenha sido feita precisamente para o caso da autoexperiência transcendental. Nela, o *ego* é originariamente acessível para si próprio. Mas esta experiência oferece, de cada vez, apenas um núcleo de coisas que são propriamente experienciadas de modo adequado, a saber, o presente vivo próprio, que o sentido gramatical da proposição *ego cogito* expressa, enquanto, por sobre isso, apenas se alcança um horizonte indeterminadamente geral, presuntivo, de coisas propriamente não experienciadas, mas necessariamente covisadas. A este horizonte pertence não só o passado próprio, na maior parte dos casos completamente obscuro, mas também as faculdades transcendentais e as propriedades habituais que, de cada vez, pertencem ao eu. Também a percepção externa (que, sem dúvida, não é apodítica) é certamente uma experiência da própria coisa – *ela própria se nos depara* –, mas, neste deparar-se próprio, tem a coisa, para aquele que a experiencia, um horizonte geral aberto, infinito e indeterminado, de elementos que não são eles próprios propriamente percebidos, e tem-no certamente como um horizonte – tal reside aí enquanto presunção – a destrinçar por meio da experiência possível. Algo semelhante corresponde à certeza apodítica da experiência transcendental do meu *eu sou* transcendental, na generalidade aberta do horizonte

que lhe está ligado. O ser efetivo do terreno de conhecimento em si primeiro é, assim, decerto, absolutamente verificado, mas não o é, sem mais, aquilo que determina o seu ser de um modo mais preciso e aquilo que, durante a evidência viva do *eu sou*, não está ainda ele próprio dado, mas é apenas presumido. Esta presunção, coimplicada na evidência apodítica, está, portanto, sujeita, a respeito da possibilidade do seu preenchimento, à crítica quanto ao seu alcance, que pode ser apoditicamente delimitado. Quão longe pode o eu transcendental enganar-se sobre si próprio e quão longe se estendem os elementos absolutamente indubitáveis, apesar deste engano possível? Ao estatuir o *ego* transcendental, ficamos, em suma, num <63> ponto perigoso, mesmo quando não temos desde o início em consideração as difíceis questões acerca da apoditicidade.

§ 10. Excurso. O falhanço de Descartes na viragem transcendental

Seguindo Descartes, parece bem fácil captar o eu puro e as suas *cogitationes*. No entanto, é como se tivéssemos chegado, aqui, a um cume íngreme, em que prosseguir lentamente e de modo seguro decidisse da vida ou da morte filosófica. Descartes tinha uma vontade seriíssima de uma ausência radical de preconceitos. Sabemos, porém, através de novas investigações, e particularmente das belas e profundas investigações de Gilson e de Koyré,³ o quanto há de Escolástica escondida, como um preconceito não esclarecido, nas *Meditações* de Descartes. Mas isto não é tudo; desde logo, devemos afastar de nós o preconceito já acima mencionado, nascido de um deslumbramento com a Ciência matemática da Natureza e que a nós próprios nos determina como uma herança antiga, segundo o qual, sob o título do *ego cogito*, se trataria de um axioma apodítico que, em união com outros axiomas a exhibir e, eventualmente,

3 N.T.: Husserl refere-se certamente às seguintes obras: Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930, e Alexandre Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Leroux, 1922. Alexandre Koyré tinha sido aluno do próprio Husserl no final da primeira década do século XX, em Gotinga.

com hipóteses fundamentadas indutivamente, tivesse de dar o fundamento para uma ciência do mundo que explicasse dedutivamente, para uma ciência nomológica, uma ciência *ordine geometrico*, precisamente semelhante à Ciência matemática da Natureza. Em conexão com isto, não pode de modo nenhum admitir-se como algo óbvio que nós, no nosso *ego* puro e apodítico, *tenhamos salvado um pedacinho do mundo*, como se fosse a única coisa inquestionável para o eu que filosofa e como se se tratasse agora, através de cadeias dedutivas bem conduzidas a partir dos princípios inatos ao *ego*, de inferir o restante do mundo.

Infelizmente, é isso que se passa em Descartes com a viragem, singela mas fatal, que faz do *ego* uma *substantia cogitans*, um *mens sive animus* humano separado, e um ponto de partida para inferências segundo o princípio causal, numa palavra, a viragem pela qual ele se tornou o pai do contrassenso (que não podemos ainda tornar visível) do Realismo Transcendental. Ficaremos bem afastados de tudo isto se permanecermos fiéis ao radicalismo da reflexão e, com isso, ao princípio da pura intuição ou evidência, por conseguinte, se não conferirmos aqui validade senão àquilo <64> que nos foi desde logo e imediatamente dado no campo do *ego cogito* – que nos foi aberto pela *ἐποχή* – e se não fizermos asserções sobre aquilo que nós próprios não vemos. Descartes errou a este respeito, e é assim que ele se quedou diante da maior de todas as descobertas – e a realizou mesmo, de certo modo – sem, contudo, captar o seu sentido próprio, portanto, o sentido da subjetividade transcendental; assim, não transpôs a porta de entrada que conduz à autêntica Filosofia Transcendental.

§ 11. O eu psicológico e o eu transcendental. A transcendência do mundo

Se eu, aquele que medita, mantenho puramente o que surge diante do meu olhar através da livre *ἐποχή* a respeito do ser do mundo da experiência, o fato mais significativo será que eu e a minha vida permanecemos intocados na nossa validade de ser, seja o que for que se passe com o ser ou o não ser do mundo, seja o que for que eu possa decidir sobre isso. Este eu e a sua vida egoica, que, em virtude de uma tal *ἐποχή*, está necessaria-

mente sempre aí para mim, não é um pedaço do mundo, e se ele diz: “eu sou, *ego cogito*”, então isto já não significa mais: “eu, este homem, eu sou”. Eu já não sou aquele que se encontra já de antemão enquanto homem na experiência natural de si próprio, aquele homem que, na limitação abstrativa à consistência pura da experiência *interna* de si, da experiência puramente psicológica, encontra já de antemão o seu próprio *mens sive animus sive intellectus* puro, ou seja, a própria alma, para si mesma captada em separado. Apercebido deste modo natural, eu e todos os restantes homens seremos temas das ciências positivas ou objetivas, no sentido comum, da Biologia, da Antropologia e, enquanto incluída nestas, também da Psicologia. A vida anímica, de que fala a Psicologia, é e sempre foi entendida como vida anímica no mundo. Isto é manifestamente também válido para a vida anímica própria, que é captada e considerada na experiência interna pura. A *ἐποχή* fenomenológica, porém, que exige àquele que filosofa o percurso pelas meditações cartesianas purificadas, inibe a validade de ser do mundo objetivo e o exclui, com isso, completamente do campo do juízo, excluindo também, assim, a validade de ser dos fatos objetivamente apercebidos e também dos fatos da experiência interna. Para mim, para o eu que medita, que está e permanece na *ἐποχή*, <65> que põe a si próprio exclusivamente *como fundamento de validação* de toda e qualquer validade e fundamento objetivos, para mim não há, portanto, nenhum eu psicológico, nenhum fenômeno psíquico, no sentido da Psicologia, a saber, como componentes do homem psicofísico.

Através da *ἐποχή* fenomenológica, reduzo o meu eu natural humano e a minha vida anímica – o domínio da minha *autoexperiência psicológica* – ao meu eu fenomenológico-transcendental, ao domínio da *autoexperiência fenomenológico-transcendental*. O mundo objetivo, que é para mim, que para mim era e há-de ser, o único que para mim pode ser, com todos os seus objetos, ganha a partir de mim próprio, digo eu, todo o sentido e validade de ser que tem de cada vez para mim, a partir de mim enquanto aquele eu transcendental que entra em cena, por vez primeira, precisamente com a *ἐποχή* transcendental-fenomenológica.

Este conceito do transcendental, bem como o conceito, seu correlativo, do transcendente, deve ser haurido exclusivamente a partir da nossa

situação meditativa filosófica. Deve tomar-se aqui em conta o seguinte: do mesmo modo que o eu reduzido não é um qualquer pedaço do mundo, também, inversamente, o mundo e qualquer objeto mundano não são um pedaço do meu eu, algo que se possa encontrar realmente⁴ na minha vida de consciência como uma parte real⁵ sua, como um complexo de dados de sensação ou de atos. Esta transcendência pertence ao sentido próprio de tudo o que é mundano, se bem que este sentido, que determina no seu todo o que é mundano, com a sua validade de ser, só o adquira ele e só o possa adquirir a partir do meu experienciar, do meu respectivo representar, pensar, do meu valorar, do meu agir – e também o eventual ser válido com evidência só se adquire a partir das minhas próprias evidências, a partir dos meus atos de fundamentação. Se esta *transcendência*, que consiste num estar irrealmente⁶ contido, pertence ao sentido próprio do mundo, então se chama ao próprio eu que a transporta em si como sentido válido, e que está necessariamente pressuposto por este sentido, *transcendental* no sentido fenomenológico; os problemas filosóficos provenientes desta correlação chamam-se, correspondentemente, problemas fenomenológico-transcendentais.

4 N.T.: *Reell.*

5 N.T.: *Reell.*

6 N.T.: *Ireell.*

<66> SEGUNDA MEDITAÇÃO

ABERTURA DO CAMPO DE EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL SEGUNDO AS SUAS ESTRUTURAS UNIVERSAIS

§ 12. *Ideia de uma fundamentação transcendental do conhecimento*

A nossa meditação precisa, agora, de um aperfeiçoamento ulterior, que nos possa por vez primeira trazer os corretos benefícios do que foi até aqui exposto. Que posso eu (aquele que medita de modo cartesiano) iniciar filosoficamente com o *ego* transcendental? Certamente que, do ponto de vista do conhecimento, o seu ser precede, para mim, todo e qualquer ser objetivo: em certo sentido, ele é o fundamento e o terreno onde se desenrola o conhecimento objetivo no seu todo. Mas pode esta precedência querer dizer que ele é, no sentido comum, o fundamento gnosiológico para o conhecimento objetivo no seu todo? Não que nós queiramos abandonar a grande ideia cartesiana de procurar na subjetividade transcendental a fundamentação mais profunda de todas as ciências e mesmo do ser de um mundo objetivo. Nesse caso, não teríamos seguido os caminhos da sua meditação, mesmo que com modificações críticas. Mas talvez que se abra, com a descoberta cartesiana do *ego* transcendental, também *uma nova ideia de fundamentação do conhecimento*, a saber, enquanto fundamentação transcendental. De fato, em vez de querer utilizar o *ego cogito* como premissa apoditicamente evidente para conclusões que supostamente nos conduzem a uma subjetividade transcendente, deveremos dirigir o nosso olhar atento para o que a *ἐποχή* fenomenológica abre (a mim, o filósofo que medita): uma esfera infinita de ser de um tipo novo, enquanto esfera de uma experiência de tipo novo, a experiência transcendental. Tomemos isto em consideração: dado que a cada tipo de experiência efetiva e seus modos gerais de modificação – percepção,

retenção, recordação iterativa etc. – pertence uma fantasia pura correspondente, uma *experiência no como se*, com modos paralelos (uma como que percepção, uma retenção no modo do como se, uma como que recordação iterativa etc.), ficamos na expectativa de que haja também uma ciência apriorística que se mantenha no domínio da possibilidade pura (do puro representável, fantasiável) e que, em vez de julgar acerca das efetividades do ser transcendental, julgue antes acerca das suas possibilidades apriorísticas e que, com isso, ao mesmo tempo prescreva *a priori* regras para a sua efetividade.

<67> Contudo, se deixarmos deste modo os nossos pensamentos avançar até a concepção de uma ciência fenomenológica que deveria tornar-se Filosofia, decerto que logo tombaremos nas dificuldades antes mencionadas a propósito da exigência metodológica fundamental de uma evidência apodítica para o *ego*. Porque, por mais absoluta que possa ser, para ele próprio, esta evidência do ser do *ego*, ela não coincide, porém, sem mais, com a evidência acerca do ser dos múltiplos dados da experiência transcendental. Se, agora, também não devemos, de modo algum, tomar as *cogitationes* que, na atitude da redução transcendental, são dadas enquanto percebidas, iterativamente recordadas etc., já como sendo absoluta e indubitavelmente presentes ou como sendo absoluta e indubitavelmente passadas etc., poder-se-á talvez mostrar que a evidência absoluta do *ego sum* também se estende necessariamente às multiplicidades da autoexperiência da vida transcendental e das propriedades habituais do *ego*, se bem que só dentro de certos limites, que determinam o alcance de tais evidências (as da recordação iterativa, da retenção etc.). Para o indicar de um modo ainda mais preciso, talvez tenha de mostrar o seguinte: a consistência absolutamente indubitável da autoexperiência transcendental não é a simples identidade do “eu sou”, mas, ao longo de todas as doações particulares da autoexperiência efetiva e possível – se bem que estas não sejam, individualmente tomadas, absolutamente indubitáveis –, estende-se uma *estrutura de experiência universal e apodítica* do eu (por exemplo, a forma temporal imanente da corrente de vivências). Disso depende e a isso pertence conjuntamente que o eu esteja para si mesmo apoditicamente pre-delineado como um objeto de experiência

acessível através de uma possível autoexperiência, que pode ser aperfeiçoada e, eventualmente, enriquecida ao infinito.

§ 13. *Necessidade de se começar por excluir o problema do alcance do conhecimento transcendental*

Expor isto efetivamente seria a *magna tarefa de uma crítica da autoexperiência transcendental*, segundo as suas formas singulares, que se enlaçam umas nas outras, <68> e a sua operatividade de conjunto, que se realiza através deste entrelaçamento universal. Manifestamente que isso seria uma tarefa de nível mais elevado – ela pressupõe que, primeiro que tudo, seguindo a evidência da experiência transcendental que progride concordantemente, tal como funciona de certo modo ingenuamente, nós nos tivéssemos ocupado do que nela é dado e o tivéssemos descrito de acordo com os seus caracteres gerais.

O alargamento que acabamos de fazer das meditações cartesianas vai motivar, correspondentemente, o nosso procedimento ulterior com o intento de chegar a uma Filosofia (no sentido cartesiano acima descrito). Vemos de antemão que os trabalhos científicos devem decorrer em dois níveis, para os quais se nos oferece o título de conjunto de “Fenomenologia Transcendental”.

No primeiro nível, o colossal, como veremos já de seguida, *domínio da autoexperiência transcendental* deve ser percorrido e, para começar, na simples entrega ao decurso concordante da evidência que lhe é inerente, portanto, protraindo as questões de uma ponderada crítica última, assente em princípios apodíticos, acerca do alcance da evidência. Procedemos, portanto, neste *nível ainda não filosófico em sentido pleno*, de modo semelhante ao do investigador natural, na sua entrega à evidência da experiência natural, pela qual, para ele, enquanto cientista da Natureza, permanecem em geral fora do seu tema questões relativas a uma crítica principal da experiência.

O segundo nível da investigação fenomenológica toca, então, precisamente a *crítica da experiência transcendental* e, a partir daí, do *conhecimento transcendental em geral*.

Uma ciência de uma peculiaridade inaudita entra, assim, no nosso campo de visão, uma ciência da subjetividade transcendental concreta, enquanto dada na experiência transcendental efetiva e possível, uma ciência que *estabelece a mais extrema contraposição com as ciências no sentido até aqui vigente*, com as ciências *objetivas*. Entre estas, encontra-se já certamente também uma ciência da subjetividade, mas da subjetividade objetiva, animal, pertencente ao mundo. <69> Agora, porém, trata-se de, por assim dizer, uma ciência absolutamente subjetiva, de uma ciência cujo objeto é, no seu ser, independente da decisão sobre o não ser ou o ser do mundo. Mas mais ainda. Parece que o seu primeiro, que o seu único objeto seja e só possa ser o meu *ego* transcendental – o *ego* daquele que medita. Seguramente que reside no sentido da redução transcendental que ela, no começo, não possa pôr como ser nada mais que o *ego* e aquilo que está nele próprio contido, certamente com um horizonte de determinabilidade indeterminada. Seguramente que ela começa, portanto, como uma egologia e como uma ciência que, como parece, nos condena a um solipsismo, se bem que transcendental. Não é ainda de todo visível como, na atitude da redução, outros *ego* podem tornar-se suscetíveis de serem postos como seres – não como simples fenômenos mundanos, mas antes como outros *ego* transcendentais – e, com isso, como se podem tornar temas igualmente legítimos de uma egologia fenomenológica.

Como filósofos incipientes, não temos de nos deixar atemorizar por tais dúvidas. Talvez que a redução ao *ego* transcendental acarrete consigo apenas a aparência de uma permanente ciência solipsística, enquanto o seu desenvolvimento conseqüente, segundo o seu sentido próprio, nos conduzirá, em vez disso, a uma Fenomenologia da intersubjetividade transcendental e, por seu intermédio, se desenvolva numa Filosofia Transcendental em geral. De fato, dever-se-á mostrar que um solipsismo transcendental é apenas um subnível filosófico e que, enquanto tal, ele deverá ser delimitado, do ponto de vista do método, para que a problemática da intersubjetividade transcendental, como problemática fundada e, portanto, de nível mais elevado, possa ser tomada em consideração de um modo correto. Acerca disso, contudo, nada podemos determinar neste estágio da nossa meditação, tal como, em geral,

as indicações que foram dadas até aqui só na continuação poderão revelar a sua plena significação.

Em todo caso, ficou bem definido um desvio essencial relativamente à marcha cartesiana, o qual, de agora em diante, será decisivo para toda a nossa meditação subsequente. Em contraposição a Descartes, entregamo-nos aprofundadamente à tarefa de *abertura do campo infinito da experiência transcendental*. A evidência cartesiana, a da proposição “*ego cogito, ego sum*”, permaneceu infrutífera porque Descartes não apenas descurou <70> a clarificação do sentido puramente metodológico da *ἐποχή* transcendental, mas descurou também uma consideração atenta do fato de que o *ego* pode explicitar a si próprio ao infinito e de um modo sistemático, através da experiência transcendental, e, com isso, está pronto como um campo de trabalho possível inteiramente peculiar e separado, na medida em que ele se correfere ao mundo no seu todo e a todas as ciências objetivas, sem, contudo, pressupor a sua validade de ser, e na medida em que, com isso, está separado de todas as ciências e não está de modo algum em contiguidade com elas.

§ 14. A corrente das “*cogitationes*”. “*Cogito e cogitatum*”

Pomos por ora de lado o “peso pesado” da evidência transcendental do *ego cogito* (tomando esta palavra no sentido cartesiano mais lato), do *ego* idêntico por relação às múltiplas *cogitationes* (enquanto tomamos como estando adiadas as questões a respeito da apoditicidade desta evidência), portanto, à vida de consciência fluente, na qual o eu idêntico (o meu, daquele que medita) vive, seja o que for que esta última expressão possa determinar com mais precisão. Posso a todo momento dirigir um olhar reflexivo para esta via, por exemplo, para o seu perceber e representar sensíveis, ou para o seu asserir, o seu valorar, querer, posso em qualquer momento considerá-la, posso explicitá-la e descrevê-la no seu teor.

Poder-se-á talvez dizer, seguindo nesta linha de inquirição, que isto não será nada mais do que realizar uma descrição psicológica com base na pura experiência interna, na experiência da própria vida de consciência,

em que a pureza de uma tal descrição exige, naturalmente, que tudo o que é psicofísico permaneça fora de consideração. No entanto, uma Psicologia puramente descritiva da consciência, por mais que o seu sentido metodológico autêntico só com a nova Fenomenologia tenha desabrochado, *não é ainda, ela própria*, Fenomenologia Transcendental, no sentido em que a determinamos, enquanto tal, através da redução transcendental-fenomenológica. Certamente que a Psicologia da consciência faz um paralelo nítido com a Fenomenologia Transcendental da consciência, mas ambas devem, mesmo assim, ser estritamente apartadas, ao passo que a sua mescla caracterizará o Psicologismo Transcendental, que torna impossível a Filosofia em sentido autêntico. Trata-se, aqui, de um desses detalhes, aparentemente insignificantes, <71> que decidem, porém, dos caminhos e descaminhos filosóficos. Deve ter-se sempre em atenção que a investigação transcendental-fenomenológica está, no seu conjunto, vinculada à observância inquebrantável da redução transcendental, a qual não pode ser confundida com o confinamento abstrativo à investigação antropológica da simples vida anímica. Assim, o sentido da investigação psicológica da consciência e o da investigação transcendental-fenomenológica são abissalmente diferentes, se bem que os conteúdos a descrever de um lado e do outro possam concordar. De um lado, temos dados que são apreendidos como entidades de um mundo já pressuposto, a saber, dados que são apreendidos enquanto estados anímicos do homem; do outro lado, relativamente aos dados paralelos, iguais quanto ao conteúdo, não se fala de todo disso, porque, na atitude fenomenológica, o mundo em geral não é válido como realidade, mas apenas como fenômeno de realidade.

Se esta mescla psicológica for evitada, haverá ainda um outro ponto de uma importância decisiva (que, de resto, com a alteração correspondente de atitude, também será de importância decisiva, no terreno da experiência natural, para uma autêntica Psicologia da consciência). Não se deve passar por alto que a *ἐποχή* a respeito de todo e qualquer ser mundano não altera o fato de as múltiplas *cogitationes*, que se referem ao ser mundano, transportarem em si próprias essa referência, o fato de, por exemplo, a percepção desta mesa ser, tanto antes como depois, precisamente percepção desta mesa. Assim, em geral, toda e qualquer vivência de consciência

é, em si mesma, consciência *de* isto ou aquilo, seja como for que fiquemos a respeito de saber se a validade de realidade desse algo objetivo é ou não legítima, e seja como for que eu, enquanto estou na atitude transcendental, me possa abster desta ou de quaisquer outras das minhas validades naturais. O título transcendental *ego cogito* deve, por conseguinte, ser alargado com mais um membro: todo e qualquer *cogito*, toda e qualquer vivência de consciência, como também dizemos, visa qualquer coisa e é em si mesma portadora, neste modo do visado, do seu *cogitatum* respectivo, e cada vivência fá-lo à sua maneira. A percepção da casa visa uma casa, precisamente como esta casa individual, e visa-a no modo da percepção; uma recordação visa no modo da recordação; uma fantasia de uma casa, no modo da fantasia; um juízo predicativo sobre a casa que, digamos, *se depara* perceptivamente, visa-a precisamente no modo do juízo; e outra vez de um modo novo no caso de um <72> valor que aí sobrevenha etc. As vivências de consciência são também denominadas *intencionais*, em que a palavra “intencionalidade” não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência *de* qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum*.

§ 15. Reflexão natural e transcendental

Para uma clarificação mais avançada, deve ser acrescentado que deveremos distinguir entre, de um lado, a captação perceptiva, o recordar-se, o predicar, o valorar, a posição de fins etc., *diretamente* consumados, e, do outro, as reflexões por meio das quais, enquanto atos de captação de um novo nível, os atos diretos por vez primeira para nós se descobrem. Percepcionando diretamente, captamos, por exemplo, a casa e não o próprio percepcionar. Só na reflexão *nos dirigimos* para o próprio ato e para o seu estar-dirigido perceptivo para a casa. Na *reflexão natural* da vida quotidiana, mas também na da ciência psicológica (portanto, na experiência psicológica das nossas próprias vivências psíquicas), permanecemos no terreno do mundo que está dado de antemão como um ser, tal como quando dizemos, na vida quotidiana, “vejo ali uma casa” ou “recordo-me

de ter ouvido esta melodia” etc. Na *reflexão fenomenológico-transcendental*, deslocamo-nos deste terreno através da *ἐποχή* universal a respeito do ser ou do não ser do mundo. A experiência assim modificada, a transcendental, consiste então, podemos dizê-lo, em que olhamos para o respectivo *cogito* transcendentalmente reduzido e o descrevemos, mas sem que, enquanto sujeitos que refletem, consumemos conjuntamente aquela posição natural de ser que a percepção originariamente realizada de modo direto (ou outro qualquer *cogito*) contém em si, ou seja, aquela posição que foi efetivamente consumada pelo eu que diretamente se entrega à vida no mundo. Sem dúvida que, com isso, entra em cena, no lugar da vivência originária, uma outra essencialmente diferente; nessa medida, dever-se-ia dizer, portanto, que a reflexão altera a vivência originária. Mas isto é válido para toda e qualquer reflexão, mesmo para a natural. A reflexão natural altera bem essencialmente a vivência que antes era ingênua; esta perde o modo originário do estar *diretamente* dirigido, precisamente porque a reflexão torna objeto o que antes era vivência, mas não algo objetivo. Contudo, a tarefa própria da reflexão não consiste em repetir a vivência originária, <73> mas antes em considerá-la e em explicitar o que nela se pode encontrar. Naturalmente que a passagem para esta consideração fornece uma nova vivência intencional que, na sua peculiaridade intencional de *se retrorreferir à vivência anterior*, torna consciente essa própria vivência – eventualmente de modo evidente – e não uma outra qualquer. Precisamente por isso, torna-se possível um saber de experiência, de início um saber descritivo – aquele a que devemos todo o contato e todo o conhecimento pensáveis acerca da nossa própria vida intencional. Isto deve, portanto, continuar a verificar-se também na reflexão fenomenológico-transcendental. O fato de o eu que reflete não coefetuar a tomada de posição de ser que está presente na percepção direta da casa não altera em nada que a experiência de reflexão seja, precisamente, uma experiência da percepção da casa, com todos os momentos que lhe pertenciam anteriormente e que continuam a tomar forma nela. E a isso pertencem, no nosso exemplo, os momentos da própria percepção, enquanto vivência fluente, e os da casa percebida puramente enquanto tal. Não falta nem, de um lado, a posição de ser (a crença perceptiva) no modo da certeza, que é peculiar ao perceber (normal), nem, do lado

da casa aparente, o caráter da *existência* pura e simples. O *não coefetuar*, o abster-se, por parte do eu na atitude fenomenológica, é *coisa* sua, não da percepção por ele reflexivamente considerada. De resto, temos acesso a isso através de uma reflexão correspondente, e só por ela sabemos algo a seu respeito.

Podemos descrever o que aqui se verifica também dessa maneira: se chamarmos ao eu que naturalmente se entrega à experiência *do mundo*, ou que de outro modo se abandona à vida nele, um eu *interessado no mundo*, então a atitude fenomenológica alterada, que se deve constantemente assim manter, consiste em que na realização de uma cisão do eu, na qual, por sobre o eu ingenuamente interessado, se estabelece o eu fenomenológico enquanto *espectador desinteressado*. Que isto aconteça, é coisa a que temos acesso através de uma nova reflexão que, enquanto transcendental, exige, mais uma vez, precisamente a realização desta atitude do espectador *desinteressado*, sendo o único interesse remanescente o de ver e descrever adequadamente.

Assim se tornam acessíveis à descrição todos os acontecimentos da vida voltada para o mundo, com todas as suas posições de ser, simples e fundadas, e os modos de ser que lhes são correlativos – como o de ser na certeza, <74> o ser possível, provável e, para lá disso, o ser belo ou bom, o ser útil etc. –, purificados de todos os componentes covisados e pré-visados que são próprios do observador. Só nesta pureza se tornam eles temas de uma crítica universal da consciência, tal como ela é necessariamente exigida pelo nosso propósito de chegar a uma Filosofia. Recordemo-nos do radicalismo da ideia cartesiana de Filosofia, como sendo a ideia de uma Ciência Universal, fundamentada apoditicamente até os elementos últimos. Enquanto tal, ela exige uma crítica absoluta e universal que, pelo seu lado, deve criar primeiro para si própria um *universo de absoluta ausência de preconceitos*, por meio da abstenção de todas e quaisquer tomadas de posição que nos deem de antemão um qualquer ser. A universalidade da experiência transcendental e da descrição criam-no, na medida em que inibem o *preconceito* universal da experiência do mundo – que atravessa inapercebidamente toda a naturalidade (a crença no mundo, que atravessa esta experiência constantemente) – e na medida em que

se esforçam, agora, por efetuar uma descrição universal no interior da esfera que permanece intocada, a esfera absoluta egológica de ser, enquanto esfera das visadas reduzidas à pura ausência de preconceitos. Esta descrição é chamada a ser a base de uma crítica universal e radical. Tudo se joga, naturalmente, em acautelar rigorosamente a absoluta *ausência de preconceitos* desta descrição e, com isso, em satisfazer o princípio da pura evidência, que acima expusemos antecipadamente. Isto significa que ficamos vinculados aos dados puros da reflexão transcendental, que deverão ser tomados precisamente como se dão intuitivamente, na simples evidência, e que deverão ser mantidos livres de quaisquer interpretações que lhes introduzam mais do que aquilo que é neles genuinamente visto.

Se seguirmos este princípio metodológico a respeito do tópico dual *cogito-cogitatum (qua cogitatum)*, abrem-se diante de nós, primeiro que tudo, as descrições gerais de cada uma das direções correlativas, descrições que devem ser realizadas com base nos casos singulares de tais *cogitationes*. Por conseguinte, de um lado, as descrições do objeto intencional enquanto tal, a respeito das determinações que lhe são atribuídas nos correspondentes modos de consciência, e atribuídas com modos correspondentes, que se nos deparam quando o olhar para eles se dirige (exemplo: modos de ser como o ser de modo certo, o ser possível ou o ser presumido etc., ou os modos subjetivo-temporais: ser presente, passado, futuro). Esta direção descritiva chama-se direção *noemática*. Em contraposição a ela está, do outro, a *noética*. Esta diz respeito aos modos do próprio *cogito*, <75> por exemplo, os modos de consciência da percepção, da recordação iterativa, da retenção, com as distinções modais que lhe são inerentes, como as da clareza e da distinção.

Compreendemos agora que, com esta *ἐποχή* exercida universalmente a respeito do ser ou não ser do mundo, não perdemos, de fato, o mundo para a Fenomenologia, mas antes o retemos *qua cogitatum*. E isto não apenas a respeito de cada uma das realidades singulares que são visadas e tal como o são visadas – ou, para o dizer com mais nitidez, que são extraídas pelo visar – neste ou naquele ato separado de consciência. Porque a sua singularização dá-se no quadro de um universo unitário, que também sempre nos *aparece* unitariamente, mesmo quando estamos,

na apreensão, dirigidos para o singular. Por outras palavras, ele está constantemente coconsciente na unidade de uma consciência que pode, ela própria, tornar-se apreensora e que frequentemente o faz. Com isso, o todo do universo torna-se consciente na forma que lhe é própria: a da infinitude espaço-temporal. Em toda e qualquer mudança de consciência, permanece o universo – mutável, aliás, nas singularidades que são objeto de experiência e tal como são singularizadas pelo visar – e, com isso, permanece um universo único como plano de fundo entitativo para a vida natural no seu todo. Portanto, na execução consequente da redução fenomenológica, permanece para nós, noeticamente, a vida pura de consciência aberta e infinita e, do lado do seu correlato noemático, permanece o mundo visado puramente enquanto tal. Assim, o eu que medita fenomenologicamente pode tornar-se o *espectador imparcial* de si próprio não apenas nos aspectos singulares, mas também na universalidade, incluindo-se aí toda e qualquer objetividade que para ele é e tal como para ele o é. Manifestamente, podemos dizer o seguinte: eu, enquanto eu naturalmente disposto, sou, também e sempre, eu transcendental, mas só o sei por vez primeira por meio da execução da redução fenomenológica. Por meio desta nova atitude, eu vejo, pela primeira vez, que o todo do mundo e, em geral, que qualquer ente mundano é apenas para mim, com o seu sentido respectivo, enquanto para mim valendo, enquanto *cogitatum* das minhas *cogitationes* mutantes e interconectadas na mudança, e apenas enquanto tal o mantenho eu em validade. Consequentemente, eu, o fenomenólogo transcendental, tenho objetos (tanto conexões singulares como universais) como tema das minhas verificações descritivas universais exclusivamente na medida em que esses objetos são os correlatos intencionais dos seus respectivos modos de consciência.

<76> § 16. *Excurso. Começo necessário com o ego cogito, tanto na reflexão “psicológica pura” como na transcendental*

Segundo estas explicações, o *ego cogito*, na universalidade da sua vida, designa uma multiplicidade aberta infinita de vivências singulares

concretas, cujos desvendamento e captação descritiva, segundo as suas estruturas variáveis, assinalam um primeiro grande domínio de tarefas: e o mesmo, por outro lado, a propósito do modo de *ligação* dessas vivências, até ascender à unidade do próprio *ego* concreto. Naturalmente, este *ego* só é concreto na universalidade sem fim da sua vida intencional unitariamente ligada e dos correlatos nela implicados enquanto *cogitata*, correlatos que, pelo seu lado, são unidos em universalidades totalizantes, entre elas a do mundo aparente enquanto tal. O próprio *ego* concreto é o tema universal da descrição. Ou, para o dizer de um modo mais preciso, eu, o fenomenólogo que medita, atribuo-me a tarefa universal do desvendamento *de mim mesmo* enquanto eu transcendental na minha *plena concreção*, por conseguinte, com todos os correlatos intencionais aí incluídos. Como já foi focado, o paralelo deste autodesvendamento transcendental de mim mesmo será o autodesvendamento psicológico, a saber, o do meu ser anímico puro na minha vida anímica, a qual, sendo apercebida de modo naturalístico, existe enquanto componente da minha realidade psicofísica (animal) e, assim, enquanto componente do mundo que vale naturalmente para mim.

Manifestamente que, tanto para uma egologia transcendental-descritiva como para uma *Psicologia interna pura* (a qual deve ser desenvolvida como disciplina psicológica fundamental), elaborada descritivamente (de modo totalmente exclusivo) a partir da experiência interna, não haverá outro começo a não ser o do *ego cogito*. Por força do falhanço de todas as tentativas da Modernidade para distinguir entre uma doutrina psicológica e uma doutrina filosófica da consciência, esta observação é da maior importância. Ela significa que se corta o acesso a ambas as disciplinas quando nos deixamos transviar pela tradição do Sensualismo, ainda por todo lado dominante, que faz da doutrina da sensação o começo. Isso implica o seguinte: interpretam de antemão, como se fosse algo supostamente óbvio, a vida de consciência como um complexo de dados da *sensibilidade externa* e (no melhor dos casos) também da *interna*, cuja ligação em totalidades se <77> deixa, então, ao cuidado das qualidades de forma. Para se desembaraçarem do *Atomismo*, acrescentam ainda a doutrina segundo a qual as formas estão necessariamente fundadas nes-

tes dados e que, portanto, os todos serão em si primeiros relativamente às partes. Todavia, a doutrina descritiva da consciência que começa radicalmente não tem diante de si tais dados e tais todos, a não ser como preconceitos. O começo é a experiência pura e ainda muda, por assim dizer, que deve ser agora levada, por vez primeira, à enunciação pura do seu sentido próprio. A enunciação efetivamente primeira é, porém, a cartesiana do *ego cogito*, por exemplo: eu percepciono – esta casa; eu recordo-me de – um certo ajuntamento na rua etc., e a primeira generalidade da descrição é a separação entre *cogito* e *cogitatum qua cogitatum*. Determinar em que casos e em que diferentes significações poderão ser eventualmente apresentados, com correção, dados de sensação a título de componentes, isso será um resultado especial de um trabalho mais vasto de desvendamento e de descrição a que a doutrina tradicional da consciência, para seu próprio dano, se eximiu completamente. Em virtude da sua falta de clareza acerca do que, no método, diz respeito aos princípios, ela perdeu completamente de vista não só a colossal temática da descrição dos *cogitata qua cogitata*, mas também o sentido peculiar e as tarefas particulares ligadas às próprias *cogitationes*, enquanto modos de consciência.

§ 17. *A dualidade da investigação da consciência enquanto problemática correlativa. Direções da descrição. Síntese como protoforma da consciência*

Todavia, se desde o início tornamos claro tanto o começo como as várias direções das nossas tarefas, resultarão então para nós, na nossa atitude transcendental, importantes ideias diretoras para a problemática ulterior. A dualidade da investigação da consciência (não tocamos ainda na questão acerca do eu idêntico) deve ser descritivamente caracterizada como uma compertença inseparável, e o modo de ligação que une consciência com consciência deve ser caracterizado como o da *síntese*, que é exclusivamente peculiar à consciência. Se, por exemplo, tomo como tema de descrição a percepção deste cubo, vejo então, na reflexão pura, que *este* cubo está continuamente dado como unidade objetiva numa multiplicidade, mutável e multiforme, de modos de aparição que determina-

mente lhe pertencem. No seu decurso, estes modos de aparição não são uma sucessão de vivências sem conexão. <78> Eles transcorrem, antes, na unidade de uma síntese, de tal modo que, neles, tomamos consciência de uma só e mesma coisa enquanto aparente. O cubo, um e o mesmo cubo, aparece umas vezes em aparições de proximidade e, outras vezes, em aparições de afastamento, nos modos mutantes do *aqui* e do *ali*, que estão perante um *aqui absoluto*, que está conjuntamente consciente de um modo constante, se bem que inobservado (no meu próprio *soma*, que aparece conjuntamente). Cada modo de aparição continuado de uma tal modalidade – digamos: *cubo aqui, na esfera de proximidade* – mostra-se como sendo, por sua vez, uma nova unidade sintética de uma multiplicidade de modos de aparição pertencentes a essa modalidade. A saber, a coisa próxima aparece como a mesma uma vez deste, outra vez daquele *lado*, e mudam não só as “perspectivas visuais”, mas também as “táteis”, as “acústicas” e outros “modos de aparição”, como o poderemos observar por meio de uma direção correspondente da atenção. Se prestarmos atenção de um modo particular a uma qualquer nota distintiva do cubo, que se mostre na sua percepção, por exemplo, à forma ou à coloração do cubo, ou também a uma sua face, por si mesma, ou à sua forma quadrada, à sua cor, por si mesma etc., então o mesmo se repete. Encontramos sempre a nota característica em questão como uma *unidade de multiplicidades* que defluem. Vendo diretamente, temos, digamos, a cor ou forma que permanecem inalteradas, e, na atitude reflexiva, teremos os modos de aparição (da orientação, da perspectiva etc.) correspondentes, que se abrem uns sobre os outros numa sequência contínua. Assim, cada um de tais modos de aparição, por exemplo, o adumbramento de forma ou de cor etc., é em si mesmo apresentação da sua forma, da sua cor etc. É por isso que cada *cogito* não tem apenas conscientemente o seu *cogitatum* num vazio indiferenciado, mas antes numa estrutura de multiplicidades que se pode descrever, que tem uma constituição noético-noemática totalmente determinada, que pertence por essência ao respectivo *cogitatum* idêntico.

Paralelamente, como se tornará patente à medida que as efetuarmos, podemos fazer descrições de longo alcance para todas as intuições e, portanto, não apenas para a percepção sensível, mas também para os

outros modos de intuição (o da recordação iterativa, que produz uma reilustração intuitiva, ou o da expectativa, que produz uma pré-ilustração intuitiva); por exemplo, também a coisa que é recordada aparece mudando os lados de apresentação, as perspectivas etc. Contudo, para fazer jus às diferenciações nos modos da intuição, por exemplo, ao que diferencia a doação na recordação <79> da doação perceptiva, novas dimensões descritivas terão de estar em questão. Um traço generalíssimo permanece, porém, para toda e qualquer consciência em geral, enquanto consciência de qualquer coisa: este qualquer coisa, o respectivo *objeto intencional enquanto tal*, está consciente como uma unidade idêntica de cambiantes modos noético-noemáticos de consciência, sejam eles, agora, modos intuitivos ou não intuitivos.

Assim que tivermos dominado a tarefa fenomenológica da descrição concreta da consciência, abrir-se-nos-ão verdadeiras infinitudes de fatos que jamais – antes da Fenomenologia – foram investigados, e que poderão ser, todos eles, designados como fatos da estrutura sintética, que dão unidade noético-noemática às *cogitationes* singulares, tanto em si mesmas (como totalidades sintéticas concretas), como também em relação com as outras. Só a elucidação da peculiaridade da síntese torna frutuosa a exibição do *cogito*, da vivência intencional, como uma consciência-de, só ela torna, portanto, frutuosa a significativa descoberta de *Franz Brentano* de que a intencionalidade seria o caráter descritivo fundamental dos *fenômenos psíquicos*, e só ela fornece realmente o método para uma doutrina descritiva da consciência, tanto fenomenológico-transcendental como também, naturalmente, psicológica.

§ 18. *Identificação como uma forma fundamental da síntese. Síntese universal do tempo transcendental*

Se tomarmos em consideração a forma fundamental da síntese, a saber, a da *identificação*, então esta depara-se-nos, primeiro que tudo, enquanto síntese que decorre passivamente e que é oniabrangente, sob a forma da contínua consciência interna do tempo. Toda e qualquer vi-

vência tem a sua temporalidade vivencial. Se se tratar de uma vivência de consciência em que um objeto mundano apareça como *cogitatum* (como no caso da percepção do cubo), teremos, então, de distinguir entre a temporalidade objetiva que aparece, por exemplo, a deste cubo, e a temporalidade *interna* do aparecer (por exemplo, do perceber do cubo). Esta última temporalidade *transcorre* nos seus trechos e fases temporais, os quais, por sua vez, são aparições, continuamente cambiantes, *do* mesmo e único cubo. A sua unidade é unidade da síntese, não uma ligação contínua de *cogitationes* em geral (de certo modo, um estar exteriormente grudadas umas às outras), mas antes ligação numa consciência em que se *constitui* a unidade de uma objetividade intencional, *enquanto* a mesma <80> de uma multiplicidade de modos de aparição. A existência de um mundo, e, portanto, a deste cubo aqui, é *posta entre parênteses* por força da ἐπιχώρησις, mas um só e mesmo cubo aparente é continuamente imanente à consciência fluente, está descritivamente nela, do mesmo modo que tem nela o caráter de ser descritivamente *um e o mesmo*. Este “na-consciência” é um “estar-em” de um tipo completamente peculiar, a saber, um “estar-em” não como elemento integrante real,¹ mas antes como elemento intencional, enquanto “estar-idealmente²-em” ou, coisa que quer dizer o mesmo, como um “estar-na-consciência” enquanto seu *sentido objetivo* imanente. O objeto de consciência, na sua identidade consigo mesmo durante o viver fluente, não chega de fora a essa mesma consciência, mas reside antes nela enquanto sentido nela contido, isto é, enquanto *realização intencional* da síntese de consciência.

Ora, o mesmo cubo – o mesmo para a consciência – pode estar consciente, em simultâneo ou sucessivamente, em modos de consciência separados de tipo muito diferente, em percepções isoladas, em recordações iterativas, expectativas, valorações etc. De novo, ele é uma síntese, que produz a consciência da identidade, como consciência unitária que abarca estas vivências isoladas e que, com isso, torna possível todo saber acerca da identidade.

1 N.T.: *Reell.*

2 N.T.: *Ideell.*

Mas toda e qualquer consciência em que o não idêntico se torna unitariamente consciente, toda e qualquer consciência de pluralidade, consciência de relação etc. é, no fundo, também uma *síntese* neste sentido, constituindo sinteticamente o seu *cogitatum* peculiar (pluralidade, relação etc.) ou, como também é dito aqui, constituindo-o sintaticamente, seja, de resto, esta operatividade sintática caracterizável como uma pura passividade do eu ou como sua atividade. As próprias contradições e incompatibilidades são configurações *sintéticas*, se bem que de um outro tipo.

A síntese não reside, porém, apenas em todas as vivências de consciência singulares e não liga apenas, em cada ocasião, uma vivência singular com outra vivência singular; ao contrário, a *vida de consciência por inteiro*, como já o dissemos antecipadamente, está *sinteticamente unificada*. Ela é, portanto, um *cogito* universal, abarcando em si sinteticamente cada vivência singular que se destaque, com o seu *cogitatum* universal, fundado em diversos níveis nos múltiplos *cogitata* singulares. Esta fundação não quer, porém, dizer qualquer coisa como uma construção na sucessão temporal <81> de uma gênese, pois, ao contrário, cada vivência singular que possamos pensar é apenas algo que se destaca de uma consciência total unitária sempre já pressuposta. O *cogitatum* universal é a própria vida universal na sua unidade e totalidade aberta e infinita. É apenas porque ela aparece sempre já como unidade total que pode ser também considerada sob o modo eminente dos atos de captação e de atenção e tornar-se tema de um conhecimento universal. A forma de fundo desta síntese universal, que possibilita todas as restantes sínteses de consciência, é a onibarcante consciência do tempo. O seu correlato é a própria temporalidade imanente, de acordo com a qual todas as vivências do *ego*, que podem vir a ser, de cada vez, reflexivamente encontradas, devem apresentar-se como ordenadas temporalmente, como temporalmente começando e temporalmente findando, como simultâneas e sucessivas, no interior do horizonte infinito constante *do* tempo imanente. A distinção entre a consciência do tempo e o próprio tempo pode também ser expressa como a diferença entre a vivência intratemporal, ou a sua forma temporal, e os seus modos temporais de aparecer, enquanto *multiplicidades* correspondentes. Porque estes modos de aparecer da consciência

interna do tempo são, eles próprios, *vivências intencionais* e devem ser necessariamente dados, na reflexão, de novo enquanto temporalidades, chocamos, então, com uma paradoxal propriedade fundamental da vida de consciência, que parece estar afetada por um regresso ao infinito. A aclaração compreensiva deste fato levanta dificuldades extraordinárias. Mas, seja como for, tal coisa é evidente, e mesmo apodítica, e assinala um aspecto do maravilhoso ser-para-si do *ego*, a saber, aqui, desde logo, o do ser da sua vida de consciência, na forma do estar-intencionalmente-retrorreferido-a-si-mesmo.

§ 19. Atualidade e potencialidade da vida intencional

O caráter plural da intencionalidade que pertence a cada *cogito* – e que pertence já a cada *cogito* referido ao mundo porque este não tem apenas consciência do mundano, mas também, enquanto *cogito*, está ele próprio consciente na consciência interna do tempo – não fica tematicamente exaurido com a simples consideração dos *cogitata* enquanto vivências atuais. *Toda e qualquer atualidade implica, antes, as suas potencialidades*, que não são possibilidades vazias, mas, sim, possibilidades que, na própria vivência atual respectiva, <82> estão intencionalmente pré-delineadas quanto ao conteúdo e, sobretudo, dotadas do caráter de serem algo a realizar pelo eu. Com isso fica indicado um outro traço fundamental da intencionalidade. Cada vivência tem um *horizonte* que cambia na mudança das conexões de consciência e na mudança das suas próprias fases de fluência – um horizonte intencional de remissão para as potencialidades da consciência que pertencem à própria vivência. Por exemplo, a cada percepção externa pertence a remissão dos lados *propriamente percebidos* do objeto perceptivo para os lados *covisados*, não ainda percebidos, mas apenas antecipados na expectativa e, desde logo, num vazio intuitivo; enquanto lados que *virão* perceptivamente a partir de agora, trata-se de uma constante *protensão*, que adquire um novo sentido com cada fase perceptiva. Além disso, a percepção tem horizontes de outras possibilidades de percepção enquanto tal, que

poderíamos ter se dirigíssemos ativamente de outra maneira o curso da percepção, movendo, digamos, os olhos de outra maneira em vez desta, ou se andássemos para a frente ou para o lado etc. Na recordação correspondente, tudo isto retorna de um modo modificado, digamos, na consciência de que eu, num momento anterior, em vez dos lados que foram visualmente percebidos de fato, também teria podido perceber outros, naturalmente se tivesse dirigido a minha atividade perceptiva da maneira correspondente. Para se ser exaustivo, teremos de acrescentar que pertence sempre a cada percepção um horizonte de passado, enquanto potencialidade de recordações iterativas que podem ser despertadas, e que, a cada recordação iterativa, pertence, enquanto horizonte, a intencionalidade contínua, mediata, de recordações iterativas possíveis (a serem ativamente realizadas por mim) que vão até o agora perceptivo de cada vez atual. Aqui joga por todo lado o seu papel, nestas possibilidades, um *eu posso* e um *eu faço*, correspondentemente, um *eu posso fazer de outro modo que aquele que faço* – não considerando, de resto, as possibilidades sempre abertas da obstrução tanto desta como de qualquer liberdade. Os horizontes são potencialidades pré-delineadas. Dizemos também que se pode interrogar todo e qualquer horizonte acerca do que nele reside, explicitá-lo, *desvendar* as potencialidades correspondentes da vida de consciência. Mas precisamente com isso desvendamos o sentido objetivo que está implicitamente visado, em cada *cogito* atual, apenas num certo grau de indicação. Este sentido, o *cogitatum qua cogitatum*, não está nunca representado como um dado acabado; ele *esclarece-se* por vez primeira através desta explicitação do horizonte, e dos horizontes constantemente de novo despertados. <83> O próprio pré-delineamento é, decerto, em todos os momentos imperfeito, mas, mesmo na sua *indeterminação*, possui, contudo, uma *estrutura de determinidade*. Por exemplo, o cubo, na perspectiva dos lados não vistos, deixa muita coisa em aberto, contudo, ele é já de antemão *apreendido* como cubo e, portanto, em particular, como colorido, áspero, e coisas semelhantes, com tudo o que cada uma destas determinações deixa sempre ainda em aberto quanto às particularizações. Perante as determinações pormenorizadas efetivas, que quiçá nunca venham a suceder, este deixar em aberto é um momento que está

incluído na própria consciência respectiva – precisamente aquele que constitui o *horizonte*. Através da percepção que decorre efetivamente – contraposta à simples aclaração através de *representações* antecipadoras – sucede a determinação pormenorizada *preenchente* e, eventualmente, outra determinação, mas sempre com novos horizontes de abertura.

Assim, a toda consciência, enquanto consciência de qualquer coisa, pertence a propriedade essencial de poder transitar não apenas em geral para sempre novos modos de consciência, enquanto consciência do mesmo objeto, que nela reside intencionalmente na unidade da síntese, enquanto sentido objetivo idêntico, mas de o poder e de apenas o poder fazer neste modo da *intencionalidade de horizonte*. O objeto é, por assim dizer, um *polo de identidade*, sempre consciente com um sentido pré-visado e a realizar – em cada momento de consciência, ele é o índice de uma intencionalidade noética que lhe pertence segundo o seu sentido, que pode ser interrogada e explicitada. Tudo isto está concretamente acessível para a pesquisa.

§ 20. O tipo peculiar da análise intencional

Mostrou-se que *análise* da consciência, enquanto análise intencional, é algo totalmente diferente de análise no sentido comum e natural. A vida de consciência, assim o dissemos já uma vez, não é um simples todo de *dados* de consciência que, em conformidade, fossem apenas *analisáveis* – partíveis, num sentido bastante lato – nos seus elementos independentes ou dependentes, com o que, então, as formas de unidade (as *qualidades de forma*) seriam atribuídas aos elementos dependentes. Certamente que a análise intencional conduz *também*, em determinadas direções temáticas do olhar, a partições – e, nessa medida, a palavra pode ainda servir –, mas a operatividade peculiar da análise intencional é, por todo lado, o desvendamento das potencialidades *implicadas* nas atualidades de consciência, desvendamento com que se realiza, sob o aspecto noemático, a *explicitação*, <84> o *tornar distinto* e, eventualmente, a *aclaração* do que é visado segundo a consciência, do sentido objetivo. A análise intencional é conduzida pelo reconhecimento fundamental de que

tudo e qualquer *cogito*, enquanto consciência, é certamente, num sentido lato, ato de visar o seu visado respectivo, mas que este visado, em cada momento, é mais (está visado com um “mais”) do que aquilo que, no momento correspondente, nele se encontra enquanto visado *explícito*. No nosso exemplo, cada fase perceptiva era simples lado do objeto, enquanto perceptivamente visado. Este visar-para-lá-de-si-próprio, que reside em toda consciência, deve ser considerado como um momento essencial da própria consciência. Que ele, todavia, se chame e deva chamar um *mais* da visada é o que mostra por vez primeira a evidência da possível clarificação e, por fim, do desvendamento intuitivo, sob a forma de um efetivo ou possível prosseguimento do perceber ou do recordar iterativo possível, enquanto um e outro são algo a realizar a partir de mim próprio. O fenomenólogo não atua, porém, num simples e ingênuo abandono ao objeto intencional puramente enquanto tal, ele não realiza uma mera consideração direta do mesmo, uma explicitação das suas notas características visadas, das suas partes visadas e das suas propriedades. Porque, então, permaneceria *anônima* a intencionalidade que realiza o ter consciência intuitivo ou não intuitivo e a própria consideração explicitadora. Por outras palavras, permaneceriam ocultas as multiplicidades noéticas da consciência e sua unidade sintética, multiplicidades em virtude das quais, e a título de sua operatividade unificadora essencial, nós visamos, em geral, um objeto intencional e, de cada vez, continuamente este objeto determinado, que temos, por assim dizer, diante de nós enquanto desta e daquela maneira visado; e também, digamos, a operatividade constitutiva oculta através da qual nós (quando, súbito, a consideração se continua sob a forma de explicitação) encontramos diretamente qualquer coisa como notas características, propriedades, partes, enquanto explicitações do visado, ou implicitamente as visamos para, de seguida, poder expô-las intuitivamente. Na medida em que o fenomenólogo investiga tudo o que é objectual – e o que aí se pode encontrar – exclusivamente enquanto *correlato de consciência*, não o considera e descreve apenas diretamente, nem também simplesmente em geral como retrorreferido ao eu correspondente, ao *ego cogito*, de que ele é o *cogitatum*, mas antes penetra, com o seu olhar reflexivo, na vida cogitativa anônima, desvenda os proces-

soos sintéticos determinados dos modos de consciência múltiplos e, ainda <85> mais para trás, os modos do comportamento egoico que tornam compreensível o ser-pura-e-simplesmente-visado-para-o-eu, o ser intuitivo ou não intuitivo do objectual; ou que tornam compreensível como a consciência em si mesma, e em virtude da sua respectiva estrutura intencional, torna necessário que esteja nela consciente tal objeto como *sendo* e *sendo-assim*, que o sentido nela possa surgir enquanto tal. Assim, por exemplo, no caso da percepção de coisas espaciais (de início, fazendo abstração de todos os predicados de significação e ficando puramente pela *res extensa*), o fenomenólogo investiga como as *coisas visuais* cambiantes e as restantes *coisas sensíveis* têm em si o caráter de aparições *desta* mesma *res extensa*. Para cada uma, ele investiga as suas perspectivas cambiantes e, mais além, a respeito dos seus modos de doação temporais, a transformação do seu ser-ainda-consciente no afundamento retencional, a respeito do eu, os modos da atenção etc. Com isso, há que atentar em que a explicitação fenomenológica do percebido enquanto tal não está amarrada à explicação segundo as suas notas características, que se realiza perceptivamente no decurso da percepção, mas que essa explicitação torna, antes, claro o que está envolvido no sentido do *cogitatum*, e que é covisado de um modo simplesmente não intuitivo (como o *lado posterior*), através da presentificação das percepções potenciais que tornariam visível o invisível. Isto vale em geral para qualquer análise intencional. Enquanto tal, por sobre as vivências singularizadas, que se trata de analisar, a análise intencional capta mais além: na medida em que explicita os seus horizontes correlativos, ela coloca as vivências anônimas e assaz diversas no campo temático daquelas que funcionam *de modo constitutivo* para o sentido objectual do *cogitatum* correspondente – portanto, não apenas as vivências atuais, mas também as potenciais, enquanto vivências que estão *implicadas, pré-delineadas* na intencionalidade realizadora de sentido das vivências atuais, e que, uma vez expostas, têm o caráter evidente de explicitações do sentido implícito. Só desta maneira poderá o fenomenólogo tornar compreensível como, na imanência da vida de consciência, e em que modos de consciência deste infundável fluxo de consciência, pode haver consciência de qualquer coisa como unidades objetivas estáveis e

permanentes e, em particular, como tem lugar, para cada categoria de objetos, esta maravilhosa operatividade de *constituição* de objetos idênticos, <86> ou seja, como, para cada categoria, a vida constituinte da consciência tem e deve ter um certo aspecto, de acordo com as variações correlativas, noéticas e noemáticas, do mesmo objeto. Por conseguinte, a *estrutura de horizonte* de toda intencionalidade prescreve à análise e à descrição fenomenológicas uma metódica de um tipo totalmente novo – uma metódica que entra em ação por todo lado onde consciência e objeto, intenção e sentido, efetividade real e ideal,³ possibilidade, necessidade, aparência, verdade, mas também experiência, juízo, evidência etc. entram em cena enquanto títulos de problemas transcendentais (e, paralelamente, de problemas puramente psicológicos) e devem ser elaborados como autênticos problemas acerca da “origem” subjetiva.⁴

Seguramente que, de início, a possibilidade de uma Fenomenologia pura da consciência parece, com razão, questionável, nomeadamente, tendo em conta o fato de o reino dos fenômenos de consciência ser, em verdade, o reino do fluxo heracliteano. Seria, de fato, uma tentativa desesperada querer adotar, aqui, um método de construção de conceitos e de juízos tal como aquele que funciona como padrão para as ciências objetivas. Seria certamente uma ilusão querer determinar uma vivência de consciência, enquanto objeto idêntico com base na experiência, tal como se determina um objeto natural, por conseguinte, em suma, sob a presunção ideal de uma explicação possível da vivência em elementos idênticos, captáveis através de conceitos fixos. As vivências de consciência não têm, não apenas em virtude da nossa capacidade imperfeita de conhecimento

3 N.T.: *Real, ideal.*

4 *Mutatis mutandis*, o mesmo é manifestamente válido para uma *Psicologia interna*, ou para uma *Psicologia puramente intencional*, que nós, de um modo indicativo, expusemos como paralelo da Fenomenologia constitutiva e, do mesmo lance, transcendental. A única reforma radical da Psicologia reside na edificação pura de uma Psicologia intencional. Já Brentano a exigiu, mas sem ter, infelizmente, reconhecido o sentido fundamental de uma análise intencional e, portanto, do método que torna por vez primeira possível uma tal Psicologia, sem ter reconhecido, portanto, como esta última põe a descoberto, através desse método, os seus problemas autênticos, verdadeiramente infinitos.

de objetos desse tipo, mas antes *a priori*, quaisquer *elementos* e relações que sejam últimos, que possam ajustar-se à ideia de uma determinabilidade conceitual fixa, caso em que se poderia racionalmente estabelecer a tarefa de uma determinação aproximativa sob conceitos fixos. Eis a razão por que subsiste legitimamente ainda a ideia de uma *análise intencional*: porque, no fluxo da síntese intencional, que cria a unidade em toda consciência e que constitui, noética e noematicamente, a unidade do sentido objetivo, impera uma típica de essência, captável por conceitos rigorosos.

<87> § 21. *O objeto intencional como "fio condutor transcendental"*

A típica generalíssima – na qual, enquanto forma, todo particular está contido – é designada pelo nosso esquema genérico *ego-cogito-cogitatum*. A ele se referem as descrições generalíssimas que ensaiamos a respeito da intencionalidade e da síntese que lhe corresponde etc. Na particularização desta típica e na sua descrição, o objeto intencional que se depara do lado do *cogitatum* joga, por razões fáceis de entender, o papel de *fio condutor transcendental* para o descobrimento da multiplicidade de tipos de *cogitationes* que, numa síntese possível, o trazem consciencialmente em si como o mesmo objeto visado. O ponto de partida é, necessariamente, o objeto de cada vez diretamente dado, a partir do qual a reflexão retrocede até o modo de consciência respectivo e até os modos de consciência potenciais, que nele estão incluídos à maneira de horizonte, e, por fim, até aqueles em que o objeto poderia estar de outro modo consciente como o mesmo, na unidade de uma vida de consciência possível. Se nos mantivermos no quadro da generalidade formal, se pensarmos num objeto em geral enquanto *cogitatum*, com arbitrariamente qualquer conteúdo, e se o tomarmos, nesta generalidade, como fio condutor, então particulariza-se a multiplicidade de possíveis modos de consciência do mesmo – o tipo de conjunto formal – numa série de *tipos particulares* noético-noemáticos nitidamente diferenciados. Possível percepção, retenção, recordação iterativa, expectativa, significação, ilustração intuitiva analógica são, por exemplo, tais tipos da intencionalidade,

que pertencem a todo e qualquer objeto pensável, como também os tipos de entrelaçamento sintético que lhes correspondem. Todos estes tipos se particularizam, de novo, na sua estruturação global noético-noemática, assim que particularizamos a generalidade, vazia quanto ao teor, do objeto intencional. As particularizações podem, desde logo, ser lógico-formais (ontológico-formais): por conseguinte, ser modos do qualquer coisa em geral, como o singular e o individual último, o geral, a pluralidade, o todo, o estado-de-coisas, a relação etc. Surge aqui a distinção radical entre objetividades reais⁵ (num sentido lato) e categoriais, reenviando estas últimas para uma origem a partir de *operações*, enquanto atividade egoica gradual, produtora e construtiva, <88> e as primeiras para realizações de uma simples síntese passiva.⁶ Por outro lado, temos as particularizações ontológico-materiais, que se ligam ao conceito do indivíduo real,⁷ que se divide nas suas regiões reais, por exemplo, (simples) coisa espacial, ser animado etc., o que arrasta consigo as correspondentes particularizações para as variações lógico-formais correlativas (propriedade real, pluralidade real, relação real etc.).

Cada um desses tipos resultantes desses fios condutores deve ser interrogado na sua estrutura noético-noemática, deve ser sistematicamente explicitado e fundamentado nos seus modos do fluxo intencional, nos seus horizontes típicos e suas implicações etc. Quando se fixa um qualquer objeto na sua forma ou categoria e se mantém constantemente em evidência a identidade do mesmo na variação dos seus modos de consciência, mostra-se, então, que estes, por mais fluentes que possam ser e inapreensíveis nos seus elementos últimos, não são, porém, de todo arbitrários. Eles permanecem sempre *vinculados a uma típica estrutural*, que é inquebrantavelmente a mesma porquanto a objetividade permaneça consciente precisamente como esta e como assim constituída e porquanto ela deva poder persistir na evidência da identidade, através da mudança dos modos de consciência.

5 N.T.: *Real*.

6 **Nota do Editor:** A observação de Ingarden às p. 214 e segs. refere-se a esta frase.

7 N.T.: *Real*, para todas as ocorrências neste período.

Explicitar sistematicamente essa típica estrutural é precisamente a tarefa da teoria transcendental, a qual, quando toma como fio condutor uma generalidade objetiva, se chama teoria da constituição transcendental do objeto em geral enquanto objeto da correspondente forma ou categoria ou, no ponto supremo, da correspondente região. Surgem assim variegadas teorias transcendentais, desde logo diferenciadas, uma teoria da percepção e dos outros tipos de intuição, uma teoria da significação, uma teoria do juízo, uma teoria da vontade etc. Todas elas se encadeiam unitariamente, porém, nomeadamente, por referência aos contextos sintéticos mais abrangentes, elas estão funcionalmente em correspondência para uma teoria constitutiva genérico-formal do *objeto em geral*, ou de um horizonte aberto de objetos possíveis em geral, enquanto objetos de uma consciência possível.

Numa consequência ulterior, surgem, então, teorias constitutivas transcendentais <89> que se referem, não já apenas enquanto teorias formais, a, por exemplo, coisas espaciais em geral, tomadas singularmente ou no nexu universal de uma Natureza, a seres psicofísicos, a homens, a comunidades sociais, a objetos culturais e, finalmente, a um mundo objetivo em geral – puramente como mundo de uma consciência possível e, transcendentemente, como um mundo constituindo-se, de modo puro, segundo a consciência, no *ego* transcendental. Tudo isto, naturalmente, na ἐπιτομή transcendental conseqüentemente executada. Não devemos deixar passar despercebido, no entanto, que não são apenas os tipos de objetos reais e ideais,⁸ enquanto objetivamente conscientes, que são fios condutores para investigações *constitutivas*, ou seja, para as investigações que perguntam pela típica universal dos seus modos de consciência possíveis, mas que também são fios condutores os tipos de objetos simplesmente subjetivos, como as próprias vivências imanentes, em totalidade, na medida em que têm, singular e universalmente, a sua constituição enquanto objetos da consciência interna do tempo. Sob cada aspecto, levantam-se problemas relativos a tipos de objetos na singularidade, por si mesmos considerados, e problemas de universalidade. Os últimos dizem respeito ao *ego* na universalidade do seu ser e da sua vida, por referência à universalidade correlativa dos seus

8 N.T.: Real, ideal.

correlatos objetivos. Se tomarmos o mundo objetivo unitário como fio condutor transcendental, então ele remete para a síntese das percepções objetivas e das outras intuições objetivas ocorrentes, síntese que se estende ao longo da unidade da vida no seu todo e em virtude da qual o mundo não só está a todo momento consciente como unidade, como pode mesmo tornar-se objeto temático. Em conformidade, o mundo é um problema egológico universal, do mesmo modo que o *é*, na direção puramente imanente do olhar, o todo da vida de consciência na sua temporalidade imanente.

§ 22. *Ideia da unidade universal de todos os objetos e a tarefa do seu esclarecimento constitutivo*

Tipos de objeto – tomados puramente enquanto *cogitata* na redução fenomenológica e não nos *preconceitos* de uma conceitualidade científica aceite como válida de antemão – é o que encontramos como fio condutor para as investigações transcendentais tematicamente correspondentes. As multiplicidades constituintes da consciência – as quais, na efetividade ou na possibilidade, há que trazer à unidade da síntese no mesmo – pertencem-se mutuamente não por casualidade, mas por razões essenciais que dizem respeito à possibilidade de <90> uma tal síntese. Elas estão, portanto, sob princípios, princípios em virtude dos quais as investigações fenomenológicas não se vão perder em descrições desconexas, mas antes se organizam com base em fundamentos essenciais. Cada objeto, *cada objeto em geral* (também cada objeto imanente), designa *uma estrutura regular do ego transcendental*. Enquanto seu representado, seja como for que esteja consciente, o objeto designa, de imediato, uma regra universal de outras consciências possíveis do mesmo, possíveis segundo uma típica de essência pré-delineada; e o mesmo vale já, naturalmente, para tudo o que seja *concebível*, enquanto pensável como algo representado. A subjetividade transcendental não é um caos de vivências intencionais. Mas ela não é também um caos de tipos constitutivos, em que cada um esteja em si organizado por referência a um tipo ou forma de objeto intencional. Por outras palavras: a totalidade dos objetos e dos tipos de objeto

concebíveis – ou, dito de modo transcendental, concebíveis para mim enquanto *ego* transcendental – não é nenhum caos e, correlativamente, também não o são a totalidade dos tipos de infinitas multiplicidades que correspondem aos tipos de objeto, os quais mutuamente se pertencem noética e noematicamente, de acordo com a sua síntese possível.

Isso indica antecipadamente uma síntese constitutiva universal, na qual todas as sínteses funcionam conjuntamente de um modo determinadamente ordenado e na qual estão compreendidas, portanto, todas as objetividades efetivas e possíveis – efetivas e possíveis para o *ego* transcendental – e, correlativamente, todos os seus modos de consciência efetivos e possíveis. Podemos também dizer: está aqui indicada uma tarefa colossal, que é da Fenomenologia transcendental no seu todo, a tarefa de, na unidade de uma ordem sistemática e onibrangente, elaborar, por níveis sucessivos, seguindo como fios condutores moventes o sistema de todos os objetos de consciência possível e, com isso, o sistema das suas categorias formais e materiais, *todas as investigações fenomenológicas enquanto correspondentes investigações constitutivas*, portanto, elaborar todas as investigações como rigorosa e sistematicamente edificadas umas sobre as outras e enlaçadas umas nas outras.

Todavia, melhor seria dizer que se trata, aqui, de uma *ideia reguladora* infinita, que o sistema dos objetos possíveis, que pressupomos, numa antecipação evidente, como objetos de uma possível <91> consciência, é ele próprio uma ideia (mas não uma invenção, um “como-se”) e que ele nos fornece praticamente o princípio para ligar cada teoria constitutiva relativamente fechada com todas as outras, através do constante desvendamento não apenas dos horizontes que são internamente próprios aos objetos da consciência, mas também dos horizontes que remetem para fora, para formas essenciais de interconexão. Seguramente que as tarefas que se nos deparam quando tomamos como fios condutores limitados os tipos de objeto singular se mostram já como altamente complicadas e conduzem sempre, ao penetrarmos nelas mais profundamente, a grandes disciplinas – como é o caso, por exemplo, para uma teoria da constituição de um objeto espacial e mesmo de uma Natureza em geral, da animalidade e da humanidade em geral, da cultura em geral.

TERCEIRA MEDITAÇÃO

A PROBLEMÁTICA CONSTITUTIVA. VERDADE E EFETIVIDADE

§ 23. O conceito pleno de constituição transcendental sob os títulos de “razão” e de “irracional”

Constituição fenomenológica foi para nós, até agora, constituição de um objeto intencional em geral. Ela abrangia o título *cogito-cogitatum* em toda a sua amplitude. Vamos agora diferenciar estruturalmente esta amplitude e preparar um conceito pleno de constituição. Foi até agora indiferente que se tratasse de um ser verdadeiro ou de um não ser, de objetos possíveis ou impossíveis. Esta diferença não é, todavia, posta de lado por via da abstenção quando à decisão sobre o ser ou o não ser do mundo (e, numa consequência subsequente, das outras objetividades pré-dadas). Ela é, pelo contrário, um tema universal da Fenomenologia, sob os títulos, entendidos de modo amplo, de Razão e de Irracional, enquanto nomes correlativos para Ser e Não Ser. Através da ἐποχή, efetuamos a redução à pura visada (*cogito*) e ao visado puramente enquanto visado. É a este último que se referem – portanto, não aos objetos puros e simples, mas antes ao *sentido objectual* – os predicados “ser” e “não ser” e as suas variações modais; ao primeiro, ao <92> visar correspondente, referem-se os predicados “verdade” (“retidão”) e “falsidade”, se bem que num sentido muito amplo. Estes predicados não estão dados sem mais, tanto nas vivências que visam como nos objetos visados enquanto tais, e terão, assim, a sua *origem fenomenológica*. Para todas as multiplicidades – investigáveis segundo a sua típica fenomenológica – de modos de consciência, sinteticamente correspondentes a cada objeto visado de uma qualquer categoria, pertencem também aquelas sínteses que, a respeito da visada que é ponto de partida, possuem o estilo típico da confirmação,

e, em particular, da confirmação evidente, ou também, em contraposição, o da supressão e supressão evidente. Por via disso, o objeto visado tem, correlativamente, o caráter evidente do ser ou o do não ser (do ser suprimido, *cancelado*). Estes acontecimentos sintéticos são intencionalidades de ordem superior, que pertencem a todos os sentidos objectuais numa disjunção exclusiva, enquanto atos e correlatos da Razão, que são essencialmente produzidos por parte do *ego* transcendental. *Razão não é nenhuma faculdade contingente e fática*, não é um nome para fatos contingentes possíveis, mas antes para uma *forma estrutural, essencial e universal, da subjetividade transcendental em geral*.

Razão remete para possibilidades de confirmação, e estas, por seu turno, ultimamente para o tornar evidente e para o ter-na-evidência.

Devemos falar de evidência já no início das nossas meditações, quando nós, na ingenuidade inicial, indagamos primeiro pelas linhas diretoras metódicas e, portanto, não estamos ainda no terreno fenomenológico. Ela tornar-se-á, agora, o nosso tema fenomenológico.

§ 24. Evidência como autodoação e suas variações

No sentido mais lato, evidência designa um protofenômeno universal da vida intencional (perante outros modos de ter consciência, que podem ser *a priori* vazios, que podem ser pretensões, modos indiretos, impróprios), ela designa o modo de consciência bem preeminente da autoaparição, do apresentar-se-a-si-próprio, do dar-se-a-si-próprio de uma coisa, de um estado-de-coisas, de uma generalidade, de um valor etc., no modo final do *ele próprio aí, imediata, intuitiva, <93> originalmente dado*. Para o eu, isso quer dizer o seguinte: não visar uma qualquer coisa de modo confuso, vazio, antecipativo, mas estar antes junto a ela, contemplá-la, vê-la, encará-la. Experiência é, no sentido comum, uma evidência particular, e a evidência em geral, assim poderíamos dizer, é experiência num sentido amplíssimo e, todavia, por essência unitário. A respeito de muitos objetos, a evidência é, certamente, apenas um acontecimento ocasional da vida de consciência, mas ela designa, contudo, uma

possibilidade e, seguramente, uma possibilidade que surge como meta de uma intenção forcejante e realizadora para cada coisa que tenha sido ou que possa vir a ser visada e, assim, como sendo, por essência, um *traço fundamental da vida intencional em geral*. Cada consciência em geral ou tem já o caráter da evidência (ou seja, é autodoadora a respeito do seu objeto intencional) ou está, por essência, ordenada à passagem para a autodoação, por conseguinte, à passagem para sínteses de confirmação, que pertencem, por essência, ao domínio do *eu posso*. Toda e qualquer consciência vaga pode ser interrogada, na atitude da redução transcendental, a respeito de se e em que medida a ela, com manutenção da identidade do objeto visado, corresponde esse objeto no modo do *ele próprio*, ou, o que é o mesmo, qual teria de ser o seu aspecto – o do objeto pressuposto – enquanto “*ele próprio*”, situação em que o ainda indeterminadamente antecipado seria, do mesmo lance, mais pormenorizadamente determinado. No processo de confirmação, a confirmação pode reverter-se no seu negativo, pode surgir, em vez do próprio visado, um *outro*, e seguramente no modo do *ele próprio*, com o que a posição do objeto visado fracassa e este assume, pelo seu lado, o caráter de nulidade.

Não ser é apenas uma modalidade do ser puro e simples, da certeza de ser, modalidade que é, por certas razões, privilegiada na Lógica. Mas a evidência, num sentido amplíssimo, é um conceito correlativo não apenas a respeito do ser e do não ser. Ela modaliza-se também, correlativamente, nas outras variações modais do ser puro e simples, como o ser-possível, provável ou o ser-duvidoso, e também nas variações que não pertencem a esta série e que têm a sua origem nas esferas afetiva e volitiva, como o ser-valioso e o ser-bom.

§ 25. Efetividade e quase-efetividade

Além disso, todas estas diferenças cindem-se paralelamente, <94> por força da distinção entre efetividade e fantasia (efetividade na forma do como-se), que atravessa a esfera da consciência por inteiro e, correlativamente, a de todas as modalidades de ser. Do lado da fantasia desponta

um novo conceito geral de *possibilidade*, que, no modo da simples concebibilidade (um figurar-se como se fosse assim), repete modificadamente todos os modos de ser, começando pelo da simples certeza de ser. Ele fá-lo à maneira de modos de *inefetividade* puramente fantasiada perante os modos da *efetividade* (ser efetivamente, ser efetivamente provável, ser efetivamente duvidoso ou nulo etc.) Assim se cindem, correlativamente, os modos de consciência da *posicionalidade* e os da *quase-posicionalidade* (do como-se, do *fantasiar* – expressão seguramente equívoca), e a cada um desses modos particulares corresponde tanto o seu modo próprio de evidência acerca dos seus objetos visados, e certamente *nos* seus modos de ser respectivos, como também potencialidades de torná-los evidentes. É aqui o lugar daquilo que frequentemente denominamos como clarificação, como pôr a claro, já que designa sempre um *modo de tornar evidente*, de encetar um caminho sintético que vai de uma visada obscura até uma correspondente *intuição prefigurativa*, a saber, uma intuição que traz implicitamente consigo o sentido de que, se chegasse a ser direta, autodoadora, daria um preenchimento que confirmaria a visada no seu sentido de ser. A intuição prefigurativa deste preenchimento confirmador produz evidência realizadora não do ser, mas antes da possibilidade de ser do conteúdo correspondente.

§ 26. *Efetividade como correlato da confirmação evidente*

Com estas rápidas observações, foram desde logo indicados problemas genérico-formais da análise intencional, bem como as correspondentes investigações, já muito amplas e difíceis, que dizem respeito à *origem fenomenológica dos conceitos fundamentais e princípios lógico-formais*. Mas não se trata apenas disto, pois, com elas, abre-se-nos o significativo conhecimento de que estes conceitos *indicam uma legalidade estrutural universal da vida de consciência em geral*, em virtude da qual somente verdade e efetividade têm e podem ter sentido para nós. <95> De fato, que objetos, numa acepção amplíssima (coisas reais, vivências, números, estados-de-coisas, leis, teorias etc.), sejam para mim não quer

dizer nada, desde logo, acerca da evidência, mas apenas que eles valem para mim – por outras palavras, eles são para mim, segundo a consciência, enquanto *cogitata* que, de cada vez, estão conscientes no modo posicional da crença certa. Mas também sabemos que deveríamos, de pronto, abandonar esta validade se o caminho da síntese evidente de identidade conduzisse a uma contradição com dados evidentes, e sabemos também que só podemos estar seguros acerca do ser efetivo através da síntese de confirmação evidente, a qual é autodoadora da reta ou verdadeira efetividade. É claro que a verdade ou a efetividade verdadeira dos objetos apenas pode ser haurida na evidência e que só ela é aquilo que faz com que tenha sentido para nós o ser *efetivo*, verdadeiro, a reta validade de um objeto, seja qual for a sua forma ou tipo, com todas as determinações que, para nós, lhe pertencem sob o título de ser-assim verdadeiro. Todo direito provém daí, da evidência, provém, por conseguinte, da nossa própria subjetividade transcendental, toda e qualquer adequação concebível desponta como confirmação nossa, é síntese nossa, tem em nós o seu fundamento transcendental último.

§ 27. *Evidência habitual e potencial como funcionando constitutivamente para o sentido “objeto que é”*

Seguramente que tanto a identidade do objeto visado enquanto tal e em geral, como também a identidade do que verdadeiramente é e, assim, também a identidade da adequação entre este visado enquanto tal e o que é verdadeiramente, não são um momento real¹ da vivência fluente de evidência e de confirmação. Trata-se, antes, de uma imanência *ideal*,² que remete para mais conexões de sínteses possíveis, que lhe pertencem por essência. Cada evidência *institui* para mim uma posse permanente. Posso retornar sempre de novo à realidade efetiva contemplada em si mesma, em cadeias de novas evidências enquanto *restituições* da primeira

1 N.T.: *Reel*.

2 N.T.: *Ideal*.

evidência; assim, por exemplo, na evidência dos dados imanentes, digamos, sob a forma de uma cadeia de recordações iterativas intuitivas, com a infinidade aberta que cria o “*eu posso sempre de novo*”, enquanto horizonte potencial. <96> Sem possibilidades como estas, não haveria para nós nenhum ser estável e permanente, nenhum mundo real ou ideal.³ Cada um deles é, para nós, a partir da evidência ou, então, da presunção de poder tornar evidente ou de repetir a evidência adquirida.

Já daqui se segue que a evidência singular não cria ainda, para nós, nenhum ser permanente. Todo e qualquer ser é, num sentido amplíssimo, “em si”, e tem perante si o para-mim contingente dos atos singulares; do mesmo modo, toda e qualquer verdade é, neste sentido amplíssimo, uma “verdade em si”. Este sentido lato do “em si” remete, por conseguinte, para a evidência, não para a evidência enquanto fato vivencial, mas antes para certas potencialidades fundamentadas no eu transcendental e na sua vida, desde logo, remete para as potencialidades da infinitude das visadas que estão sinteticamente referidas a uma e a mesma coisa em geral, de seguida, também para as potencialidades da sua confirmação, portanto, para evidências potenciais, repetíveis ao infinito enquanto fatos vivenciais.

§ 28. *Evidência presuntiva da experiência do mundo. O mundo como ideia correlativa de uma perfeita evidência de experiência*

As evidências a respeito do mesmo objeto remetem de um outro modo, e de um modo assaz complicado, para infinitudes de evidências, a saber, sempre que elas trazem o seu objeto à doação numa unilateralidade essencial. Isto diz respeito a nada menos do que ao todo das evidências através das quais um mundo objetivo real⁴ está aí imediata e intuitivamente para nós enquanto todo, a partir de quaisquer objetos singulares. A evidência que lhe corresponde é a *experiência externa*, e devemos considerar como uma necessidade de essência que, para objetos

3 N.T.: *Real, Ideal.*

4 N.T.: *Real.*

deste tipo, nenhum outro modo de autoadoção seja pensável. Por outro lado, também deve ser considerado que pertence por essência a este tipo de evidência a *unilateralidade*, dito de um modo mais preciso, um horizonte pluriforme de antecipações não preenchidas, mas carecidas de preenchimento; portanto, pertencerá a este tipo de evidência um certo teor de simples intenções, que remetem para as evidências potenciais correspondentes. Esta imperfeição da evidência é perfectível pelas passagens sintéticas realizadoras, que vão de uma evidência para uma nova evidência, mas necessariamente de um modo tal que nenhuma síntese concebível deste tipo fique concluída numa evidência adequada, trazendo consigo, ao invés, sempre de novo elementos pré e covisados. <97> Ao mesmo tempo, permanece sempre uma possibilidade em aberto de que a crença de ser, que se estende à antecipação, não se preencha, que aquilo que aparece no modo do *ele próprio* não seja ou seja diferente. No entanto, a experiência externa é, por essência, a única força de confirmação, mas certamente apenas na medida em que a experiência que transcorre passiva ou ativamente tenha a forma da síntese de concordância. Que o ser do mundo seja, deste modo e mesmo na evidência autodoadora, *transcendente* à consciência e que permaneça necessariamente *transcendente*, é coisa que não é alterada por a vida de consciência ser a única instância em que todo o transcendente se constitui como algo inseparável, e por ela, especialmente enquanto consciência de mundo, trazer em si o sentido *mundo* e também o sentido *este mundo que efetivamente é*. De um modo derradeiro, é somente o desvendamento dos horizontes de experiência que esclarece a efetividade do mundo e a sua *transcendência*, e que as patenteia, então, como inseparáveis do sentido e da efetividade de ser da subjetividade transcendental constituinte. A remissão para infinitudes concordantes de possível experiência ulterior, a partir de cada experiência mundana – onde o objeto que é efetivamente só pode ter sentido enquanto unidade visada e a visar numa conexão de consciência, unidade que seria doável como ela própria numa evidência de experiência perfeita –, quer manifestamente dizer que *objeto efetivo de um mundo* e, por maioria de razão, *um mundo*, ele próprio, são uma ideia referida a infinitudes de experiências a unificar de modo concordante – *uma ideia*

correlativa à ideia de uma perfeita evidência de experiência, de uma síntese completa de experiências possíveis.

§ 29. *As regiões ontológico-formais e ontológico-materiais enquanto índices dos sistemas transcendentais de evidências*

Compreende-se agora as magnas tarefas da autoexplicitação transcendental do ego ou da sua vida de consciência, que surgem a propósito das objetividades que, nessa mesma vida, estão postas ou são para pôr. Os títulos *ser verdadeiro* e *verdade* (segundo todas as modalidades) designam, para cada objeto em geral, visado e a visar por mim, enquanto ego transcendental, uma *diferenciação estrutural no quadro das multiplicidades infinitas de cogitationes* efetivas e possíveis, que se referem ao objeto <98> e, portanto, podem ser conjuntamente postas na unidade de uma síntese de identidade. No quadro dessa multiplicidade, o sentido *objeto que é efetivamente* indicia um sistema particular, o sistema das evidências que lhe estão referidas, e que lhe pertencem sinteticamente de tal modo que se juntam numa evidência total, se bem que talvez infinita. Isto seria uma evidência absolutamente perfeita, que daria finalmente o próprio objeto segundo tudo aquilo que ele é, em cuja síntese tudo o que é pré-intenção, ainda não preenchida nas evidências singulares que a fundam, poderia ser levado a um preenchimento adequado. Produzir efetivamente não esta evidência – a qual, para todos os objetos objetivamente reais,⁵ seria uma meta insensata, porque, como foi exposto, uma evidência absoluta será, para eles, uma ideia –, mas antes clarificar a sua estrutura de essência ou clarificar, segundo todas as estruturas internas, a estrutura de essência das dimensões de infinitude que sistematicamente constroem a síntese infinita ideal desta evidência – eis uma tarefa formidável e completamente definida, a tarefa da *constituição transcendental, no pleno sentido do termo, da objetividade que é*. Ao lado das investigações formais gerais, a saber, das que se restringem ao conceito lógico-formal (ontoló-

5 N.T.: *Real*.

gico-formal) de objeto em geral (que são, portanto, insensíveis perante as particularizações materiais das diferentes categorias particulares de objetos), temos, então, como se vê, os formidáveis problemas daquela constituição que surge a respeito de cada uma das categorias supremas, não já lógico-formais, de objetos (das *regiões*), como as regiões que estão sob o título *mundo objetivo*. Temos necessidade de uma teoria constitutiva da Natureza física, Natureza que está *dada* como sempre sendo (e isso implica, ao mesmo tempo, que ela estará sempre pressuposta), de uma teoria constitutiva do Homem, da Comunidade humana, da Cultura etc. Cada um destes títulos designa uma grande disciplina, com direções diferentes de investigação correspondentes aos conceitos parcelares ingenuamente ontológicos (como os de espaço real, tempo real, causalidade real, coisa real, propriedade real⁶ etc.). Naturalmente, trata-se, por todo lado, de desvendamento da intencionalidade implícita na própria experiência enquanto vivência transcendental, trata-se de uma explicitação sistemática dos horizontes pré-delineados, através da passagem para a evidência preenchedora possível, e, assim, trata-se de explicitar sempre mais os <99> novos horizontes, que sempre de novo despontam nos horizontes precedentes segundo um estilo determinado, tudo isto, porém, sob constante estudo das correlações intencionais. Com isto se mostra, a respeito dos objetos, uma edificação intencional altamente complicada das evidências constitutivas na sua unidade sintética, por exemplo, uma fundação em graus de objetos não objetivos (*simplesmente subjetivos*), que sobe a partir do fundamento objetivo mais baixo. Funciona continuamente enquanto tal fundamento mais baixo a temporalidade imanente, a vida fluente, que se constitui em si e para si própria, cujo esclarecimento constitutivo é tema da teoria da consciência originária do tempo, que constitui em si os dados temporais.

6 N.T.: *Real*, em todas as ocorrências.

QUARTA MEDITAÇÃO

DESENVOLVIMENTO DOS PROBLEMAS CONSTITUTIVOS DO PRÓPRIO *EGO* TRANSCENDENTAL

§ 30. *O ego transcendental, inseparável das suas vivências*

Os objetos são para mim, e são para mim o que são apenas como objetos de consciência efetiva ou possível – se isto não deve ser um discurso vazio ou o tema de especulações vazias, deverá então ser mostrado o que constitui concretamente este ser-para-mim e este ser-assim, ou o que estará em questão a propósito de uma consciência, efetiva ou possível, assim estruturada, o que, com isso, deverá significar *possibilidade* etc. Isto só a investigação constitutiva o pode fazer, desde logo no sentido lato acima indicado e, de seguida, no sentido restrito, que acabamos de descrever. Tudo isto, porém, segundo o único método possível, exigido pela essência da intencionalidade e dos seus horizontes. Já as análises preparatórias, conducentes à compreensão do sentido da tarefa, tornaram claro que o *ego* transcendental (ou a alma, no paralelismo psicológico) só é o que é em relação com objetividades intencionais. Todavia, a estas objetividades pertencem também necessariamente, para o *ego* enquanto está referido ao mundo, não apenas objetos a confirmar de modo adequado na esfera temporal imanente do próprio *ego*, mas também objetos mundanos, que se mostram como seres apenas no decurso concordante da experiência externa, que é inadequada e apenas presuntiva. <100> É, portanto, peculiaridade essencial do *ego* ter continuamente sistemas de intencionalidade e, entre eles, também sistemas de concordância, em parte nele decorrendo e, em parte, disponíveis enquanto potencialidades fixas de desvendamento, através de horizontes pré-delineadores. Cada objeto que é pelo *ego* visado, pensado, valorado, tratado, mas também

fantasiado ou a fantasiar, indicia o seu sistema enquanto correlato, e será apenas enquanto tal correlato.

§ 31. *O eu como polo idêntico das vivências*

Todavia, devemos prestar agora atenção a uma grande lacuna da nossa exposição. O próprio *ego* é para si próprio um ser numa evidência contínua, portanto, a si em *si mesmo continuamente se constituindo enquanto ser*. Até agora, tocamos apenas num lado desta autoconstituição, olhamos apenas para o *cogito* fluente. O *ego* não se capta apenas como vida fluente, mas, sim, como eu, como o eu que vive isto e aquilo, que vive através deste e daquele *cogito* como *o mesmo*. Até aqui, ocupados com a relação intencional entre consciência e objeto, *cogito* e *cogitatum*, sobressaíram para nós apenas aquelas sínteses que polarizavam as multiplicidades da consciência, efetiva ou possível, segundo objetos idênticos; portanto, em referência a objetos enquanto polos, enquanto unidades sintéticas. Agora depara-se-nos uma segunda polarização, um segundo tipo de síntese, que abarca no seu conjunto as multiplicidades particulares de *cogitationes* e que o faz de um modo peculiar, a saber, enquanto *cogitationes* do eu idêntico, que vive em todas as vivências, enquanto consciência ativa ou enquanto afetado, e que, através e ao longo das vivências, está referido a todos os polos-objeto.

§ 32. *O eu enquanto substrato de habitualidades*

Deve ser agora observado, porém, que este eu centrador não é um polo de identidade vazio (tampouco como o será um qualquer outro objeto), mas que, em virtude de uma legalidade da *gênese transcendental*, com cada ato que dele irradia com um novo sentido objetivo, este eu adquire uma *propriedade nova permanente*. Se, por exemplo, me decido pela primeira vez, num ato judicativo, pelo ser e o ser-assim, então esse ato efêmero passa, mas, doravante, eu sou, de um modo permanente, o

eu que se decidiu desta ou daquela maneira, <101> eu tenho a convicção respectiva. Isto não quer simplesmente dizer que eu me recordo ou que posso posteriormente recordar-me do ato. Posso fazer isso também quando *abandonei* a minha convicção. Por via do cancelamento, ela já não é minha convicção, mas foi-o permanentemente até ele. Enquanto ela é válida para mim, posso *retornar* repetidamente a ela e reencontrá-la sempre de novo como a minha, que me é habitualmente própria, correspondentemente, que é minha, enquanto sou o eu que está convicto – o eu que está determinado como eu persistente através deste hábito permanente; o mesmo vale para toda e qualquer decisão, para decisões valorativas e volitivas. Eu decido-me – a vivência de ato deflui, mas a decisão persiste duradouramente na sua validade, quer passivamente mergulhe num sono pesado, quer viva em outros atos; correlativamente, eu sou, de agora em diante, aquele que está assim decidido, e sou-o enquanto não tiver abandonado a decisão. Se a decisão está dirigida para uma ação conclusiva, então ela não é, digamos, *suprimida* através do seu preenchimento, porque ela continua a ser válida no modo do preenchimento – *continuo a responder pela minha ação*. Eu próprio – aquele que persiste no seu querer permanente – me altero quando cancelo ou *suprimo* decisões ou ações.¹ O persistir, o durar temporal de tais determinações egoicas e o *alterar-se* que lhes é peculiar não significam, manifestamente, qualquer enchimento contínuo do tempo imanente com vivências, tal como o próprio eu permanente, enquanto polo de determinações egoicas permanentes, não é nenhuma vivência ou continuidade de vivências, se bem que ele esteja, contudo, por essência retrorreferido à corrente de consciência com tais determinações habituais. Enquanto, a partir da gênese ativa própria, o eu se constitui como substrato idêntico de propriedades egoicas permanentes, ele constitui-se também, subsequentemente, como eu-pessoal *estável e permanente* – tomando essa expressão, aqui, no sentido mais amplo de todos, que permite falar também de pessoas *sub-humanas*. Se as convicções são também, em geral, apenas relativamente permanentes, se têm o seu modo de *alteração* (através da modalização das posições ativas e,

1 **Nota do Editor:** A observação de Ingarden refere-se ao início do § 32, p. 215-218.

dentro disso, do *cancelamento* ou negação, anulação da sua validade), então o eu mostra, em tais alterações, um estilo permanente, com uma unidade de identidade que as atravessa, mostra um *caráter pessoal*.

<102> § 33. *A plena concreção do eu enquanto mônada e o problema da sua autoconstituição*

Do eu como polo idêntico e substrato de habitualidades, distingui-mos o *ego* tomado na plena concreção (que pretendemos denominar com a palavra leibniziana *mônada*), na medida em que lhe juntamos aquilo sem o que ele não pode ser precisamente um eu concreto; a saber, ele só pode ser um eu concreto na pluriformidade fluente da sua vida intencional e dos objetos que são, com isso, visados e que, eventualmente, se constituem para ele como objetos que são. Para estes objetos, o respectivo caráter de ser e de ser-assim permanente é, obviamente, um correlato da habitualidade das tomadas de posição, que se constitui no próprio eu-polo.

Isso deve ser compreendido da seguinte maneira. Eu tenho, enquanto *ego*, um mundo circundante que é *para mim* de maneira constante, tenho nele objetos enquanto são para mim, a saber, que são para mim enquanto bem conhecidos, com uma disposição permanente, ou que são meramente antecipados como objetos suscetíveis de deles tomar conhecimento. Os primeiros, que são para mim no primeiro sentido, são-no a partir de uma aquisição originária, ou seja, da tomada de conhecimento originária, da explicação do que, de início, não fora visto nas intuições particulares. Por via disso, constitui-se, na minha atividade sintética, o objeto na forma de sentido explícita: *o idêntico das suas múltiplas propriedades*; por conseguinte, o objeto enquanto idêntico consigo mesmo, como se determinando nas suas múltiplas propriedades. Esta minha atividade de posição e de explicitação do ser institui uma habitualidade do meu eu, em virtude da qual este objeto é, agora, por mim permanentemente apropriado como tendo as suas próprias determinações. Tais aquisições permanentes constituem o meu mundo circundante de cada vez bem conhecido, com os seus horizontes de objetos desconhecidos,

ou seja, de objetos a adquirir, mas já de antemão antecipados com esta estrutura formal de objeto.

Eu sou para mim mesmo e estou-me dado constantemente, através da evidência de experiência, como *eu próprio*. Isto é válido tanto para o *ego* transcendental (mas também, em paralelismo, para o psicologicamente puro) como para o *ego* em qualquer outro sentido. Dado que o *ego* concreto monádico compreende a inteira vida de consciência, efetiva e potencial, será então claro que o problema da explicitação fenomenológica deste *ego* monádico (o problema da sua constituição para si próprio) deve compreender *todos os problemas constitutivos* <103> *em geral*. Como consequência subsequente, resulta a coincidência da fenomenologia desta autoconstituição com a Fenomenologia em geral.

§ 34. *Desenvolvimento principal do método fenomenológico. A análise transcendental como análise eidética*

Com a doutrina do eu como polo e substrato de habitualidades, tocamos já, num ponto significativo, a problemática da gênese fenomenológica e, com isso, o nível da *Fenomenologia genética*. Antes de clarificar o seu sentido mais preciso, é necessário uma nova reflexão sobre o método fenomenológico. Tem, finalmente, de pôr-se em vigor uma visão intelectual fundamental a respeito do método, uma visão que, uma vez apreendida, penetre a metódica da Fenomenologia transcendental no seu todo (e, do mesmo modo, no terreno natural, a de uma Psicologia interna autêntica e pura). Foi apenas para facilitar o acesso à Fenomenologia que a mencionamos tão tarde. A multiplicidade excessiva de novas descobertas e problemas devia atuar, de início, sob a simples roupagem de uma descrição simplesmente empírica (se bem que decorrendo apenas na esfera de experiência transcendental). Em contraposição a isso, o *método de descrição eidética* significa uma transferência para uma nova dimensão, uma dimensão principal que teria aumentado as dificuldades de compreensão se tivesse sido exposta no início, mas que será de fácil apreensão depois de um grande número de descrições empíricas.

Cada um de nós, meditando cartesianamente, foi reconduzido, através do método da redução fenomenológica, ao seu *ego* transcendental e, naturalmente, com o seu respectivo teor monádico concreto enquanto este *ego* fático, o *ego* absoluto uno e único. Eu, enquanto este *ego*, encontro, sempre de novo meditando, tipos captáveis descritivamente e a desenvolver intencionalmente e posso progredir, gradualmente, no desvendamento intencional da minha mônada, segundo as direções fundamentais que se vão destacando. Por boas razões, expressões como “*necessidade de essência*” e “*por essência*” etc., impõem-se frequentemente nas descrições, vindo nelas à expressão um conceito de *a priori* que só a Fenomenologia por vez primeira clarificou e delimitou.

<104> Aquilo de que se trata aqui será já clarificado através de exemplos. Tomemos um qualquer tipo de vivências intencionais, a percepção, a retenção, a recordação iterativa, o asserir, o ter-prazer-em-algo, o esforçar-se-por-algo etc., e pensemo-lo explicitado e descrito segundo a sua espécie de operatividade intencional, ou seja, segundo a noese e o noema. Isso pode querer dizer – e assim o entendemos nós até agora – que estariam em questão os tipos fáticos de acontecimento do *ego* transcendental fático e que as descrições transcendentais deveriam ter, portanto, um significado *empírico*. No entanto, a nossa descrição manteve-se involuntariamente numa generalidade tal que os resultados não são, por via disso, afetados, seja o que for que suceda com as fatualidades empíricas do *ego* transcendental.

Tornemos isso claro e, de seguida, também metodicamente frutuoso. Partindo do exemplo desta percepção de mesa, variemos o objeto de percepção *mesa* de um modo totalmente livre, de tal maneira, contudo, que mantenhamos a percepção como percepção de qualquer coisa – qualquer coisa, seja qual for –, começando, digamos, por transformar na ficção a sua forma, as cores etc., de um modo totalmente arbitrário, mantendo idêntico apenas o aparecer perceptivamente. Por outras palavras, sob abstração da sua validade de ser, trocamos o fato desta percepção numa pura possibilidade entre outras possibilidades *puramente arbitrárias* – mas possibilidades puras de percepções. Lançamos, por assim dizer, a percepção efetiva no reino das inefetividades, do como-se, que

nos fornece as *puras* possibilidades, purificadas de tudo o que as vincula tanto a este como a todo e qualquer fato. Neste último aspecto, também não mantemos estas possibilidades numa vinculação ao *ego* fático que é conjuntamente posto, mas antes como uma ficção totalmente livre da fantasia, de tal modo que nós, desde o início, poderíamos ter tomado como exemplo inicial a fantasia de uma percepção, fora de qualquer relação com o resto da nossa vida fática. O tipo geral *percepção*, assim obtido, paira no ar, por assim dizer – no ar da concebibilidade absolutamente pura. Assim, destituído de toda a faticidade, ele tornou-se o *eidos* percepção, cuja extensão *ideal* é constituída por todas as percepções *idealiter* possíveis enquanto concebibilidades puras. As análises da percepção <105> são, então, *análises de essência*; tudo o que expusemos sobre as sínteses correspondentes ao tipo *percepção*, sobre horizontes de potencialidade etc. vale por essência, como facilmente se poderá ver, para todas as percepções que se podem construir nesta livre variação, por conseguinte, para todas as percepções concebíveis em geral; por outras palavras, vale em absoluta *generalidade de essência* e numa necessidade de essência para qualquer caso singular que se possa pôr em destaque e, portanto, também para cada percepção fática, na medida em que todo e qualquer fato deve ser pensado como simples exemplo de uma pura possibilidade.

Dado que a variação é visada como evidente, portanto, como auto-doadora, na pura intuição, da possibilidade enquanto possibilidade, o seu correlato é, então, uma *consciência de generalidade intuitiva e apodítica*. O próprio *eidos* é algo universal, visto ou visível, algo puro *incondicionado*, a saber, não condicionado por qualquer fato segundo o seu sentido intuitivo próprio. Ele está *antes de todos os conceitos*, no sentido de significações verbais, as quais, enquanto puros conceitos, terão antes de se ajustar a ele.

Se cada tipo singular que se possa destacar é elevado do seu *milieu* no *ego* transcendental fático-empírico até a esfera pura de essência, não desaparecem, com isso, os horizontes intencionais externos que indicam a sua conexão, desvendável no *ego*; apenas que estes horizontes de conexão tornam-se eles próprios eidéticos. Por outras palavras, com cada tipo eideticamente puro, estamos, certamente, não no *ego* fático, mas antes

num eidos ego; ou cada constituição de uma possibilidade efetivamente pura entre possibilidades puras traz implicitamente consigo própria, enquanto seu horizonte externo, um *ego* possível no sentido puro, uma pura possibilidade de variação do meu *ego fático*. Poderíamos também pensar, logo desde o início, este *ego* livremente variado e equacionar a tarefa da investigação de essência da explícita constituição de um *ego* transcendental em geral. Assim o fez a nova Fenomenologia desde o começo e, em conformidade, todas as descrições e delimitações de problemas feitas por nós até agora foram, de fato, retroversões do teor eidético originário para a linguagem de uma tipologia empírica. Quando pensamos uma Fenomenologia edificada puramente segundo o método eidético, enquanto ciência apriorístico-intuitiva, então todas as suas investigações de essência não são outra coisa senão desvendamentos do <106> *eidos* universal *ego transcendental em geral*, que contém em si todas as possibilidades puras de variação do meu *ego fático* e o próprio *ego fático* enquanto possibilidade. A Fenomenologia eidética pesquisa, portanto, o *a priori* universal sem o qual não seria concebível o eu e um eu transcendental em geral, ou, dado que toda e qualquer generalidade de essência tem o valor de uma legalidade inquebrantável, ela pesquisa a legalidade universal de essência que prescreve o seu sentido possível (juntamente com o seu oposto, o contrassenso) a toda e qualquer asserção fatural sobre o transcendental.

Como *ego* que medita cartesianamente, guiado pela ideia de uma Filosofia como Ciência Universal absoluta e rigorosamente fundamentada, cuja possibilidade foi suposta de modo tentativo, torna-se para mim evidente, pelo prosseguimento das últimas reflexões, que devo, *desde o início*, desenvolver uma Fenomenologia puramente eidética e que só nela se consuma e pode consumir a primeira realização de uma ciência filosófica – a de uma “Filosofia Primeira”. Se, depois da redução transcendental ao meu *ego* puro, o meu interesse mais próprio está dirigido para o desvendamento deste seu *ego fático*, este desvendamento só pode tornar-se autenticamente científico por recurso aos princípios apodícticos que lhe correspondem, ou seja, ao *ego* como um *ego* em geral, às generalidades de essência e às necessidades por meio das quais o fato é retrorreferido à

sua possibilidade pura e, com isso, é tornado científico (é logicizado).² Assim, a ciência das puras possibilidades precede “em si” a ciência das efetividades e torna-a por vez primeira possível, em geral, enquanto ciência. Assim nos elevamos à visão intelectual metódica de que, *a par da redução fenomenológica, a intuição eidética é a forma fundamental de todos os métodos transcendentais particulares*, que ambas definem de ponta a ponta o reto sentido de uma Fenomenologia transcendental.

<107> § 35. *Excurso pela Psicologia interna eidética*

Transpomos o círculo em si mesmo fechado das nossas meditações, que nos vincula à Fenomenologia transcendental, se não quisermos deixar inexpressa a observação de que o conteúdo total desta consideração metodológica fundamental que acabamos de desenvolver se mantém – com pequenas modificações que, bem entendido, suprimem o seu caráter transcendental – quando, no terreno da consideração naturalística do mundo, nos esforçamos por edificar uma Psicologia, enquanto ciência positiva, e com isso nos esforçamos por edificar, primeiro que tudo, a Psicologia que é primeira em si e necessária para qualquer psicologia, e que desponta da *experiência interna*, a Psicologia intencional. Ao *ego* transcendental concreto corresponde, então, o eu-homem, a alma concretamente apreendida enquanto pura em si e para si, com a polarização anímica: eu como polo das minhas habitualidades, das minhas propriedades de caráter. No lugar da Fenomenologia transcendental eidética surge, então, uma teoria eidética pura da alma, referida ao *eidos* alma, cujo horizonte eidético permanece, certamente, inquestionado. Se ele fosse, porém, questionado, abrir-se-ia, então, o caminho para a superação desta positividade, isto é, para o transporte para a Fenomenologia absoluta, a

2 Deve dar-se bem atenção a que, na passagem do meu *ego* para um *ego* em geral, não está pressuposta nem a efetividade nem a possibilidade de uma extensão de outros *ego*. Aqui, a extensão do *eidos ego* está determinada pela autovariação do meu *ego*. Eu ficciono que seria de outra maneira, não ficciono o outro.

do *ego* transcendental, que não tem precisamente mais nenhum horizonte que pudesse conduzir para fora da sua esfera de ser transcendental e, portanto, que a pudesse relativizar.

§ 36. *O ego transcendental como universo de formas possíveis de vivência. Regulação essencial legal da compossibilidade das vivências na coexistência e na sucessão*

Depois da significativa reformulação da ideia de uma Fenomenologia transcendental através do método eidético, se retornarmos ao descobrimento da problemática fenomenológica, então ficaremos, de agora em diante, por natureza, no quadro de uma Fenomenologia puramente eidética, na qual o fato do *ego* transcendental e os dados particulares da sua empiria transcendental têm apenas o significado de exemplos para possibilidades puras. Também compreenderemos os problemas até agora apresentados como problemas eidéticos, na medida em que pensamos como por todo lado realizada a possibilidade, apresentada no exemplo, de purificá-los eideticamente. Satisfazer a tarefa ideal de um descobrimento efetivamente sistemático <108> do *ego* concreto em geral segundo a sua consistência essencial, correspondentemente, pôr em jogo uma problemática e uma sequência de investigações efetivamente sistemáticas levanta dificuldades extraordinárias, primeiro de tudo porque teremos de obter novas vias de acesso aos específicos problemas universais da constituição do *ego* transcendental. O *a priori* universal, que pertence a um *ego* transcendental enquanto tal, é uma forma de essência que encerra em si uma infinidade de formas, de tipos apriorísticos de possíveis atualidades e potencialidades da vida, juntamente com os objetos a constituir nela como sendo efetivamente. Mas, para um *ego* unitariamente possível, nem todos os tipos singulares possíveis são *compossíveis*, não o são numa ordem arbitrária, em lugares arbitrários da sua temporalidade própria. Se eu construo uma qualquer teoria científica, então esta atividade racional complexa, e o seu ser construído de acordo com a razão, são de um tipo essencial que não será possível em qualquer *ego* possível, mas apenas num *ego* que

seja *racional* no sentido particular, esse mesmo que surge na mundani-zação do *ego* na forma de essência *Homem (animal rationale)*. Assim que típico eideticamente a minha atividade fática de teorização, terei então, esteja disso ciente ou não, conjuntamente efetuado uma variação de mim próprio, não de um modo totalmente arbitrário, mas antes no quadro do tipo essencial correlativo *ser racional*. Manifestamente, não posso pensar o teorizar que agora foi feito ou que posso fazer como estando arbitrariamente situado na unidade da minha vida – isto se transpõe para o plano eidético. A captação eidética da minha vida infantil e das minhas possibilidades constitutivas cria um tipo, em cujo desenvolvimento subsequente, mas não no seu próprio nexa, pode surgir o tipo *teorizar científico*. Uma tal restrição tem os seus fundamentos numa estrutura universal apriorística, em legalidades de essência universais da coexistência e da sucessão temporais egoicas. Pois, seja o que for que surja no meu *ego* e, eideticamente, num *ego* em geral – sejam vivências intencionais, unidades constituídas, habitualidades egoicas –, tudo tem a sua temporalidade e toma parte, neste aspecto, no sistema de formas da temporalidade universal, com a qual se constitui para si mesmo cada *ego* concebível.

<109> § 37. *O tempo como forma universal de toda e qualquer gênese egológica*

As leis de essência da compossibilidade (de fato, regras do ser-um-com-outro-simultaneamente-ou-subsequentemente e do poder-ser) são, num sentido mais lato, leis da causalidade – leis para um “*se*” e um “*então*”. No entanto, será melhor evitar aqui a expressão “causalidade”, tão carregada de preconceitos, e falar, antes, na esfera transcendental (tal como na psicológica pura), de *motivação*. O universo de vivências que constituem o teor de ser real³ do *ego* transcendental é um universo compossível unicamente na *forma de unidade universal do fluir*, na qual todas as singularidades se inserem elas próprias como aí defluindo. Portanto, já

3 *Reell* (Nota do Tradutor).

esta forma generalíssima de todas as formas particulares de vivências concretas e das formações que, no seu fluxo, se constituem como fluentes, é a forma de uma motivação que a tudo enlaça e que domina, em particular, cada singularidade, a qual também poderíamos enunciar como uma *legalidade formal de uma gênese universal*, de acordo com a qual se constituem unitariamente, sempre de novo, passado, presente e futuro, numa certa forma estrutural noético-noemática de modos de doação fluentes. No interior desta forma, decorre, porém, a vida, como uma marcha motivada de operatividades particulares constitutivas, com uma pluralidade de motivações particulares e de sistemas de motivação que produzem, segundo as leis gerais da gênese, a unidade da gênese universal do *ego*. O *ego* constitui-se para si mesmo na unidade de uma *história*, por assim dizer, e quando dissemos que, na constituição do *ego*, estavam incluídas todas as constituições de todas as objectualidades que eram para ele, tanto imanentes como transcendentais, tanto ideais como reais,⁴ deverá agora acrescentar-se que os sistemas constitutivos, através dos quais cada objeto e cada categoria de objeto é para o *ego*, só são eles próprios possíveis no quadro de uma gênese conforme as leis. Ao mesmo tempo, estes sistemas ficam com isso vinculados à forma genética universal, que torna possível o *ego* concreto (a mônada) enquanto unidade, enquanto compossível no seu teor particular de ser. Que, para mim, uma natureza seja, que um mundo cultural seja, um mundo humano com as suas formas sociais etc. quer dizer que existem para mim possibilidades de experiências correspondentes – experiências que, para mim, a cada momento, <110> podem ser postas em jogo e que podem ser livremente prosseguidas num certo estilo sintético, quer eu efetivamente experiencie de modo direto esses objetos, quer não; quer dizer, além disso, que os seus outros modos correspondentes de consciência, visadas vagas e coisas semelhantes, são para mim enquanto possibilidades e que a elas correspondem também possibilidades de preenchimento e de decepção, através de uma experiência de tipo pré-delineado. Aí reside uma habitualidade firmemente desenvolvida – uma habitualidade adquirida a partir de uma certa gênese, que está sob leis de essência.

4 *Ideal, real* (Nota do Tradutor).

Recordamos aqui os bem conhecidos problemas psicológicos da origem da representação do espaço, da representação do tempo, da representação da coisa, do número etc. Na Fenomenologia, eles surgem como problemas transcendentais e, naturalmente, com o sentido de *problemas intencionais*, que estão, decerto, inseridos nos problemas da gênese universal.

É muito difícil o acesso à generalidade última da problemática fenomenológica eidética e, com isso, também à de uma *gênese última*. O fenomenólogo incipiente está involuntariamente vinculado ao seu ponto de partida exemplar consigo mesmo. Ele encontra transcendentemente a si próprio de antemão como este *ego* e, de seguida, como um *ego* em geral, que tem já consciencialmente um mundo, um mundo do nosso tipo ontológico, de todos bem conhecido, com Natureza, Cultura (Ciência, Belas-Artes, Técnica etc.), com personalidades de ordem superior (Estado, Igreja) etc. A Fenomenologia elaborada de início é simplesmente *estática*, as suas descrições são análogas às da história natural, que busca os tipos singulares e, no melhor dos casos, os sistematiza ordenando. Questões acerca da gênese universal e da estrutura genética do *ego* na sua universalidade, que vai para além da forma temporal, estão ainda longe, pois são, de fato, questões de ordem superior. Mas mesmo quando essas questões são levantadas, isso acontece com uma limitação. Porque, de início, também a consideração das essências se fixará num *ego* em geral com a limitação de que, para ele, há já um mundo constituído. Também isto será um grau necessário, a partir do qual se poderá por vez primeira, através do desdobramento das formas de conjunto da correspondente gênese, ver as possibilidades de uma *Fenomenologia eidética generalíssima*. Nela, o *ego* faz uma variação de si próprio de um modo tão livre que nem sequer se mantém o pressuposto – ideal, mas limitador – de que um mundo, <111> com a estrutura ontológica que é para nós óbvia, esteja para ele essencialmente constituído.

§ 38. *Gênese ativa e passiva*

Se desde logo perguntarmos pelos princípios da gênese constitutiva que são universalmente significativos para nós, enquanto possíveis

sujeitos referidos ao mundo, então eles dividem-se, segundo duas formas fundamentais, em princípios da *gênese ativa* e da *gênese passiva*. Nos primeiros, o eu funciona, através de atos egoicos específicos, como produtor, constituinte. A isto pertencem todas as operações da razão prática, num sentido muito lato. Neste sentido, também a razão lógica é prática. O elemento característico é que atos egoicos ligados na socialidade (cujo sentido transcendental deve, sem dúvida, ser exposto) através da comunalização, ligando-se em múltiplas sínteses da atividade específica, *constituam originariamente novos objetos* a partir do subsolo de objetos já pré-dados (em modos de consciência pré-doadores). Estes surgem, então, consciencialmente como produtos. Assim, no ato de coligir, surge o conjunto, no de contar, o número, no de repartir, a parte, no de predicar, o predicado ou o estado-de-coisas predicativo, no de concluir, a conclusão etc. Também a consciência originária de generalidade é uma atividade, na qual o geral se constitui objetivamente. Como consequência, constitui-se, do lado do eu, uma habitualidade de validação continuada, que pertence agora em conjunto à constituição dos objetos enquanto são pura e simplesmente para o eu, a qual se pode sempre apreender de novo, seja em reiteradas produções, com a consciência sintética da mesma objetividade como de novo dada na *intuição categorial*, seja numa consciência vaga que lhe corresponda sinteticamente. A constituição transcendental de objetos de tais tipos, com referência a atividades intersubjetivas (como as da cultura), pressupõe a constituição prévia de uma intersubjetividade transcendental, da qual só mais tarde se falará.

Às formas de grau superior de tais atividades da *Razão* num sentido específico e, correlativamente, aos produtos racionais, que têm, no seu conjunto, o caráter da irrealidade <112> (de objetos *ideais*)⁵ não os podemos, como já foi mencionado, encarar como pertencentes, sem mais, a todo e qualquer *ego* concreto enquanto tal (como o mostra já a recordação dos nossos tempos de infância). Certamente que se passará algo diferente com os graus mais baixos, como o captar experienciante, como o explicitar-o-experienciado-nos-seus-momentos-singulares ou conjuntá-lo, relacioná-lo etc.

5 *Ideal* (Nota do Tradutor).

Em todo caso, cada construção da atividade pressupõe necessariamente, porém, como grau inferior, uma passividade pré-doadora, e, regredindo nessa atividade, embatemos por fim na constituição através da *gênese passiva*. Aquilo que, na vida, por assim dizer se nos depara como coisa existente já acabada (abstraindo de todos os caracteres *espirituais*, que a dão a conhecer como, por exemplo, um martelo, uma mesa, uma criação estética) é dado na originariedade do *ele próprio* na síntese da experiência passiva. Enquanto tal, está pré-dado para as atividades *espirituais*, que se iniciam com a captação ativa.

Enquanto estas levam a cabo as suas realizações sintéticas, está sempre em marcha a síntese passiva, que lhes fornece toda a *matéria*. A coisa pré-dada na intuição passiva aparece, subsequentemente, na intuição unitária e, por mais que ela possa ser também modificada através da atividade de explicação, de captação singular das partes e das notas características, é também uma pré-doação persistente durante e nesta atividade; decorrem os múltiplos modos de aparição, as imagens perceptivas visuais ou táteis, em cuja síntese – obviamente, passiva – aparece a coisa una e, nela, a sua forma etc. Assim, precisamente esta síntese tem, enquanto síntese desta forma, a sua *história*, que nela própria se manifesta. Reside numa *gênese* que se desenvolve em conformidade com uma essência que eu, o *ego*, já num primeiro olhar, possa fazer experiência de uma coisa. Isto é válido, de resto, tanto para a *gênese fenomenológica* como para a *gênese psicológica* no sentido comum. Com boas razões se diz que nós, nos primeiros tempos de infância, tivemos primeiro, em geral, de aprender a ver coisas, e que isso deve preceder geneticamente todos os outros modos de consciência das coisas. O campo perceptivo pré-doador na *primeira infância* não contém ainda, por conseguinte, aquilo que, no simples ver, pode ser explicitado como uma coisa. Portanto, sem regressarmos ao campo da passividade ou fazer uso do modo de consideração psicofísico exterior, que caracteriza a Psicologia, poderemos, <113> ou pode o *ego* que medita, por penetração no teor intencional dos próprios fenômenos da experiência (fenômenos de experiência de coisas e outros afins), encontrar remissões intencionais que conduzem a uma *história*, ou seja, que dão a conhecer estes fenômenos como formas subsequentes de outras, que essencialmente

as precedem (mesmo que não sejam diretamente referíveis ao mesmo objeto). Mas aqui encontramos, de imediato, legalidades de essência de uma edificação de sínteses sempre novas que, em parte, estão subjacentes a toda atividade e que, na outra parte, abarcam de novo toda atividade; encontramos uma gênese passiva das múltiplas apercepções, como formações persistentes numa habitualidade própria, que parecem, para o eu central, pré-doações já formadas que, ao se tornarem atuais, afetam e motivam para atividades. Graças a esta síntese passiva (à qual, portanto, se ajustam as realizações da atividade), o eu tem incessantemente uma cercania de *objetos*. Pertence já a isto que tudo o que me afeta, enquanto *ego desenvolvido*, seja apercebido enquanto *objeto*, enquanto substrato de propriedades a conhecer. Porque esta é uma forma final possível, conhecida de antemão, para possibilidades de explicação que tornam bem conhecido, explicações que constituiriam um objeto numa posse permanente como sempre de novo disponível – e esta forma final é de antemão compreensível como tendo brotado de uma gênese. Ela remete já para uma *instituição originária* desta forma. Tudo o que é bem conhecido remete para um ato originário de tomar conhecimento; aquilo a que chamamos desconhecido tem, assim, uma forma estrutural de cognoscibilidade, a forma *objeto* e, mais detalhadamente, a forma *coisa espacial, objeto cultural, utensílio* etc.

§ 39. Associação como princípio da gênese passiva

O princípio universal da gênese passiva para a constituição de todas as objetividades, enquanto pré-dadas de modo último para todo o construir ativo, leva consigo o título *associação*. Ele é, note-se bem, um *título da intencionalidade*, enquanto tal descritivamente demonstrável nas suas formas primitivas, e que está sob leis de essência nas suas realizações intencionais, leis que tornam compreensível toda e qualquer constituição passiva, tanto a das vivências como objetos temporais iminentes, como a de todos os objetos naturais reais⁶ do mundo objetivo

6 *Real* (Nota do Tradutor).

espaço-temporal. *Associação é um <114> conceito fundamental fenomenológico-transcendental* (do mesmo modo que aparece, também, entre os conceitos psicológicos fundamentais paralelos de uma Psicologia intencional). O antigo conceito de associação e de leis de associação, se bem que, desde Hume, tenha sido pensado como estando, em regra, referido aos nexos da vida anímica pura, não passa de uma distorção naturalista dos autênticos conceitos intencionais correspondentes. Através da Fenomenologia, que só muito tardiamente encontrou uma via de acesso à pesquisa da associação, este conceito contém uma face completamente nova, uma delimitação essencialmente nova, com novas formas fundamentais, às quais, por exemplo, pertence a configuração sensível na coexistência e na sucessão. É, porém, fenomenologicamente evidente – se bem que estranho para os que se enfeudam na tradição – que a associação não é um simples título para uma legalidade empírica, regendo a complexão de dados numa *alma* – qualquer coisa como uma gravitação interna da alma, de acordo com a imagem antiga –, mas antes um título, amplíssimo, para uma legalidade intencional de essência da constituição do *ego* puro, um domínio de *a priori inato* sem o qual, portanto, um *ego* enquanto tal é impensável. Só a partir da Fenomenologia da gênese se tornou o *ego* compreensível como uma conexão infinita, enlaçada na unidade da gênese universal, de operações que se pertencem mutuamente de um modo sintético – em graus que se devem conjugar por completo com a forma universal e persistente da temporalidade, porque esta se edifica, ela mesma, numa gênese constantemente passiva e completamente universal que, por essência, abarca tudo o que surge como novo. Esta edificação gradual mantém-se no *ego desenvolvido* como um sistema persistente de formas de apercepção e, com isso, como um sistema de objetividades constituídas, entre elas, as de um universo objetivo de estrutura ontológica fixa; e este *manter-se* é, ele próprio, uma forma de gênese. Em tudo isto, o respectivo fato é irracional, mas só possível no correspondente sistema de formas do *a priori* que lhe é próprio, enquanto fato egológico. A este respeito, não se deve perder de vista que o *fato* e a sua irracionalidade são, eles próprios, um conceito estrutural no sistema do *a priori* concreto.

§ 40. *Passagem para a questão do Idealismo transcendental*

Com a redução da problemática fenomenológica ao título unitário de conjunto da constituição (estática e genética) das objetividades de uma consciência possível, <115> parece que a Fenomenologia se deverá, com razão, caracterizar como *Teoria Transcendental do Conhecimento*. Contrastemos esta Teoria do Conhecimento, transcendental neste sentido, com a Teoria do Conhecimento tradicional.

O problema desta última é o da transcendência. Mesmo quando se apoia, enquanto teoria empírica, na Psicologia usual, ela quer ser não uma simples psicologia do conhecimento, mas antes esclarecer, a partir de princípios, a própria possibilidade do conhecimento. O problema surge-lhe na *atitude natural* e é, subsequentemente, também nela tratado. Eu encontro-me de antemão no mundo enquanto homem e, em simultâneo, enquanto alguém que faz experiência do mundo e que conhece cientificamente o mundo, incluindo eu próprio. Agora, eu digo a mim mesmo: tudo o que é para mim é-o graças à minha consciência cognoscente, é para mim o experienciado do meu experienciar, o pensado do meu pensar, o teorizado do meu teorizar, o intelectualmente visto do meu ver intelectual. Se, seguindo *F. Brentano*, reconhecermos a intencionalidade, diremos então: intencionalidade, como traço peculiar de fundo da minha vida psíquica, designa uma peculiaridade real⁷ que me pertence enquanto homem, bem como a qualquer outro homem, a respeito da sua interioridade puramente psíquica, e já *Brentano* a havia colocado no ponto central da Psicologia empírica do homem. O discurso na primeira pessoa deste começo é e permanece um discurso na primeira pessoa natural, ele mantém-se ainda, bem como todo o desenvolvimento subsequente do problema, no terreno do mundo dado. E isto quer dizer, agora, obviamente, o seguinte: tudo o que é e que vale para os homens, que é e vale para mim, fá-lo na vida de consciência própria, a qual permanece consigo mesma em todo o ter consciência de um mundo e em todo o operar cientificamente. Todas as diferenciações que eu faço entre

7 *Real* (Nota do Tradutor).

experiência autêntica e enganadora e, dentro dela, entre ser e aparência, decorrem na minha própria esfera de consciência, do mesmo modo que quando distingo, em níveis mais elevados, entre pensamento com e sem visão intelectual, e também entre necessidades *a priori* e contrassensos, ou entre o que é empiricamente correto e o que é empiricamente falso. Evidentemente efetivo, pensado como necessário, contrassenso, pensado como possível, provável etc. – tudo isso são caracteres do objeto intencional respectivo que surgem no meu próprio domínio de consciência. Toda e qualquer fundamentação, toda justificação da verdade e do ser decorrem, de ponta a ponta, em mim, e a sua resultante final é um caráter no *cogitatum* do meu *cogito*.

<116> Por aí se vê, agora, o grande problema. Que eu, no meu domínio de consciência, no contexto da motivação que me determina, chegue a certezas, e mesmo a evidências inflexíveis, isso é compreensível. Mas como poderá ganhar significação objetiva todo esse jogo, que decorre na imanência da vida de consciência? Como poderá a evidência (a *clara et distincta perceptio*) reivindicar ser algo mais que um caráter de consciência em mim? Eis o problema cartesiano (deixando de lado a exclusão, talvez não tão indiferente quanto se possa pensar, da validade de ser do mundo), que deveria ser resolvido por meio da *veracitas* divina.

§ 41. *A autêntica autoexplicitação fenomenológica do ego cogito como "Idealismo transcendental"*

Que tem a dizer sobre isso a autorreflexão transcendental da Fenomenologia? Ela não tem a dizer outra coisa senão que todo este problema é um contrassenso, um contrassenso em que o próprio Descartes teve de cair por não ter topado com o sentido autêntico da sua *ἐποχή* transcendental e da redução ao *ego* puro. Mas mais grosseira ainda é a atitude de pensamento dos que se seguem a Descartes, precisamente por desatenção completa à *ἐποχή* cartesiana. Perguntamos: quem é, então, o eu que pode levantar, com pleno direito, tais *questões transcendentais*? Posso eu fazê-lo enquanto homem natural, posso eu, enquanto tal, questionar

seriamente e de um modo transcendental sobre como poderei sair da ilha da minha consciência e como poderá adquirir significação objetiva aquilo que surge na minha consciência como vivência da evidência? Porquanto me aperceba como homem natural, já terei tido de antemão uma apercepção do mundo espacial, já me terei apreendido como estando no espaço, no qual terei, portanto, um fora-de-mim. Não estará, por conseguinte, a validade da apercepção do mundo já pressuposta na própria posição da questão, não terá ela entrado no próprio sentido da pergunta, se bem que só da sua resposta pudesse resultar, em geral, a justificação dessa mesma validade objetiva? É manifestamente necessária a execução consciente da redução fenomenológica, a fim de alcançar aquela vida de consciência, aquele eu a partir do qual nos será possível levantar questões transcendentais, enquanto questões sobre a possibilidade do conhecimento transcendente. Assim que, em vez de efetuarmos fugazmente uma ἐποχή fenomenológica, nos entregarmos ao empreendimento de desvendar, numa autorreflexão sistemática e enquanto *ego* puro, o campo de consciência em totalidade, reconheceremos, então, que tudo o que é para esse *ego* <117> é algo que se constitui nesse próprio *ego* e, mais ainda, que todo e qualquer tipo de ser – e, dentro disso, aquele que se caracteriza como transcendente em algum sentido – tem a sua constituição particular. A transcendência, em todas as suas formas, é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do *ego*. Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chame-se ele imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental, enquanto constituinte de sentido e ser. Não tem sentido querer captar o universo do ser verdadeiro como qualquer coisa que está fora do universo da consciência possível, do conhecimento possível, da evidência possível, de modo que ambos os universos se correlacionassem de uma forma simplesmente exterior por meio de uma lei fixa. Por essência, ambos se correspondem, e aquilo que se corresponde por essência é, também, concretamente um, um na concreção absoluta única da subjetividade transcendental. Se esta é o universo do sentido possível, então um exterior a ela será precisamente algo sem sentido. Mas já o próprio sem sentido é um modo do sentido, e esta ausência de sentido tem a sua evidência. Isto não vale, porém,

simplesmente para o *ego* fático e para tudo aquilo que faticamente lhe está acessível enquanto sendo para ele e, aí incluído, também para uma pluralidade aberta de outros *ego* que são para ele, juntamente com as suas operatividades constitutivas. Dito com mais precisão: se em mim, o *ego* transcendental, são transcendentamente constituídos não só outros *ego*, como de fato acontece, mas também um mundo objetivo a todos comum, como constituído, por seu lado, pela intersubjetividade transcendental que surge, com isso, constitutivamente a partir de mim, então tudo o que foi dito há pouco não é válido simplesmente para o meu *ego* fático e para esta intersubjetividade e este mundo fáticos, que ganham sentido e validade de ser em mim. A autoexplicitação *fenomenológica* que se consuma no meu *ego*, a explicitação de todas as suas constituições e de todas as objetividades que são para ele, assume necessariamente a forma metódica de uma autoexplicitação apriorística, que ordena os fatos no correspondente universo de possibilidades (eidéticas) puras. Ela dirá, portanto, respeito ao meu *ego* fático apenas na medida em que ele é uma das possibilidades puras, que se obtém a partir dele por meio da livre variação de si mesmo em pensamento (variação na ficção); ela vale, com isso, enquanto eidética, para o universo destas minhas possibilidades enquanto *ego* em geral, para as minhas possibilidades de ser outro qualquer e, assim, também para cada intersubjetividade possível, referida a cada uma destas minhas possibilidades na variação correlativa, <118> e, para lá disso, para o mundo que é nestas pensável como intersubjetivamente constituído. A Teoria do Conhecimento autêntica só tem, assim, pleno sentido enquanto fenomenológico-transcendental, a qual, em vez de ter que ver com inferências, que são um contrassenso, de uma suposta imanência para uma suposta transcendência de “coisas-em-si” que, alegadamente, seriam, por razões de princípio, incognoscíveis, tem exclusivamente que ver com o esclarecimento sistemático da operatividade cognitiva, na qual estas devem, de ponta a ponta, ser compreendidas como uma operatividade intencional. Precisamente por isso, todo tipo de ser, tanto real como ideal,⁸ se torna ele próprio compreensível enquanto *formação* constituída

8 *Real, ideal* (Nota do Tradutor).

precisamente nesta operatividade da subjetividade transcendental. Este tipo de compreensibilidade é a mais alta forma de racionalidade que se pode conceber. Todas as transviadas interpretações do ser provêm da cegueira ingênua a respeito dos horizontes que são codeterminantes do sentido do ser e das correspondentes tarefas de desvendamento da intencionalidade implícita. Se estes são vistos e assumidos, resulta então, como consequência, uma Fenomenologia universal como autoexplicitação do *ego*, prosseguida na constante evidência e, com isso, na plena concreção. Dito de um modo mais preciso: como, em primeiro lugar, uma autoexplicitação em sentido pleno, que mostra sistematicamente como o *ego* se constitui um ser próprio, enquanto sendo em si e para si, e logo de seguida, em segundo lugar, como uma autoexplicitação em sentido alargado, que mostra, a partir daí, como o *ego* constitui em si, em virtude deste seu ser próprio, também o *outro*, o *objetivo* e, em geral, tudo o que para ele tem validade de ser enquanto não eu no eu.

Desenvolvida nessa concreção sistemática, a Fenomenologia é, *eo ipso*, *Idealismo transcendental*, se bem que num sentido fundamental essencialmente novo; não no de um Idealismo psicológico, nem no de um Idealismo que, a partir de dados sensuais carecidos de sentido, quer derivar um mundo pleno de sentido. Ela não é também um Idealismo kantiano, que, pelo menos como conceito-limite, crê poder manter em aberto a possibilidade de um mundo de coisas-em-si. Ela é, antes, um Idealismo que não consiste em nada mais do que na autoexplicitação, consequentemente desenvolvida, do meu *ego* enquanto sujeito de todo o conhecimento possível, na forma de uma ciência egológica sistemática, e isto a respeito de cada sentido de ser com o qual tudo o que é deve poder ter para mim, o *ego*, precisamente um sentido. Este Idealismo não é produto de jogos argumentativos, um troféu a ganhar no combate dialético com os *realismos*. <119> Ele é a *explicitação do sentido*, prosseguida num trabalho efetivo, de todo tipo de ser concebível por mim, o *ego*, e especialmente o da transcendência (que me está efetivamente pré-dada através da experiência) da Natureza, da Cultura, do Mundo em geral. Isto é, porém, o mesmo que dizer: desvendamento sistemático da própria intencionalidade constituinte. *A prova deste Idealismo é, por conseguinte, a pró-*

pria Fenomenologia. Só quem compreende mal o sentido mais profundo do método intencional ou o da redução transcendental, ou mesmo o de ambos, pode querer separar Fenomenologia e Idealismo transcendental; quem incorre nesta má compreensão nem sequer começou por perceber a essência peculiar de uma Psicologia intencional autêntica (e, aí incluída, de uma Doutrina do Conhecimento psicológico-intencional), nem a sua vocação para se tornar a peça fundamental e nuclear de uma Psicologia verdadeiramente científica. Mas quem falseia o sentido e a operatividade da redução fenomenológico-transcendental permanece ainda no Psicologismo transcendental, confunde Psicologia intencional e Fenomenologia transcendental – um paralelismo que brota da possibilidade essencial de uma alteração de atitude – e cai no contrassenso de uma Filosofia transcendental que continua estando no terreno natural.

As nossas meditações progrediram tanto que trouxeram já à evidência o estilo necessário de uma filosofia enquanto Filosofia fenomenológico-transcendental e, correlativamente, para o universo daquilo que é para nós efetivo ou possível, o estilo da sua única possível interpretação de sentido, a saber, enquanto Idealismo fenomenológico-transcendental. Esta evidência envolve também que a infinitude do trabalho, posta a descoberto pelo esboço muito geral que fizemos – o trabalho de autoexplicitação do meu *ego* meditante, segundo a constituição e o constituído –, se insira, como cadeia de meditações singulares, no quadro universal de uma meditação unitária, que pode sempre ser sinteticamente continuada.

Devemos acabar por aqui e deixar todo o resto para os complementos de detalhe? A evidência adquirida, com o seu sentido final pré-delineado, é já suficiente? Foi este esboço já levado suficientemente longe para nos infundir a grande crença numa Filosofia que brote deste método meditativo da autoexplicitação <120> – de tal maneira que a possamos acolher na nossa vontade e nos possamos entregar ao trabalho numa jubilosa segurança? Mesmo neste olhar fugaz para o que em nós – em mim, o *ego* meditante – constituiu-se como mundo, como universo de ser em geral, não pudemos, naturalmente, evitar pensar nos *outros* e nas suas constituições. Por meio das constituições alheias, que se constituem no meu próprio *ego*, constitui-se para mim (já o men-

cionamos) o mundo comum *para todos nós*. A isso pertence também, naturalmente, a constituição de uma Filosofia como algo comum a *todos nós*, enquanto meditamos uns com os outros – a ideia de uma única *perennis philosophia*. Mas será agora que essa evidência – a de uma Filosofia fenomenológica e de um Idealismo fenomenológico como únicas possibilidades – se mantém firme, essa evidência que era completamente clara e segura tanto quanto nós, entregando-nos ao curso das nossas intuições meditativas, expressávamos as necessidades de essência que assim vinham à luz do dia? Será que ela não se torna vacilante pelo fato de não termos levado suficientemente longe o esboço metódico, de maneira a que tanto a possibilidade (que todos nós sentimos como muito estranha) como o tipo mais preciso do ser-para-nós dos outros sejam compreensíveis segundo a generalidade de essência e sejam expostas as respectivas problemáticas? Se as nossas *meditações cartesianas* devem ser para nós, como filósofos em formação, a *retalha* introdução numa filosofia e o começo fundamentante da sua efetividade como ideia necessariamente prática (um começo a que pertence, portanto, também a evidência de um caminho a constituir, enquanto necessidade ideal, para a infinitude de trabalho a realizar), então as nossas próprias meditações deverão conduzir-nos suficientemente longe para que, sob este aspecto, não deixem em aberto qualquer estranheza quanto à sua meta e ao seu caminho. Elas devem, tal como o queriam as antigas meditações cartesianas, desvendar, com uma compreensibilidade sem resto, a problemática universal pertencente à ideia-final da Filosofia (para nós, portanto, os problemas constitutivos); e isso implica que elas devam ter já exposto, na maior e, contudo, mais estritamente delimitada das generalidades, o verdadeiro sentido universal do *ser em geral* e as suas estruturas universais – numa generalidade que torne possível, por vez primeira, tanto a execução do trabalho ontológico, sob a forma de uma Filosofia fenomenológica vinculada ao concreto, como também, numa consequência mais larga, uma <121> ciência filosófica dos fatos, porque o *ente* é, para a Filosofia – e, assim, para a investigação correlativa da Fenomenologia –, uma ideia prática, a ideia da infinitude do trabalho teoreticamente determinante.

QUINTA MEDITAÇÃO

DESVDAMENTO DA ESFERA DE SER TRANSCENDENTAL COMO INTERSUBJETIVIDADE MONADOLÓGICA

§ 42. *Exposição do problema da experiência alheia em contraposição à objeção do Solipsismo*

Liguemos as nossas novas meditações a uma objeção ponderosa, ao que parece. Ela diz respeito nada menos que à pretensão da Fenomenologia transcendental de ser já uma Filosofia transcendental e, por conseguinte, de poder resolver os problemas do mundo objetivo sob a forma de uma problemática constitutiva que se mova no quadro do *ego* transcendentalmente reduzido. Quando eu, o eu que medita, me reduzo ao meu *ego* transcendental absoluto através da *ἐποχή* fenomenológica, não me torno num *solus ipse* e não o permaneço porquanto eu, sob o título de Fenomenologia, exerça conseqüentemente uma autoexplicitação? Não deverá uma Fenomenologia que queira resolver os problemas do ser objetivo e apresentar-se como Filosofia ser estigmatizada como solipsismo transcendental?

Reflitamos mais de perto. A redução transcendental vincula-me à corrente das minhas vivências puras de consciência e às unidades constituídas através das suas atualidades e potencialidades. Parecerá, então, óbvio que tais unidades sejam inseparáveis do meu *ego* e, assim, que pertençam à sua própria concreção.

Como ficamos, porém, com os outros *ego*, que não são, de todo, uma simples representação e algo representado em mim, simples unidades sintéticas de possível confirmação em mim, mas antes, segundo o seu sentido, precisamente *outros*? Será, portanto, que cometemos uma injustiça com o Realismo transcendental? Pode bem faltar-lhe fundamentação fenomenológica, mas, em termos de princípio, ele procede corretamente

quando procura um caminho da imanência do *ego* para a transcendência dos outros. <122> Enquanto fenomenólogos, não poderemos fazer outra coisa senão segui-lo e dizer: a natureza e o mundo imanentemente constituídos no *ego* em geral têm, por trás de si, o próprio mundo que é *em si*, para o qual se deve, em primeiro lugar, buscar precisamente a via de acesso; e, com base nisso, dizer ainda: a questão sobre a possibilidade do conhecimento efetivamente transcendente e, primeiro que tudo, a questão sobre a possibilidade de eu, a partir do meu *ego* absoluto, chegar até outros *ego*, que, todavia, enquanto outros, não estão efetivamente em mim, mas estão apenas em mim enquanto conscientes, é uma questão que não pode ser levantada de um modo puramente fenomenológico. Não é desde logo óbvio que o meu campo de conhecimento transcendental não se estende para lá da minha esfera de experiência transcendental e daquilo que está nela sinteticamente contido? Não é óbvio que tudo isto é definido através do meu próprio *ego* transcendental e que nele se esgota?

No entanto, talvez que nem tudo esteja em boa ordem em tais pensamentos. Antes de nos decidirmos por eles e pelas coisas “óbvias” de que fazem uso, e antes de nos envolvermos em argumentações dialéticas e em hipóteses que se denominam como “metafísicas” – cuja pretensa possibilidade talvez se venha a apresentar como um perfeito contrassenso –, será, desde logo, mais adequado compreender e desenvolver sistematicamente, num trabalho concreto, a tarefa de explicitação fenomenológica que nos é indicada pelo *alter-ego*. Temos de ganhar uma visão sobre a intencionalidade explícita e implícita em que, a partir do terreno do nosso *ego* transcendental, o *alter-ego* se anuncia e se confirma, sobre como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações o sentido *alter-ego* se forma em mim e, sob o título de *experiência concordante do que me é alheio*,¹ se confirma como sendo e mesmo como estando, a seu modo, ele próprio aí. Estas experiências e suas operatividades são bem

1 N.T.: *Fremd*, significando *estranho, estrangeiro, alheio*, entra, nesta quinta meditação, numa oposição semântica com *eigen*, no sentido do que é próprio, peculiar. Por essa razão, traduzimos o jogo semântico *eigen-fremd* pelo par equivalente *próprio-alheio*. Todos os compostos de *fremd*, que são múltiplos (como *Fremderfahrung*, *Fremdbewusstsein* etc.), serão uniformemente traduzidos pela palavra “alheio”.

fatos transcendentais da minha esfera fenomenológica – como, de outro modo senão interrogando-as, poderia eu explicitar, em todos os seus aspectos, o sentido “*outro que é*”?

§ 43. *O modo ôntico-noemático de doação do outro como fio condutor transcendental para a teoria constitutiva da experiência alheia*

Antes de mais nada, tenho no outro experienciado, tal como ele se me dá diretamente, quando aprofundo o seu teor ôntico-noemático <123> (puramente como correlato do meu *cogito*, cuja estrutura mais detalhada há agora que desvendar), o fio condutor transcendental. Na notabilidade e pluralidade deste conteúdo revelam-se já a multilateralidade e a dificuldade da tarefa fenomenológica. Por exemplo, os outros experiencio-os eu, enquanto outros que são efetivamente, em multiplicidades de experiência mutáveis e concordantes, e experiencio-os, certamente, por um lado, como objetos do mundo, não como simples coisas naturais (se bem que também os experiencie como tal, segundo um certo aspecto). Eles são também experienciados como governando psiquicamente os somas² naturais que lhes correspondem. Assim entrelaçados de modo peculiar com os somas, enquanto objetos *psicofísicos*, estão eles no mundo. Por outro lado, experiencio-os, ao mesmo tempo, como sujeitos *para* este mundo, como tendo experiência deste mundo, deste mesmo que eu experiencio, e, portanto, como tendo experiência de mim próprio, de mim, tal como experiencio o mundo e, portanto, aos outros. Deste modo poderei eu, prosseguindo nesta direção, explicitar noematicamente ainda muitas outras coisas.

Em todo caso, portanto, em mim, no quadro da minha vida de consciência transcendentalmente reduzida, tenho experiência do mundo, incluindo os outros, e, segundo o sentido da experiência, não como

2 N.T.: Como foi antes indicado, em todas as ocorrências traduzimos *Leib* e *leiblich* por *soma* e *somático*; *Körper* e *körperlich*, por *corpo* e *corpóreo*; os compostos, como, por exemplo, *Leibkörper*, *körperlicher Leib*, por *corpo somático*, *soma corpóreo* etc.

formação sintética minha, privada, por assim dizer, mas antes como um mundo que me é alheio, como um mundo *intersubjetivo*, como sendo para qualquer um, como um mundo acessível para qualquer um nos seus objetos. E, contudo, cada um tem as suas experiências, as suas aparições e unidades de aparição, o seu fenômeno-mundo, ao passo que o mundo experienciado é em si, perante todos os sujeitos que experienciam e perante os seus fenômenos-mundo.

Como se pode esclarecer isto? Imperturbavelmente deverei eu manter que todo e qualquer sentido que um qualquer ente tenha e possa ter para mim, tanto quanto ao seu "quid" como quanto ao seu "é, e é efetivamente", é um sentido em ou a partir da minha vida intencional, cujas sínteses constitutivas, nos sistemas de confirmação concordante, são aquilo a partir de que esse sentido para mim se aclara e se desvenda. Para estabelecer o terreno em que podem ser respondidas todas as perguntas concebíveis que, em geral, possam ter pleno sentido, e mesmo para expô-las e resolver passo a passo, há, portanto, que começar com um desdobramento sistemático das intencionalidades abertas e implícitas em que o ser dos outros se faz para mim e se explicita segundo o seu correto teor, isto é, segundo o seu teor suscetível de um preenchimento.

O problema está posto, desde logo, como um problema especial, precisamente como o <124> problema do *ai-para-mim dos outros*, portanto, como tema de uma *teoria transcendental da experiência do que me é alheio*, da chamada *intropatia*. Mas imediatamente se torna patente que o alcance de uma tal teoria é muito maior do que parece à primeira vista, dado que ela também conjuntamente *funda uma teoria transcendental do mundo objetivo*, e seguramente em todos os aspectos, particularmente também a respeito da Natureza objetiva. Ao sentido de ser do mundo e, em particular, da Natureza enquanto objetiva pertence, como já mencionamos acima, o *ai-para-qualquer-um*, enquanto algo por nós sempre covisado quando falamos de realidade objetiva. Além disso, ao mundo da experiência pertencem objetos com predicados espirituais, que remetem, segundo a sua origem e sentido, para sujeitos e, em geral, para sujeitos alheios e para a sua intencionalidade ativamente constituinte: assim acontece com todos os objetos culturais (livros, utensílios e obras de todo

tipo etc.), que trazem também consigo, ao mesmo tempo, o sentido de experiência *ai-para-qualquer-um* (*scilicet*, para qualquer um da correspondente comunidade, como, por exemplo, os europeus ou, de um modo mais limitado, os franceses etc.).

§ 44. Redução da experiência transcendental à esfera de propriedade

Se está agora em questão a constituição transcendental e, com isso, o sentido universal do ser que, irradiando a partir dela, torna possível para mim, por vez primeira, o mundo objetivo, então o sentido de *subjetividade alheia* que está em questão não pode ainda ser o dos outros enquanto objetivos, enquanto sujeitos que são no mundo. Para proceder aqui corretamente, há a exigência metódica primacial de efetuar, antes de tudo, um tipo peculiar de ἐποχή temática no interior da esfera transcendental universal. Para começar, excluiremos do campo temático tudo o que é agora questionável, ou seja, *abstrairemos de todas as operatividades constitutivas da intencionalidade que estejam referidas, mediata ou imediatamente, à subjetividade alheia* e delimitaremos, desde logo, o contexto de conjunto daquela intencionalidade, tanto atual como potencial, em que o *ego* se constitui na sua propriedade e <125> constitui unidades sintéticas que são inseparáveis dele, por conseguinte, que devem ser imputadas à sua propriedade.

A redução à minha esfera própria transcendental ou ao meu eu-mesmo concreto, por meio da abstração de tudo o que resulta para mim como alheio na constituição transcendental, tem aqui um sentido incommum. Na atitude natural da mundaneidade, encontro diferenciados e sob a forma da contraposição – eu e os outros. Se abstraio dos outros no sentido comum, então acabo por ficar só. Mas esta abstração não é radical, porque este estar-só ainda não produz qualquer alteração no sentido mundano, natural, do experienciável-por-qualquer-um, que é inerente ao eu naturalmente compreendido e que não se perderia mesmo se uma peste universal me tivesse deixado inteiramente só no mundo. Na atitude transcendental e, em simultâneo, na abstração constitutiva que acabamos

de assinalar, o meu *ego* – o daquele que medita – não é, porém, na sua propriedade transcendental, o eu-homem no sentido comum, reduzido a um simples fenômeno correlativo no interior do fenômeno global do mundo. Ao contrário, trata-se, agora, de uma *estrutura essencial da constituição universal*, em que transcorre a vida do *ego* transcendental, enquanto constituinte de um mundo objetivo.

O que me é especificamente próprio enquanto *ego*, o meu ser concreto enquanto mônada, puramente em mim próprio e para mim próprio, numa propriedade fechada, compreende, tanto como outra qualquer, também a intencionalidade dirigida para o alheio, apenas que, desde logo por razões metodológicas, a sua operatividade sintética (a efetividade do alheio para mim) deve permanecer tematicamente excluída. Nesta intencionalidade insigne, constitui-se um novo sentido de ser que ultrapassa o meu *ego* monádico na sua propriedade mesma, e constitui-se um *ego* não como *eu-mesmo*, mas antes como *espelhando-se* no meu próprio eu, na minha mônada. Todavia, o segundo *ego* não está pura e simplesmente aí como ele mesmo dado em sentido próprio, mas é antes constituído como *alter-ego*, em que o *ego* que esta expressão “*alter-ego*” indica, como um dos seus momentos, sou eu-mesmo na minha propriedade. Segundo o seu sentido constituído, o *outro* remete para mim mesmo, o outro é reflexo de mim mesmo e, porém, não reflexo no sentido comum; o outro é o análogo de mim mesmo e, de novo, porém, não o análogo no sentido comum. Se, portanto, e enquanto <126> primeira coisa que há a fazer, o *ego* for delimitado no que lhe é próprio, se for visto e articulado na sua consistência – não apenas de vivências, mas também de unidades de validade, que são concretamente inseparáveis dele –, então deverá, em conexão com isso, levantar-se a questão de saber como pode o meu *ego*, no interior da sua propriedade, constituir, sob o título “experiência alheia”, precisamente algo *alheio*, portanto, constituir algo com um sentido tal que exclua o constituído da consistência concreta do eu-mesmo concreto que constitui esse sentido, que o constitua, de certo modo, como um *analogon*. Isto diz respeito, de início, a um qualquer *alter-ego*, mas, de seguida, dirá respeito a tudo o que adquire sentido determinante a partir de todos os *ego*, numa palavra, ao mundo objetivo no seu sentido próprio e pleno.

Essa problemática ganhará em compreensibilidade quando procedermos à caracterização da esfera de propriedade do *ego*, correspondentemente, quando executarmos explicitamente a *ἐποχή* abstrativa que engendra essa esfera. A exclusão temática das realizações constitutivas da experiência do que é alheio e, com isso, de todos os modos de consciência referidos ao alheio, não quer apenas dizer a *ἐποχή* fenomenológica a respeito da ingênua validade de ser do que me é alheio, tal como a de todos os objetos que, ingênua e diretamente, são para nós. Porque está e sempre continua pressuposta a atitude transcendental, segundo a qual tudo o que antes fora diretamente para nós um ser é tomado exclusivamente como *fenômeno*, como um sentido visado que se confirma, puramente tal como adquiriu e adquire para nós sentido de ser, enquanto correlato de sistemas constitutivos que há que desvendar. Através desta *ἐποχή* de tipo novo, estamos agora preparados precisamente para esse desvendamento e a clarificação do sentido, e, mais particularmente, do modo que se segue.

Enquanto assumo a atitude transcendental, procuro, primeiro que tudo, delimitar o *próprio-a-mim* no interior do meu campo de experiência transcendental. Ele é, di-lo-ei em primeiro lugar, o *não alheio*. Começo, assim, por libertar abstrativamente este horizonte de experiência de tudo o que me é, em geral, alheio. Pertence ao fenômeno transcendental do *mundo* que ele seja diretamente dado numa experiência concordante e, assim, considerando-o de um modo sinótico, há que atentar no modo como o alheio se apresenta como codeterminante do sentido do mundo e, na medida em que o faz, há que excluí-lo abstrativamente. Assim, abstraímos desde logo daquilo que dá o seu sentido específico aos homens e animais, enquanto seres vivos de tipo egoico, por assim dizer, e, numa <127> consequência mais lata, abstraímos de todas as determinações do mundo fenomênico que remetem, no seu sentido, para os *outros* enquanto sujeitos egoicos e, por essa razão, os pressupõem já. Assim o é com todos os predicados culturais. Acerca disso, também poderemos dizer que abstraímos de toda a *espiritualidade alheia*, enquanto ela torna possível o sentido específico de *alheio* que está aqui em questão. Também não pode ser descurado – e deve ser abstrativamente excluído – o caráter da *circum-mundaneidade para qualquer um*, do aí-para-qualquer-um e do

estar-disponível, o poder-importar-ou-não-importar-para-a-vida-e-as-aspirações, que é próprio de todos os objetos do mundo fenomênico e que constitui o seu caráter de nos serem alheios.

Verificamos, com isso, uma coisa importante. Nesta abstração, *re-temos um estrato unitário e coerente do fenômeno-mundo*, do correlato transcendental da experiência de mundo continuamente concordante e sempre prosseguida. Apesar desta nossa abstração, podemos prosseguir continuamente na intuição experienciante, permanecendo exclusivamente neste estrato. Este estrato unitário é, além disso, caracterizado por ser, por essência, um estrato fundante, ou seja, eu não posso, manifestamente, ter experiência do *alheio*, portanto, não posso ter o sentido *mundo objetivo* como sentido da minha experiência sem ter este primeiro estrato numa experiência efetiva, enquanto o inverso não tem de se verificar.

Consideremos mais de perto o resultado da nossa abstração e, portanto, daquilo que ela nos deixa como remanescente. No fenômeno do mundo, do mundo que aparece com sentido objetivo, separa-se um substrato enquanto “*natureza*” incluída na minha propriedade, que deve ser bem separada da Natureza pura e simples e, portanto, daquela que é tema do investigador natural. Certamente, também esta última desponta já a partir da abstração, a saber, da abstração de todo o psíquico e dos predicados do mundo objetivo que provêm das pessoas. Mas aquilo que se obtém nesta abstração do investigador natural é algo que pertence ainda ao próprio mundo objetivo (dito em atitude transcendental: ao sentido objectual “mundo objetivo”), é, portanto, um estrato que será, ele próprio, objetivo, tal como aqueles de que nos abstraímos são, pelo seu lado, estratos objetivos (o psíquico objetivo, os predicados culturais objetivos etc.). Na nossa abstração, porém, desaparece total e completamente o sentido “*objetivo*”, que pertence a tudo o que é mundano, enquanto intersubjetivamente constituído como algo experienciável por qualquer um <128> etc. Assim, pertence à minha propriedade o sentido *simples natureza*, purificada de todo o sentido da subjetividade alheia, que perdeu precisamente também este *para-qualquer-um* e que, por isso, não pode, de modo nenhum, ser tomada como um estrato abstrativo do próprio mundo ou, correspondentemente, do seu sentido. Entre os corpos desta

natureza que são captados na minha propriedade, encontro, então, com uma proeminência única, *o meu soma*, a saber, como o único que não é um simples corpo, mas precisamente um *soma*, o único objeto no interior do meu estrato abstrativo de mundo a que atribuo, em conformidade com a experiência, campos sensoriais, se bem que em diferentes modos de pertença (campo de sensações táteis, do frio e do quente etc.), o único em que imediatamente *ponho e disponho*, e em que particularmente *governo* em cada um dos seus órgãos. Eu percepciono *com* as mãos, *tateando* cinestesicamente, do mesmo modo que, olhando cinestesicamente, percepciono com os olhos etc., e posso a todo tempo percepcionar assim, pois estas cinestesese dos órgãos transcorrem no *eu faço* e estão submetidas ao meu *eu posso*; além disso, eu posso, jogando com estas cinestesese, empurrar, impelir etc., e, com isso, *agir somaticamente*, primeiro, de um modo imediato, e, de seguida, também mediato. Percepcionando ativamente, tenho experiência (ou posso ter experiência) de toda a natureza e, dentro dela, da minha própria somaticidade, a qual está, portanto, retrorreferida a si própria. Isto se torna possível porque eu *posso* sempre percepcionar, *por meio* de uma mão, a outra mão, por meio de uma mão, um olho etc., situação em que o órgão funcionante se tem de tornar objeto, o objeto, órgão funcionante. E do mesmo modo para o comércio originário, em geral possível, que tenho com a natureza e com a própria somaticidade, através desta mesma somaticidade, a qual está, portanto, referida a si própria do ponto de vista prático.

A apresentação do meu *soma* reduzido à *minha propriedade* significa já a exposição de um elemento da *essência peculiar* do fenômeno objetivo “*eu enquanto este homem*”. Se reduzo outros homens à esfera de propriedade, obtenho então corpos na esfera de propriedade, mas, se me reduzo enquanto homem, obtenho então o meu *soma* e a minha *alma*, ou eu próprio enquanto unidade psicofísica e, nesta, o meu eu pessoal, que, neste e *por meio* deste soma, age e padece no *mundo exterior* e, assim, em geral, se constitui em unidade psicofísica com o soma corpóreo, em virtude da experiência constante destas referencialidades egoicas e vitais peculiares. Se a depuração à esfera de propriedade é realizada relativamente ao mundo exterior, ao soma <129> e ao todo psicofísico, então perco o meu

sentido natural de ser um eu, pois fica eliminada toda e qualquer referência de sentido a um “nós” ou um “a nós” possível, bem como toda a minha mundaneidade em sentido natural. Na minha esfera própria espiritual, eu sou, porém, ainda um polo idêntico das minhas múltiplas vivências puras, as da minha intencionalidade, tanto ativa como passiva, e de todas as habitualidades que por essa via foram ou virão a ser instituídas.

Assim, por meio dessa peculiar separação abstrativa do sentido do alheio, retivemos ainda um tipo de “mundo”, uma Natureza reduzida à propriedade, um eu psicofísico com um soma, uma alma e um eu pessoal, inserido nessa Natureza por meio do soma corpóreo – as únicas singularidades distinguíveis neste “mundo” reduzido. Manifestamente que também surgem aí predicados que têm significação puramente a partir deste eu, como, por exemplo, predicados “valorativos e produtivos”. Tudo isto não é, de todo, algo mundano em sentido natural (daí as aspas constantes), mas apenas o que me é próprio em exclusivo na minha experiência do mundo, o que a atravessa por toda parte e que é também unitária e intuitivamente coerente nela. Por conseguinte, aquilo que, enquanto membros articulados, distinguimos neste fenômeno-mundo, restringido a esta propriedade, é algo concretamente uno, tal como também se torna visível pelo fato de a forma espacial – mas a correspondente forma espacial reduzida à propriedade – também se inserir neste fenômeno-mundo reduzido e, portanto, por também os “objetos” reduzidos, as “coisas”, o “eu psicofísico”, estarem uns com os outros numa relação de exterioridade. Aqui surge-nos, todavia, algo digno de nota – uma cadeia de evidências que, na sua concatenação, parece, porém, apresentar um paradoxo. A vida psíquica no seu todo deste meu eu *psicofísico* e, com isso, a minha vida que faz experiência do mundo, portanto, também a minha experiência efetiva ou possível do alheio, não é afetada por esta supressão do alheio. Pertence, portanto, ao meu ser anímico a total constituição do mundo para mim existente e, numa consequência mais larga, também aquela diferenciação nos sistemas constitutivos que formam o que me é próprio e o que me é alheio. Eu, o *eu-homem* reduzido (eu psicofísico), sou, portanto, constituído como membro do *mundo*, com o *fora-de-mim* múltiplice, mas eu próprio constituo tudo isso na minha alma e

transporto-o intencionalmente em mim. Se deveras se pudesse mostrar que tudo aquilo que é constituído como próprio, por conseguinte, também o *mundo* reduzido, pertence à essência concreta <130> do sujeito constituente como determinação interna inseparável, então o seu mundo próprio encontrar-se-ia, na autoexplicação do eu, como *interno* e, por outro lado, encontrar-se-ia o próprio eu, enquanto percorre diretamente este mundo, como um membro das exterioridades do mundo e ele distinguiria, assim, entre si próprio e *mundo exterior*.

§ 45. *O ego transcendental e a autoapercepção enquanto eu psicofísico reduzido à esfera de propriedade*

Tanto estas últimas como o conjunto destas meditações consumamos-las nós na atitude da redução transcendental e, portanto, na do eu, o eu daquele que medita, enquanto *ego* transcendental. Há agora a questão de saber como se relacionam um com o outro o eu-homem, reduzido à sua pura propriedade, num fenômeno-mundo do mesmo modo reduzido, e o eu enquanto *ego* transcendental. Este último provém da *parentetização* do mundo objetivo no seu conjunto e de todas as demais objetividades (também as ideais). Por meio dela, fiquei ciente de mim enquanto *ego* transcendental, que constitui na sua vida constitutiva tudo o que para mim é objetivo, o eu de todas as constituições, o eu em cujas vivências atuais e potenciais, e nas habitualidades egoicas, existe e nas quais, tanto como a tudo o que é objetivo, se constitui também enquanto *ego* idêntico. Poderíamos agora dizer: enquanto eu, como este *ego*, constituí o mundo que é para mim (enquanto correlato) e prossigo sempre constituindo-o mais além, consumei, nas correspondentes sínteses constitutivas – e sob o título *eu no sentido corrente* do eu humano e pessoal no interior do todo do mundo constituído –, uma *autoapercepção mundanizante* e mantenho-a constantemente numa validação e construção continuadas. Por força desta mundanização, tudo o que está transcendentemente inserido nesta esfera de propriedade, enquanto este *ego* último, entra na *minha alma*, enquanto algo psíquico. Eu encontro já de antemão a apercepção

mundanizante e poderei, agora, regredir da alma enquanto fenômeno e parte do fenômeno-homem até mim enquanto *ego* transcendental universal e absoluto. Por conseguinte, quando eu, enquanto este *ego*, reduzo o meu fenômeno do mundo objetivo à minha propriedade e aí adiciono, agora, tudo o que posso encontrar como meu *próprio* (o que, depois daquela redução, não pode conter já o *alheio*), esta propriedade do meu *ego*, no seu conjunto, há-de reencontrar-se no fenômeno-mundo reduzido enquanto a propriedade <131> *da minha alma*, apenas com a diferença de que esta, enquanto componente da minha apercepção do mundo, será algo *secundário do ponto de vista transcendental*. Se nos mantivermos no *ego* transcendental último e no universo daquilo que é nele constituído, então verificamos que lhe pertence imediatamente uma partição do seu inteiro campo de experiência transcendental na esfera da *sua* propriedade – com o estrato conexo da sua experiência de mundo em que todo o *alheio* está *desvanecido* – e na esfera do *alheio*. Todavia, toda e qualquer consciência do que é *alheio*, todo e qualquer modo de aparição *do* *alheio*, pertence, porém, à primeira esfera. Tudo o que o *ego* transcendental constitui naquele *primeiro* estrato enquanto não *alheio* – enquanto *próprio* – pertence-lhe, de fato, como componente da sua própria essência concreta (como se terá ainda de mostrar), é inseparável do seu ser concreto. No interior e com os meios deste *próprio*, ele constitui, porém, o mundo *objetivo* enquanto universo de um ser que lhe é *alheio* e, no primeiro nível, o *alheio* no modo *alter-ego*.

§ 46. *A propriedade como esfera das atualidades e potencialidades da corrente de consciência*

Até aqui, o conceito fundamental de *próprio-a-mim* foi apenas indistintamente caracterizado enquanto não *alheio*, coisa que, pelo seu lado, se baseia no conceito de *outro* e, portanto, o pressupõe. Contudo, para uma clarificação do seu sentido, será uma coisa importante elaborar também a caracterização positiva deste *próprio* ou do *ego na minha propriedade*. Ela foi apenas indicada nas últimas frases do parágrafo anterior. Come-

çemos com algo mais geral. Quando um objeto concreto da experiência para nós se destaca como qualquer coisa para si e, então, o olhar captador da atenção para ele se dirige, ele é apropriado, neste mero captar, enquanto simples objeto indeterminado da intuição empírica. Torna-se objeto determinado e mais e mais determinável numa continuação da experiência, na forma de uma experiência explicitadora e determinadora que, de início, explicita apenas o *próprio* objeto a partir de si próprio – numa experiência que é, em suma, uma pura explicação. Fundando-se no objeto dado numa identidade consigo mesmo na síntese intuitiva contínua de identificação, a explicação desdobra, na sua progressão sintética articulada, numa concatenação de intuições particulares, as determinidades que são próprias do objeto, <132> as determinidades *internas*. Elas comparam-se originariamente como aquelas determinidades *nas* quais ele, o *próprio*, idêntico, é, na sua particularidade, aquilo que é – e, certamente, aquilo que, *em e por si*, ele em si próprio é –, e em que o seu ser idêntico se expõe nas suas propriedades particulares. Este teor *próprio* essencial está de antemão antecipado apenas em geral e em horizonte, e constitui-se originariamente (com o sentido: nota característica interna, essencial e *própria*, parte específica, propriedade) apenas através da explicação.

Apliquemos isso. Quando eu, na redução transcendental, reflito sobre mim, o *ego* transcendental, então estou para mim *próprio* perceptivamente dado como este *ego*, e certamente numa percepção captadora. Torno-me também ciente de que, antes disso, estava já sempre aí original e intuitivamente *pré-dado* para mim (percepção no sentido mais lato), apenas que não captado. Mas eu estou dado, em todo caso, com um horizonte aberto, sem fim, de peculiaridades internas que ainda não foram postas a descoberto. Também aquilo que me é *próprio* se descobre por explicação e retira o seu sentido originário a partir da realização desta explicação. Ele desvenda-se originariamente no olhar experienciante e explicitante que dirijo para mim *próprio*, a partir do meu *eu sou*, perceptiva e mesmo apoditicamente dado, e da sua identidade persistente consigo *próprio*, na síntese contínua unitária da autoexperiência originária. O essencial e *próprio* deste idêntico caracteriza-se como o seu *explicatum* efetivo e possível, como aquilo em que eu simplesmente desdubro o meu

próprio ser idêntico, como aquilo que ele, enquanto idêntico, é na sua particularidade – em si próprio.

Aqui, deve-se atentar no seguinte: se bem que tenha falado com razão de autopercepção, e certamente a respeito do meu *ego* concreto, não quis dizer com isso que me mova sempre em percepções particulares no sentido próprio, como no caso da explicitação de um objeto visual perceptivamente dado, e que, com isso, obtenha apenas *explicitata* perceptivos e não outros. Pois são primícias da explicação do meu horizonte de ser próprio e essencial que eu embata na minha temporalidade imanente e, com isso, no meu ser na forma de uma infinitude aberta de uma corrente de vivências, e em todas as minhas peculiaridades que, de algum modo, aí estão incluídas, às quais pertence também o meu próprio ato de explicar. Transcorrendo no presente vivo, a explicação só poderá encontrar de um modo estritamente perceptivo coisas que transcorram viva e presentemente. <133> Ela desvenda o meu próprio passado no modo que é o mais originário pensável: na recordação iterativa. Se bem que esteja, portanto, sempre para mim mesmo originalmente dado e que possa explicitar, progredindo, o que me é próprio e essencial, esta explicação consoma-se, em larga medida, em atos de consciência que não são percepções dos momentos respectivos da minha essência própria. Apenas dessa maneira pode ficar para mim disponível a minha corrente de consciência, enquanto aquela em que vivo como eu idêntico; desde logo, nas suas atualidades e, depois, nas potencialidades que, manifestamente, me são também próprias e essenciais. Todas as possibilidades do tipo do “*eu posso* ou *poderia pôr em marcha esta ou aquela cadeia de vivências*” – entre elas também as do *eu posso* antever ou rever, portanto, do *eu posso* penetrar, desvendando, no horizonte do meu ser temporal – pertencem, manifestamente, a mim mesmo de um modo essencial e próprio.

Por todo lado, porém, a explicitação é original quando desdobra o próprio experienciado no terreno da autoexperiência original e o leva àquela autoadoção que será, para ele, a *mais originária que pensar se possa*. A evidência apodítica da autopercepção transcendental (a do *eu sou*) estende-se a esta explicitação, se bem que com uma restrição já antes elucidada. Com uma evidência apodítica pura e simples, apenas emergem,

através da autoexplicitação, as formas estruturais universais, nas quais eu sou enquanto *ego*, a saber, aquelas em que, numa universalidade essencial, eu sou e só assim poderei ser. A isso pertence (se bem que entre outras) o modo de ser na forma de uma certa vida universal em geral, na forma da constante autoconstituição das suas próprias vivências enquanto temporais no quadro de um tempo universal etc. Toma parte neste *a priori* universal e apodítico, na sua generalidade indeterminada mas determinável, toda e qualquer explicitação de dados egológicos singulares, como, por exemplo, uma evidência certa, mas imperfeita, da recordação iterativa do meu próprio passado. A participação na apoditicidade mostra-se na lei formal, ela própria apodítica: tanta aparência quanto ser (só que oculto, falsificado pela primeira) – lei de acordo com a qual esse ser pode, portanto, ser interrogado, ser investigado e ser encontrado seguindo um caminho pré-delineado, mesmo que numa simples aproximação ao seu conteúdo plenamente determinado. Este, com o sentido de algo fixamente identificável sempre de novo e segundo todas as suas partes e momentos, é uma *ideia* válida *a priori*.

<134> § 47. *O objeto intencional pertence também à plena concreção monádica da esfera de propriedade. Transcendência imanente e mundo primordial*

Manifestamente – e isto é de uma particular importância –, o que me é essencial e próprio enquanto *ego* estende-se não apenas às atualidades e potencialidades da corrente de consciência, mas também tanto aos sistemas constitutivos, como às unidades constituídas, se bem que, com estas últimas, apenas com uma certa restrição. A saber: aí onde e tanto quanto a unidade constituída seja inseparável da própria constituição original, ao modo de uma unidade imediata e concreta; aí, tanto o perceber constituinte como o ser-percebido pertencem à minha propriedade própria concreta.

Isso não diz apenas respeito aos dados sensíveis que, tomados como simples dados de sensação, se constituem como *temporalidades imanentes* que me são próprias, no quadro do meu *ego*; ao invés, isto vale também

para todas as minhas habitualidades, que igualmente me são próprias e que, tendo o seu ponto de partida em atos próprios instituidores, se constituem como convicções permanentes, como aquelas convicções pelas quais eu próprio me torno aquele que fica permanentemente assim convencido e em que eu, enquanto eu polar (no sentido particular do simples eu-polo), adquiero determinações especificamente egoicas. Por outro lado, pertencem também a isto os objetos *transcendentes*, por exemplo, os objetos da *sensibilidade externa*, unidades de multiplicidades de modos sensíveis de aparição, se eu, como *ego* puro, tomar em consideração apenas o que, enquanto objetividade espacial aparente, é original e efetivamente *constituído* através da minha própria sensibilidade, das minhas próprias apercepções, *como sendo delas concretamente inseparável*. Vemos de imediato que pertence a esta esfera o *mundo* no seu todo, por nós anteriormente reduzido por meio da exclusão do alheio enquanto componente de sentido, e que o mundo deve ser, portanto, legitimamente contado como fazendo parte da consistência, positivamente definida, do *ego*, enquanto algo que lhe é *próprio*. Assim que pusemos fora de consideração a prestação da *intropatia*, da experiência do alheio, obtivemos uma natureza e uma somaticidade que certamente se constituem como objetividade espacial e que, perante a corrente de consciência, se constituem como uma unidade *transcendente*, mas que se constituem como simples multiplicidade de objectualidades de uma <135> experiência possível, em que esta experiência é puramente a minha própria vida e em que aquilo que aí é experienciado não é mais que uma unidade sintética inseparável desta vida e das suas potencialidades.

Desse modo torna-se claro que o *ego*, concretamente tomado, tem um universo daquilo que é próprio a si mesmo, o qual pode ser desvendado através de uma explicitação original apodítica – ou, pelo menos, pré-delineadora de uma forma apodítica – do seu *ego sum* apodítico. No interior desta *esfera original* (da autoexplicitação original), encontramos também um *mundo transcendente*, que desponta com base no fenômeno intencional *mundo objetivo* reduzido ao que me é próprio (no sentido positivo a que agora damos preferência); todavia, todas as correspondentes aparências, fantasias, puras possibilidades, objectualidades eidéticas, que

se nos deparam como *transcendentes*, na medida em que estão submetidas à nossa redução à propriedade, pertencem também a este domínio – ao domínio do que me é próprio e essencial, daquilo que eu mesmo sou em plena concreção ou, como também dizemos, à minha *mônada*.

§ 48. *A transcendência do mundo objetivo como uma transcendência de grau mais elevado que a transcendência primordial*

Que esta essência própria possa ser para mim, em geral, contrastada com qualquer coisa de outro, ou que eu, o eu que sou, possa estar consciente de um outro que não sou eu, de um eu que me seja alheio, pressupõe, portanto, que nem todos os meus modos de consciência próprios pertencem ao círculo daqueles que são modos da minha autoconsciência. Dado que o ser efetivo se constitui originariamente através da concordância da experiência, então, contraposta à autoexperiência e ao sistema da sua concordância – por conseguinte, ao da autoexplicitação em elementos da minha propriedade –, deverá haver, no meu ser próprio, ainda outras experiências em sistemas de concordância, e surgirá, agora, o problema de saber como se poderá compreender que o *ego* tenha e possa sempre formar em si tais intencionalidades de um tipo novo, com um sentido de ser através do qual ele *transcende, de todo em todo, o seu próprio ser*. Como pode, para mim, o ser efetivo – enquanto tal, não apenas como algo apenas visado, mas, sim, como algo confirmando-se pela concordância – ser outra coisa senão um ponto de interseção das minhas sínteses constitutivas? Será ele, portanto, minha propriedade, enquanto concretamente inseparável da minha síntese? Mas será já problemática mesmo a <136> própria possibilidade do mais vago, do mais vazio visar o alheio, se for verdade que, por essência, cada um de tais modos de consciência tem as suas possibilidades de desvendamento, as suas passagens para as experiências de preenchimento ou de decepção do visado, e se também, na gênese da consciência, for verdade que esse visar reenvia para tais experiências do mesmo objeto visado ou de um semelhante.

O fato da experiência do alheio (do não eu) está presente enquanto experiência de um mundo objetivo e, dentro disso, de outros (do não eu sob a forma: outro eu), e foi um importante resultado da redução à propriedade, operada sobre estas experiências, o fato de ter permitido destacar um substrato intencional destas experiências, no qual se pode chegar à comprovação de um *mundo* reduzido enquanto *transcendência imanente*. Na ordem da constituição de um mundo alheio ao eu, de um mundo *exterior* ao meu eu concreto próprio (não, porém, exterior no pleno sentido espacial natural), esse mundo reduzido é a *transcendência* (ou *mundo*) em si primeira, *primordial*, que, não atentando na sua idealidade enquanto unidade sintética de um sistema infinito das minhas potencialidades, *é ainda um elemento determinativo do meu ser concreto próprio*.

Tem de se tornar compreensível, agora, como, no grau superior e fundado, se realiza a doação de sentido da *transcendência objetiva* em sentido próprio, constitutivamente secundária, enquanto *experiência*. Não se trata, aqui, do desvendamento de uma gênese que decorra temporalmente, mas, sim, de uma análise estática. O mundo objetivo está sempre já aí para mim, acabado, doação da minha experiência objetiva, que continua vivamente a decorrer, e também, a respeito do já não experienciado, da validade habitual que se prolonga. Trata-se de questionar esta própria experiência e de desvendar intencionalmente o modo da sua doação de sentido, o modo como ela, enquanto experiência, pode surgir e confirmar-se enquanto evidência de um ser efetivo que tem uma essência própria explicitável, que não é o meu próprio ser ou que não se insere no meu próprio ser como elemento integrante, se bem que só no meu ser possa obter sentido e confirmação.

<137> § 49. *Pré-delineamento do percurso de explicitação intencional da experiência do alheio*

O sentido de ser *mundo objetivo* constitui-se em vários níveis a partir do subsolo do meu mundo *primordial*. Como primeiro, deve pôr-se em destaque o nível constitutivo do *outro* ou dos *outros em geral*, isto é,

dos *ego* excluídos do meu ser próprio concreto (de mim enquanto *ego* primordial). Em unidade com isso – e, certamente, motivado por isso – realiza-se uma *sobreposição de níveis de sentido a partir do meu mundo primordial*, pela qual este se torna aparição *de* um mundo objetivo determinado, enquanto um e o mesmo mundo para qualquer um, incluindo eu próprio. Por conseguinte, *o alheio em si primeiro* (o primeiro *não eu*) *é o outro eu*. E isto torna constitutivamente possível um novo domínio do que me é alheio, uma natureza objetiva e um mundo objetivo em geral, que pertencem em geral a todos os outros e a mim próprio. Reside na essência desta constituição, que se eleva a partir dos outros *puros* (que não têm, ainda, nenhum sentido mundano), que os que são para mim *outros* não permaneçam isolados, que, ao contrário (na minha esfera de propriedade, naturalmente), se constitua uma comunidade dos eu, que inclui a mim próprio, como uma comunidade dos eu que são uns com os outros e uns para os outros, e, *derradeiramente, uma comunidade de mônadas*, certamente como uma comunidade que constitui (na sua intencionalidade constituinte comunalizada) *o mesmo e único mundo*. Cada eu surge de novo neste mundo, mas numa apercepção objetivante, com o sentido *Homem*, correspondentemente, homem psicofísico enquanto objeto mundano.

Através dessa comunalização, a intersubjetividade transcendental tem uma esfera intersubjetiva de propriedade, na qual ela constitui intersubjetivamente o mundo objetivo e, assim, ela é, enquanto *nós* transcendental, uma subjetividade para este mundo e também para o mundo humano, mundo humano que é a forma em que essa subjetividade objetivamente se realizou. Quando, porém, aqui de novo se distingue entre esfera intersubjetiva de propriedade e mundo objetivo, devo reconhecer – assim que, enquanto *ego*, me coloco no terreno da intersubjetividade constituída a partir das fontes da minha essência própria – que o mundo objetivo já não *transcende* a esfera de propriedade em sentido próprio, que já não transcende a sua essência própria intersubjetiva, <138> mas que nela habita enquanto *transcendência imanente*. Dito com mais precisão: o mundo objetivo enquanto *ideia*, enquanto correlato ideal de uma experiência intersubjetiva que idealmente se realiza e que foi realizada

na concordância – enquanto correlato de uma experiência intersubjetivamente comunalizada –, está por essência referido à intersubjetividade, ela própria constituída na idealidade como intersubjetividade aberta ao infinito, cujos sujeitos singulares estão dotados de sistemas constitutivos que se correspondem mutuamente e que são em conjunto concordantes. Por isso, *pertence por essência à constituição do mundo objetivo uma harmonia das mônadas*, precisamente esta constituição particular nas mônadas particulares e, por conseguinte, também uma gênese decorrendo harmonicamente nas mônadas particulares. Isto não está, porém, concebido como uma substrução *metafísica* da harmonia das mônadas, ainda menos são as próprias mônadas invenções ou hipóteses metafísicas. Isso tem que ver, ao contrário, com a explicitação dos conteúdos intencionais que residem no próprio fato do mundo de experiência que para nós existe. Temos, aqui, de atentar de novo naquilo que foi já por várias vezes sublinhado, a saber, que as ideias mencionadas não são fantasias ou modos de um *como se*, mas que surgem constitutivamente em unidade com toda experiência objetiva e têm o seu modo de legitimação e de configuração na atividade científica.

Aquilo que acabamos de apresentar é uma antevisão do percurso gradativo da explicitação intencional que teremos de realizar, se quisermos solucionar o problema transcendental da única forma que é pensável, ou ainda realizar efetivamente o Idealismo transcendental da Fenomenologia.

§ 50. *A intencionalidade mediata da experiência do alheio como “apresentação” (apercepção analógica)*

Depois de termos terminado o nível prévio, muito importante do ponto de vista transcendental, da definição e articulação da esfera primordial, verdadeiras dificuldades – que não são, de fato, de somenos – são ocasionadas pelo primeiro dos passos acima descritos na constituição de um mundo objetivo, a saber, o passo para o *outro*. Estas dificuldades residem, por conseguinte, no esclarecimento transcendental da experi-

ência do alheio, tomada no sentido em que o *outro* ainda não chegou a revestir o sentido *homem*.

<139> *Experiência é consciência original*; e, de fato, no caso da experiência de um homem, dizemos, em geral, que o outro está aí diante de nós “em pessoa”.³ Por outro lado, esta presença “em pessoa” não obsta a que concordemos sem mais que não é o *outro* eu em si próprio, que não são as suas vivências, as suas próprias aparições, que *não é* aquilo que pertence à sua essência própria que chega, com isso, a uma doação originária. Se fosse esse o caso, se o que é próprio e essencial ao outro me estivesse disponível de um modo direto, então o outro seria apenas um momento da minha essência própria e, em conclusão, ele e eu seríamos o mesmo. Algo semelhante se verificaria com o seu soma, se este não fosse nada mais que o *corpo*, que é uma unidade constituindo-se puramente na minha experiência, efetiva e possível, e que pertence exclusivamente à minha esfera primordial, enquanto formação da minha *sensibilidade*. Uma certa *mediatez da intencionalidade* deve estar aqui presente, que, promanando, certamente, do subsolo subjacente do *mundo primordial*, torne representável o *aí-com*, que não está, todavia, ele próprio aí, nem se pode tornar um *ele-próprio-aí*. Trata-se, por conseguinte, de uma espécie do *tornar-copresente*, uma espécie de *apresentação*.

Algo assim está já presente na experiência externa, na medida em que a parte frontal de uma coisa vista sempre e necessariamente apresenta uma parte traseira dessa mesma coisa e lhe pré-delineia um certo teor mais ou menos determinado. Por outro lado, a experiência do outro não pode consistir nesta espécie de *apresentação coconstituente* que pertence já à natureza primordial, porque esta envolve a possibilidade de confirmação através da correspondente apresentação preenchente (a parte traseira torna-se parte frontal), enquanto isso está *a priori* excluído no caso dessa apresentação que nos deve introduzir numa outra esfera original. Como pode ser motivada, na minha esfera primordial, a apresentação da esfera primordial de um outro e, com isso, o sentido *outro*, e, de fato, como experiência, como já o indica a própria palavra “apresentação” (como um

3 N.T.: *Leibhaft*.

tornar consciencialmente copresente)? Isto não pode ser feito por uma presentificação qualquer. Esta última só o pode fazer em entrelaçamento com uma apresentação, com uma auto-dação em sentido próprio; e só enquanto exigida pela apresentação pode ela ter o caráter da apresentação, de modo semelhante a como, na experiência de coisas, o ser-aí-presente motiva perceptivamente o ser-aí-copresente.

O subsolo da percepção em sentido próprio é-nos oferecido <140> pela nossa percepção do mundo primordialmente reduzido, com as suas articulações previamente descritas, que continuamente se prossegue no quadro da constante autopercepção do *ego*. A questão é, agora, saber o que, a este respeito, se deve tomar em particular consideração e como decorre a motivação, como se pode pôr a descoberto essa operação de apresentação – deveras complexa – que é faticamente realizada.

Uma primeira orientação pode ser-nos fornecida pelo sentido da palavra “outro” – outro eu; *alter* quer dizer *alter-ego*, e o *ego* que está aqui implicado sou eu próprio, constituído no interior da minha propriedade primordial, e certamente na singularidade, enquanto unidade psicofísica (enquanto homem primordial), governando imediatamente, enquanto eu *peçoal*, o meu soma, o único, e atuando também imediatamente no mundo circundante primordial; no restante, sujeito de uma vida intencional concreta, de uma esfera psíquica referida a si próprio e ao *mundo*. Tudo isto está à nossa disposição, e certamente com todas as tipificações que despontam da vida de experiência, com as suas formas familiares de decurso e de complexificação. Através de que intencionalidades – que são, pelo seu lado, altamente complexas – tudo isto se constituiu foi coisa que, seguramente, ainda não investigamos. Isso forma um estrato próprio de vastas investigações em que não entramos nem poderíamos entrar.

Admitamos que um outro homem entra no nosso campo perceptivo; primordialmente reduzido, isto significa: no campo perceptivo da minha natureza primordial, surge um corpo que, enquanto primordial, é naturalmente apenas um elemento determinativo de mim próprio (*transcendência imanente*). Que, nesta natureza e neste mundo, o meu soma seja o único corpo que está e que pode estar originariamente constituído como um soma (como um órgão funcionante) implica, então, que o cor-

po ali, que é também apreendido como um soma, retire este sentido de uma *transferência aperceptiva a partir do meu soma* e, portanto, o faça de um modo que exclui uma comprovação efetivamente direta e, por conseguinte, primordial dos predicados da somaticidade específica, uma comprovação através de uma percepção em sentido próprio. É desde agora claro que só uma semelhança, no interior da minha esfera primordial, ligando aquele corpo ali com o meu próprio corpo, pode fornecer o fundamento motivacional para a apreensão *analogizante* do primeiro como um outro soma.

<141> Seria, portanto, uma certa apercepção que assemelha, mas de modo nenhum uma inferência por analogia. *Apercepção não é inferência*, não é um ato de pensamento. Toda e qualquer apercepção em que apreendamos de um lance e captamos de um modo notório objetos pré-dados – por exemplo, os objetos pré-dados no mundo quotidiano – e em que compreendamos, sem mais, o seu sentido com os seus horizontes remete intencionalmente para uma *instituição originária* em que se constituiu, por vez primeira, um objeto com um sentido semelhante. Também as coisas desconhecidas deste mundo são, falando de um modo geral, conhecidas segundo os seus tipos próprios. Já vimos antes coisas semelhantes, se bem que não precisamente esta coisa aqui. Assim, toda experiência quotidiana, na sua apreensão antecipadora do objeto como tendo um sentido semelhante, encerra uma transferência analogizante, para o novo caso, de um sentido objetivo já originariamente instituído. Tanto quanto haja pré-dação, haverá também uma tal transferência, pela qual, então, aquilo que se expõe, na experiência ulterior, como efetivamente novo pode funcionar outra vez como instituidor e fundar uma nova pré-dação de sentido mais rico. A criança, que já vê coisas, compreende pela primeira vez o sentido finalístico de, digamos, uma tesoura e, a partir daí, vê tesouras enquanto tais ao primeiro olhar e de modo imediato, sem ter de fazê-lo, naturalmente, numa reprodução explícita, numa comparação e na consumação de uma inferência. Contudo, é muito diferenciada, segundo os diversos casos, a maneira como despontam as apercepções e como, subsequentemente, elas em si remetem intencionalmente para a sua gênese, através do seu sentido e do seu horizonte de sentido. Derra-

deiramente, somos sempre reconduzidos à distinção radical das apercepções nas que, de um lado, pertencem, segundo a sua gênese, puramente à esfera primordial, e as que, por outro lado, surgem com o sentido *alter-ego* e que, por sobre este sentido, instituíram novo sentido graças a uma gênese de nível superior.

§ 51. “Emparelhamento” como componente associativamente constituinte da experiência do alheio

Se quisermos, agora, indicar o que é mais peculiar nessa apreensão analogizante, por meio da qual um corpo, no interior da minha esfera primordial, é também apreendido como um soma por semelhança com o meu próprio corpo-soma, vamos dar com o fato de, em primeiro lugar, o original da instituição originária estar sempre vivamente presente <142> e de, por conseguinte, a instituição originária estar sempre em marcha, atuando de modo vivo; em segundo lugar, vamos dar com o fato, já por nós reconhecido na sua necessidade, de o apresentado por força desta analogia jamais poder vir efetivamente à presença, portanto, a uma percepção em sentido próprio. Que o *ego* e o *alter-ego* sejam sempre e necessariamente dados num emparelhamento originário está intimamente conectado com a primeira peculiaridade.

Emparelhamento, o surgir configurado como par e, subsequentemente, como grupo, como pluralidade, é um fenômeno universal da esfera transcendental (e, paralelamente, da esfera psicológico-intencional); e, para o acrescentarmos desde já, tanto quanto um emparelhamento seja atual, também se estenderá, permanecendo numa atualidade viva, aquela notável forma de instituição originária de uma apreensão analogizante que sublinhamos como a primeira peculiaridade da experiência do alheio, se bem que não constitua uma sua peculiaridade exclusiva.

Para começar, elucidemos o essencial do emparelhamento (correspondentemente, da construção da pluralidade) em geral. Ele é uma protoforma daquela síntese passiva que designamos por *associação*, por oposição à síntese passiva de *identificação*. Numa associação emparelhante, o

característico é que, no caso mais primitivo, dois elementos sejam intuitivamente dados com destaque na unidade de uma consciência e que, sobre essa base, essencialmente já na pura passividade e, portanto, indiferentemente a que se atente nisso ou não, fundamentem fenomenologicamente, enquanto elementos que aparecem distintamente, uma unidade de semelhança e, por conseguinte, sejam sempre constituídos como uma par e. Se houver aqui mais de dois, então constitui-se um grupo fenomenalmente unitário, uma pluralidade, fundada em emparelhamentos singulares. Por via de uma análise mais precisa, encontramos aí presente, por essência, uma transposição intencional, que surge geneticamente (e certamente por essência) assim que os elementos que se emparelham se tornam conscientes ao mesmo tempo e com destaque; visto ainda de mais perto, encontramos um vivente despertar-se mútuo, um mútuo deslocamento e um cobrir-se de cada um com o sentido objetivo do outro. Este recobrimento pode ser total ou parcial; ele tem, em cada caso, a sua gradatividade, sendo a igualdade o caso-limite. Como resultado deste recobrimento, realiza-se, nas par e, uma transferência de sentido, ou seja, a apreensão de um elemento em conformidade com o sentido do outro, tanto quanto <143> momentos de sentido realizados naquilo que é experienciado não anulem esta transferência na consciência do *outro*.

No caso que particularmente nos interessa da associação e apercepção do *alter-ego* através do *ego*, realiza-se por vez primeira o emparelhamento quando o outro surge no meu campo perceptivo. Eu, enquanto eu psicofísico, primordial, estou constantemente destacado no meu campo perceptivo primordial, quer preste atenção a mim próprio e para mim próprio me volte numa qualquer atividade, quer não. Em particular, está constantemente aí, sensivelmente destacado, o meu corpo somático, sendo que, além disso, e do mesmo modo com uma originalidade primordial, ele está provido com o sentido específico da somaticidade. Se, agora, na minha esfera primordial, entra um corpo, destacadamente, que é semelhante ao meu, ou seja, um corpo de tal modo constituído que deve estabelecer com o meu um emparelhamento fenomenal, então parecerá agora claro sem mais que ele, na deslocação de sentido, deve tomar de imediato do meu soma o seu sentido de “soma”. Mas será a apercep-

ção assim tão transparente, será ela uma simples apercepção através de transferência, como qualquer outra? Que torna o soma um soma alheio e não num segundo soma próprio? Manifestamente, há que tomar aqui em consideração aquilo que foi designado como o segundo caráter de fundo da apercepção em questão, a saber, que nada do sentido que foi tomado dessa somaticidade específica possa ser originalmente realizado na minha própria esfera primordial.

§ 52. *Apresentação enquanto tipo de experiência com o seu estilo próprio de confirmação*

Mas agora surge-nos o difícil problema de tornar compreensível como é possível uma tal apercepção e por que razão não pode ela, quando surge, ser logo de seguida anulada. Como sucede que – como os fatos o ensinam – o sentido transferido seja assumido numa validade de ser, como um teor de determinações *psíquicas* que existem no corpo que ali está, se bem que estas não possam mostrar-se enquanto tais no campo original da esfera primordial (a única à disposição).

Vejamos mais de perto a situação intencional. A apresentação, que dá o que, no outro, é *originaliter* inacessível, está entrelaçada com uma apresentação originária (a do seu *corpo*, enquanto pedaço da minha natureza dada na propriedade). Neste entrelaçamento, porém, o corpo somático alheio e o eu alheio que o governa <144> são dados ao modo de uma experiência unitária transcendente. Cada experiência está apontada a ulteriores experiências, preenchendo e confirmando os horizontes apresentados, experiências que incluem, sob a forma de antecipação inintuitiva, sínteses potencialmente confirmadoras de uma experiência continuada concordante. A respeito da experiência do alheio, é claro que a sua continuação confirmadora pode suceder *apenas por novas apresentações transcorrendo de um modo sinteticamente concordante* e por via do modo como essas apresentações devem a sua validade de ser à conexão motivacional com as apresentações que constantemente, se bem que de modo cambiante, pertencem à minha propriedade.

Como fio condutor sugestivo para a pertinente clarificação, pode bastar a seguinte proposição: o soma alheio experienciado manifesta-se continuamente como sendo efetivamente um soma apenas na sua *conduta* cambiante, mas sempre concordante, de tal modo que esta conduta, que tem o seu lado físico e que indicia apresentativamente o psíquico, deve surgir, agora, na experiência original preenchedora. E assim na constante mudança da conduta de fase para fase. Se a conduta não fosse concordante, o soma seria experienciado como uma aparência de soma.

Nesse tipo de acessibilidade confirmável daquilo que é, porém, originalmente inacessível funda-se o caráter de ser *alheio*. Aquilo que é originalmente suscetível de apresentação e de comprovação sou eu próprio ou pertence a mim mesmo enquanto próprio. Tudo o que é experienciado naquele modo fundado de uma experiência que não é primordialmente preenchível, que não é originalmente autodoadora, mas que confirma conseqüentemente o que nela é indiciado, é *alheio*. Este só é, por isso, pensável como análogo da minha propriedade. Ele surge necessariamente, em virtude da sua constituição de sentido, como *modificação intencional* do meu eu primeiramente objetivado, do meu *mundo* primordial: o outro fenomenologicamente como *modificação do meu "eu mesmo"* (o qual, pelo seu lado, obtém este caráter de *meu* através do emparelhamento contrastante, que agora necessariamente entra em cena). É claro que, com isso, na modificação analogizante, é apresentado tudo o que pertence à concreção desse eu, desde logo como seu mundo primordial e, de seguida, como *ego* plenamente concreto. Por outras palavras, na minha mônada constitui-se apresentativamente uma outra.

De modo semelhante – para fazer aqui uma comparação instrutiva –, no interior da minha propriedade, e certamente na esfera viva do presente, <145> o meu passado só é dado por meio da recordação e, nesta, é caracterizado enquanto tal, enquanto presente passado, isto é, enquanto modificação intencional. A sua confirmação experienciantes, enquanto modificação, realiza-se, então, necessariamente em sínteses concordantes da recordação iterativa; apenas desse modo se confirma o passado enquanto tal. Tal como o meu passado recordativo *transcende* o meu presente vivo enquanto sua modificação, assim também, de modo

semelhante, o ser alheio apresentado transcende o ser próprio (no sentido agora puro e mais basilar da propriedade primordial). A modificação reside, em ambos os casos, no próprio sentido, enquanto momento de sentido, ela é correlato da intencionalidade que a constitui. Tal como no meu presente vivo, no domínio da *percepção interna*, constitui-se o meu passado, em virtude das recordações concordantes que ocorrem neste presente, assim também, em virtude de apresentações que ocorrem na minha esfera primordial e motivado pelo seu teor, pode-se constituir, no meu *ego*, o *ego* alheio, portanto, em presentificações de um novo tipo, que tem como seu correlato um modificado de tipo novo. Certamente que, enquanto considero presentificações na minha esfera de propriedade, o correspondente eu centrador será o idêntico eu-mesmo. A tudo o que é alheio pertence, porém – na medida em que ele mantenha o horizonte de concreção apresentado que necessariamente lhe corresponde –, um eu apresentado que eu próprio não sou, mas que é antes um modificado meu, um outro eu.

Uma explicitação das conexões noemáticas da experiência alheia que fosse efetivamente suficiente, a qual é absolutamente necessária para um completo esclarecimento das suas realizações constitutivas, das suas realizações através da associação constitutiva, não está concluída com o que foi até aqui exposto. É preciso um complemento para chegar suficientemente longe para que se possa tornar completamente transparente, a partir dos conhecimentos adquiridos, a possibilidade e o alcance de uma constituição transcendental do mundo objetivo e, com isso, do Idealismo fenomenológico-transcendental.

§ 53. *As potencialidades da esfera primordial e a sua função constitutiva na apercepção do outro*

O meu soma corpóreo, enquanto retrorreferido a si próprio, tem como seu modo de doação o *aqui* central; todo e qualquer outro corpo, <146> é assim o corpo do *outro*, tem o modo *ali*. Esta orientação do ali, graças às minhas cinesteses, está submetida a uma livre mudan-

ça. Com isso, na minha esfera primordial, na mudança das orientações, é constituída a natureza espacial una, e é certamente constituída numa referencialidade intencional à minha somaticidade funcionando perceptivamente. Que, agora, o meu soma corpóreo seja apreendido e seja apreensível como outro qualquer corpo natural móbil existindo no espaço, está manifestamente conectado com a possibilidade que se expressa nas seguintes palavras: eu posso alterar a minha posição de tal modo que, através da livre modificação das minhas cinesteses e, em particular, as do circunvagiar, poderei sempre converter todo e qualquer ali num aqui, ou seja, poderei ocupar somaticamente qualquer lugar espacial. Nisto reside que eu, percebendo a partir dali, veria a mesma coisa, apenas que com os outros modos de aparição correspondentes, que pertencem ao estar-eu-ali, ou que a cada coisa pertence constitutivamente não apenas os sistemas de aparição do meu *a partir daqui* momentâneo, mas também sistemas completamente determinados, correspondentes a cada mudança de posição que me coloca nesse ali. E assim para todo e qualquer ali.

Não deverão estas conexões, caracterizadas associativamente, ou, antes, estas correspondências da constituição primordial da minha natureza, estar essencialmente em questão quando se pretende um esclarecimento da realização associativa da experiência do alheio? Pois eu não apercebo o outro simplesmente como um duplicado de mim próprio, por conseguinte, com a minha esfera original ou com uma igual e, portanto, com os modos espaciais de aparição que me são próprios a partir do meu aqui, mas antes, vendo de mais perto, com aqueles que eu igualmente deveria ter se eu para ali fosse e ali estivesse. Além disso, o outro é apercebido apresentativamente como *eu* de um mundo primordial, ou como uma mônada em que o seu soma é originariamente constituído e experienciado no modo do aqui absoluto, precisamente como centro funcionante do seu governo. Por conseguinte, nesta apresentação do corpo entrando na minha esfera monádica no modo do ali, que é apercebido como corpo somático alheio, como soma do *alter-ego*, está indiciado o *mesmo* corpo no modo aqui, como aquilo que o outro experiencia na *sua* esfera monádica. Isto, porém, concretamente com o todo da intencionalidade constitutiva que este modo de doação nele opera.

<147> § 54. *Explicação do sentido da apresentação em que se faz experiência do alheio*

O que acabamos de expor aponta, manifestamente, para o decurso da associação constituinte do modo *outro*. O corpo que pertencente ao meu mundo circundante primordial (que logo de seguida será o outro) é, para mim, corpo no modo *ali*. O seu modo de aparição não emparelha, em associação direta, com o modo de aparição que o meu soma, de cada vez, tem efetivamente (no modo *aqui*), mas desperta antes reprodutivamente uma aparição semelhante, pertencente ao sistema constitutivo do meu soma enquanto corpo no espaço. Ela faz-me lembrar o meu aspecto corporal *se eu estivesse ali*. Também aqui se realiza um emparelhamento, se bem que este despertar não se torne numa intuição da recordação. Nele não surgem apenas os modos de aparição do meu corpo que são desde logo despertados, mas antes este meu próprio corpo, enquanto unidade sintética desses modos de aparição e dos seus múltiplos outros modos familiares de aparição. Assim se torna possível e fundamentada a apercepção que assemelha, apercepção por meio da qual o corpo exterior ali obtém analogicamente o sentido de um soma a partir do meu soma próprio; e, numa consequência ulterior, o sentido de soma de um outro mundo análogo ao meu mundo primordial. O estilo geral tanto desta como de qualquer outra apercepção que desperte associativamente deve ser descrito do modo que se segue: com o recobrimento associativo dos dados que fundam a apercepção, realiza-se uma associação de nível superior. Se um dado é um dos modos de aparição de um objeto intencional – um índice para um sistema, associativamente despertado, de múltiplas aparições, nas quais ele se poderia mostrar a si próprio –, então o outro dado é complementado até se tornar uma aparição *de* qualquer coisa, e certamente de um objeto análogo. Não é apenas, porém, como se a unidade e a multiplicidade que para ele são *deslocadas* simplesmente o complementassem com modos de aparição tomados deste primeiro dado; ao contrário, o objeto analogicamente apreendido, ou o sistema de aparições de que ele é índice, é analogicamente aplicado à aparição análoga que codesperta todo este sistema. Toda e qualquer deslocação-a-distância

despertada através do emparelhamento associativo é, ao mesmo tempo, uma fusão e, tanto quanto não contenha incompatibilidades, um asseme-lhamento, um ajustamento do sentido de um dado com o outro.

<148> Se agora regressarmos ao nosso caso da apercepção do *alter-ego*, torna-se, então, por si mesmo compreensível que o que é aí apresentado, no meu *mundo circundante* primordial, por parte de todo e qualquer *corpo* que esteja ali, não é o meu psiquismo próprio, não é nada que, em geral, provenha da minha esfera de propriedade. Eu estou somaticamente aqui, centro de um *mundo* primordial orientado em meu redor. Com isso, a minha inteira propriedade primordial tem, enquanto mônada, o teor de sentido do *aqui* e não de um ali qualquer, determinado, que se modifica por meio da introdução de um qualquer *eu posso e eu faço*. Um e outro excluem-se, não podem ser ao mesmo tempo. Na medida, porém, em que o corpo alheio no ali entra numa associação emparelhante com o meu corpo no aqui e porque o corpo no ali é perceptivamente dado e se torna o núcleo de uma apresentação, isto é, a experiência de um *ego* coexistente, deve este, então, de acordo com a inteira marcha doadora de sentido da associação, ser necessariamente apresentado como *ego* agora coexistente no modo do ali (*como se eu estivesse ali*). O meu *ego* próprio, dado permanentemente numa autopercepção, é agora atualmente com o teor do seu aqui. Há, portanto, um *ego* que é apresentado como outro. O que é primordialmente incompatível na coexistência torna-se compatível porque o meu *ego* primordial constitui o que é para ele um outro *ego* através de uma apercepção apresentativa que, segundo a sua peculiaridade, não exige nem permite um preenchimento por meio de uma apresentação.

É também fácil compreender o modo como uma tal apresentação do alheio fornece sempre novos conteúdos apresentativos na progressão constante da associação efetiva e, por conseguinte, leva a um conhecimento determinado os conteúdos cambiantes do outro *ego*; por outro lado, através do entrelaçamento com uma constante apresentação e das exigências associativas a ela dirigidas no modo da expectativa, torna-se compreensível como é possível uma confirmação consequente do outro *ego*. O primeiro teor determinado do outro *ego* deve, manifestamente, ser formado pela compreensão da somaticidade do outro e da sua conduta

especificamente somática: a compreensão dos membros como mãos que funcionam palpando ou empurrando, como pés que funcionam andando, como olhos que funcionam vendo etc., coisa em que o eu, de início, apenas é determinando como assim governando somaticamente e se confirma constantemente de um modo bem conhecido, na medida em que à inteira forma de estilo dos processos sensíveis que me são primordialmente visíveis devem corresponder, constantemente, os modos tipicamente bem conhecidos que provêm da minha própria somaticidade. <149> Numa consequência ulterior, pode-se conceber como se chega ao *preenchimento* de conteúdos determinados da esfera psíquica superior. Também estes se indiciam somaticamente e na conduta externa da somaticidade no mundo, por exemplo, como conduta externa da ira, da alegria etc., condutas bem compreendidas a partir da minha própria conduta em circunstâncias semelhantes. Os acontecimentos psíquicos superiores, por mais variados que sejam e por mais bem conhecidos que se tenham tornado, têm, então, outra vez o seu estilo de conexões sintéticas e as suas formas de decurso, que poderão ser para mim compreensíveis através da referência ao meu próprio estilo de vida, que me é empiricamente familiar na sua típica aproximada. Toda e qualquer compreensão conseguida do outro atua abrindo novas associações e novas possibilidades de entendimento, tal como, ao contrário, dado que toda associação emparelhante é recíproca, esta compreensão desvenda a vida anímica própria na sua semelhança e alteridade e, pondo em destaque novos aspectos, torna-os frutuoso para novas associações.

§ 55. *Comunalização das mônadas e primeira forma da objetividade: a Natureza intersubjetiva*

No entanto, é mais importante o esclarecimento da comunidade que se vai construindo em diversos níveis e que, em virtude da experiência do alheio, logo se produz entre mim, o eu psicofísico primordial, governando em e com o meu soma primordial, e o outro experienciado por apresentação – ou, para tomá-lo de um modo mais concreto e radical,

entre o meu e o seu *ego* monádico. O *primeiro* constituído na forma da comunidade e *fundamento de todas as outras comunalidades intersubjetivas* é a comunidade da Natureza, em unidade com a do soma alheio e do eu psicofísico alheio, em emparelhamento com o eu psicofísico próprio. Porque a subjetividade alheia surge, através de apresentação, no interior da minha essencialidade própria fechada, com o sentido e a validade de uma outra subjetividade com a sua essencialidade própria, poder-se-ia antever aqui, num primeiro momento, um obscuro problema relativo à questão de saber como pode vir a realizar-se a comunalização e, desde logo, na sua primeira forma de um mundo comunitário. O soma alheio, enquanto aparente na minha esfera primordial, é desde logo corpo na minha natureza primordial, <150> que é minha unidade sintética, inseparável de mim mesmo enquanto elemento integrante próprio e essencial. Se esse corpo funciona apresentativamente, então, em unidade com ele, torno-me consciente do *outro*, desde logo com o seu soma, enquanto para ele próprio dado no modo de aparição do seu *aqui absoluto*. Mas como é possível que eu possa falar, em geral, do *mesmo* corpo que aparece na minha esfera primordial no modo ali e que aparece na sua e para si no modo aqui? Não estarão ambas as esferas primordiais – a minha, que, para mim, enquanto *ego*, é a original, e a sua, que é para mim apresentada – separadas por um abismo que não posso efetivamente atravessar, pois tal significaria que eu teria uma experiência original e não representativa do outro? Mas se nos ativermos à experiência fática do alheio, por conseguinte, à experiência que sempre se realiza, verificamos, então, que o corpo sensivelmente visto é efetivamente, sem mais, experienciado como corpo do outro e não apenas como índice do outro – não será este fato um enigma?

Como se realiza a identificação do corpo da minha esfera original com o corpo constituído no outro *ego*, de um modo totalmente separado, a que, pela identificação, chamamos o mesmo soma do outro – como pode isso, em geral, ser realizado? No entanto, o enigma só surge quando ambas as esferas originais já foram distinguidas, uma distinção que pressupõe que a experiência do outro já cumpriu a sua tarefa. Dado que não se trata aqui de qualquer gênese temporal deste tipo de experiência com base numa autoexperiência temporalmente prévia, obviamente só uma

explicitação mais precisa da intencionalidade que é efetivamente comprovável na experiência do alheio e a descoberta das motivações que nela estão, por essência, implicadas nos pode dar uma saída para este enigma. A apresentação – digamo-lo uma vez mais – pressupõe, enquanto tal, um núcleo de apresentação. Ela é uma presentificação ligada à apresentação, à percepção em sentido próprio, através de associações, mas é uma presentificação que está fundida com a percepção na função particular de copercepção. Por outras palavras, ambas estão tão fundidas que ficam na comunidade funcional de *uma só* percepção que, em si mesma, apresenta e apresenta em simultâneo e, assim, produz, relativamente ao objeto, a consciência do seu ser-ele-próprio-aí. Noematicamente, há, portanto, que distinguir, no modo do objeto que entra ele-próprio-aí em cena numa tal <151> percepção presentante-apresentante, entre aquilo que, do objeto, é percebido em sentido próprio e o excedente daquilo que não é nele percebido em sentido próprio, mas que é, todavia, coexistente. Assim, toda e qualquer percepção deste tipo é transcendente, ela põe como ele-próprio-aí mais do que, de cada vez, ela torna *efetivamente* presente. É este o caso de toda e qualquer percepção externa, digamos, a de uma casa (lado da frente, lado de trás); no fundo, porém, *toda* percepção, e mesmo toda evidência, está com isso descrita no seu traço mais geral, se compreendermos o *presentar* num sentido alargado.

Se aplicarmos esse conhecimento geral ao caso da percepção do alheio, ter-se-á também de atender ao fato de que ela só pode ser apresentante porque apresenta, que, também para ela, a apresentação só pode existir naquela comunidade funcional com a apresentação. Mas aí reside que aquilo que ela apresenta deve, desde o início, pertencer à unidade do mesmo objeto que é aí apresentado. Por outras palavras, não é nem pode ser o caso de que o corpo da minha esfera primordial, que me indicia o outro eu (e, com isso, a esfera primordial do outro por inteiro, ou o outro *ego* concreto), pudesse apresentar, portanto, o seu ser-aí e o seu cosser-aí sem que este corpo primordial ganhasse o sentido de um corpo que pertence ao outro *ego* e, por conseguinte, de acordo com o tipo da operatividade aperceptivo-associativa no seu conjunto, o sentido de um soma alheio e, desde logo, do próprio corpo somático alheio. Portanto,

não pode ser como se o corpo ali da minha esfera primordial permanecesse separado do soma corpóreo do outro, como se esse corpo no ali fosse qualquer coisa como um sinal para o seu análogo (numa motivação que seria, manifestamente, impensável) e como se, assim, na expansão da associação e da apresentação, permanecessem separadas a minha natureza primordial e a natureza primordial apresentada do outro e, de acordo com isso, o meu *ego* concreto do *ego* concreto do outro. Pelo contrário, este corpo natural ali, pertencente à minha esfera, apresenta o outro eu na minha natureza primordialmente constituída, em virtude da associação emparelhante com o meu soma corpóreo e com o eu psicofísico que aí governa. Ele apresenta, desde logo, o seu governo sobre este corpo ali e, mediatamente, o seu governo sobre a *natureza* que lhe aparece perceptivamente – a mesma natureza a que pertence este corpo ali, a mesma que é minha natureza primordial. <152> Ela é a mesma natureza, apenas que no modo de aparição *como se eu atuasse ali, no lugar do corpo somático alheio*. O corpo é o mesmo, a mim dado como ali, a ele como aqui, como corpo central, e a “minha” inteira natureza é a mesma que a do outro, ela é dessa maneira constituída na minha esfera primordial como unidade idêntica dos meus múltiplos modos de doação – como idêntica nas orientações cambiantes em torno do meu soma como corpo-zero no aqui absoluto; como idêntica das multiplicidades ainda mais ricas que, enquanto modos de aparição cambiantes dos diversos sentidos, pertencem a um aqui e um ali enquanto perspectivas mutáveis de cada orientação singular e que, de um modo muito particular, pertencem ao meu soma vinculado ao aqui absoluto. Tudo isto tem para mim a originalidade da propriedade, do que me é diretamente acessível através da originária explicitação de mim mesmo. Na apresentação do outro, os sistemas sintéticos são os mesmos, com todos os seus modos de aparição e, portanto, com todas as percepções possíveis e os seus respectivos teores noemáticos; apenas que as percepções efetivas e os modos de doação que nelas se tornam efetivos e, em parte, também o objeto que é com isso efetivamente percebido não são os mesmos, mas antes precisamente os que são percebidos a partir dali, tal como são a partir desse ali. O mesmo é válido para tudo o que é próprio e alheio, também quando a explicitação originária não

decorre em percepções. Não tenho primeiro uma segunda esfera original apresentada, com uma segunda natureza e um segundo corpo somático (o do próprio outro) nessa natureza, para depois me perguntar como faço para poder apreender ambas as esferas como modos de aparição da mesma natureza objetiva. Ao contrário, através da própria apresentação e da sua unidade necessária, *enquanto* apresentação, com a apresentação que é para ela cofuncionante (em virtude da qual está aí, em geral, para mim um outro e, em consequência, o seu *ego* concreto), está já necessariamente produzido o sentido identitário da *minha* natureza primordial e da outra natureza primordial presentificada. É, portanto, com inteira justificação que ela se chama *percepção do alheio* e, subsequentemente, percepção do mundo objetivo, percepção de que o outro olha para o mesmo que eu etc., se bem que esta percepção se desenrole exclusivamente no interior da minha esfera de propriedade. Isto não exclui, porém, que a intencionalidade desta esfera transcenda a minha propriedade, que, por conseguinte, o meu *ego* constitua em si um outro <153> *ego*, e certamente como *ego* que é. O que eu efetivamente vejo não é um signo e um simples *analogon*, uma figuração, num sentido natural qualquer – eu vejo antes o outro; e o que é captado com isso numa originalidade efetiva, nesta corporeidade ali (e, além do mais, apenas a sua superfície frontal), é o corpo do próprio outro, apenas que visto do meu lugar e do meu lado, e, de acordo com a constituição de sentido da percepção do soma corpóreo alheio, uma alma por princípio não originalmente acessível para mim, ambos, corpo e alma, na unidade de uma realidade psicofísica.

Por outro lado, reside na essência intencional dessa percepção do outro – outro que, tal como eu próprio, doravante é no interior do mundo objetivo que doravante é – que eu possa encontrar de antemão, enquanto percepcionante, aquela divisão entre a minha esfera primordial e a esfera do outro, que é apenas presentificada e, de acordo com isso, possa perseguir a dupla estratificação noemática na sua peculiaridade e possa explicitar as conexões da intencionalidade associativa. O fenômeno de experiência *natureza objetiva* tem, por sobre o estrato primordialmente constituído, um segundo estrato, apresentado a partir da experiência do alheio, que diz certamente respeito, desde logo, ao corpo somático alheio,

que é, por assim dizer, o objeto em si primeiro, tal como o homem alheio é, constitutivamente, o homem em si primeiro. Para este profenômeno da objetividade, a situação é já clara para nós: se esbater a experiência do alheio, terei, então, a constituição presentativa de grau mais baixo, apenas de um só estrato, do corpo alheio no interior da minha esfera primordial; se tomo adicionalmente essa experiência do alheio, então tenho apresentativamente, e em recobimento sintético com este estrato presentativo, o mesmo soma tal como é dado ao outro eu-mesmo, assim como os demais modos possíveis de doação que subsistem para ele.

Como é fácil de compreender, a partir daí, *todo e qualquer* objeto natural experienciado ou experienciável neste estrato mais baixo adquire um estrato presentativo (se bem que não se torne, de modo algum, explicitamente intuitivo) em originária unidade de identidade com o que me é dado na originalidade primordial: o mesmo objeto natural nos modos possíveis de doação do outro. Isto se repete, *mutatis mutandis*, para as mundanidades de níveis superiores, posteriormente constituídas, do mundo objetivo concreto, tal como ele sempre está aí para nós, enquanto mundo humano e cultural.

<154> Com isso, deve prestar-se atenção ao fato de que reside no sentido da apercepção bem-sucedida do alheio que o mundo do outro, enquanto seu sistema de aparições, deve, sem mais, ser experienciado como o mesmo que o mundo do meu sistema de aparições, coisa que encerra em si uma identidade dos sistemas de aparições. Ora sabemos muito bem que há qualquer coisa como *anormalidades*, cegueiras, surdez e coisas semelhantes, que, portanto, os sistemas de aparições não são sempre absolutamente idênticos e que inteiros estratos (se bem que não todos os estratos) podem diferir. Mas a anormalidade deve constituir-se ela própria enquanto tal, e só o poderá fazer com base numa normalidade que em si a preceda. Isto aponta outra vez para novas tarefas de uma análise fenomenológica, de nível já mais elevado, da origem constitutiva do mundo objetivo como aquele que é para nós apenas a partir das fontes de sentido que nos são próprias, e que não pode ter, para nós, sentido e ser de uma outra maneira. O mundo objetivo tem de ser em virtude da confirmação concordante da constituição aperceptiva, uma vez bem-sucedida, por meio

da progressão da vida experienciante na concordância consequente, que sempre se vai reproduzindo de novo, eventualmente *através de correções*. Ora a concordância mantém-se também, em virtude de um rearranjo das apercepções, por meio da distinção entre a normalidade e as anormalidades, enquanto suas modificações intencionais, correspondentemente, em virtude da constituição de novas unidades na mudança destas anormalidades. À problemática da anormalidade pertence também o *problema da animalidade* e das suas gradatividades entre animais *superiores e inferiores*. Em relação ao animal, o homem é, falando constitutivamente, o caso normal, tal como eu próprio sou, constitutivamente, a norma primitiva para todos os homens; os animais são, por essência, constituídos para mim como *modificações* anômalas da minha humanidade, mesmo que, também entre eles, se possa separar outra vez normalidade e anormalidade. Trata-se sempre de novo de modificações intencionais na própria estrutura de sentido, que enquanto tais se atestam. Tudo isto carece certamente de uma explicitação fenomenológica que penetre muito mais fundo, mas esta exposição de ordem geral é já suficiente para os nossos fins.

De acordo com esses esclarecimentos, não haverá, por conseguinte, mais nenhum enigma quanto a saber como constituo em mim um outro eu e, mais radicalmente, como constituo uma outra mônada na minha mônada, e como aquilo que é em mim constituído pode ser precisamente experienciado enquanto outro; e, com isso, também não haverá mais nenhum enigma, dado ser inseparável do anterior, quanto a saber como posso identificar uma natureza em mim <155> constituída com uma natureza constituída por outro (ou dito com a precisão necessária: com uma natureza constituída em mim enquanto constituída pelo outro). Esta identificação sintética não é um enigma maior do que outra qualquer e, por conseguinte, não é um enigma maior do que aquela que se mantém na minha própria esfera original e em virtude da qual a unidade objetiva pode, em geral, obter para mim sentido e ser através da mediação das presentificações. Consideremos este exemplo assaz instrutivo e utilizemo-lo, ao mesmo tempo, para a exposição de um pensamento que nos fará avançar: o de uma ligação que se constitua no elemento da presentificação. Como ganha para mim uma vivência própria o sentido

e a validade de um ser, um ser na sua forma temporal idêntica e no seu conteúdo temporal idêntico? O original foi-se, mas retorno a ele em presentificações repetidas, e faço-o na evidência de que *assim o posso fazer sempre de novo*. As próprias repetições são, porém, evidentemente, uma sucessão, elas estão separadas umas das outras. Mas isto não impede que uma síntese de identificação as enlace numa consciência evidente de *o mesmo*, em que se encerra a mesma forma temporal única, enchida com o mesmo conteúdo. Por conseguinte, *o mesmo* quer dizer, aqui como por todo lado, um objeto intencional idêntico de vivências separadas, que lhes é, portanto, imanente apenas enquanto algo irreal. Um outro caso em si muito importante é o da constituição de objetos ideais em sentido pleno, tal como todos os objetos ideais lógicos. Numa ação de pensamento viva, polimembrada, produzo uma formação, um teorema, uma formação numérica. Uma outra vez, repito a produção com base na recordação iterativa da anterior. De imediato e por essência, surge a síntese de identificação, e uma nova síntese surge com cada repetição que se consume, na consciência de que se pode continuar livremente: é idênticamente a mesma proposição, idênticamente a mesma formação numérica, apenas que repetidamente produzida, ou, o que é o mesmo, levada repetidamente à evidência. Aqui, a síntese expande-se, por conseguinte (no elemento de presentificações recordativas), no interior da minha corrente de consciência sempre já constituída, do presente vivo até os meus passados de cada vez relevantes e estabelece, com isso, uma ligação entre eles e o meu presente. Com isto, soluciona-se, de resto, o problema transcendental, em si mesmo muito significativo, das chamadas objetividades ideais em sentido específico. A sua supratemporalidade revela-se como onitemporalidade, enquanto correlato de uma livre <156> produtibilidade e reproduzibilidade numa qualquer posição temporal. Tudo isto se transpõe então, obviamente, depois da constituição do mundo objetivo, com o seu tempo objetivo e os seus homens objetivos, enquanto sujeitos pensantes possíveis, também para as formações ideais que, por esta parte, se objetivam e para a sua onitemporalidade objetiva, com o que se torna compreensível o seu contraste com as realidades objetivas, enquanto objetividades espaço-temporalmente individuadas.

Se agora voltarmos uma vez mais ao nosso caso da experiência do alheio, então verificamos que ela realiza, na sua estrutura complexa, uma ligação semelhante, no elemento da presentificação, entre a autoexperiência do *ego* concreto, que sempre se prossegue numa vivacidade inquebrável (enquanto autoaparição original puramente passiva), portanto, entre a sua esfera primordial e a esfera alheia que nele é presentificada. A experiência do alheio realiza-o através da síntese identificante entre o corpo somático primordialmente dado e o mesmo corpo somático, apenas que apresentado num outro modo de doação, expandindo-se, de seguida, através da síntese identificante de uma mesma natureza que é, em simultâneo, dada e confirmada primordial (na originalidade sensível pura) e apresentativamente. Por via disso, é primitivamente instituída a coexistência do meu eu (e do meu *ego* concreto em geral) e do eu alheio, da minha e da sua vida intencional, das minhas e das suas *realidades*, em suma, de uma forma temporal comum, com o que toda a temporalidade primordial adquire a partir de si mesma a simples significação de um modo original de aparição, subjetivo e singular, da temporalidade objetiva. Por aqui se vê como é inseparável a comunidade temporal das mônadas constitutivamente referidas umas às outras, pois ela está, por essência, conectada com a constituição de um mundo e de um tempo do mundo.

§ 56. *Constituição dos níveis superiores da comunidade intermonadológica*

Com isso, foi esclarecido, portanto, o primeiro e mais baixo nível da comunalização entre mim, a mônada para mim primordial, e as mônadas em mim constituídas como alheias e, com isso, em mim constituídas como sendo para si próprias, mas para mim apenas apresentativamente mostráveis. Que os outros se constituam em mim como outros é a única forma pensável de como eles possam ter para mim sentido e validade como entes que são e que são assim; se eles o têm a partir das fontes de uma confirmação constante, então eles precisamente *são*, como *terei* de asserti-lo, <157> mas serão, então, portanto, exclusivamente com o sentido em que eles são constituídos: mônadas que são para si mes-

mas precisamente como eu sou para mim; e depois, porém, também em comunidade, por conseguinte (repto, sublinhando, a expressão já antes usada), em ligação comigo, enquanto *ego* concreto, enquanto mônada. Certamente que eles estão realmente⁴ separados da minha mônada, na medida em que nenhuma ligação real⁵ permite passar das suas vivências para as minhas vivências e, assim, em geral, do seu essencial e próprio para o meu essencial e próprio. A isto corresponde, decerto, a separação real,⁶ a separação mundana, do meu ser-aí psicofísico com o dos outros, que se apresenta como algo espacial em virtude da espacialidade dos somas objetivos. Por outro lado, esta comunidade originária não é um nada. Se cada mônada é realmente uma unidade absolutamente fechada, a intrusão intencional irreal do outro na minha primordialidade não é, porém, irreal no sentido de uma intrusão oniricamente construída, de um ser-representado ao modo da simples fantasia. O ente está com o ente numa comunidade intencional. É uma vinculação que, principalmente, é de um tipo peculiar, que é uma comunidade efetiva, e, precisamente, ela é a vinculação que torna transcendentalmente possível o ser de um mundo, de um mundo de homens e de um mundo de coisas.

Depois de ter sido suficientemente clarificado o primeiro nível da comunalização e, coisa que se torna quase equivalente, a primeira constituição de um mundo objetivo a partir do mundo primordial, os níveis superiores oferecem dificuldades relativamente menores. Se bem que, relativamente a eles, para os objetivos de uma explicitação que cubra todos os aspectos e com uma problemática diferenciada, se tornem necessárias investigações de largo alcance, podem aqui bastar-nos traços de conjunto, em linhas grosseiras, facilmente compreensíveis a partir dos fundamentos já estabelecidos. A partir de mim – a protomônada, constitutivamente falando – obtenho as mônadas para mim outras, correspondentemente, os outros enquanto sujeitos psicofísicos. Nisto reside que eu não os obtenho simplesmente como somaticamente contrapostos a mim e,

4 N.T.: *Reell.*

5 N.T.: *Reell.*

6 N.T.: *Real.*

em virtude do emparelhamento associativo, como retrorreferidos ao meu ser-aí psicofísico, o qual, em geral e de um modo compreensível, é *membro central* no mundo comunalizado do nível que agora está em questão, por força do modo necessariamente orientado da doação do mundo. Pelo contrário, no sentido de uma comunidade humana e no sentido de *homem*, que, na sua singularidade, traz já consigo o sentido de membro de uma comunidade (coisa que se transpõe para a socialidade animal), reside um ser-um-para-o-outro-mútuo, que envolve uma equiparação objetivante <158> do meu ser-aí e do de todos os outros: portanto, eu – e qualquer um – como homem entre outros homens. Se, compreendendo o outro, penetro profundamente no seu horizonte de propriedade, então de imediato darei com o fato de que, assim como o seu soma corpóreo se encontra no meu campo de percepção, também o meu soma se encontra no seu, e que, em geral, ele me experiencia sem mais como um outro para ele, tal como eu o experieço como meu outro. Do mesmo modo, darei com o fato de que, no caso dos membros de uma pluralidade, também eles se experienciam uns aos outros como outros; subsequentemente, darei ainda com o fato de que eu posso experienciar cada outro não apenas como outro, mas como referido aos seus outros e, eventualmente, numa mediatez que se pode pensar como iterável, como referido ao mesmo tempo a mim mesmo. Também é claro que os homens não são apercebidos como encontrando, à sua vontade, outros e ainda mais outros homens apenas no plano da efetividade, mas também no da possibilidade. A própria natureza aberta sem fim torna-se também algo que encerra em si, em uma multiplicidade aberta, homens repartidos de um modo desconhecido pelo espaço infinito, que encerra, em geral, animais, enquanto sujeitos de uma possível comunidade recíproca. Naturalmente, a essa comunidade corresponde, na concreção transcendental, uma correspondente comunidade monádica aberta, que designamos como intersubjetividade transcendental. Ela é, como quase não precisa ser dito, para mim constituída em mim, no *ego* meditante, puramente a partir das fontes da minha intencionalidade, mas ela é constituída como a mesma para cada mônada, que é por sua vez constituída na modificação *outro*, apenas que com um diferente modo subjetivo de aparição, e como tra-

zendo necessariamente em si o mesmo mundo objetivo. Manifestamente, pertence à essência do mundo transcendentalmente constituído em mim (e, de modo semelhante, em qualquer comunidade monádica em que eu possa pensar) que ele seja, por uma necessidade de essência, também um mundo humano, que ele seja constituído, em cada homem singular, de um modo anímico interno mais ou menos perfeito, em vivências intencionais e sistemas potenciais da intencionalidade que, pelo seu lado, estão já constituídos como entes mundanos enquanto sua *vida anímica*. Por constituição anímica do mundo objetivo compreende-se, por exemplo, a minha efetiva e possível experiência do mundo, do meu eu, que a si próprio se experiencia como homem. Esta experiência é, certamente, mais ou menos perfeita, mas será, pelo menos, experiência enquanto horizonte aberto indeterminado. Para cada homem, todos os outros, na sua dimensão física, <159> psicofísica e psíquica interna, residem neste horizonte, enquanto domínio de coisas aberta e infinitamente acessíveis, bem ou mal, ainda que, na maior parte dos casos, precisamente mal.

§ 57. *Esclarecimento do paralelismo entre explicitação psíquica interna e explicitação egológica transcendental*

Não é difícil aclarar, a partir daqui, o necessário paralelismo entre explicitação anímica interna, de um lado, e egológica transcendental, do outro, ou o fato de que a alma pura, como já antes foi dito, é uma auto-objetivação da mônada, que nela mesma se consuma e cujos diferentes níveis são necessidades de essência para que, em geral, possa haver outros para a mônada.

A isso está ligado que, *a priori*, toda e qualquer análise e teoria fenomenológico-transcendental – e também a teoria que acabamos de esboçar em grandes traços acerca da constituição transcendental de um mundo objetivo – pode também ser realizada no terreno natural, por meio do abandono da atitude transcendental. Transposta para esta ingenuidade transcendental, ela torna-se numa teoria psicológica interna. Eidética e empiricamente, corresponde a uma Fenomenologia transcen-

dental uma Psicologia *pura*, ou seja, uma disciplina que explicita exclusivamente a essência própria intencional de uma alma de um eu humano concreto, e inversamente. Mas isto é uma situação que deve ser tornada transcendentalmente visível.

§ 58. *Articulação dos problemas na analítica intencional das comunidades intersubjetivas superiores. Eu e mundo circundante*

A constituição da Humanidade, ou daquela comunidade que pertence à sua essência plena, não está ainda terminada com o que foi dito até aqui. Mas, obviamente, a partir da comunidade, no sentido obtido em último lugar, será muito fácil tornar intelectivamente visível a possibilidade de atos egoicos que realizam uma intrusão no outro eu através do elemento da experiência apresentativa do alheio, e, mais ainda, de atos especificamente pessoais-egoicos, que têm o caráter de atos *sociais*, por meio dos quais é produzida toda e qualquer comunicação pessoal humana. Estudar cuidadosamente estes atos nas suas formas diversas e, a partir daí, tornar transcendentalmente compreensível a essência de toda sociabilidade, é uma importante tarefa. Com a <160> comunalização em sentido próprio, a social, constituem-se, no interior do mundo objetivo, enquanto objetividades espirituais de tipo peculiar, os diversos tipos de comunidades sociais na sua ordenação de níveis possíveis e, dentro disso, os tipos preeminentes, que têm o caráter de personalidades de ordem superior.

Subsequentemente, seria de considerar o problema da constituição do humano em sentido específico, que é inseparável da problemática que indicamos e, num certo sentido, lhe é correlativa, e certamente também o problema de um mundo circundante cultural para cada homem e cada comunidade humana e o seu tipo, se bem que limitado, de objetividade. Esta objetividade é limitada, se bem que, para mim e para qualquer um, o mundo não seja concretamente dado senão como mundo cultural e com o sentido da acessibilidade para qualquer um. Mas também esta acessibilidade não é, por força de fundamentos constitutivos essenciais, uma acessibilidade incondicionada, tal como se mostra de imediato por meio

de uma explicitação mais precisa de sentido. Ela é, por isso, obviamente diferente da acessibilidade absolutamente incondicionada para qualquer um que, por essência, pertence ao sentido constitutivo da natureza, da somaticidade e, com isso, do homem psicofísico, compreendido este último numa certa generalidade. Na verdade, está inserido na esfera da generalidade incondicionada ainda o seguinte (como correlato da forma de essência da constituição do mundo): que todo e qualquer um, *a priori*, vive na mesma natureza, e numa natureza a que cada um, por uma comunalização necessária da sua vida com a dos outros, deu a forma, numa ação e numa vida individual e comunalizada, de um mundo cultural, de um mundo com significatividade humana, por mais primitivo que o seu nível possa ser. Mas isto não exclui que, tanto apriorística como faticamente, os homens de um só e mesmo mundo vivam numa comunidade frouxa ou mesmo em nenhuma comunidade cultural e, por via disso, constituam diferentes mundos circundantes culturais enquanto mundos da vida concretos, em que as comunidades relativa ou absolutamente separadas vivem agindo e padecendo. Cada homem compreende, para começar, o *seu* mundo circundante concreto ou a sua cultura, no seu núcleo e com um horizonte para desvendar, e compreende-o precisamente enquanto homem da comunidade que lhe dá historicamente forma. Uma compreensão mais profunda que abra o horizonte do passado, que é codeterminante para a compreensão do presente, é, por princípio, possível para qualquer membro dessa comunidade, com uma certa originariedade que só para ele é possível <161> e que está vedada para os homens de outra comunidade que entrem em relação com esta comunidade. Para começar, ele compreende os homens do mundo alheio, necessariamente, como homens em geral e como homens de um *certo* mundo cultural; a partir daí, ele deve criar por vez primeira, passo a passo, as ulteriores possibilidades de entendimento. Partindo do que é compreensível de um modo generalíssimo, deve abrir uma via de acesso à recompreensão de estratos do presente cada vez maiores e, a partir deles, do passado histórico, o qual ajuda de novo a um descobrimento mais alargado do presente.

A constituição de *mundos* de qualquer tipo, começando com a corrente de vivências próprias, com as suas multiplicidades abertas infinitas,

até se guindar ao mundo objetivo, nos seus diferentes níveis de objetividade, está sob a legalidade da constituição *orientada*. Assim também o mundo cultural é, como vemos, *orientadamente* dado em relação ao seu membro zero ou a uma personalidade. Aqui, sou eu e a minha cultura o primordial perante cada cultura *alheia*. Estas são *acessíveis*, a mim e aos que participam da minha cultura, numa espécie de *experiência do alheio* e num tipo de *intropatia* na humanidade alheia e na sua cultura, e também esta intropatia exige as suas investigações intencionais de uma constituição que, em diversos graus, mas no quadro de um sentido a conceber com uma larga amplitude, pressupõe o que é primária e secundariamente constituído. Com isso, o primordial irrompe sempre no mundo secundariamente constituído com um novo estrato de sentido, de tal modo que se torna membro central nos modos orientados de doação. O secundariamente constituído é, enquanto *mundo*, necessariamente dado como horizonte de ser *acessível a partir do primário* e que se pode descobrir de um modo ordenado. Assim o é já para o primeiro, para o *mundo imanente*, a que chamamos a corrente de vivências. Enquanto sistema de elementos exteriores uns aos outros, ela é dada de um modo orientado em torno do presente vivo constituindo-se primordialmente, a partir do qual é *acessível tudo o que está fora dele na temporalidade imanente*. Para lá disso, o meu soma é, no quadro da esfera primordial no nosso sentido específico, o membro central para a *natureza*, enquanto *mundo* que só se constitui através do seu governo. Do mesmo modo, o meu soma psicofísico é primordial para a constituição do mundo objetivo das exterioridades, e entra nos seus modos orientados de doação como membro central. Se o *mundo* que é primordial no sentido a que demos preeminência não se torna, ele próprio, centro do mundo objetivo, <162> então isso significa que esse todo se objetiva de tal modo que não cria nenhuma nova exterioridade recíproca de elementos. Ao contrário disso, a multiplicidade do mundo alheio é dada orientadamente em torno da minha, e ela é um mundo porque se constitui com um mundo objetivo comum que lhe é imanente, cuja forma espaço-temporal tem, ao mesmo tempo, a função de uma forma de acesso.

Se regressarmos ao nosso caso do mundo cultural, então ele também é dado orientadamente como mundo de culturas, sobre a base subjacente da natureza em geral e da sua forma de acesso espaço-temporal, que tem de ser uma forma cofuncionante para o acesso à multiplicidade de formações culturais e às culturas.

Temos de nos abster de uma indagação mais precisa do estrato de sentido que dá o seu sentido específico ao mundo humano e cultural enquanto tal, que faz dele um mundo equipado com predicados especificamente *espirituais*. As explicitações constitutivas que efetuamos até aqui põem a descoberto os nexos intencionais de motivação em que nasce constitutivamente o estrato subjacente do mundo pleno e concreto, o qual remanesce quando fazemos abstração de todos os predicados do *espírito objetivo*. Conservamos a natureza por inteiro, já em si mesma concreta e unitariamente constituída, nela inserindo os somas humanos e animais, mas não a vida anímica concretamente completa, já que o ser humano enquanto tal está sempre consciencialmente referido a um mundo circundante prático existente, mundo sempre já equipado com predicados significativos para o homem, e esta referência pressupõe a constituição psicológica desses predicados.

Que cada um desses predicados do mundo se origine numa gênese temporal, e numa gênese que está, certamente, enraizada no agir e padecer humanos, não carece de qualquer demonstração. Pressuposto para a origem destes predicados no sujeito singular e para a sua validade intersubjetiva, permanecendo como pertencentes ao respectivo mundo da vida comum, é, assim, que uma comunidade humana e cada homem singular mergulhem vivencialmente num mundo da vida concreto, estejam a ele referidos agindo e padecendo – que tudo isto esteja já constituído. Nesta constante mutação do mundo da vida humano, mudam-se, obviamente, também os próprios homens enquanto pessoas, na medida em que, correlativamente, devem assumir sempre novas propriedades habituais. Aqui, tornam-se <163> sensíveis problemas de largo alcance da constituição estática e genética, sendo estes últimos aspectos parcelares da bem enigmática gênese universal. Por exemplo, a respeito da personalidade, não apenas o problema da constituição estática de uma unidade

do caráter pessoal, perante a multiplicidade de habitualidades instituídas e de novo suprimidas, mas também o problema genético, que reconduz ao enigma do caráter inato.

Deve bastar-nos, por ora, ter aludido a esta problemática de nível superior enquanto problemática constitutiva e, por essa via, ter tornado compreensível que, na progressão sistemática da explicitação fenomenológico-transcendental do *ego* apodítico, deve finalmente desvendar-se-nos também o sentido transcendental do mundo na plena concreção com que ele é o mundo da vida constante de todos nós. Isto diz respeito também a todas as formas particulares circum-mundanas em que o mundo se nos apresenta segundo a nossa educação e desenvolvimento pessoais, ou também segundo a nossa afiliação a esta ou àquela nação, a este ou àquele círculo de cultura. Em tudo isso, imperam necessidades de essência ou um estilo essencial que tem as fontes da sua necessidade no *ego* transcendental e, logo, na intersubjetividade transcendental que nele se abre, por conseguinte, nas formas de essência da motivação transcendental e da constituição transcendental. Se o seu desvendamento for bem-sucedido, então este estilo apriorístico obterá também um esclarecimento racional de suma dignidade – o de uma inteligibilidade transcendental última.

§ 59. *A explicação ontológica e o seu lugar no conjunto da Fenomenologia Transcendental constitutiva*

Por via da concatenação entre os vários fragmentos das análises realizadas e, em parte, por via do pré-delineamento, que as acompanhou, de uma problemática nova e inelutável, juntamente com a forma de ordenação que dela se segue, obtivemos visões intelectivas filosóficas fundamentais. Partindo do mundo da experiência, pré-dado como mundo que é, e na passagem para a atitude eidética, visando a um mundo de experiência pré-dado em geral, pensado como mundo que é, exercemos a redução transcendental, ou seja, regredimos até o *ego* transcendental que constitui em si a pré-doação e todos os modos de doação subsequentes,

<164> ou, numa autovariação eidética, regredimos até um *ego* transcendental em geral.

De acordo com isso, esse foi apreendido como um *ego* que em si mesmo experiencia e que comprova na concordância um mundo. Percorrendo a essência de tal constituição e dos seus níveis egológicos, tornamos visível um *a priori* de tipo novo, precisamente o *a priori* da constituição. Aprendemos a separar a autoconstituição do *ego* para si mesmo, na sua essencialidade própria *primordial*, e a constituição de tudo o que lhe é alheio, em todos os seus diversos graus, a partir das fontes do que lhe é próprio e essencial. Resultou daí a unidade universal da constituição que se consuma no meu *ego*, nas suas formas de essência, cujo correlato, o mundo que objetivamente é, está constantemente pré-dado para mim e para um *ego* em geral e continua configurando-se nos seus estratos de sentido; isto, porém, na minha forma de estilo correlativa e apriorística. E esta constituição é, ela própria, um *a priori*. Nestas explicitações, radicalíssimas e consequentes, do que está intencionalmente incluído e do que se torna intencionalmente motivador no meu *ego* e nas minhas próprias variações de essência, mostra-se que a estrutura fática geral do mundo objetivo dado, a sua estruturação enquanto simples natureza, enquanto animalidade, humanidade, socialidade de vários níveis e cultura é, numa medida assaz considerável e talvez ainda maior do que se pensa, uma necessidade de essência. Como consequência necessária e compreensível, resulta daqui que também a tarefa de uma Ontologia apriorística do mundo real⁷ – que é precisamente a exposição do *a priori* que lhe é correspondente em toda a sua universalidade – é algo incontornável, sendo, porém, por outro lado, uma tarefa unilateral e não filosófica em sentido final. Porque um *a priori* ontológico desse tipo (como o da natureza, da animalidade, da socialidade e da cultura) confere certamente ao fato ôntico, ao mundo fático na sua *contingência*, uma relativa compreensibilidade, a compreensibilidade de uma necessidade intelectivamente visível, a partir de leis de essência, acerca do seu ser-assim, mas não a compreensibilidade filosófica, isto é, a transcendental. Pois a Filosofia

7 N.T.: *Real*.

exige um esclarecimento a partir das necessidades de essência mais concretas e últimas, e estas são as que dão satisfação ao enraizamento essencial de todo e qualquer mundo objetivo na subjetividade transcendental, por conseguinte, que tornam concretamente compreensível o mundo enquanto sentido constituído. E com isso abrem-se por vez primeira <165> as questões *supremas e últimas* que se podem ainda dirigir ao mundo, mesmo assim compreendido.

Foi um dos bons sucessos da Fenomenologia incipiente o fato de o seu método de uma intuição pura, mas, ao mesmo tempo, eidética, ter levado ao ensaio de uma nova Ontologia, essencialmente diferente da do século XVIII, que operava logicamente, com conceitos arredados da intuição, ou, coisa que é o mesmo, ao ensaio de edificação de ciências particulares apriorísticas, gerando-se diretamente a partir da intuição concreta (Gramática pura, Lógica pura, Teoria pura do Direito, Teoria de Essência da natureza intuitivamente experienciada etc.), e de uma Ontologia geral do mundo objetivo que a todas abarcasse. A este respeito, nada obsta a que se comece desde logo, de uma maneira plenamente concreta, com o nosso mundo da vida circundante e com o próprio homem, enquanto por essência referido a esse mundo circundante, e que se investigue, em geral, de um modo puramente intuitivo, precisamente *a priori* – riquíssimo, mas nunca exposto – de um tal mundo circundante, que dele se faça o ponto de partida para uma explicitação sistemática das estruturas de essência do ser-aí humano e dos estratos do mundo que, correlativamente, se abrem através dele. Mas o que é obtido diretamente através disso, se bem que seja um sistema do *a priori*, só se torna por vez primeira um sistema filosoficamente compreensível – de acordo com o que foi antes dito – e retrorreferido a fontes de inteligibilidade últimas, quando a problemática constitutiva é precisamente aberta enquanto problemática de nível especificamente filosófico, quando, assim, o terreno de conhecimento natural é substituído pelo terreno transcendental. Nisso reside que tudo o que é natural, diretamente pré-dado, seja construído outra vez numa nova originariedade e não simplesmente interpretado, subsequentemente, como algo já dotado de uma validade definitiva. Que, em geral, um procedimento gerado a partir da intuição eidética seja de-

nominado fenomenológico e reivindique um significado filosófico tem unicamente a sua justificação em que cada intuição tem o seu lugar na conexão constitutiva. Daí que cada verificação ontológica intuitivamente consumada na positividade, que diga respeito à esfera principial (axiomática) dos fundamentos, sirva como um trabalho prévio, mesmo indispensável *a priori*, cujo resultado deve tornar-se fio condutor transcendental para a exposição da plena concreção constitutiva na sua dualidade noético-noemática. Que coisas significativas e totalmente novas se abrem com este regresso ao constitutivo – não considerando a <166> abertura, realizada com ele, de horizontes de sentido encobertos do lado ôntico, cuja omissão limita essencialmente o valor das verificações apriorísticas e torna insegura a sua aplicação – é o que mostram os resultados *monológicos* da nossa investigação.

§ 60. Resultados metafísicos da nossa explicitação da experiência do que é alheio

Os nossos resultados são metafísicos se for verdade que deverá denominar-se metafísico o conhecimento último do ser. Mas o que está aqui em questão não é nada de metafísico no sentido comum, como a Metafísica que degenerou historicamente e que não está já ao nível do sentido com que a Metafísica foi originariamente instituída enquanto *Filosofia Primeira*. O tipo de comprovação da Fenomenologia, intuitivo, concreto e, além disso, apodítico, exclui toda *aventura metafísica*, todos os excessos especulativos. Destaquemos alguns dos nossos resultados metafísicos, juntando-lhes novas conseqüências. O meu *ego*, a mim mesmo apoditicamente dado – o único que pode ser, com uma apoditicidade absoluta, por mim posto como ente –, não pode ser *a priori* um *ego* que experiencia o mundo senão na medida em que está em comunidade com outros seus semelhantes, enquanto membro de uma comunidade monádica dada e orientada a partir dele. A comprovação conseqüente do mundo objetivo de experiência implica a conseqüente comprovação de outras mônadas como entes. Inversamente, nenhuma pluralidade de mô-

nadas é para mim pensável senão como uma pluralidade explícita ou implicitamente comunalizada; nisso reside o seguinte: uma pluralidade de mônadas constituindo em si um mundo objetivo e nele – enquanto seres animais e, em particular, humanos – se espacializando, temporalizando, realizando. O ser em conjunto das mônadas, o seu simples ser de uma só vez, significa, por uma necessidade de essência, o seu ser de uma só vez temporalmente e, então, também o estar temporalizado na forma da temporalidade *real*.⁸

Mas disso seguem-se ainda outros resultados metafísicos sumamente importantes. Será pensável (para mim, que o digo, e, a partir de mim, também para todo e qualquer outro pensável, que também o possa dizer) que várias pluralidades de mônadas separadas, isto é, não comunalizadas umas com as outras, possam coexistir, em que cada uma dessas pluralidades constitui um mundo próprio e que, portanto, haja dois mundos separados ao infinito, <167> dois espaços infinitos e dois espaços-tempos? Manifestamente que isto não é algo pensável, mas um puro contrassenso. *A priori*, cada um desses grupos de mônadas, certamente como unidade de uma intersubjetividade – e de uma que, de modo possível, carece de qualquer relação comunitária atual com a outra intersubjetividade –, tem o seu *mundo* que, de modo possível, tem um aspecto completamente diferente do da outra. Mas ambos os mundos são, então, necessariamente, simples *mundos circundantes* destas intersubjetividades e simples aspectos de um mundo objetivo único, que lhes é comum. Pois ambas as intersubjetividades não pairam no ar; sendo pensadas por mim, estão ambas numa comunidade necessária comigo, enquanto protomônada para elas constituinte (ou comigo numa possibilidade de variação de mim mesmo). Elas pertencem, por conseguinte, em verdade, a uma comunidade universal única, que a mim próprio contém e que abarca todas as mônadas e grupos de mônadas que se possam pensar como coexistentes. Só pode haver, portanto, na realidade, uma única comunidade de mônadas, a de todas as mônadas coexistentes, e, assim, apenas um único mundo objetivo, apenas um único tempo objetivo, apenas um es-

8 N.T.: *Real*.

paço objetivo, apenas uma natureza, e *tem de* haver esta natureza uma e única, se, em geral, eu estou dotado de estruturas que impliquem o ser-com das outras mônadas. Apenas será possível que diferentes grupos de mônadas e mundos estejam uns em relação com os outros da mesma maneira que os grupos de mônadas que, eventualmente, pertencem a mundos estelares para nós invisíveis estão em relação conosco próprios, portanto, como animais que carecem de qualquer conexão atual conosco. Os seus mundos são, porém, mundos circundantes com horizontes que só faticamente, só de modo contingente estão, para eles, por descobrir.

O sentido desta unicidade do mundo monadológico e do mundo objetivo que lhe é *inato* deve ser, porém, corretamente compreendido. Naturalmente que *Leibniz* tem razão quando diz que são pensáveis infinitamente muitas mônadas e grupos de mônadas, mas que nem por isso todas estas possibilidades são compossíveis e, de novo, que infinitamente muitos mundos podiam ter sido *criados*, mas não vários ao mesmo tempo, dado que são impossíveis. Deve atentar-se aqui que eu posso, desde logo, repensar este *ego* apoditicamente fático numa variação livre e, assim, obter o sistema das possibilidades de modificação de mim próprio, das quais cada uma é suprimida pela outra e pelo *ego* que eu efetivamente sou. É um sistema de impossibilidade apriorística. <168> Mais ainda, o fato *eu sou* prescreve se e que outras mônadas são para mim outras; às mônadas que para mim podem ser, só as posso encontrar, mas não as posso criar. Se me repenso numa pura possibilidade, então isso prescreve de novo que mônadas serão para mim enquanto outras. E assim continuando, reconheço que cada mônada, que tem validade como possibilidade concreta, pré-delineia um universo compossível, um *mundo monádico* fechado, e que dois mundos monádicos são impossíveis do mesmo modo que duas possibilidades de modificação do meu *ego*, ou, em geral, de qualquer *ego* pressuposto em pensamento.

Por esses resultados e pela marcha das investigações que a eles conduzem, compreende-se como se tornam plenas de sentido as questões (seja como for que possam ser decididas) que, como os problemas em que já tocamos antes, deveriam permanecer, para a tradição, mais além de todos os limites científicos.

§ 61. *Os problemas tradicionais da "origem psicológica" e o seu esclarecimento fenomenológico*

No interior do mundo animal e humano, depara-se-nos a bem conhecida problemática científico-natural da gênese psicofísica, fisiológica e psicológica. Está aí contido o problema da gênese anímica. Ele torna-se próximo a nós por via do desenvolvimento infantil, em que cada criança deve edificar a sua *representação do mundo*. O sistema aperceptivo em que para ela está aí e é sempre pré-dado um mundo, enquanto domínio de experiência efetiva e possível, deve constituir-se, por vez primeira, no desenvolvimento anímico infantil. Objetivamente considerado, a criança *chega ao mundo*; como chega ela a um *começo* da sua vida anímica?

Esse *chegar-ao-mundo* psicofísico leva ao problema do desenvolvimento corpóreo-somático individual (puramente *biológico*) e da filogênese, que, pelo seu lado, tem um paralelo numa filogênese psicológica. Mas não apontará tudo isto para as correspondentes conexões das mônadas absolutas transcendentais, dado que homens e animais são, do ponto de vista anímico, auto-objetivações das mônadas? Não se estarão a indiciar, com tudo isto, os seriíssimos problemas de essência de uma Fenomenologia constitutiva, enquanto Filosofia transcendental?

<169> No entanto, em grande medida, os problemas genéticos – e, naturalmente, decerto os do nível primeiro e fundamental – estão já presentes no trabalho fenomenológico efetivo. Este nível fundamental é, naturalmente, o do *meu ego* na sua essencialidade própria primordial. A constituição da consciência interna do tempo e a inteira teoria fenomenológica da associação pertencem a este nível, e aquilo que se encontra na autoexplicitação intuitiva e originária do *meu ego* transpõe-se, sem mais, para todo e qualquer outro *ego*, com base em fundamentos essenciais. Só que, com isso, os problemas generativos acima mencionados do nascimento e da morte, e da conexão geracional da animalidade, não foram ainda, decerto, tocados, pois que pertencem, manifestamente, a uma dimensão superior e pressupõem um trabalho de explicitação dos níveis inferiores tão colossal que ainda por muito tempo não poderão figurar como problemas sobre os quais se possa trabalhar.

No entanto, no interior da nossa esfera de trabalho, que sejam ainda mencionados os formidáveis domínios de problemas (e, certamente, tanto enquanto problemas estáticos como genéticos) que nos colocam numa relação de maior proximidade com a tradição filosófica. As clarificações intencionais conexas que efetuamos, a respeito da experiência do alheio e da constituição de um mundo objetivo, realizaram-se num terreno que nos era pré-dado no quadro da atitude transcendental, a saber, o de uma articulação estrutural da esfera primordial, na qual encontramos já de antemão um mundo, um mundo primordial. Ele tornou-se acessível para nós na saída do mundo concreto, tomado como fenômeno, através da peculiar redução primordial desse mundo à esfera do próprio, ou seja, a um mundo de transcendências imanentes. Este compreendia a natureza no seu conjunto, reduzida à natureza pertencente a mim próprio a partir da *minha* pura sensibilidade, mas também o homem psicofísico e, dentro disso, a sua alma, na redução correspondente. No que diz respeito à natureza, pertenciam-lhe não apenas *coisas visíveis, táteis*, e outras semelhantes, mas já coisas, de certo modo, acabadas, enquanto substrato de propriedades causais, com as formas universais espaço e tempo. Manifestamente, o problema primeiro para o esclarecimento constitutivo do sentido de ser do mundo objetivo consiste em esclarecer, desde logo, a origem desta *natureza* primordial e das unidades somático-anímicas, a sua constituição <170> enquanto transcendências imanentes. A sua execução exige investigações extraordinariamente amplas. Aqui, recordamos de novo os problemas da origem psicológica da *representação do espaço*, da *representação do tempo*, da *representação causal*, tratados de uma maneira tão diversificada no século passado pelos mais importantes psicólogos e fisiólogos. Mas, até agora, não se chegou a efetivas aclarações desses problemas, por mais que os grandes projetos exibam o selo dos seus distintos autores.

Se regressarmos, agora, desses problemas à problemática que delimitamos e que integramos no sistema de níveis fenomenológicos, torna-se, então, evidente que tanto a moderna Psicologia, no seu todo, como a Teoria do Conhecimento não captaram o sentido autêntico dos problemas que devem ser aqui levantados quer psicológica, quer transcen-

dentalmente, a saber, o seu sentido enquanto problemas de explicitação intencional, estática e genética. Isso não era possível mesmo para aqueles que tinham aceito a doutrina de Brentano dos *fenômenos psíquicos* como vivências intencionais. Faltava compreensão do que é peculiar de uma *análise* intencional e do conjunto das tarefas que eram abertas através da consciência enquanto tal, a respeito da noese e do noema, e também faltava compreensão da metodologia, por princípio de tipo novo, que essas tarefas exigiam. A respeito dos problemas da “origem psicológica da representação do espaço, da representação do tempo, da representação causal”, nenhuma Física ou Fisiologia tem algo para dizer, assim como não o terá também toda e qualquer Psicologia, experimental ou não, que se mova, de resto, no terreno das exterioridades indutivas. São exclusivamente problemas de constituição intencional para fenômenos que nos são já pré-dados como *fiões condutores* (eventualmente, que também podem ser pré-dados na sua singularidade pela ajuda de uma experiência), que, porém, apenas podem ser por vez primeira interrogados pelo método intencional e no contexto universal da constituição anímica. Aquilo que se entende aqui por “universalidade” mostra-o com clareza suficiente a conexão unitária sistemática das constituições que desenvolvem a unidade do meu *ego* segundo o que lhe é próprio e o que lhe é alheio. Para a Psicologia, a Fenomenologia significa, também, precisamente uma nova configuração de princípio. Assim, a maior parte da sua investigação pertence largamente a uma Psicologia apriorística e pura (ou seja, liberada de tudo o que é de ordem psicofísica). É a mesma Psicologia a respeito da qual, repetidamente, <171> já indicamos que permite, através da alteração da atitude natural em atitude transcendental, uma “revolução copernicana” em que ela assume o novo sentido de uma consideração transcendental plenamente radical e o imprime a todas as análises fenomenológico-psicológicas. Só este novo sentido faz com que todas as análises sejam utilizáveis da perspectiva filosófico-transcendental, inserindo-as, mesmo, numa *Metafísica* transcendental. É precisamente aqui que residem o esclarecimento final e a superação do Psicologismo transcendental, que tornou errônea e que paralisou a Filosofia Moderna no seu todo. Manifestamente que também agora, através da nossa exposição, foi pré-delineada uma estrutura fun-

damental, tanto para a Fenomenologia transcendental como para a Psicologia intencional que lhe é paralela (enquanto ciência *positiva*), uma distinção das investigações paralelas psicológico-eidéticas naquelas que, por um lado, explicitam intencionalmente o que é concretamente próprio e essencial a uma alma em geral e naquelas que, por outro, explicitam a intencionalidade respeitante ao alheio que nessa alma se constitui. À primeira esfera de investigação pertence o elemento capital e fundamental da explicitação intencional da *representação de mundo*, dito com mais precisão, do *fenômeno* do mundo que é, que surge no quadro da alma humana, enquanto mundo da experiência universal; se este mundo é reduzido ao que é primordialmente constituído na alma singular, então ele já não é doravante mundo para qualquer um, já não é mundo recebendo o seu sentido a partir da experiência humana comunalizada, mas será antes o correlato intencional exclusivo do anímico singular e, desde logo, da minha vida experienciante e das suas edificações graduais de sentido na originalidade primordial. Se seguirmos estas, então a explicação intencional terá de tornar constitutivamente compreensível como pode ser obtido – por nós, homens, e, sobretudo, por cada psicólogo –, através da exclusão antes descrita do momento de sentido do *ser-alheio*, este núcleo primordial do mundo fenomenal. Se, neste mundo primordial, abstrairmos do ser psicofísico eu-homem nele reduzido, resta-nos a simples natureza primordial, enquanto natureza da minha *simples sensibilidade* própria. Aqui surge, como problema primário da origem psicológica do mundo de experiência, o problema da origem do *fantasma de coisa*, com os seus estratos (coisa visual etc.) e a sua unidade sintética. Ele é (sempre no quadro desta <172> redução primordial) dado puramente como unidade de modos de aparição sensíveis e da sua síntese. O fantasma de coisa, nas suas variações, que se correspondem sinteticamente, de *coisa próxima* e de *coisa distante*, não é ainda a *coisa real* da esfera anímica primordial, que se constitui antes, já nesta esfera, num nível superior, como coisa causal, enquanto substrato idêntico (*substância*) de propriedades causais. *Substancialidade* e *causalidade* designam, manifestamente, problemas de um nível superior da constituição. O problema constitutivo da coisa sensível e os problemas da espacialidade e da espaço-tempora-

lidade, que lhe são, no fundo, essenciais, é, agora, a problemática que acabamos de indicar, que interroga apenas descritivamente as conexões sintéticas das aparições de coisas (aparências, aspectos perspectivísticos), e o faz, decerto, de um modo unilateral; o lado oposto desta problemática é a retrorreferência intencional das aparições ao soma funcionante, que, pelo seu lado, deve ser descrito na sua autoconstituição e na notável peculiaridade do seu sistema constitutivo de aparições.

Avançando dessa maneira, surgem sempre novos problemas descritivos de explicitação, que devem ser, todos eles, sistematicamente prosseguidos se quisermos tratar seriamente nem que seja apenas a constituição do mundo primordial, enquanto mundo de realidades,⁹ e, nele, os grandes problemas da constituição da espacialidade e da temporalidade, como espacialidade e temporalidade mundanas. Só isto forma já, como o seu desenvolvimento o mostra, um domínio de investigação imenso que, apesar disso, é apenas o nível de base para uma plena Fenomenologia da Natureza, enquanto natureza objetiva, mas pura natureza, a qual está ainda muito longe de ser o mundo concreto.

A ligação com a Psicologia levou-nos a traduzir a distinção entre o primordial e o que é constituído enquanto alheio em termos puramente anímicos e a esboçar, mesmo que fugazmente, a problemática constitutiva da constituição de uma natureza primordial e de uma natureza objetiva como um problema psicológico.

Se retornarmos, porém, à atitude transcendental, os nossos esboços da problemática da origem psicológica da *representação do espaço* etc. dão-nos agora, inversamente, também outros esboços para os problemas fenomenológico-transcendentais paralelos, a saber, os de uma explicitação concreta da natureza primordial e do mundo em geral, coisa com que se preencherá uma grande lacuna na nossa problemática anteriormente ensaiada acerca da <173> constituição do mundo enquanto fenômeno transcendental.

Podemos também designar como uma “*estética transcendental*”, num sentido bastante alargado, o extraordinariamente grande complexo de investigações referidas ao mundo primordial (que formam uma intei-

9 N.T.: *Realität*.

ra disciplina), adotando o termo *kantiano* porque os argumentos sobre o espaço e o tempo da crítica da razão apontam manifestamente, mesmo que de um modo extraordinariamente limitado e não esclarecido, para um *a priori* noemático da experiência sensível que, alargado até o *a priori* concreto da natureza intuitiva puramente sensível (e certamente a primordial), exige ser transcendental-fenomenologicamente complementado através da sua inserção numa problemática constitutiva. No entanto, não poderemos corresponder ao sentido do título kantiano contraposto de “analítica transcendental”, porque com ele denominaríamos o piso superior do *a priori* constitutivo, o do próprio mundo *objetivo* das suas multiplicidades constitutivas (e, no nível mais elevado, o *a priori* dos atos *idealizantes* e teorizadores que constituem, por fim, a natureza e o mundo da ciência). Ao primeiro piso, que ultrapassa esta “estética transcendental”, pertence a teoria da experiência alheia, a *intropatia*, como é chamada. Precisamos apenas indicar que, aqui, vale o mesmo que dissemos para os problemas psicológicos de origem que são relativos ao piso mais baixo, a saber, que o problema da intropatia só através da Fenomenologia constitutiva recebe o seu sentido verdadeiro e o seu verdadeiro método de solução. Precisamente por isso, todas as teorias surgidas até hoje (mesmo também a de Max Scheler) não produziram resultados efetivos, não tendo nunca reconhecido como o caráter alheio do *outro* se transfere para o mundo no seu todo enquanto sua *objetividade*, dando-lhe por vez primeira este sentido.

Seja ainda expressamente indicado que é, agora, compreensível que seria vão tratar separadamente a Psicologia intencional, enquanto ciência positiva, e a Fenomenologia transcendental, e que, a este respeito, o trabalho efetivamente a executar recai sobre esta última, enquanto a Psicologia, não estando preocupada com a revolução copernicana, tomará para si própria os resultados. É, porém, também importante atentar em que nós, do mesmo modo que, no modo de consideração transcendental, não perdemos a alma e o mundo objetivo em geral no seu <174> ser e no seu ser-assim, mas o elevamos a uma originária inteligibilidade através do desvendamento da sua multilateralidade concreta, também a Psicologia positiva não perde o seu reto teor, mas é apenas liberada da

positividade ingênua para se volver numa disciplina da própria Filosofia transcendental universal. A partir deste ponto de vista, pode ser dito que a Psicologia intencional é a ciência em si primeira na série das ciências que se elevam acima da positividade ingênua.

Ela tem ainda uma precedência sobre todas as outras ciências positivas. Mesmo quando se edifica na positividade com o método correto de análise intencional, ela não poderá ter, mesmo assim, quaisquer *problemas de fundamentos* do tipo dos que as outras ciências positivas têm, problemas que despontam da unilateralidade da objetividade ingenuamente constituída e que, por fim, para chegar a uma visão multilateral, exigem a passagem para o modo de consideração transcendental. A Psicologia intencional tem, porém, já em si o transcendental, apenas que oculto – ela não precisa senão de uma derradeira reflexão para que consume a revolução copernicana, a qual não altera, quanto ao conteúdo, os seus resultados, mas antes os reconduz ao seu *sentido último*. Apenas um problema fundamental terá, por fim, a Psicologia, como se poderá objetar, um problema que será, também, o seu único problema de fundamentos: o conceito de alma.

§ 62. Caracterização sinótica da explicitação intencional da experiência alheia

Ao concluir este capítulo, retornemos à objeção pela qual nos deixamos desde logo guiar, a objeção contra a nossa Fenomenologia, na medida em que ela, desde o seu início, levantou a pretensão de ser uma Filosofia transcendental e, portanto, de, enquanto tal Filosofia transcendental, resolver os problemas acerca da possibilidade do conhecimento objetivo. De acordo com essa objeção, a Fenomenologia não estaria apta para fazê-lo, pois, partindo do *ego* transcendental da redução fenomenológica e estando a ele vinculada, cairia, mesmo sem o querer admitir, num Solipsismo transcendental, e toda a passagem para a subjetividade alheia e para a objetividade autêntica seria apenas possível através de uma inconfessada Metafísica, através de uma secreta adoção de tradições *leibnizianas*.

<175> A objeção dissolve-se na sua inconsistência depois das explicações apresentadas. Deve-se atentar, antes de tudo, que em nenhum lugar foi abandonada a atitude transcendental, a da *epoché* transcendental, e que a nossa *teoria* da experiência alheia, da experiência dos *outros*, não queria nem precisava ser mais do que a explicitação do seu sentido *outro*, a partir da sua operatividade constitutiva, e a explicitação do ponto-limite *outro que é verdadeiramente*, a partir das correspondentes sínteses de concordância. Aquilo que eu comprovo concordantemente como *outro* e que, com isso, portanto, me dei, necessária e não arbitrariamente, como uma realidade efetiva a conhecer, é *eo ipso*, na atitude transcendental, o outro como ente, o *alter-ego*, comprovado precisamente no quadro da intencionalidade experienciante do meu *ego*. No quadro da positividade, dizemos e encontramos como algo óbvio o seguinte: na minha própria experiência, experiencio não apenas a mim mesmo, mas também o outro, na forma particular da experiência do alheio. A indubitável explicitação transcendental mostrou-nos não só o direito transcendental desta asserção positiva, mas também que o *ego* transcendental, concretamente apreendido (o qual só se torna ciente de si mesmo, com horizontes indeterminados, na redução transcendental), capta tanto a si próprio no seu ser próprio primordial, como aos outros *ego* transcendentais, sob a forma da sua experiência transcendental do alheio, se bem que estes não sejam já dados na originalidade e na evidência apodítica pura e simples, mas antes numa evidência de experiência *externa*. Experiencio, conheço *em* mim o outro, ele constitui-se em mim – espelhado apresentativamente e não como original. Nessa medida, pode muito bem ser dito num sentido *alargado* que o *ego*, que eu, enquanto faço uma explicitação meditando através da *autoexplicitação*, a saber, enquanto faço explicitação daquilo que encontro em mim mesmo, obtenho todas as transcendências, e obtenho-as enquanto transcendentalmente constituídas, portanto, não enquanto aceites na ingênua positividade. Assim desaparece a aparência de que tudo aquilo que eu, como *ego* transcendental, conheço como ente e que explícito como sendo por mim mesmo constituído, deve pertencer-me como me sendo essencial e próprio. Isso só é válido para as *transcendências imanentes*; constituição, enquanto título para os sistemas de atualidade e potencialidade sintética, que me atribuem

sentido e ser enquanto *ego* na essencialidade própria, quer dizer constituição de uma efetividade objetiva imanente. No <176> começo da Fenomenologia e na atitude daquele que primeiro começa, que por vez primeira procede à instituição originária da redução fenomenológica como *habitus* universal da pesquisa constitutiva, o *ego* transcendental que surge diante dos olhos é, com certeza, captado apoditicamente, mas com um horizonte totalmente indeterminado, que é apenas limitado, em geral, pela exigência de que o mundo e tudo o que eu dele conheça se deva tornar um simples *fenômeno*. Quando assim começo, faltam-me todas as distinções que só a explicitação intencional pode por vez primeira criar e que, contudo, como o vejo com evidência, me pertencem por essência. Antes de tudo, falta, portanto, a autocompreensão do meu ser primordial, da minha esfera de pertença em sentido pleno e daquilo que, sob o título de *experiência alheia*, nela própria se constitui como alheio, como algo apresentado mas não originalmente dado ou doável, por princípio, na minha própria esfera primordial. Em primeiro lugar, devo explicitar o próprio enquanto tal, de modo a compreender como, no próprio, também o não próprio adquire sentido de ser, e certamente como algo analogicamente apresentado. Pois eu, aquele que medita, ainda não compreendo, no começo, como chego em geral aos outros e a mim próprio, dado que os outros homens estão, no seu conjunto, *postos entre parênteses*. No fundo, também não compreendo – e só o reconheço a contragosto – que eu próprio, *parentetizando-me* enquanto homem e pessoa humana, possa, todavia, ainda conservar-me enquanto *ego*. Pois não posso ainda saber nada de uma intersubjetividade transcendental; involuntariamente, tomo-me a mim mesmo, o *ego*, como um *solus ipse* e, mesmo depois de ter obtido uma primeira compreensão acerca das operações constitutivas, tomo todos os conteúdos constitutivos ainda e sempre como simples conteúdos próprios deste *ego* singular. Por isso tornavam-se necessárias as extensas explicitações do presente capítulo. Por seu intermédio, tornou-se para nós pela primeira vez *compreensível o sentido próprio e pleno do Idealismo transcendental-fenomenológico*. A aparência de um solipsismo vê-se dissolvida, se bem que conserve o sentido fundamental a proposição segundo a qual tudo o que é para mim só pode retirar o seu sentido de ser exclusivamente a partir de mim próprio, a partir

da minha esfera de consciência. Este Idealismo apresentou-se como uma Monadologia, que, pese embora todas as ressonâncias propositadas com a Metafísica leibniziana, vai haurir o seu teor próprio puramente à explicitação fenomenológica da experiência transcendental, que é liberada na redução transcendental, <177> por conseguinte, à evidência mais originária, em que todas as evidências pensáveis se devem fundar – ou à fonte mais originária do Direito, a partir da qual podem ser criados todos os direitos e, em particular, os direitos do conhecimento. Por conseguinte, explicitação fenomenológica não é, efetivamente, o mesmo que *construção metafísica*, e também não é uma teorização que se muna, quer de uma forma aberta quer escondida, de pressupostos ou de pensamentos auxiliares retirados da tradição histórica metafísica. Ela contrapõe-se a tudo isto acerrimamente por via do seu modo de proceder no quadro da *intuição* pura, ou antes da pura explicitação de sentido através da autodoação preenchedora. Em particular, a respeito do mundo objetivo das realidades¹⁰ (como também a respeito de todos e de cada um dos múltiplos mundos objetivos ideais, que são os campos das ciências puras apriorísticas), ela não faz outra coisa senão – e isto nunca é demais inculcá-lo – *explicitar o sentido que este mundo tem para todos nós, antes de todo o filosofar*, e que, manifestamente, tem a partir da nossa experiência um *sentido que pode ser filosoficamente desvendado, mas que não pode ser filosoficamente alterado*, e que só por via de uma necessidade de essência, e não por via das nossas debilidades, traz consigo, em cada experiência atual, horizontes que carecem de uma clarificação principal.

CONCLUSÃO

§ 63. Tarefa de uma crítica da experiência e do conhecimento transcendentais

Tanto nas investigações desta meditação como já nas duas precedentes, movemo-nos no terreno da experiência transcendental, da au-

10 N.T.: *Realität*.

toexperiência própria e da experiência do que é alheio. Confiamos nela graças à sua evidência originariamente vivida, e confiamos também, de modo semelhante, na evidência da descrição predicativa de todos os modos de experiência da ciência transcendental em geral. Com isso, perdemos de vista essa exigência – sem de modo algum a abandonarmos – que fora levantada de um modo tão sério no início, a saber, a exigência de um conhecimento apodítico enquanto único *autenticamente científico*. Só que preferimos circunscrever, em traços largos, a colossal <178> problemática da primeira Fenomenologia, ainda afetada a seu modo de uma certa ingenuidade (a ingenuidade apodítica), na qual reside a maior e mais peculiar operatividade da própria Fenomenologia enquanto nova e mais elevada configuração da ciência, em vez de irmos logo direto à problemática posterior e última da Fenomenologia, a problemática da sua *autocrítica* com vista à determinação não só da extensão e dos limites, como também dos modos da apoditicidade. As nossas indicações anteriores dão uma representação pelo menos provisória acerca do tipo de crítica do conhecimento fenomenológico-transcendental que tem de ser desenvolvida, a saber, enquanto indicações acerca do modo como, por exemplo, através da crítica da recordação iterativa transcendental, é extraído um seu teor apodítico. A Teoria do Conhecimento filosófico-transcendental no seu todo, enquanto *Crítica do Conhecimento*, reconduz, por fim, à crítica do conhecimento fenomenológico-transcendental (desde logo, da experiência transcendental) e, por via da retrorreferência essencial da Fenomenologia a si mesma, esta crítica exige, por sua vez, também uma crítica. A este respeito, apesar da própria possibilidade evidente de reflexões e críticas transcendentais iteráveis, não existem quaisquer regressões ao infinito afetadas por dificuldades ou mesmo contrasensos de qualquer tipo.

§ 64. Epílogo

Bem podemos dizer que as nossas meditações alcançaram, no essencial, o seu objetivo, a saber, o de consubstanciar a possibilidade con-

creta da ideia cartesiana de uma Filosofia enquanto Ciência Universal desenvolvida a partir de uma fundamentação absoluta. A demonstração desta possibilidade concreta, a exequibilidade prática – se bem que, como é óbvio, sob a forma de um programa sem fim –, significa a prova de um começo necessário e indubitável e de um método do mesmo modo necessário, que sempre de novo deve ser empregado, com o qual se pré-delineia, ao mesmo tempo, uma sistemática dos problemas que, em geral, têm sentido. Já chegamos, de fato, tão longe quanto isto. A única coisa que resta fazer, e que é em si mesma de fácil compreensão, é a ramificação da Fenomenologia transcendental – tal como desponta, enquanto Filosofia incipiente, nas ciências particulares objetivas – e a sua relação com <179> as ciências da positividade ingênua, pré-dadas como exemplos. Para estas últimas voltamos agora o nosso olhar.

A vida prática quotidiana é ingênua, é um imergir no mundo pré-dado, experienciando, pensando, valorando, agindo. Com isso, todas as operações intencionais do experienciar, pelas quais as coisas estão pura e simplesmente aí, realizam-se anonimamente: aquele que experiencia não sabe nada delas, e do mesmo modo também nada sabe do pensamento operante; os números, os estados-de-coisas predicativos, os valores, os fins, as obras surgem graças às operações ocultas, edificando-se membro a membro – só os primeiros estão diante dos olhos. Nas ciências positivas verifica-se o mesmo. Elas são ingenuidades de nível superior, configurações produzidas por uma técnica teórica engenhosa, sem que as operações intencionais, a partir das quais tudo isso ultimamente desponta, tenham sido explicitadas. Certamente que a ciência reivindica para si o poder de justificar cada um dos seus passos teóricos e repousa, em geral, sobre a crítica. A sua crítica não é, porém, a crítica última do conhecimento, ou seja, o estudo e a crítica das operações originárias, o desvendamento de todos os seus horizontes intencionais, crítica através da qual somente se poderá captar de um modo definitivo o “alcance” das evidências e, correlativamente, avaliar o sentido de ser dos objetos, das formações teóricas, dos valores e dos fins. Por aí temos, precisamente no alto nível das ciências positivas modernas, problemas de fundamentos, paradoxos, coisas ininteligíveis. Os conceitos primitivos que, atravessando a ciência

no seu todo, determinam o sentido da sua esfera de objetos e das suas teorias, despontaram ingenuamente, têm horizontes intencionais indeterminados, são configurações de operações intencionais desconhecidas e exercidas numa grosseira ingenuidade. Isto não é válido apenas para as ciências particulares, mas também para a Lógica tradicional, com todas as suas normas formais. Cada tentativa de chegar, a partir das ciências que se desenvolveram historicamente, a uma melhor fundamentação, a uma melhor autocompreensão quanto ao seu sentido e operatividade próprias, será uma parcela de autorreflexão do cientista. Só há, porém, uma autorreflexão radical, e ela é a Fenomenologia. Autorreflexão universal e autorreflexão plenamente radical são, contudo, inseparáveis e, ao mesmo tempo, elas são também inseparáveis, uma e outra, do método fenomenológico autêntico da autorreflexão sob a forma da redução transcendental, da autoexplicitação intencional do *ego* transcendental – que é aberto através dela – e da <180> descrição sistemática na forma lógica de uma eidética intuitiva. A autoexplicitação universal e eidética significa, porém, um domínio sobre todas as possibilidades constitutivas concebíveis, “inatas” a um *ego* e a uma intersubjetividade transcendental.

Uma Fenomenologia conseqüentemente prosseguida constrói, por conseguinte, *a priori* e, portanto, numa necessidade e generalidade de essência estritamente intuitiva, as formas de mundos concebíveis e estes, de novo, no quadro de todas as formas de ser concebíveis em geral e dos seus sistemas de níveis; isto, porém, originariamente, ou seja, em correlação com o *a priori* constitutivo, o das operações intencionais que os constituem.

Dado que a Fenomenologia, no seu proceder, não tem nenhuma realidade efetiva já dada de antemão e nenhum conceito de realidade efetiva, mas cria desde o início os seus conceitos a partir da originariedade da operação (ela própria captada, por sua vez, em conceitos originários), e dado que ela está dominada pela necessidade de desvendar todos os horizontes, também todas as diferenças de alcance, todas as relatividades abstratas, terá ela, então, de chegar a partir de si mesma aos sistemas de conceitos que determinam o sentido fundamental de todos os domínios científicos. Eles são os conceitos que pré-delineiam todas as demarcações formais da ideia-forma de um universo possível de ser em geral e, por

consequente, de um mundo possível em geral e que, por via disso, devem ser os autênticos conceitos fundamentais de todas as ciências. Para tais conceitos, assim tão originariamente formados, não pode haver quaisquer paradoxos. O mesmo é válido para todos os conceitos fundamentais que dizem respeito à estrutura e à forma estrutural de conjunto das ciências que se referem ou se não-de referir às diferentes regiões de ser. Assim, as investigações, que pré-delineamos mais acima de um modo indicativo, sobre a constituição transcendental de um mundo não são outra coisa senão o *começo de uma clarificação radical do sentido e da origem* (ou do sentido a partir da origem) *dos conceitos de Mundo, Natureza, Espaço, Tempo, Animalidade, Homem, Alma, Soma, Comunidade social, Cultura* etc. É claro que o desenvolvimento efetivo das investigações indicadas deveria conduzir a todos os conceitos que, não investigados, funcionam, porém, como conceitos fundamentais das ciências positivas, mas que despontam na Fenomenologia com uma clareza e uma distinção onilaterais, <181> que não deixam mais espaço para uma qualquer questão concebível.

Podemos também agora dizer que, na Fenomenologia apriorística e transcendental, graças à sua investigação correlativa, surgem, numa fundamentação última, todas as ciências apriorísticas em geral, e que, tomadas nessa origem, elas próprias pertencem a uma Fenomenologia universal apriorística enquanto suas ramificações sistemáticas. Este sistema do *a priori* é, por conseguinte, algo que deve também ser designado como um *desdobramento* sistemático do *a priori universal inato* à essência de uma subjetividade e também, por conseguinte, de uma intersubjetividade transcendental, ou como o *logos universal de todo ser concebível*. Dito de novo: a Fenomenologia transcendental sistematicamente desenvolvida em pleno seria, *eo ipso*, a Ontologia universal verdadeira e autêntica; não apenas uma Ontologia formal e vazia, mas também, ao mesmo tempo, uma Ontologia que incluiria em si todas as possibilidades regionais de ser, segundo todas as correlações que lhe pertencem.

Essa *Ontologia concreta* universal (ou também essa Doutrina da Ciência universal e concreta, essa Lógica concreta do Ser) seria, por conseguinte, o *universo da Ciência em si primeira* a partir da fundamentação

última. Segundo a ordem, a disciplina em si primeira entre as disciplinas filosóficas seria a egologia solipsisticamente limitada, a do *ego* primordialmente reduzido, e só depois viria a Fenomenologia intersubjetiva, que estaria nela fundada, e certamente com uma generalidade que trataria, desde logo, as questões universais, para só depois se ramificar nas ciências apriorísticas.

Essa Ciência total do *a priori* seria, então, o fundamento para autênticas ciências de fatos e para uma autêntica Filosofia Universal no sentido cartesiano, uma ciência universal do ser fático a partir de uma fundamentação última. Toda a racionalidade do fato reside, decerto, no *a priori*. Ciência apriorística é ciência do principial, a que a ciência dos fatos deve recorrer para que possa, justamente, tornar-se uma ciência principialmente fundamentada; apenas que a ciência apriorística não pode ser uma ciência ingênua, mas uma ciência que desponte a partir de fontes fenomenológico-transcendentais últimas e que, assim, deva estar configurada num *a priori* onilateral, num *a priori* em <182> si mesmo repousando, num *a priori* a si próprio e a partir de si próprio se justificando.

Finalmente, para não deixar surgir qualquer mal-entendido, quero indicar que a Fenomenologia, como já o expusemos antes, exclui toda e qualquer Metafísica que opere ingenuamente com absurdas coisas-em-si, mas não toda e qualquer Metafísica em geral, e que ela não faz violência aos motivos que impulsionaram internamente a antiga tradição nos seus métodos e abordagens incorretos, nem diz, de modo algum, que devemos parar diante das questões “supremas e últimas”. O ser em si primeiro, que precede toda e qualquer objetividade mundana e que em si a transporta, é a intersubjetividade transcendental, o todo das mônadas, comunalizando-se em diferentes formas. Mas, no interior da esfera monádica fática, e enquanto possibilidade ideal de essência para toda e qualquer esfera monádica concebível, surgem todos os problemas da faticidade contingente, da Morte, do Destino, da possibilidade de uma vida humana “autêntica” – que, num sentido particular, é exigida como vida “plena de sentido” – e, dentro disso, também os problemas do “sentido” da História e ainda outros em progressão ascendente.

o problema de
sentido
em si

Podemos também dizer que se trata dos problemas ético-religiosos, postos, porém, no terreno em que deve ser posto tudo o que pode ter um sentido possível para nós.

Assim se realiza a ideia de uma Filosofia Universal – completamente diferente do que pensaram Descartes e os seus contemporâneos, guiados pela nova Ciência da Natureza – não enquanto sistema universal de teoria dedutiva, como se todo e qualquer ente estivesse incluído na unidade de um cálculo, mas antes – o sentido fundamental de Ciência em geral alterou-se radicalmente com isto – enquanto sistema de disciplinas fenomenológicas correlativas na temática, desenvolvidas a partir do fundamento último não do axioma *ego cogito*, mas do de uma autorreflexão universal.

Por outras palavras: o caminho necessário que leva a um conhecimento fundamentado de modo último, no sentido mais elevado, ou, o que é o mesmo, a um conhecimento filosófico, é o de um autoconhecimento universal, de início monádico e, de seguida, intermonádico. Podemos também dizer: a própria Filosofia é uma continuação radical e universal de meditações cartesianas ou, coisa que é o mesmo, um <183> autoconhecimento universal, e ela abarca toda e qualquer ciência autêntica que possa responder por si.

Ἐνῶπι σεαυτόν – eis que estas palavras délficas ganharam uma nova significação. Ciência positiva é ciência perdida no mundo. Deve-se primeiro perder o mundo pela ἐποχή, para ganhá-lo de novo numa autorreflexão universal. *Noli foras ire, disse Agostinho, in te redi, in interiore homine habitat veritas.*

C

SINOPSE DE HUSSERL NO TEXTO PRIMITIVO

<187>

LIÇÃO I

AS MEDITAÇÕES CARTESIANAS E A SUA TRANSFORMAÇÃO CRÍTICA PARA O DESCOBRIMENTO MEDITATIVO DO EGO TRANSCENDENTAL

1. *Para a introdução.* Uma introdução na Fenomenologia transcendental liga-se, naturalmente, às *Meditationes* de Descartes, cuja transformação crítica teve impacto na sua formação. – A exigência de Descartes de uma Ciência Universal absolutamente fundamentada; pela subversão das ciências transmitidas, a sua reconstrução a partir de fundamentos absolutos. Viragem subjetiva desta exigência e seu caráter exemplar. A ideia do autêntico filósofo em devir, o seu começo necessário com meditações do tipo das cartesianas: como se poderá encontrar o fundamento em si primeiro e absolutamente certo? O resultado: aquele que medita deve excluir, como algo questionável, a existência do mundo e, por aí, ganhar o seu *ego* puro como absoluto e único. A partir daí, caminho da edificação do conhecimento do mundo e de todas as ciências objetivas puramente sob a atuação de princípios inatos ao *ego*.

Valor eterno e eficácia histórica desta consideração meditativa fundamental. As ciências positivas puseram-na de lado, mas, filosoficamente, despontou a partir dela o sentido completamente novo do desenvolvimento da Filosofia Moderna, na direção de uma Filosofia transcendental cuja forma última e mais radical é apresentada pela Fenomenologia. A decadência e a desconcertante fragmentação da Filosofia, desde o meado do século XIX, exigem um novo começo e novas meditações cartesianas. A Fenomenologia como seu consciente acolhimento e sua mais pura consequência.

2. *As meditações cartesianas em transformação crítica.* Eu, como filósofo que começa radicalmente, tenho de pôr fora de validade toda e qualquer ciência já dada de antemão. <188> Também não se decidiu ainda a respeito da possibilidade e da exequibilidade da ideia de Ciência Universal a partir de uma fundamentação absoluta, se bem que ela guie a meditação. Explicitação do seu sentido por meio da entrada compreensiva na intenção do trabalho científico; os juízos científicos aceitáveis apenas enquanto perfeitamente fundamentados, imediata ou mediatamente, através da evidência – apelo às próprias coisas e estados-de-coisas. Não evidências ocasionais e juízos verdadeiros da vida quotidiana, mas antes verdades científicas, que valham de uma vez por todas e para qualquer um. O filósofo que começa com as ciências em “desmoronamento” não tem tais evidências, mas tem, contudo, evidências e verdades da vida. Ele começa com o princípio do julgar a partir da pura evidência e com a análise crítica da própria evidência a respeito da sua perfeição e do seu alcance, uma análise que é, por sua vez, desenvolvida em evidências de nível superior. A partir daí, ele levanta a questão de saber se podem ser comprovadas evidências em si primeiras, precedendo todas as outras, e que, ao mesmo tempo, possam ser ditas “apodíticas”, enquanto válidas de uma vez por todas.

Vida e ciência referem-se ao mundo que obviamente é. – Será, pergunta aquele que medita, a existência do mundo a certeza em si primeira e apodítica? A primeira, mas superficial, crítica da experiência sensível, provinda de Descartes: que ela carece de apoditicidade; e, por essa via, por meio do seu grande passo de incorporar também universalmente esta experiência na subversão, para agora provar que o *ego cogito* permanece intocado pelo possível não ser do mundo.

3. *Delimitação crítica do procedimento cartesiano.* Todas as ciências positivas pressupõem a validade da crença no mundo que reside em toda experiência do mundo. – Esta evidência universal necessita de crítica e deve, portanto, ser também posta fora de validade. Mas esta abstenção da crença no mundo subtrai o mundo àquele que medita, enquanto terreno de ser para todas as ciências que se lhe refiram, mas não lhe subtrai todo e qualquer terreno de ser e toda e qualquer evidência em geral. Pelo con-

trário, por trás do ser do mundo, como pressuposto último de ser tanto para a validade como para a não validade da experiência do mundo e do ato de pô-la em questão, desvenda-se o ser da própria experiência, o ser daquele que experiencia, do seu inteiro meditar e da sua demais vida absoluta. <189> Com a *epoché* universal, enquanto abstenção universal do exercício natural da crença de experiência, e com a consequente mudança do olhar para a vida experienciante, como aquela em que o mundo tem para mim sentido e ser (realidade efetiva pura e simples), entra em cena a subjetividade *transcendental*, enquanto ela é o *ego* meditante que se encontra a si próprio como pressuposto absoluto e último para tudo o que, em geral, é, e que já não se encontra como homem no mundo, mas antes como aquele *ego* em que tanto o mundo em geral como este homem obtêm o seu sentido de ser. Enquanto e apenas enquanto sou este *ego*, estou eu para mim próprio apoditicamente certo e sou o pressuposto último de ser, ao qual é relativo todo e qualquer ente que para mim tenha sentido. Permanece inteiramente fora de questão, e deve-o permanecer, qualquer mal-entendido, como se este *ego* fosse uma última réstia de mundo, que, de um modo singular, fosse dada apoditicamente, e a intenção de introduzir aí de novo uma prova do restante mundo, para, então, construir sobre o antigo terreno das ciências mundanas. A meditação deve prosseguir até a autorreflexão consequente do *ego* puro, para tornar claros os problemas com sentido que nele residem enquanto fundamento universal do ser e do conhecer em geral. Assim se volveu o método cartesiano no método da *epoché* fenomenológico-transcendental e da redução fenomenológico-transcendental, a redução ao *ego* transcendental.

LIÇÃO II

Introdução: Que posso eu, aquele que medita, iniciar filosoficamente com o *ego cogito*? Compreensão prévia da sua aplicação não como axioma fundante, mas antes como esfera fundante universal de experiência e de ser. Ideia de um novo tipo de fundamentação – a transcendental, em contraposição à objetiva – de um conhecimento de experiência e de

uma ciência transcendentais de novo tipo, a partir da autoexplicitação puramente egológica: a primeira Fenomenologia, a egológica.

Realização: liberação progressiva do campo da autoexperiência transcendental através da reflexão fenomenológica. Autoexperiência psicológica e autoexperiência transcendental enquanto experiências paralelas. A psicológica, a partir do terreno do mundo que é, reivindica validade objetiva, a transcendental, apenas validade egológica. <190> – Primeira verificação fundamental: o *cogito* como consciência de qualquer coisa (vivência intencional), o *cogitatum qua cogitatum*, um inseparável momento descritivo no *cogito*. Autorreflexão que se prossegue enquanto autoexperiência conexa, desvendamento consequente e descrição pura dos modos típicos das vivências intencionais e das suas objectualidades visadas (aparecentes, pensadas, valoradas etc.), precisamente tal como estão conscientes. A esta dupla direção da descrição junta-se ainda, como terceira, a do próprio eu das *cogitationes*. O mundo, apesar da *epoché* a respeito de toda e qualquer tomada de posição a ele relativa, como tema capital das descrições fenomenológicas: o mundo como *fenômeno*. Contraste da consideração natural e fenomenológica do mundo. O *ego* meditando fenomenologicamente como espectador transcendental do seu próprio ser e da sua própria vida em posição de entrega ao mundo. Eu, enquanto eu em *atitude natural*, sou também e sempre eu transcendental, mas só o sei por meio da efetuação da redução fenomenológica. Por meio desta atitude transcendental, vejo por vez primeira que tudo o que naturalmente é só o é para mim enquanto *cogitatum* de *cogitationes* cambiantes, e apenas a isto conservo judicativamente validade. Assim, em geral, só tenho objetos (tanto reais como ideais)¹ para descrever em correlação com os seus modos de consciência.

Um fragmento de fenomenologia da percepção de coisa como exemplo de descrição fenomenológica, com exibição da competência correlativa do aparecente e dos modos de aparecer. Unidade e multiplicidade – a unidade objetiva enquanto síntese do recobrimento identificante das aparições do mesmo. Síntese como fato fundamental da esfera da

1 N.T.: *Real, Ideal*.

consciência, como ligação de consciência e consciência para uma nova consciência de intencionalidade fundada. A unidade universal da vida de consciência no *ego* como unidade da síntese em que o *ego* para si próprio se torna consciente como unidade.

O *ego* na potencialidade da consciência possível. Os horizontes intencionais em cada *cogito* e o seu desvendamento. Explicitação das implicações intencionais como tarefa capital da análise intencional. Distinção fundamental da análise fenomenológica e da análise no sentido comum. Na <191> Fenomenologia, há sempre uma interpenetração de análises reais² e intencionais. – A vida de consciência como fluxo heracliteano e a possibilidade de descrição fenomenológica como descrição de tipos de consciência. Passagem para a Fenomenologia da Razão, suas atualidades e potencialidades.

LIÇÕES III E IV

Razão e irracionalidade, preenchimento e decepção de intenções como formas estruturais da subjetividade transcendental. Ser e experiência possível – evidência possível, possibilidade como acessibilidade subjetiva referida a horizontes presuntivos. As questões constitutivas como questões acerca do sistema de experiência perfeitamente comprovável que, na sua típica particular, está pré-delineado para cada tipo de objeto, enquanto possibilidade, na subjetividade transcendental. Cada objeto visado indicia presuntivamente o seu sistema. A referencialidade que, por essência, o *ego* tem relativamente a uma multiplicidade de objetos visados designa, assim, uma estrutura de essência da sua inteira intencionalidade, efetiva e possível. Os problemas constitutivos abarcam a subjetividade transcendental no seu todo, porque também o ser-para-si-próprio do *ego* é um problema constitutivo. A autoconstituição do eu em sentido específico enquanto eu pessoal. Eu como polo dos atos em sentido específico, dos atos que *tomam posição*, e como polo das afecções. Contraste

2 N.T.: *Reell*.

da polarização objectual e da polarização do eu. O eu não é, porém, um simples polo de atos fugidios, pois cada tomada de posição fundamenta no eu uma *convicção* persistente.

Progressão para o método eidético: todos os problemas fenomenológico-transcendentais são problemas de essência, a Fenomenologia transcendental é uma ciência do *a priori inato* da subjetividade transcendental.

Passagem para a Fenomenologia da gênese. Fenomenologia da associação enquanto legalidade de essência da gênese passiva. A gênese ativa. Graças à gênese, despontam as operatividades intencionais persistentes e, dentro disso, a constituição de mundos persistentes para o *ego*, reais e ideais³ (mundo dos números, das formações teóricas).

<192> A teoria da constituição transcendental do ser e a Teoria do Conhecimento tradicional. Explicação do problema comum da transcendência enquanto problema do conhecimento natural humano, referido à intencionalidade enquanto fato psicológico. Como pode um jogo na interioridade anímica imanente, com as vivências da evidência que nela despontam, adquirir significação objetiva? Exibição crítica do contrassenso desta maneira de pôr o problema. Todo e qualquer autêntico problema transcendental é um problema fenomenológico. Na sua universalidade, a subjetividade transcendental não tem nenhum lado de fora que faça sentido. A tarefa não é abrir o domínio do ser transcendente, mas antes, através do desvendamento da constituição, compreendê-lo como acontecimento na subjetividade transcendental. O Idealismo fenomenológico, como um Idealismo de tipo radicalmente novo, contrastado com o de Berkeley-Hume e com o de Kant.

A objeção do Solipsismo transcendental. O problema constitutivo do *alter-ego* (intropatia), da intersubjetividade, da natureza e do mundo enquanto mundo idêntico para qualquer um. O método de resolução: a estratificação metódica da esfera de consciência, dada ao *ego*, através da abstração de todo o seu acervo que pressuponha já o *alter-ego*. Exposição do *ego* próprio, do eu-mesmo concreto, como fundamento para a

3 N.T.: *Real, Ideal.*

intropatia analogizante. Tudo o que é originalmente percepçionável e experienciável será uma determinação do eu próprio. O eu alheio na experiência secundária da intropatia não é diretamente percepçionável, mas indiretamente experienciado através de indicação, que tem o seu modo de confirmação concordante. Na minha mônada originalmente experienciante *espelham-se* as outras mônadas (Leibniz). O desvendamento da constituição do *alter-ego* faz surgir este como transcendental, e assim se alarga a redução fenomenológica à subjetividade transcendental enquanto comunidade monádica transcendental. Esta última é, agora, o terreno transcendental tanto para a constituição do mundo objetivo, enquanto ente idêntico para todas as mônadas da comunidade, como para a validade intersubjetiva das objectualidades ideais.

O problema cartesiano de uma ciência universal numa fundamentação absoluta e a sua resolução na Fenomenologia. Ingenuidade da vida pré-científica, ingenuidade das ciências positivas. Esta ingenuidade como falta de uma mais profunda <193> fundamentação a partir do desvendamento das operatividades transcendentais. A ciência radicalmente fundamentada deve criar originariamente todos os seus princípios a partir da inquirição transcendental. Então não mais poderá haver quaisquer *paradoxos*. A formação sistemática da Fenomenologia apriorística encerra em si, enquanto seus ramos, todas as ciências apriorísticas numa fundamentação absoluta. Ela preenche a ideia de uma Ontologia Universal, ao mesmo tempo formal e material (uma Filosofia Primeira) ou, coisa que vem a dar no mesmo, de uma Doutrina da Ciência completa, radicalmente fundamentada.

Os seus níveis: a egologia solipsisticamente limitada; esta Ontologia como fundamento apriorístico para a fundamentação radical de uma ciência universal dos fatos, de uma Filosofia do ser fático. Os problemas metafísicos autênticos como sendo os problemas de mais alto nível no interior de uma Fenomenologia. Contraste da realização cartesiana e fenomenológica da ideia de uma Filosofia. A Filosofia fenomenológica como universalíssima e consequentíssima prossecução da ideia de autoconhecimento, que não é apenas a fonte primitiva de todo conhecimento genuíno, mas também se entremete em todo autêntico conhecimento.

APÊNDICE

OBSERVAÇÕES DO PROFESSOR DR. ROMAN INGARDEN – CRACÓVIA

Observação à página <49>

O mais importante do parágrafo 3 e, ao mesmo tempo, a resolução da inteira dificuldade que foi desenvolvida neste parágrafo reside, como me parece, nas palavras: “Tomamos essa ideia como uma presunção *provisória*” (p. <49>, grifo meu). Consequentemente, parece-me que a provisoriedade, o caráter provisório da assunção desta hipótese deve ser sublinhado de um modo algo mais forte, porquanto também os fundamentos para esta provisoriedade sejam alegados. Além disso, seria necessário, na conclusão de toda esta consideração, retornar a este ponto e discutir ainda uma vez mais a questão da decisão provisória. De outro modo, não me parece que seja possível superar o difícil ponto das assunções *pré-concebidas*. Estas assunções pré-concebidas estão, porém, implicitamente contidas nos pontos seguintes: “(...) a meta geral de fundamentação absoluta da Ciência” (...), “(...) nesta forma do ser presumido e numa generalidade (...), temo-la ainda (...)” (p. <49>). No que diz respeito a este último, existem nesta proposição duas assunções pré-concebidas, isto é, não controladas pelo filósofo que medita: 1º, a assunção da *posse* desta ideia, em que é ainda obscuro se devemos possuir esta ideia de um modo esclarecido ou não esclarecido; 2º, a assunção da *indubitabilidade* do conhecimento que possuímos dessa ideia.

Em jeito de complemento, seria ainda de observar ao parágrafo 3: se nos decidimos a executar a primeira “redução”, <206> que diz respeito aos resultados das ciências, então esta decisão deve ser *de algum modo motivada* ou fundamentada. E esta motivação ou fundamentação reside em muitas assunções, cuja legitimidade não é aqui, de fato, investigada.

Pressupõe-se aí: 1º, a ideia e o valor da *fundamentação absoluta*, 2º, o fato de a acessibilidade de uma fundamentação absoluta não ter sido, pelo menos, ainda firmemente estabelecida ou de não existir mesmo de todo no conhecimento ingênuo ou no científico. A primeira assunção, que é aqui a mais importante, ou é totalmente ingênua, prosseguida acriticamente e, neste sentido, um dogma (que talvez não cumpra as condições posteriormente desenvolvidas da evidência apodítica), ou, se não é ingenuamente prosseguida, deve ser ela própria obtida fenomenológico-transcendentalmente. Por outras palavras, terá de se ter já exercitado praticamente a redução fenomenológico-transcendental para poder ver a possibilidade e a necessidade desta mesma redução. Em ambos os casos, verificamos a impotência do método consciente, crítico-cientificamente conduzido, perante as “ideias” totalmente acidentais das visões geniais. Haverá uma saída? (Este é o problema do *começo*.)

Observação à página <52>

De que muitas ideias elementares da ideia de ciência sejam por nós vividas no trabalho científico concreto ou numa reflexão crítica, não se segue ainda nada de decisivo para a marcha das meditações. Porque não se trata apenas de que não tenhamos “apanhado completamente do ar” a ideia de ciência autêntica, mas também de saber se – no caso de que haja vivências inteiramente concretas, experiências desta ideia – o que é experienciado nessas vivências, ou seja, a ideia de ciência autêntica (ou as correspondentes ideias elementares), é algo justificado. Mais ainda: precisamente o fato que é verificado na p. <52> (“(...) a ideia que constantemente guia todas as ciências (...))” aponta para que o intento das meditações no seu todo está, de fato, ele próprio guiado por vivências de ideias, por ideias que, portanto, são: 1º, vivências de ideias insuficientemente esclarecidas (pelo menos para o leitor!); <207> 2º, por ideias (por exemplo, pela ideia da fundamentação absoluta) cuja legitimidade não foi aclarada até a fase presente das meditações e que é questionável (dubitável). Assim surge a dúvida, que deverá ela própria ser ulteriormente fundamentada ou posta de lado, sobre se o in-

tento das meditações será ou não ele próprio justificável etc. São, pois, aqui necessários os correspondentes complementos. Deve incluir-se aqui, sem dúvida, a proposição da p. <53> (“Deveremos adquirir por nós próprios tudo aquilo que nos possa servir de ponto de partida filosófico”). Seria, porém, recomendável discutir tudo isto de um modo algo mais desenvolvido.

Observação à página <58>

Ad “Os outros homens e os animais só são para mim dados da experiência em virtude da experiência sensível dos seus somas corporais (...)”.

Isto pode ser compreendido quer no sentido da verificação de um “simples fato”, quer no sentido de uma verificação de essência, de tal modo que não seria *possível* conhecer a vida psíquica de outros homens ou animais sem a participação da “experiência sensível”. Para a marcha das meditações, é o segundo que interessa. Seria recomendável, portanto, uma formulação mais forte.

Além disso: que significa precisamente aqui este “em virtude de”? Porque depende disso se, através desta redução da experiência sensível, é ou não *eo ipso* executada a redução do modo de captação dos sujeitos alheios. Só seria este o caso se a validade da experiência de sujeitos alheios ou da vida psíquica alheia estivesse *dependente* da validade da experiência sensível, e certamente dependente de uma maneira tal que a primeira *só* possuísse validade quando a segunda a tivesse também. Isto pode bem ser efetivamente assim, mas seria, contudo, necessário indicar algumas coisas sobre isto. De outro modo, podem surgir no leitor dúvidas fundadas.

Observação à página <59>

Ad “Este abster-me é ainda, todavia, aquilo que é, e ele é juntamente com a corrente inteira da minha vida de experiência”. Não é completamente claro em <208> que sentido se fala aqui de um abster-se, da “abstinência” (*epoché*, redução) na “inteira corrente da vida perceptiva”. Dever-se-á en-

tender que, na *totalidade* desta corrente, por assim dizer *de algum modo* se encontra também a abstenção, completamente peculiar, do juízo, da posição, ou dever-se-á, no sentido totalmente oposto, entender que, em todos os lugares onde, em geral, se consoma, na corrente, uma posição de realidade ou, de um modo mais geral, uma posição de ser, esta última é “impedida” ou neutralizada (para lá, naturalmente, da posição da própria consciência pura)? No segundo caso, ter-se-ia de duvidar do fato e também mesmo da possibilidade de uma tal modificação, com tão grande latitude, de todas estas posições. Provavelmente, trata-se aqui da “exclusão” daquilo que, nas *Ideias*, é denominado como “tese geral”. (A rigorosa captação da “tese geral” – cf. *Ideias* – levanta, de resto, grandes dificuldades, do mesmo modo que a tentativa de tornar preciso o seu conceito.) Pode ser que não tenha grande significado para o que se segue, mas o presente texto oferece o flanco a um ataque ou é um ponto que pode dar azo a possíveis mal-entendidos.

Observação à página <60>

Não seria melhor, em vez de “(...) todo o seu sentido, universal (...)”, dizer “*Eu crio* somente a partir de tais *cogitationes* todo o seu sentido, universal e particular, bem como toda a validade de ser” (o mesmo para p. <22> e p. <65>)? No quadro da *epoché*, posso fazer juízos *apenas sobre mim mesmo* e não sobre o mundo. – A proposição que aqui contesto pode, naturalmente (num sentido algo modificado), ser tida como o possível resultado da consideração constitutivo-transcendental. Mas, *neste* sentido, não pode ser ela compreendida *aqui*, porque aqui se procura ainda o caminho para desenvolver o problema transcendental; os resultados da consideração transcendental não podem ser pressupostos!

Observação à página <60>

Analogamente, em vez de “Eu não posso imergir vivencialmente (...) em nenhum outro mundo (...) senão naquele que tem em mim pró-

prio e a partir de mim próprio o seu sentido e validade”, proporia: “Eu não posso <209> agir e fazer juízos de valor em nenhum outro mundo que num mundo cujo sentido e validade (ser?) eu capte na consumação das minhas *cogitationes*”.

Observação à página <61>

Ad “Assim, o ser do *ego* puro e das suas *cogitationes* precede, de fato, o ser natural do mundo (...) O método fenomenológico fundamental (...) chama-se, por isso, redução transcendental-fenomenológica”. Tomado rigorosamente, com base no que foi dito até aqui, só pode ser afirmado o seguinte: “Em consequência disso, a existência natural do mundo *por mim captada* – o mundo de que eu somente posso falar – pressupõe, de fato, a existência do *ego* puro e das suas *cogitationes*, como uma existência em si *anterior*”. Reformulando um pouco, também se poderia dizer: “A captação da existência natural do mundo pressupõe... etc.”. Se, porém, se afirma o que está no texto, então ter-se-á primeiro de mostrar expressamente que os conceitos de “existência natural do mundo” e de “existência natural do mundo por mim captada” são estritamente *equivalentes*, coisa que não é de todo óbvia. (Que sejam diferentes quanto à significação, é coisa que não oferece nenhuma dúvida.) Seria também muito difícil mostrar essa equivalência *neste* passo das *Meditações*. A observação intercalada no texto, “daquele [mundo] de que somente falo e posso falar”, não é, em primeiro lugar, totalmente clara; em segundo lugar, não está ainda decidido *de que* mundo posso fazer afirmações legítimas; terceiro, esta observação não é, por último, suficiente. Porque também no mundo de que eu posso falar a “existência” e a “existência por mim captada” não são ainda idênticas, e que se queira passar da “existência por mim captada” para a “existência” pura e simples é uma generalização que deve ser primeiro comprovada.

E para o sublinhar ainda uma vez mais: mesmo que a legitimidade das afirmações que constam do texto pudesse ser mostrada, isso não poderia (nem deveria) acontecer *neste* passo das *Meditações*, onde, pela primeira vez, são procurados e abertos os *caminhos* para uma considera-

ção transcendental, mas onde não se devem antecipar os *resultados finais* possíveis da consideração transcendental. Isto seria, em todo caso, um passo “não cartesiano”, um passo que <210> certamente o próprio Descartes deu, mas que E. Husserl quer precisamente evitar, porque está aí contida uma decisão metafísica, uma decisão que equivale a uma tese categórica sobre qualquer coisa que não é, ela própria, um elemento da subjetividade transcendental.

Se posso fazer uma sugestão, pretenderia que o último parágrafo [do § 8] fosse pura e simplesmente riscado.

Observação à página <65>

“Esta transcendência pertence ao sentido próprio de tudo o que é mundano”. Esta proposição parecerá, desde logo, inteiramente plausível a todo aquele que se tenha ocupado do modo de doação dos objetos do mundo “exterior”, e não parecerá trazer consigo quaisquer outras decisões. (Para o fenomenólogo principiante, ela será bem difícil de ver na sua correção.) Na realidade, ela alberga em si, porém, difíceis decisões, na medida em que se conclui a partir dela que “tudo o que não está assinalado por esta transcendência é não mundano”, com o que se decidiu, portanto, sobre a não mundaneidade da subjetividade pura (da consciência constitutiva não transcendente). Esta afirmação está certamente no sentido em que Husserl a toma. Mas será ela efetivamente visível na evidência apodítica? De início, temos a distinção, que deveremos subscrever inteiramente, entre tudo aquilo que se constitui em multiplicidades de vivências, de um lado, e a subjetividade pura (certamente que apenas na forma da consciência *constitutiva* pura), do outro. Logo então vale que muito daquilo que é constituído pertence ao *mundo*. Será, porém, permitido dizer que “pertencente ao mundo” não é senão aquilo que é constituído? A partir de uma distinção que, de início, é realizada a partir de fundamentos puramente metodológicos – precisamente os autenticamente cartesianos –, porque o constituinte é dado como existente na evidência apodítica, enquanto o mesmo não se pode dizer do constituído, obtemos aqui uma afirmação

metafísica que coincide com o estabelecimento de uma distinção *existencial* entre o constituinte e o *mundo*. Isto *pode* ser verdade, mas o leitor – mesmo também o que não é um perfeito principiante em Fenomenologia – <211> ficaria contente se lhe tivessem dado razões convincentes para uma tal decisão. Estas só podem, contudo, ser fornecidas como um resultado bastante tardio da consideração transcendental e não na introdução de uma tal consideração. Além disso, a possibilidade de uma consideração transcendental não deve apoiar-se num resultado que pressupõe essa mesma possibilidade. A afirmação que consta do texto não pode ser intelectivamente vista simplesmente a partir de um aprofundamento ingênuo, por assim dizer, do sentido do “mundano” enquanto tal. Para isso, devem ser primeiro criados fundamentos a partir da consideração *constitutiva*.

Ao contrário, o resto da proposição em apreço (a partir das palavras “(...) se bem que este sentido (...)” até o fim da proposição) é, sem dúvida, completamente inatacável. Parece-me também que, para os objetivos da primeira meditação, seria perfeitamente suficiente deixar simplesmente este resto tal como está. Eu formulá-lo-ia, contudo, mais fortemente e com maior ênfase. Deveria fazer-se dele o princípio do método no seu todo – a partir do teor das vivências de experiência (de um modo mais geral: das vivências tanto quanto sejam “racionais”) e apenas a partir deste teor se pode e se deve extrair todo o saber e todas as afirmações, tanto acerca das vivências como também acerca de todo o resto que tem a pretensão de ser, mas que não é, ele próprio, vivência, no caso em que, em geral, exista. Seria então fácil introduzir – sob a simultânea distinção entre o eu-homem e o “eu, sujeito puro” – o eu transcendental enquanto transcendental, sem fazer uso de asseverações que, nesta passagem, devem atuar como asseverações metafísicas.

Observação à página <67> e à página <68>

Protrair para um momento temporal posterior da “segunda fase” da investigação, que deve realizar a crítica da experiência transcendental, terá certamente a sua justificação metodológica: *desde logo*, a exposição

do sentido das doações de uma região de experiência e, *de seguida*, a investigação, pela primeira vez, das próprias operações de experiência correspondentes e, com isso, também a crítica da legitimidade do sentido das doações que, de início, foram expostas ingenuamente. Mas – e aí vem o que, em minha opinião, é a necessária correção do <212> caminho de pensamento do § 13 – se esta marcha da investigação fosse necessária, então seria também necessário que se sublinhasse o “caráter provisório” dos resultados obtidos pela efetuação da experiência transcendental, isto é, que se sublinhasse que, *provisoriamente*, não se decidiria acerca de uma avaliação definitiva da legitimidade dos sentidos de doação aí expostos. Isto deve ser de algum modo indicado no texto do § 13. Em segundo lugar, será, porém, necessário que esta avaliação definitiva suceda, de fato, na crítica da experiência transcendental, coisa que não é efetivamente o caso no quadro das *Méditations cartésiennes*.¹ Aí reside, segundo me parece, a razão para o necessário completamento das meditações. Em terceiro lugar, seria, porém, necessário refletir sobre o caráter terminável de uma tal crítica, a saber, sobre se ela não envolve um *regressus in infinitum* (como eu tentei mostrar, por exemplo, no meu livro *Über die Gefahr einer Petitio Principii*).² Por fim, para o leitor não fenomenológico das “Meditações”, o protraimento da crítica significa uma incômoda surpresa – pois que esperou o leitor? Esperou que o terreno que as meditações obtiveram através da primeira redução estivesse assinalado por uma evidência *apodítica* e que só nos pudéssemos manter nesse terreno se esta condição fosse preenchida. Porque nisso reside uma das tendências capitais do intento cartesiano, quando corretamente compreendido e radicalmente realizado até o fim. No entanto, agora, depois da realização da primeira redução e da obtenção do campo da consciência pura, fica o leitor sabendo que 1) também existem possibilidades de dúvida neste terreno; 2) que estas possibilidades não serão agora, porém – como se mostra mais à frente – investigadas, em geral, no quadro do presente livro. Por conseguinte, o

1 N.T.: Em francês no original.

2 N.T.: Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie. *Jahrbuch für Phänomenologie und Phänomenologische Forschung* 4: 545-568, 1921.

leitor também não sabe se o terreno da experiência transcendental – ou o terreno das vivências de consciência transcendentalmente purificadas, mas constituídas – preenche já as condições que a primeira meditação estabelece como indispensáveis para um intento autenticamente cartesiano, ou melhor: para um intento autenticamente filosófico.

Observação à página <75>

Ad proposição “(...) eu, enquanto eu naturalmente disposto, sou, também e sempre, eu transcendental” etc. Na presente formulação, <213> esta proposição parece-me, se bem a entendo, incorreta. Pois se eu compreendo o membro de frase “eu, que permaneço na atitude natural”,³ no sentido de que se trata do eu *puro*, que está na atitude natural, então a frase só será correta se for riscado o “também” (“sou também”). Pois este “também” refere-se a quê? O eu que é o *objeto* da consideração transcendental e que, no caso dado, se encontra na atitude natural, foi de imediato introduzido como o eu transcendental; ao contrário, o eu que é o *sujeito* da consideração transcendental não foi ainda, em geral, introduzido como transcendental – aí reside o grande problema da identidade ou da identificação dos dois “eu”. Deverá este “também” referir-se a este “eu – sujeito da consideração transcendental”? Parece-me que não será esta a intenção desta proposição. Então só se poderia tomar em consideração o eu real,⁴ que se constitui em multiplicidades de vivências, para que pudéssemos ter o segundo termo de relação deste “também”. Mas então a frase seria falsa, pois o eu real⁵ constituído não é o eu transcendental. Se, pelo contrário, riscarmos a palavra “também”, então a frase será verdadeira, mas o seu valor reside apenas na verificação de que o eu puro, sem a redução, não se dá conta da sua pureza, ou seja, de si mesmo. – Se, ao

3 N.T.: Ingarden cita a partir da tradução francesa “*moi qui demeure dans l’attitude naturelle*”, ao passo que o original alemão tem uma lição diferente: “*Ich als natürlich eingestelltes Ich*”.

4 N.T.: *Real*.

5 N.T.: *Real*.

contrário, se compreende o membro de frase acima citado no sentido de que se trata do eu real⁶ constituído, então a frase será igualmente falsa, porque o eu constituído não é, uma vez mais, o eu puro, transcendental. E, no entanto, ficamos inclinados a manter esta proposição porque se está inclinado a estatuir uma *identidade* entre *mim*, enquanto eu puro, e *mim*, enquanto eu real⁷ do indivíduo psicológico, que é uma parte do mundo. Mas resta, então, a grande dificuldade que ninguém, a meu conhecimento, apontou ainda: *como pode um e o mesmo eu ser, em simultâneo, eu puro constituinte e eu real⁸ constituído*, dado que as propriedades que lhes são atribuídas se excluem mutuamente e, com isso, não poderão subsistir em conjunto na unidade de *um* objeto? Somente se o eu constituído fosse, desde o início, tomado por uma <214> *ilusão* – tal como o inteiro mundo constituído – poderia esta dificuldade ser resolvida, no sentido de que única e somente existiria o eu puro e que o eu real seria uma *ficção* transcendente ao eu puro, se bem que prescrita pelo decurso das suas vivências. Husserl protestaria firmemente, porém, contra uma tal interpretação do Idealismo, à luz da qual o constituído equivaleria a uma ficção. A escapatória que consistiria em apreender o ser do eu puro como ser absoluto e o ser do eu real,⁹ ao contrário, como ser plenamente justificado, mas não como ser autônomo, não conduz, neste caso, a uma solução, dado que ambos os eu têm de coexistir, por assim dizer, no quadro de uma e mesma objectualidade, caso se insista em interpretar a relação entre ambos os eu no sentido de uma identidade e em que, também neste caso, as determinações que se excluem mutuamente devam coexistir no quadro desta objectualidade *única*. Ou dever-se-á dizer que o princípio ontológico da não contradição não possui qualquer validade geral, mas que só vale para a esfera das objectualidades constituídas, ou que ele deve ser reinterpretado numa série de princípios, em que cada um valeria apenas para *uma* determinada esfera de ser de um determinado tipo de ser?

6 N.T.: Real

7 N.T.: Real

8 N.T.: Real

9 N.T.: Real

Mas também então permaneceria o problema: como deve ser entendida a unidade de uma objectualidade cujos elementos (consciência constituin- te – objectualidade constituída) são levados à unidade de um só e mesmo objeto através da intencionalidade de um deles?

Observação à página <87> e à página <88>

Concordo plenamente com a distinção entre as “operações” que conduzem às objectualidades reais¹⁰ e aquelas que conduzem a objetos “categoriais”. Poder-se-á, no entanto, afirmar efetivamente que as operações sintéticas que conduzem aos objetos reais¹¹ sejam de natureza *puramente passiva*, ou que as sínteses correspondentes sejam de tal natureza? Isto me parece não estar de acordo já com as operações que conduzem às coisas intuitivamente dadas de modo perceptivo; e não estará de acordo, em grau muito maior, com as inumeráveis operações cognitivas que conduzem, no trabalho científico, à construção, <215> por exemplo, das objectualidades da Física, as quais devem, no entanto, ser ainda “reais”.¹² Terá aqui, em geral, grande significado a atividade e a passividade das sínteses? Em vez disso, quereria destacar aqui um outro momento que talvez possa produzir a nota distintiva dos dois tipos de sínteses ou operações: a saber, que as sínteses que conduzem aos objetos reais¹³ são caracterizadas pelo caráter da vinculatividade, da não liberdade, assim como por uma *tendência instintiva de adaptação*, de uma tendência de abandono ao real e, com isso, também por uma certa passividade, enquanto, pelo menos em muitas das sínteses que conduzem a objetos “irreais”, categoriais, não é este o caso. – Todavia, é sem dúvida totalmente correto que estas últimas estão caracterizadas por uma atividade quase que movida por um propósito, atividade que, passo a passo, prossegue na construção do objeto.

10 N.T.: Real.

11 N.T.: Real

12 N.T.: Real

13 N.T.: Real

Observação às páginas <100>-<101>

As afirmações sobre a existência e sobre o modo de aparecimento das propriedades habituais, que constituem uma importante novidade – e para mim, pessoalmente, uma novidade muito simpática – em comparação com as *Ideen*, levam a diferentes questões e dificuldades. Do seu esclarecimento depende tanto a correta captação do sentido da teoria das propriedades habituais como também que essa teoria se imponha rapidamente. Por isso, permito-me esboçar aqui essa dificuldade. Não faria mal se se pusesse a ênfase da Quarta Meditação no seu todo no desenvolvimento deste ponto e na discussão das dificuldades que aqui despontam.

1. Serão também as “habitualidades” apenas “simples correlatos intencionais” dos correspondentes sistemas de vivências unitariamente ligadas, ou será a sua existência uma existência “absoluta”? Tanto por razões gnosiológicas como metafísicas, a decisão sobre esta questão é muito importante. As propriedades habituais são – tanto quanto o entendo – transcendentais às próprias vivências, e particularmente transcendentais também àqueles atos cognitivos em que elas são originalmente captadas. A sua existência é, assim, tão dubitável como a de todo o transcendente. Serão elas completamente captadas, adequada e unilateralmente, ou não o serão? E, no caso dado, em que sentido não o serão? <216> Dependerá de razões gnosiológicas – do modo de doação de uma objectualidade – ou da essência material de uma objectualidade, particularmente, uma propriedade habitual, que ela seja, por exemplo, “um simples correlato” de uma multiplicidade de vivências ou, em contraposição, um objeto absolutamente existente?

2. Como ficamos com a “constituição” das propriedades habituais? Aqui abrem-se-me as seguintes possibilidades: A. Ou é verdade que o pleno sentido do constituído (o pleno “teor do objeto intencional”, na minha terminologia no livro *Das literarische Kunstwerk*) está dependente da “matéria” e da “qualidade” das vivências constituintes e é determinado exclusivamente por elas; então é necessário admitir que há atos inteiramente particulares em que se constituem as “habitualidades”. Também se poderia dizer que não são de todo atos particulares, mas que a estru-

tura essencial necessária de cada vivência de consciência como tal traz consigo que haja um componente de matéria particular em cada vivência que se refira à própria vivência e que conduza, assim, à constituição de propriedades habituais. Para esta concepção parece apontar o último parágrafo do § 33 (ver pp. <102>-<103>). Por outras palavras e na minha terminologia: neste caso, seria necessário admitir um “transviver” em cada vivência (ver *Über die Gefahr einer Petitio Principii*). Todavia, Husserl rejeita, que eu saiba, a existência do “transviver”. Deve-se, por conseguinte, pelo menos em certos casos, naqueles que, segundo Husserl, se deve chegar à constituição das propriedades habituais, admitir a existência de atos particulares (ou, pelo menos, de momentos de ato) que teriam um tal “conteúdo”, que conduziria à constituição das propriedades mencionadas. Há efetivamente tais atos? E como se deveria descrevê-los em mais pormenores? Não conduzirá isto a um *regressus*? – B. Ou então a pressuposição acima feita não é verdadeira; ou seja, há que conceder que o constituído não fica determinado em todo o seu sentido pela “matéria” e a “qualidade” das vivências constituintes. Dito pela positiva: há casos de constituição em que não é o teor da vivência (a sua matéria e a sua qualidade, na <217> terminologia das *Logische Untersuchungen*), mas antes a simples *execução* do ato que pode conduzir à constituição de uma objectualidade: nas propriedades habituais, teríamos de ver precisamente uma tal objectualidade. Mas então seria quebrado o princípio fundamental da Fenomenologia Transcendental constitutiva, a saber: só se pode admitir como existente e de tal ou tal maneira qualitativamente determinado aquilo e somente aquilo que se comprova numa consideração constitutiva, através da análise do teor da vivência. Aquilo que seria, aqui, constituído através do simples fato da execução de um ato (e a constituição significa, do ponto de vista do Idealismo Transcendental, um tipo de gênese existencial!) *não é um correlato* das vivências correspondentes, mas antes, por assim dizer, uma *segunda* realidade surgindo em simultâneo com a execução do ato, que seria, porém, transcendente ao próprio ato e, por isso, não faria com ele qualquer unidade de ser. – C. Ou então haverá que distinguir entre “constituição” e “gênese”. “Constituição” seria apenas “determinação de sentido” nos atos em que a objectualidade constituída

chega à doação; e, ao seguir passo a passo a constituição, estaríamos autorizados a explicitar os modos de surgimento e de determinação deste sentido e, com isso, a tornar patente a legitimidade do sentido que surge com a constituição. Pelo contrário, “gênese” seria produção da própria objectualidade e não teria nada que ver com o conhecimento de um objeto e com os seus modos de doação. Neste caso, não se trata da determinação do seu sentido, mas antes do seu surgimento puro e simples. Para que, em geral, pudesse ser, aquilo que surge não careceria também, neste caso, de ser o correlato de um qualquer ato de captação. Dever-se-ia, assim, dizer que as propriedades habituais, no caso de surgirem desta maneira, não são nenhum “simples correlato de vivências de consciência”, mas, sim, que elas existem de um modo absoluto. Não conduzirá, porém, esta solução do problema a uma considerável alteração do método da Fenomenologia Transcendental? – D. Ou, por fim, deve-se negar a existência das propriedades habituais. Retornaríamos, então, ao ponto de vista das *Ideen* e teríamos de tomar o eu puro como um simples ponto-fonte vazio dos atos, coisa que não é, certamente, sustentável. Assim, <218> parece-me que a única saída possível é a que foi esboçada em A, a qual assenta na suposição de um “transviver”.

3. Seria muito importante delimitar com precisão a esfera das “propriedades habituais” em relação às chamadas “disposições psíquicas”, e, por outro lado, distingui-las também das “propriedades de caráter”, explanando as relações entre elas.

4. Haveria que fundamentar mais pormenorizadamente que as propriedades habituais pertencem ao eu puro transcendental e não ao eu “psicológico”, “humano”. Ou não será isto verdade?

Observação às páginas <111>-<112>

Eu não poderia dizer que os objetos ideais *autênticos* – as ideias, os conceitos ideais e as essencialidades – são “produtos”, “formações intencionais” que são *criados* em operações subjetivas. E isto não apenas pela razão de que a minha intuição dessas objectualidades mas mostra como

incriadas e ingênicas, mas também pelas razões epistemológicas de que, nesse caso, a ideia de uma *ciência* eidética ou se apresentaria como destituída de sentido ou se transformaria na ideia de uma “criação de um tipo particular”. Por outras palavras, com base nos pressupostos esboçados no texto, seria impossível *conhecer* eideticamente qualquer coisa; um tal “conhecimento” seria igual a um afastamento daquilo que há que conhecer e a uma criação de algo que não poderia de todo ser conhecido. Pode bem ser que essas objectualidades, que, nas *Logische Untersuchungen*, foram originalmente tomadas como ideais, a saber, significações, proposições, conexões de proposições, não sejam de todo objetos ideais (é isto que quer mostrar, entre outras coisas, o meu livro *Das literarische Kunstwerk*), mas daí não se segue ainda que, em geral, *tudo* o que foi originariamente declarado como ideal tenha de perder a sua originariedade de ser, a sua idealidade em sentido estrito. – Também as dificuldades que estão ligadas ao problema de um entendimento intersubjetivo e de uma ciência intersubjetiva não me permitem admitir a afirmação aqui discutida.

GLOSSÁRIO ALEMÃO-PORTUGUÊS

A

- Abschattung** – adumbramento
Abwandlung – variação
Allgemein – geral
Allgemeinheit – generalidade
Allzeitlichkeit – onitemporalidade
Anfang – começo
Anfängende – incipiente
Appräsentation – apresentação
Auffassen – apreender
Auffassung – apreensão
Aufheben – suprimir
Aufklärung – esclarecimento
Auschaltung – exclusão
Auslegung – explicitação
Ausser Spiel setzen – pôr de lado
Aussprechen – enunciar
Ausweisung – comprovação

B

- Begründung** – fundamentação
Bestimmbarkeit – determinabilidade
Bestimmtheit – determinidade
Bestimmung – determinação
Bewährung – confirmação

Bildlich – figurativo
Bleibende – permanente
Boden – terreno

D

Da-sein – *ser-aí*, existência
Deckung – recobrimento
Dingphantom – fantasma de coisa
Durchleben – transviver

E

Echt – autêntico
Echtheit – autenticidade
Egologie – Egologia
Egologisch – egológico
Eigenheit – propriedade
Eigenheitsphäre – esfera de propriedade
Eigenschaft – propriedade
Eigensphäre – esfera própria
Eigenwesen – essência própria
Eigenwesentlich – próprio e essencial
Einfühlung – intropatia
Einklammern – pôr entre parênteses
Einklammerung – parentetização
Einsicht – visão intelectual
Einstellung – atitude
Empfindungsfeld – campo sensível
Enthüllen – desvendar
Enthüllung – desvendamento
Erdenklich – *concebível*, imaginável
Erdenklichkeit – *concebibilidade*, imaginabilidade

Erfassen – captar
Erfassung – captação
Erlebnis – vivência
Erlebnisström – corrente de consciência
Erschliessung – descobrimento, abertura
Es selbst – ele próprio
Existenz – existência

F

Fortgeltung – validade que se prolonga
Fremd – *alheio*, estranho

G

Gebaren – conduta
Gebilde – formação
Gegenstand – objeto
Gegenständliche – objetual
Gegenständlichkeit – objetividade, objetualidade
Gegenwärtigung – apresentação
Gehalt – teor
Geltung – validade
Gemeinschaft – comunidade
Gestalt – forma

I

Ichlich – egoico
Ichspaltung – cisão do eu
Ideal – ideal (assinalado por nota)
Ideell – ideal (assinalado por nota)

Inhalt – conteúdo

Innerzeitlich – intratemporal

K

Kinästese – cinestese

Körper – corpo

L

Leben – viver

Leib – soma

Leibhaft – *in propria persona*, em pessoa

Leibkörper – corpo somático

Leiblich – somaticamente

Leistung – *operatividade*, operação, realização, efetuação

Leitfaden – fio condutor

M

Mannigfältigkeit – multiplicidade

Mehrheit – pluralidade

Meinen – visar

Meinung – visada

Monade – mônada

N

Natürliche Einstellung – atitude natural

Noema – noema

Noesis – noese

P

Paar – parilha

Paarung – emparelhamento

Positionalität – posicionalidade

Präsentation – apresentação

Primordial – primordial

Protention – protensão

R

Real – real (assinalado por nota)

Reell – real (assinalado por nota)

Retention – retenção

Richtig – correto

Richtigkeit – correção

Rückbeziehung – retrorreferência

S

Schauen – contemplar, ver

Schein – aparência

Schicht – estrato

Seele – alma

Sehen – ver

Seiende – ente

Sein – ser

Seinsgeltung – validade de ser

Selbstausslegung – autoexplicitação

Selbstda – ele-próprio-aí
Selbstdasein – ser-ele-próprio-aí
Sinnlos – carecido de sentido
Sinnvoll – pleno de sentido
Sonderung – particularização
So-sein – ser-assim
Stehende – estável, estacionário
Stellungnahme – atitude, *tomada de posição*
Stiften – instituir
Stiftung – instituição
Stimmend – concordante

T

Tragweite – alcance
Transzendental – transcendental
Transzendenz – transcendência

U

Überschiebung – deslocação
Übertragung – transferência
Überzeitlichkeit – supratemporalidade
Umgebung – cercania
Umsturz – subversão
Umwelt – mundo circundante
Unechtheit – inautenticidade
Universal – universal
Universalität – universalidade
Unsinn – sem sentido
Unterschicht – substrato
Unvernunft – irracional

Unvollkommenheit – imperfeição
Unzugänglich – inacessível
Urform – protoforma
Ursprünglich – originário
Ursprung – origem
Urstiftung – instituição originária
Urteil – juízo
Urteilen – julgar
Urteilsboden – terreno de juízos

V

Veranschaulichung – ilustração intuitiva
Verflechtung – entrelaçamento
Vergegenwärtigung – presentificação
Verhalten – comportamento
Verharrende – persistente
Vermeint – *visado*, presumido, pretenso
Vermögen – faculdade
Vernunft – razão
Verwandeln – transmutar, converter
Verweisung – remissão
Verweltlichung – mundanização
Vielfältigkeit – diversidade
Vollkommenheit – perfeição
Vollzug – execução
Vorbildliche Anschauung – intuição prefigurativa
Vorgegeben – dado de antemão, *pré-dado*
Vorgegebenheit – pré-doação
Vorkomnis – acontecimento
Vorprädikativ – *pré-predicativo*, antipredicativo
Vorurteil – preconceito
Vorurteilslosigkeit – ausência de preconceitos



www.forenseuniversitaria.com.br
bilacpinto@grupogen.com.br

ROTAPLAN
GRÁFICA E EDITORA LTDA

Rua Álvaro Seixas 165 parte
Engenho Novo - Rio de Janeiro - RJ
Tel/Fax: 21-2201-1444
E-mail: rotaplanrio@gmail.com



O derradeiro período da sua carreira como docente será passado na Universidade de Friburgo, entre 1916 e 1928, data de sua jubilação. Morre em Friburgo, em 27 de abril de 1928.

Husserl foi um dos mais importantes filósofos do século XX. A Fenomenologia, por ele iniciada, é, ainda hoje, uma das mais estuantes correntes de pensamento. Publicou pouco em sua longa vida acadêmica. Destacam-se *Filosofia da Aritmética*; *Investigações Lógicas*; *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*; *Lições sobre a Consciência Interna do Tempo*; *Lógica Formal e Lógica Transcendental* e, por fim, *A Crise das Ciências Europeias e Experiência e Juízo* (em colaboração com Landgrebe). No entanto, apesar desta contenção, é o protagonista de uma prodigiosa experiência de pensamento e escrita. A massa colossal de manuscritos que deixou continua sendo publicada e alimenta, sempre com novas facetas, o pensamento atual.



www.forenseuniversitaria.com.br