

CONFERÊNCIAS DE PARIS



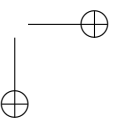
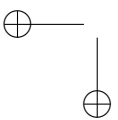
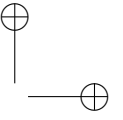
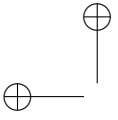
Edmund Husserl

Tradutores:
Artur Morão e António Fidalgo

www.lusosofia.net



LUSO Sofia:PRESS





Apresentação

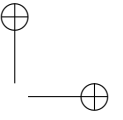
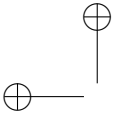
Ed. Husserl não apresenta aqui um 'manifesto' da fenomenologia, mas antes um panorama sintético do seu trabalho filosófico até então desenvolvido.

As Conferências de Paris, pronunciadas na Sorbona, a convite da Académie Française, a 23 e 25 de Fevereiro de 1929, expõem, de facto, as linhas mestras da sua reflexão fenomenológica. São, por um lado, um tributo a Descartes, que ajudou o autor a chegar à sua descoberta da transcendentalidade do *ego*; e, por outro, ofereceram-lhe a ocasião para assinalar as diferenças relativamente ao sistema cartesiano, que não seguiu até ao fim o ímpeto inovador que o inspirava e movia.

Traduzem um radicalismo semelhante: nada mais nada menos do que instaurar um começo absoluto da filosofia, em vista da unidade universal das ciências. Palpita nelas um impulso, de certo modo, espiritual, pois se busca a plena responsabilidade do filosofar na demanda de uma sabedoria universal, no abandono de todos os conhecimentos pressupostos e garantidos, na indagação das evidências derradeiras, as quais servirão, depois, para a fundamentação do sistema de saberes e dos valores, além da instituição e do pressuposto de uma comunidade noética de empenhamento veritativo.

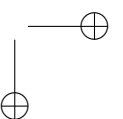
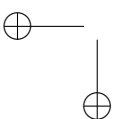
Por isso, os grandes temas husserlianos vão assomando, à medida que o discurso avança: a *epoché* ou a suspensão da atitude natural perante o mundo, a redução fenomenológica, a intencionalidade da consciência, a relação com o mundo e o significado deste, a questão do solipsismo, o difícil problema da intersubjectividade e muitos outros. O texto presente é uma espécie de corte transversal na obra de Husserl até então realizada: vemos os temas, o seu esforço por uni-los, os espinhosos problemas que surgem em virtude da solução proposta, as virtualidades que se insinuam... Estes e ou-





tos aspectos traçam um perfil excepcional de um pensamento em acção, sempre aquém da promessa que o anima, mas lucidamente mergulhado numa intenção de rigor e de profunda honestidade intelectual.

Artur Morão





Conferências de Paris (1929)

Edmund Husserl

Poder falar sobre a nova fenomenologia neste tão venerando lugar da ciência francesa enche-me de alegria por razões especiais. Nenhum filósofo do passado teve, de facto, uma influência tão decisiva sobre o sentido da fenomenologia como o maior pensador de França, René Descartes. A ele deve ela venerar como seu verdadeiro patriarca. Foi de um modo muito directo, diga-se expressamente, que o estudo das meditações cartesianas interveio na nova configuração da fenomenologia nascente e lhe deu a forma de sentido que agora tem e que quase lhe permite chamar-se um novo cartesianismo, um cartesianismo do século XX.

Neste contexto posso, à partida, estar bem certo da vossa anuência ao associar-me aos motivos das *Meditationes de prima philosophia* às quais, como creio, cabe um significado eterno, e ao caracterizar de seguida a remodelação e a nova formação em que emerge a peculiaridade do método e da problemática fenomenológicos.

Todo o principiante na filosofia conhece o notável percurso do pensamento das Meditações. O seu objectivo é, como recordamos, uma plena reforma da filosofia, inclusive a de todas as ciências. Pois estas são apenas membros subalternos de uma ciência universal, a filosofia. Só na unidade sistemática desta podem elas chegar à autêntica racionalidade – que, tal como até agora se desenvolveram, lhes falta. É necessária uma reconstrução radical que *satisfaça*





a ideia da filosofia como unidade universal das ciências na unidade de uma *fundamentação absolutamente racional*. Esta exigência da reconstrução realiza-se em Descartes numa filosofia de cunho subjectivo. Este giro subjectivo cumpre-se em dois estádios.

Primeiro: Quem quiser seriamente tornar-se filósofo deve, uma vez na vida, retirar-se para dentro de si mesmo e em si tentar o derrube de todas as ciências existentes e a sua reconstrução. A filosofia é um assunto inteiramente pessoal de quem filosofa. Trata-se da *sua sapientia universalis*, isto é, do *seu* saber em busca do universal – mas de um saber científico genuíno, pelo qual ele desde início e em cada passo se responsabiliza absolutamente em virtude das *suas* razões absolutamente evidentes. Só posso tornar-me verdadeiro filósofo pela minha livre decisão de querer viver para este objectivo. Se a tal me decidi, se, portanto, optei pelo começo em absoluta pobreza e pelo derrube, então a primeira coisa a fazer é, decerto, reflectir como é que poderei encontrar o começo absolutamente seguro e o método da progressão, sem qualquer apoio da ciência existente. As meditações cartesianas não pretendem, pois, ser apenas um assunto privado do filósofo Descartes, mas o protótipo das meditações necessárias a todo o principiante em geral da filosofia.

Se atendermos ao conteúdo das meditações, hoje para nós tão estranho, bem depressa se leva a cabo um *retrocesso ao ego filosofante* num segundo e mais profundo sentido. É o conhecido retrocesso, originador da *epoché*, ao *ego* das puras *cogitationes*. É o *ego* que a si se encontra como o único ente apodicticamente certo, enquanto põe fora de vigência a existência do mundo, como não garantida frente à dúvida possível.

Ora este *ego* realiza, antes de mais, um filosofar seriamente solipsista. Procura caminhos apodicticamente certos pelos quais lhe seja patente uma exterioridade objectiva na pura interioridade. Isto acontece em Descartes do modo que sabemos, ou seja, deduz-se primeiro a existência e a *veracitas* de Deus; e, em seguida, por seu intermédio, a natureza objectiva, o dualismo das substâncias,





em suma, o terreno objectivo das ciências positivas e estas mesmas. Todos os modos de inferência ocorrem à luz de princípios que são imanes, inatos ao *ego*.

Até aqui Descartes. Agora perguntamos: vale realmente a pena rastrear de forma crítica o significado eterno destes pensamentos? São eles adequados para insuflar forças vivas ao nosso tempo?

É de ponderar, em todo o caso, que as ciências positivas, que deveriam obter mediante estas meditações uma fundamentação absolutamente racional, se tenham tão pouco interessado por ela. Na nossa época, e não obstante o desenvolvimento fulgurante dos três séculos, sentem-se decerto inibidas pela falta de claridade dos seus fundamentos. Mas não lhes ocorre na remodelação dos seus conceitos básicos recorrer às meditações cartesianas.

Por outro lado, é de monta que as meditações tenham feito época na filosofia num sentido muito singular e, sem dúvida, precisamente devido à sua retrocessão ao *ego*. Descartes inaugura, de facto, uma filosofia de tipo inteiramente novo. Esta, ao modificar todo o seu estilo, empreende uma viragem radical do objectivismo ingénuo para um *subjectivismo transcendental*, que em tentativas novas e, no entanto, sempre insuficientes, aspira a uma forma final pura. Não deveria, porventura, esta tendência contínua trazer em si um sentido eterno, para nós uma tarefa ingente, a nós imposta pela própria história, e na qual somos todos chamados a colaborar?

A fragmentação da filosofia contemporânea no seu afã desnorreado dá-nos que pensar. Não há que atribuí-la ao facto de as forças provenientes das Meditações de Descartes terem perdido a sua vivacidade originária? Não deveria o único renascimento fecundo, que estas meditações despertam, consistir não em retomá-las, mas em descobrir primeiro na retrocessão ao *ego* o sentido mais profundo do seu radicalismo e os valores eternos que daí brotam? De todas as maneiras indica-se assim o caminho que levou à fenomenologia transcendental.

Queremos agora percorrer em comum este caminho. É de um modo cartesiano que, enquanto filósofos radicalmente incipientes,





queremos meditar, decerto em reformulação crítica permanente das velhas meditações cartesianas. O que nestas era simples situação embrionária deve ser levado a franco desabrochamento.

Começamos, portanto, cada qual por si e em si, com a decisão de pôr fora de vigência todas as ciências que previamente nos são dadas. O objectivo perseguido por Descartes, da fundamentação absoluta das ciências, não o deixamos fugir, mas, antes de mais, nem sequer se deve pressupor como asserção prévia a sua possibilidade. Contentamo-nos com a nossa inserção no agir das ciências e com tirar daí o ideal da cientificidade como aquilo a que a ciência aspira. De acordo com o seu intuito, nada deve valer como realmente científico que não seja fundamentado mediante plena evidência, isto é, que não tenha de se legitimar *pelo retorno às próprias coisas ou aos estados de coisas numa experiência e evidência originárias*. Assim guiados, tomamos como princípio, enquanto filósofos principiantes, só julgar em evidência e examinar criticamente a própria evidência, e isto, claro está, também com evidência. Tendo, de início, posto as ciências fora de vigência, encontramos-nos então na vida pré-científica, e aqui também não faltam evidências, imediatas e mediatas. É isto, e nada mais, que temos à partida.

Daqui nos vem a primeira pergunta: será que não podemos legitimar evidências imediatas e apodícticas, e em si primeiras, ou seja, tais que devam necessariamente preceder todas as outras evidências?

De facto, ao ocuparmo-nos meditativamente desta questão, parece logo oferecer-se como em si a primeira de todas as evidências e como apodíctica a evidência da existência do mundo. Ao mundo se reportam todas as ciências e já, antes delas, a vida activa. *Antes de tudo o mais, é óbvia a existência do mundo* – de tal modo que ninguém pode pensar em enunciá-la expressamente numa proposição. É que temos a experiência contínua do mundo, na qual este está sempre e inquestionavelmente diante dos olhos. Mas será esta evidência da experiência, não obstante o seu carácter óbvio,





realmente apodíctica? E será ela realmente a primeira que antecede todas as outras? Temos de responder negativamente a ambas as perguntas. Não acontece por vezes que uma coisa acaba por se revelar uma ilusão dos sentidos? Não sucede que até o contexto global da experiência, susceptível de uma visão homogénea, é desvalorizado como simples sonho? Não queremos utilizar a tentativa de Descartes de provar – demonstração feita mediante uma crítica demasiado fugaz da experiência sensível – a cogitabilidade do não-ser do mundo, apesar de este ser incessantemente experimentado. Apenas retemos que a evidência da experiência para fins de uma fundamentação radical da ciência necessitaria primeiro, em todo o caso, de uma crítica, da sua validade e alcance e que não devemos, pois, utilizá-la como inquestionável e imediatamente apodíctica. Assim sendo, não basta pôr fora de vigência todas as ciências que nos são previamente dadas, tratá-las como preconceitos; temos também de subtrair à vigência ingénua o solo universal das mesmas, o da experiência do mundo. O ser do mundo não mais pode constituir para nós um facto óbvio, mas somente um *problema da vigência*.

Restar-nos-á agora ainda um certo solo de ser, um solo para quaisquer juízos, evidências, a fim de sobre ele – e apodicticamente – poderemos fundamentar uma filosofia universal?

Não é o mundo o título para o universo do ente em geral? Será que ele não é em si, no fim de contas, o primeiro solo do juízo, mas já se pressuporá, pelo contrário, com a sua existência um solo anterior de ser?

Realizamos aqui e agora, no pleno seguimento de Descartes, a grande viragem que, feita correctamente, leva à *subjectividade transcendental*, a viragem para o *ego* como o *solo* apodicticamente certo e *último do juízo*, sobre o qual há que fundar toda a filosofia radical.

Consideremos: como filósofos meditando radicalmente, não temos agora uma ciência para nós vigente, nem um mundo que para nós exista. Em vez de pura e simplesmente existir, isto é, de vi-





gorar para nós naturalmente na crença do ser da experiência, ele é para nós apenas uma simples pretensão de ser. Isto concerne a todos os outros eus, de modo que legitimamente não podemos em rigor falar no plural comunicativo. Os outros homens e animais são para mim apenas dados em virtude da experiência sensível de cuja validade, enquanto posta em questão, não me posso servir. Com os outros percebo também decerto todas as formas da socialidade e da cultura, numa palavra, todo o mundo concreto é para mim, em vez de existente, apenas um fenómeno de ser. Mas independentemente do modo como se atenha à pretensão de realidade deste fenómeno de ser, se ser ou aparência, ele próprio como meu fenómeno nada é, mas precisamente aquilo que em toda a parte torna possível para mim o ser e a aparência. E de novo: se me abster, como em liberdade poderia fazê-lo e efectivamente fiz, de qualquer crença na experiência, de modo que para mim o ser do mundo da experiência permaneça fora de vigência, então esta minha abstenção é o que é em si, mais a corrente inteira da vida da experiência e de todos os seus fenómenos singulares, as coisas e os outros homens e os objectos culturais aparentes, etc. Tudo permanece como estava, só que não o assumo simplesmente como existente, antes me abstenho de toda a tomada de posição quanto ao ser e à aparência. Devo igualmente abster-me das minhas outras opiniões, dos meus juízos, das minhas tomadas de posição valorativas na referência ao mundo, enquanto pressupõem o ser do mundo, e também para eles o abster-me não significa o seu desaparecimento enquanto simples fenómenos.

Por conseguinte, esta inibição universal de todas as tomadas de posição frente ao mundo objectivo, à qual damos o nome de *epoché fenomenológica*, torna-se justamente o meio metódico pelo qual me apreendo puramente como aquele eu e aquela vida da consciência na qual e para a qual todo o mundo objectivo é para mim, e é tal como para mim é. Tudo o que é mundano, todo o ser espaço-temporal é para mim em virtude de o experimentar, perceber, recordar, de algum modo o pensar, julgar, valorar, dese-

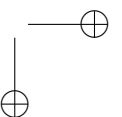
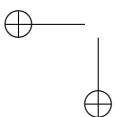




jar, etc. Tudo isto é designado por Descartes, como se sabe, com o título *cogito*. O mundo em geral é para mim apenas o que existe conscientemente e para mim vigora em tais *cogitationes*. *Dessas cogitationes recebe ele todo o seu sentido e toda a sua vigência de ser*. Nelas decorre toda a minha vida mundana. Não posso viver, experimentar, pensar, valorar e agir em nenhum outro mundo que não tenha o sentido e a validade em mim e a partir de mim próprio. Se me elevar acima de toda esta vida e me abster de toda a realização de qualquer crença no ser, a qual supõe justamente o mundo como existente, se dirigir exclusivamente o meu olhar para esta própria vida enquanto consciência do mundo, então ganho-me a mim como o *ego* puro com a corrente pura das minhas *cogitationes*.

Ganho-me, decerto, não como um pedaço do mundo, já que pusera universalmente o mundo fora de vigência, não como o eu de homem singular, mas como eu em cuja vida consciente todo o mundo e eu próprio enquanto objecto mundano, enquanto homem que existe no mundo, recebem o sentido e a vigência de ser.

Encontramo-nos aqui num ponto perigoso. Afigura-se-me muito fácil, seguindo Descartes, apreender o *ego* puro e as suas *cogitationes*. No entanto, é como se estivéssemos numa ravina íngreme em que avançar com serenidade e segurança decide da vida e da morte filosóficas. Descartes tinha a mais pura vontade de radical ausência de preconceitos. Mas, graças às recentes investigações, em particular às belas e profundas dos Srs. Gilson e Koyré, sabemos quanta Escolástica se encontra oculta e como preconceito obscuro nas Meditações de Descartes. Não é, porém, só isso; temos, antes de mais, de manter afastados já os preconceitos, para nós dificilmente perceptíveis, derivados da orientação para a ciência matemática da natureza, como se sob o título *ego* se tratasse de um axioma fundamental apodíctico que, em união com outros (a derivar deste), deve fornecer o fundamento para uma ciência dedutiva do mundo, uma ciência *ordine geometrico*. Neste contexto, não pode de modo algum afigurar-se óbvio que tivéssemos





salvo, no nosso *ego* apodicticamente puro, uma pequena pontinha do mundo que, entre todas as coisas do mundo, seria a única inquestionável para o eu filosofante, e que o que importa agora é desvendar o mundo restante, mediante inferências bem feitas e de acordo com os princípios inatos do *ego*.

Infelizmente é o que acontece em Descartes com a viragem discreta, mas funesta, que transforma o *ego* em *substantia cogitans*, em *animus* humano separado, em ponto de partida para raciocínios segundo o princípio da causalidade, em suma, com a viragem pela qual se tornou o pai do contraditório realismo transcendental. Nada disto terá a ver connosco, se nos mantivermos fiéis ao radicalismo da auto-reflexão e, assim, ao princípio da pura intuição; se, portanto, nada deixarmos valer a não ser como aquilo que, no campo do *ego* aberto pela *epoché*, nos foi efectivamente dado e, antes de mais, de um modo de todo imediato; se, portanto, nada expressarmos que nós próprios não *vejamos*. Foi aqui que Descartes falhou, e assim se explica que esteja perante a maior de todas as descobertas, que de certo modo já a fez e, apesar disso, não capte o seu sentido genuíno, sentido da subjectividade transcendental, pelo que não transpõe a porta de entrada que dá para a autêntica filosofia transcendental.

A *epoché* livre, quanto ao ser do mundo que aparece e que para mim vale como real – como real na primitiva atitude natural –, mostra o maior e mais maravilhoso de todos os factos, a saber, que eu e a minha vida permanecemos intocados na minha vigência de ser, quer o mundo exista quer não, quer se decida a seu respeito seja o que for. Se afirmar na vida natural: “Sou, penso, vivo”, então estou a afirmar: eu, esta pessoa humana entre outros homens no mundo, que me situo graças ao meu corpo no complexo real da natureza, no qual se inserem também as minhas *cogitationes*, as minhas percepções, recordações, juízos, etc., como factos psicofísicos. Assim concebidos, sou eu e somos nós, homens e animais, temas das ciências objectivas, da biologia, da antropologia e zoologia, e também da psicologia. A vida psíquica, de que toda a psicologia fala, é





entendida como vida psíquica no mundo. A *epoché* fenomenológica, que o percurso das meditações cartesianas depuradas exige de mim enquanto filosofante, exclui do meu campo judicativo não só a vigência do ser do mundo objectivo em geral, mas também as ciências mundanas, e até já como factos do mundo. *Para mim não há, portanto, nenhum eu e nenhuns actos psíquicos, fenómenos psíquicos no sentido da psicologia*: para mim, por conseguinte, também não existo como homem, não existem as minhas próprias *cogitationes* como componentes de um mundo psicofísico. Em vez disso, porém, ganhei-me a mim mesmo, e ganhei-me simplesmente como aquele eu puro com a vida e as faculdades puras (por exemplo, com a faculdade evidente: posso suspender o meu juízo), pelas quais o *ser deste mundo* e qualquer essência têm para mim sentido e vigência possível. Se o mundo se diz *transcendente*, pois o seu eventual não-ser não elimina o meu ser-puro, antes o pressupõe, então este meu ser puro ou o meu eu puro diz-se *transcendental*. Mediante a *epoché* fenomenológica reduz-se o eu humano natural e, claro está, o meu, ao transcendental; e é assim que se entende a elocução acerca da redução fenomenológica.

É preciso, porém, dar mais alguns passos para que o que aqui se elucidou possa primeiramente obter a sua recta utilidade. Que se deve começar por fazer filosoficamente com o *ego* transcendental? Sem dúvida é evidente – para mim que filósofo – que o seu ser precede gnoseologicamente todo o ser objectivo. Em certo sentido, ele é mesmo o fundamento e o solo sobre o qual se joga todo o conhecimento objectivo, o bom e o mau. Mas significará esta precedência e pressuposição em todo o conhecimento objectivo que ele é a base cognitiva, no sentido habitual, para este conhecimento objectivo? A ideia, a tentação, não anda muito longe; é até a de toda a teoria realista. Mas a tentação de buscar na subjectividade transcendental premissas para a posição existencial do mundo subjectivo desaparece ao pensarmos que todos os raciocínios, por nós realizados e concebidos puramente, decorrem justamente na subjectividade transcendental e que todas as comprovações relativas





ao mundo têm o seu padrão no próprio mundo, tal como ele se dá e confirma a si mesmo na experiência. Não é que queiramos declarar como falsa a grande ideia cartesiana de procurar a fundamentação mais profunda das ciências objectivas e do ser do mundo objectivo na subjectividade transcendental. De contrário, não seguiríamos o caminho da sua meditação, mesmo sujeitando-a à crítica. Mas, talvez, com a descoberta cartesiana do *ego*, se abra também uma *nova ideia de fundamentação, a saber, a da fundamentação transcendental*.

Com efeito, em vez de avaliar o *ego* como uma simples proposição apodíctica e como premissa absolutamente fundante, dirigimos a nossa atenção para o facto de que a *epoché* fenomenológica nos desvendou (ou a mim que filosofo) com o *eu sou* certamente apodíctico uma nova e infinita esfera de ser e, claro está, como um esfera de uma nova experiência, de uma *experiência transcendental*. Mas, justamente por isso, também a possibilidade de um conhecimento empírico transcendental, mais ainda, de uma ciência transcendental.

Rasga-se aqui um horizonte cognitivo notabilíssimo. A *epoché* fenomenológica reduz-me ao meu puro eu transcendental e, pelo menos no início, sou então, em certo sentido, *solus ipse*: não no sentido habitual, como seria o de um homem que, após um colapso cósmico, ficaria sozinho no mundo que continua ainda a existir. Após ter banido o mundo do meu campo judicativo como o que de mim e em mim recebe o sentido de ser, sou então o eu transcendental que precede o mundo, *a única coisa que judicativamente se pode posicionar e está posicionada*. E agora tenho de obter uma ciência, uma ciência extraordinariamente peculiar, pois ela, produzida pela minha e na minha subjectividade transcendental, deve também somente – pelo menos de início – valer para si, uma ciência transcendental-solipsista. Portanto, o fundamento derradeiro da filosofia, no sentido cartesiano de ciência universal, não deveria ser o *ego cogito*, mas uma ciência do *ego*, uma *egologia* pura, e deve-





ria pelo menos proporcionar a pedra angular da sua fundamentação absoluta.

Efectivamente, esta ciência já existe como a fenomenologia transcendental mais básica: a mais básica, portanto não a plena, à qual pertence o caminho ulterior do solipsismo transcendental para a intersubjectividade transcendental. Para tornar tudo isto compreensível, é preciso, antes de mais, abrir – o que faltou a Descartes fazer – o campo infinito da auto-experiência transcendental do *ego*. A auto-experiência, e até mesmo na sua valoração como apodíctica, desempenha, como se sabe, nele próprio um papel, mas desvendar o *ego* na total concreção da sua existência e vida transcendentais, e encará-lo como campo de investigação a percorrer sistematicamente até aos seus confins, foi algo que lhe permaneceu estranho. O filósofo tem de pôr no centro a intelecção fundamental de que, na atitude da redução transcendental, pode reflectir de modo consequente sobre as suas *cogitationes* e o seu conteúdo fenomenológico puro, e descortinar aí por todos os lados o seu ser transcendental na sua vida transcendental-temporal e nas suas faculdades. Trata-se claramente de paralelos daquilo que o psicólogo na sua mundanidade chama experiência interna ou auto-experiência.

Da maior e até de decisiva importância é, em seguida, observar que isto não se pode abordar ligeiramente – o que também Descartes por vezes advertiu – que, por exemplo, a *epoché* nada modifica quanto ao mundano, que a experiência é experiência dele e, por conseguinte, a respectiva consciência é também consciência dele. O título *ego cogito* deve incluir mais um elo: cada *cogito* tem em si como visado o seu *cogitatum*. A percepção da casa, mesmo quando suspendo a actividade da crença perceptiva, é, tomada tal como a vivo, percepção desta e justamente desta casa que aparece assim e assado, mostrando-se com as determinações, de lado, de perto ou de longe.

E, do mesmo modo, a lembrança clara ou vaga é lembrança da casa representada vaga ou claramente, e o juízo, ainda que errado, é um juízo deste e daquele estado de coisas visado, etc. *A propri-*





idade fundamental dos modos de consciência, que o eu vive como eu, é a chamada intencionalidade, é sempre ter consciência de alguma coisa. A este quid da consciência pertencem os modos de ser como existente, ser presumido, não-ser, mas também os modos do ser-aparência, ser-bom ou ser-de-valor, etc. A experiência fenomenológica enquanto reflexão deve manter-se afastada de todas as invenções construtivistas e, como genuína, deve tornar-se muito concreta, justamente com o conteúdo de sentido e de ser com que ela surge.

É uma invenção construtivista do sensualismo interpretar a consciência como complexo de dados sensíveis, eventualmente acrescentar-lhe depois qualidades morfológicas e deixar ao cuidado destas a totalidade. Isto já é radicalmente falso na atitude psicológica mundana, e muito mais o é ainda na atitude transcendental. Se a análise fenomenológica na sua progressão sob o título de dados sensoriais tem de mostrar alguma coisa, então esta não é, de todas as maneiras, algo de primeiro em todos os casos da “percepção externa” mas, na verdadeira descrição puramente intuitiva, a primeira coisa é descrever de perto o *cogito*, por exemplo, a percepção da casa enquanto tal, segundo o seu sentido de objecto e segundo os modos de manifestação. E assim para toda a espécie de consciência.

Justamente ao virar-me para o objecto da consciência, acho-o como algo que é experimentado ou intentado com tais e tais determinações, nos juízos como portador de predicados judicativos, na valoração como suporte de predicados axiológicos. Olhando para o outro lado, deparo com os modos variáveis da consciência, o modo perceptivo, o modo da recordação, tudo o que não é objecto ou determinação objectal, mas sim modo subjectivo do dar-se ou da manifestação, como perspectivas ou diferenças da vaguidade ou claridade, da atenção ou desatenção, etc.

Fazendo uma reflexão permanente sobre si mesmo, enquanto filósofo meditativo que assim se tornou ele próprio *ego* transcendental, significa pois ingressar na experiência transcendental de ilimitada abertura, não se contentar com o *ego* vago, mas rastrear





a corrente incessante do ser e da vida cogitantes, observar tudo aquilo que há para observar, penetrá-lo pela explicitação, apreendê-lo descritivamente em conceitos e juízos puros que se vão buscar de modo inteiramente originário a este depósito intuitivo.

Portanto, serve-nos de orientação, como já se disse, mesmo um título tríplice enquanto esquema das elucidações e descrições: *ego cogito cogitatum*. Se abstrairmos, antes de mais, do eu idêntico, não obstante ele residir de certo modo em todo o *cogito*, destaca-se então mais facilmente na reflexão a especificidade do próprio *cogito*, e de imediato se distinguem tipos descritivos, que na linguagem são indicados muito vagamente como perceber, lembrar-se, manter-se-ainda-na-consciência-após-a-percepção, esperar, desejar, querer, enunciar predicativamente, etc. Mas se a tomarmos tal como no-la proporciona concretamente a reflexão, logo vem ao de cima a diferença fundamental já mencionada entre o sentido objectal e o modo de consciência, eventualmente o modo de manifestação: por conseguinte, a bilateralidade considerada no seu elemento típico – que constitui justamente a intencionalidade, ou seja, a consciência enquanto consciência disto e daquilo. Daqui resultam sempre duplas orientações descritivas.

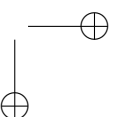
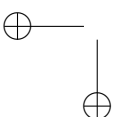
Importa, pois, ter aqui em conta que a *epoché* transcendental quanto ao mundo existente com todos os objectos experimentados, percebidos, recordados, pensados, judicativamente acreditados, nada altera no facto de o mundo e todos estes objectos enquanto fenómenos da experiência, mas também enquanto fenómenos puros, ou seja, como *cogitata* das respectivas *cogitationes*, terem de ser um tema capital da descrição fenomenológica. Mas que faz então a diferença abissal entre os juízos fenomenológicos sobre o mundo da experiência e os objectivo-naturais? A resposta pode dar-se assim: enquanto *ego* fenomenológico, tornei-me puro espectador de mim mesmo, e nada mais tenho em vigência do que aquilo que encontrei como inseparável de mim próprio, como a minha vida pura e como desta mesma inseparável e, claro está, tal como a reflexão originária e intuitiva me desvela para mim próprio.





Enquanto homem radicado na atitude natural, como eu era antes da *epoché*, vivia ingenuamente no interior do mundo; em plena experiência, vigorava para mim, sem mais, o experimentado e, nessa base, eu levava a cabo as minhas outras tomadas de posição. Mas tudo isto decorria em mim sem que eu para aí virasse a minha atenção; o que por mim era experimentado, as coisas, os valores, os fins, constituía o meu interesse, mas não a minha vida experiencial, o meu ser-interessado, o meu tomarposição, o meu subjectivo. Também enquanto vivia naturalmente era o meu eu transcendental, mas eu nada de tal sabia. Para me aperceber da minha peculiaridade absoluta, tive de exercitar justamente a *epoché* fenomenológica. Não pretendo por meio dela, como Descartes, praticar uma crítica da validade, se poderei confiar apodicticamente na experiência, por conseguinte, no ser do mundo, mas quero aprender que o mundo é para mim, e também de que modo é que o mundo é para mim o cogitatum das minhas *cogitationes*. Não pretendo apenas estabelecer em geral que o *ego cogito* antecede apodicticamente o ser-para-mim do mundo, mas chegar a conhecer integralmente e ver o meu ser concreto como *ego*: o meu ser como alguém que experimenta e vive naturalmente no interior do mundo consiste numa vida transcendental particular, na qual levo a cabo o experimentar com uma crença ingénua, e continuo a activar a minha convicção acerca do mundo, ingenuamente adquirida, etc. Por conseguinte, a atitude fenomenológica com a sua *epoché* consiste em eu obter o derradeiro ponto pensável da experiência e do conhecimento, no qual me torno espectador imparcial do meu eu mundano-natural e da vida do eu, a qual constitui aí apenas um pedaço particular ou um estrato específico da minha vida transcendental desvelada. Não estou envolvido na medida em que, enquanto me “abstenho” de todos os interesses mundanos que aí ainda tenha, enquanto eu – o filosofante – me ponho acima deles e os contemplo, os tomo como temas da descrição, bem como em geral o meu *ego* transcendental.

Realiza-se assim, com a redução fenomenológica, uma espécie de cisão do *ego*: o espectador transcendental põe-se acima de





si próprio, olha para si e vê-se também como eu antes votado ao mundo, e descobre-se em si, pois, como homem enquanto *cogitatum* e descobre nas *cogitationes* inerentes a vida e o ser transcendentais que constituem “o mundano” integral. Se o homem natural (em que o eu é, em última análise, transcendental, mas disso nada sabe) tem um mundo que existe em ingénua absolutidade e uma ciência do mundo, então o espectador que de si se tornou transcendentemente consciente, enquanto eu transcendental, tem o mundo apenas como *fenómeno*, isto é, como *cogitatum* da respectiva *cogitatio*, como o aparente das respectivas aparências, como simples correlato.

Quando a fenomenologia tem tematicamente objectos da consciência, e seja qual for a sua natureza, se reais ou ideais, tem-nos apenas como objectos dos respectivos modos de consciência; a descrição que pretende apreender os fenómenos plenamente concretos das *cogitationes*, deve continuamente voltar o olhar do lado objectal para o lado da consciência e rastrear aqui em geral as relações contextuais existentes. Se, por exemplo, tomar a percepção de um hexaedro como tema, noto, na reflexão pura, que o hexaedro é dado continuamente como unidade objectal numa multiplicidade polimorfológica e claramente inerente de modos de manifestação. O mesmo hexaedro – ou o mesmo que aparece, ora deste ou daquele lado, ora nestas ora naquelas perspectivas, ora em manifestações precisas ora em manifestações esbatidas, ora em grande claridade e exactidão ora em menor claridade. No entanto, se atentarmos bem em qualquer superfície vista do hexaedro, em qualquer aresta ou canto, em qualquer mancha cromática, em suma, em qualquer momento do sentido objectal, notamos para cada um deles a mesma coisa: é a unidade de uma multiplicidade de modos de manifestação que contínua e repetidamente variam, das suas perspectivas particulares, das diferenças específicas do aqui e além subjectivos. Olhando bem, deparamos com a cor inalterada continuamente idêntica mas, ao reflectirmos sobre os modos da manifestação, reconhecemos que ela nada mais é, que não pode ser pensada de

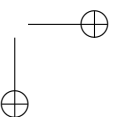
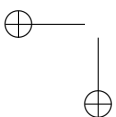




outro modo, a não ser que se apresenta ora nestes ora naqueles perfis cromáticos. Temos sempre a unidade apenas como unidade a partir da apresentação, a qual é a apresentação da auto-ostensão da cor ou auto-ostensão da aresta.

O *cogitatum* é simplesmente possível no modo particular do *cogito*. Se, pois, começarmos a tomar a vida da consciência de um modo inteiramente concreto e olharmos descritivamente, com constância, para ambos os lados e para as suas relações intencionais, desfraldam-se verdadeiras infinidades e factos sempre novos jamais pressentidos. Entre eles se inscrevem as estruturas da temporalidade fenomenológica. É o que se passa, já quando persistimos no interior do tipo da consciência, que se chama percepção coisal. Ela é, ao vivo, como um durar, um fluir temporal do perceber e do percebido. Este fluir incessante, esta temporalidade é algo de essencialmente inerente ao fenómeno transcendental. Toda a divisão, que nela pensarmos, origina por seu turno uma percepção do mesmo tipo, e de cada secção, de cada fase dizemos a mesma coisa: o hexaedro é percebido. Mas esta *identidade* é um rasgo descritivo imanente de semelhante vivência intencional e das suas fases, é um rasgo que existe na própria consciência. Os fragmentos e as fases da percepção não estão colados uns aos outros de modo extrínseco, estão unidos, justamente como consciência e, de novo, a consciência está unida, e unida decerto na consciência dela mesma. Não existem primeiro coisas e, em seguida, se insinuam na consciência de modo que o mesmo penetrou aqui e além, mas consciência e consciência, um *cogito* e outro conectam-se num *cogito* que a ambos une, o qual, como uma consciência nova, é por seu turno consciência de algo e é, sem dúvida, a realização desta *consciência sintética* de que nela se conhece “o mesmo”, o um como um.

É num exemplo que embatemos aqui na singularidade da síntese enquanto peculiaridade fundamental da consciência, e com ela desponta ao mesmo tempo a *diferença entre conteúdos da consciência inclusos e ideais, simplesmente intencionais*. O objecto per-





ceptivo, olhado fenomenologicamente, não é uma porção inclusa no perceber e nas suas perspectivas e outras multiplicidades de manifestação, que fluem e se unificam de modo sintético. Duas manifestações que se me dão, em virtude de uma síntese, como manifestações do mesmo são separadas quanto ao teor, não têm nenhum dado em comum enquanto assim separadas, têm quando muito momentos semelhantes e análogos. O mesmo hexaedro visto é o mesmo intencionalmente; o que se oferece como espacial-real é, em múltiplas percepções, algo de idealmente idêntico, idêntico para a intenção, para os modos da consciência, imanente aos actos do eu não como dado incluso, mas como sentido objectal. O *mesmo* hexaedro pode, em seguida, existir também para mim em diferentes recordações, expectativas, representações claras ou vazias como o mesmo intencional, substrato idêntico para predicções, valorações, etc. Esta mesmidade reside sempre na própria vida da consciência e é intuída pela síntese. *Por isso, a referência da consciência à objectalidade atravessa toda a vida consciente, e semelhante objectalidade descortina-se como uma peculiaridade essencial de toda a consciência, em modos conscientes sempre novos, e muito dissimilares, de poder transitar sinteticamente para a consciência unitária do mesmo.*

Com isto se prende o facto de que nenhum *cogito* singular está isolado no *ego*, tanto mais, por fim, se vem a descobrir que toda a vida universal na sua flutuação, no seu fluxo heracliteano, constitui uma unidade sintética universal. Há que agradecer-lhe profundamente que o *ego* transcendental não só é, mas é por si mesmo, uma unidade concreta abarcável, vivendo uniformemente, em modos da consciência sempre novos e, no entanto, objectivando-se constantemente de uma maneira homogénea e na forma do tempo imanente.

Mas não é só isto. Tão essencial como a *actualidade* da vida é igualmente a *potencialidade*, e esta potencialidade não é uma possibilidade vazia. Cada *cogito*, por exemplo, uma percepção externa ou uma recordação, etc., traz em si mesma e com a possibilidade de ser desvelada, uma potencialidade que lhe é imanente de vivên-





cias possíveis referidas ao mesmo objecto intencional e a realizar pelo eu. Em cada uma encontramos, como diz a fenomenologia, *horizontes*, e em diverso sentido. A percepção progride e delinea um horizonte de expectativa como horizonte de intencionalidade, apontado para o vindouro enquanto percebido, portanto para futuras séries perceptíveis. Mas cada uma traz também consigo potencialidades como o “eu poderia, em vez disso, olhar para além”, ser-lhe-ia possível dirigir de outro modo o seu decurso perceptivo. Cada recordação remete-me para uma cadeia completa de recordações possíveis até ao agora actual, e para co-presencialidades a desvelar em cada lugar do tempo imanente, etc.

Tudo isto são estruturas intencionais e dominadas pelas leis da síntese. Posso inquirir toda a vivência intencional, ou seja, posso penetrar no seu horizonte, explicá-lo e, por um lado, desvelo assim potencialidades da minha vida, por outro, clarifico sob uma perspectiva objectal o sentido visado.

A análise intencional é, pois, algo de inteiramente diverso da análise na aceção habitual. A vida consciente – e isto vale já para a pura psicologia interna como paralelo da fenomenologia transcendental – não é uma simples conexão de dados, nem um amontoar de átomos psíquicos, nem ainda uma totalidade de elementos, que estão unidos por qualidades morfológicas. *A análise intencional é o desvelamento das actualidades e potencialidades, nas quais se constituem objectos como unidades de sentido*, e toda a análise de sentido se leva a efeito na transição das vivências ingredientes para os horizontes intencionais nelas delineados.

Este último esclarecimento prescreve à análise e à descrição fenomenológicas uma metodologia totalmente nova, uma metodologia que entra em acção em toda a parte onde objecto e sentido, questões de ser, de possibilidades, de origem e de legitimação se devem abordar com seriedade. Toda a análise intencional vai além da vivência momentânea e inclusamente dada da esfera imanente, e de modo tal que, ao descortinar potencialidades, patentes agora ingredientemente e à guisa de horizonte, realça multiplicidades de





novas vivências, nas quais se torna claro o que só implicitamente se visava e já deste modo era intencional. Se vir um hexaedro, digo também: estou a vê-lo realmente e, em rigor, só de um lado. E, não obstante, é evidente que aquilo que agora percepciono é mais, que a percepção encerra em si um visar, embora inconcretizado, graças ao qual o lado visto enquanto simples lado possui o seu sentido. Mas como se descortina este visar mais, como é que em rigor se torna evidente que eu intento mais? Pela transição para uma sequência sintética de percepções possíveis, como eu a teria se, com o passo, me pusesse a rodear a coisa. A fenomenologia desmembra continuamente o visar, a respectiva intencionalidade, ao estabelecer como tais sínteses cumuladoras de sentido. Explicar a estrutura universal da vida transcendental da consciência na sua referência significativa e na sua constituição do sentido, tal é a tarefa ingente imposta à descrição.

Naturalmente, a investigação move-se em níveis diferentes. Não é decerto impedida por aqui ser o reino da corrente subjectiva e porque seria uma loucura querer proceder aqui com uma metodologia da formação de conceitos e de juízos, que é a decisiva para as ciências exactas objectivas. Sem dúvida, a vida da consciência encontra-se em fluxo, e todo o *cogito* se insere numa corrente, sem elementos últimos e relações últimas fixáveis. Mas na corrente domina uma típica muito bem assinalada. A percepção é um tipo universal, a recordação é um outro tipo, consciência vaga e, claro está, retentiva; como a que tenho de um fragmento de melodia, que já não ouço, mas *ainda* tenho no campo da consciência, na não-intuibilidade e, no entanto, este fragmento de melodia – coisas semelhantes são tipos universais, recortados com precisão que, por seu turno, se particularizam no tipo *percepção da coisa espacial e no tipo percepção de um homem*, do ser psicofísico.

Posso indagar, mediante uma descrição geral, cada um desses tipos segundo a sua estrutura e, claro está, segundo a sua estrutura intencional, pois se trata justamente de um tipo intencional. Posso inquirir como um passa para o outro, como se constitui, se





modifica, que formas de síntese intencional nele necessariamente residem, que formas de horizontes ele necessariamente em si inclui, que formas de desvelamento e repleção lhe pertencem. Isto é análise intencional da percepção, teoria transcendental da lembrança e da conexão das instituições em geral, mas também teoria transcendental do juízo, da vontade, etc. A questão não é pôr em movimento, como as ciências empíricas objectivas, a simples experiência e analisar inclusivamente o dado da experiência, mas rastrear as linhas da síntese intencional, como elas estão traçadas intencionalmente e segundo um horizonte, devendo nelas mostrar-se e, em seguida, desvelar-se também os próprios horizontes.

Mas já que cada *cogitatum* singular, em virtude do seu âmbito transcendental imanente de tempo, é uma síntese de identidade, uma consciência de que é continuamente o mesmo, o objecto desempenha já algum papel como fio condutor transcendental para as multiplicidades subjectivas que o constituem. Mas na visão global dos tipos mais gerais de *cogitata* e da sua geral descrição intencional é, no entanto, de novo indiferente se estes ou aqueles objectos são aí os percebidos ou recordados, e quejandos.

Se, porém, ao fenómeno do mundo, o qual é também consciente enquanto unidade na corrente unitário-sinteticamente transitiva das percepções, o tomarmos como tema, a saber, o admirável tipo *percepção universal do mundo*, se perguntarmos como se deve compreender intencionalmente que existe para nós um mundo, então retemos de modo consequente o tipo objectal sintético mundo, naturalmente como *cogitatum*, e como *fio condutor para o desdobramento da estrutura infinita da intencionalidade experiencial do mundo*. Temos assim de ingressar na típica singular. O mundo da experiência puramente como experimentado, sempre na redução fenomenológica, articula-se em objectos identicamente persistentes. Como aparece a infinidade particular de percepções reais e possíveis que pertencem a um objecto? E assim para todo o tipo universal de objecto. Como aparece a intencionalidade do horizonte, sem a qual um objecto não poderia ser objecto – apontando





para a conexão do mundo fora do qual, como mostra a análise da própria intencionalidade, nenhum objecto é pensável, etc. E assim igualmente para todo o tipo particular de objecto, que possivelmente pertence ao mundo.

A retenção ideal de um tipo intencional de objecto significa, como logo se vê, uma organização ou ordem nas investigações intencionais. Por outras palavras, a subjectividade transcendental não é um caos de vivências intencionais, mas uma unidade da síntese, e de uma síntese multi-estratificada, na qual são constituídos sempre novos tipos objectais e objectos individuais. Mas cada objecto designa uma *estrutura regular para a subjectividade transcendental*.

Com a questão em torno do sistema transcendental da intencionalidade, graças ao qual existe permanentemente para o *ego* uma natureza, um mundo – antes de mais, na experiência como directamente visível, apreensível, etc. e, em seguida, mediante a intencionalidade sempre já dirigida para o mundo – com esta questão, encontramos-nos já, em rigor, na fenomenologia da razão. Razão e irrazão, entendidas no sentido mais amplo, não designam quaisquer poderes e factos casualmente ocorridos, mas pertencem em geral à mais universal forma estrutural da subjectividade transcendental.

A evidência no sentido mais lato da automanifestação, do estar-aí-como-ele-mesmo, como um ser-dentro de um estado de coisas, de um valor e quejandos, não é uma ocorrência casual na vida transcendental. Pelo contrário, toda a intencionalidade é ou ela própria uma consciência de evidência, que tem o *cogitatum* como ele próprio, ou está apontada essencialmente e segundo um horizonte para a autodoação, e para tal dirigida. Já toda a clarificação é uma evidenciação. Toda a consciência vaga, vazia e indistinta é de antemão apenas consciência disto e daquilo, na medida em que o *remete para uma via de clarificação* em que o intentado estaria dado como realidade ou como possibilidade. Posso inquirir toda a consciência vaga sobre como deveria aparecer o seu objecto. Sem dúvida, é também inerente à estrutura da subjectividade transcen-





dental que se formem opiniões, as quais, na transição para a evidência possível, a saber, para a representação clara, e também na experiência realmente contínua na transição efectiva de uma opinião para o próprio estado de coisas evidente, não salientam o visado como uma identidade possível, mas outra coisa. Em vez da confirmação, da repleção, surge então, muitas vezes, a desilusão, a abrogação, a negação. Mas tudo isto pertence, enquanto modo típico de ocorrências contrárias da repleção e desilusão, ao domínio global da vida consciente. O *ego* vive sempre e necessariamente nas *cogitationes*, e o respectivo objecto é sempre ou intuível (quer na consciência de que ele é, quer na consciência fantasiosa de como se ele fora) ou também não-intuível, factualmente remoto. E sempre dele se podem indagar os caminhos possíveis de a ele próprio se chegar como realidade efectiva ou como possibilidade da fantasia, e os caminhos em que ele se revelaria, portanto, como existente, se apreenderia numa continuidade unânime de evidências, ou nos quais ele realçaria o seu não-ser.

Um objecto existe para mim, isto é, tem vigência para mim de acordo com a consciência. Mas esta vigência só é para mim vigência enquanto presumo que eu a poderia confirmar, que eu conseguiria preparar para mim caminhos praticáveis, isto é, experiências, a percorrer de um modo livre e activo e outras evidências, nas quais eu estaria diante dele mesmo, o teria realizado como *efectivamente aí*. Isto também se mantém, quando a minha consciência é experiência dele, consciência de que ele próprio está aí, ele próprio é visto. Com efeito, também este ver continua a remeter para outro ver, para a possibilidade de comprovar e de poder sempre de novo remeter para o modo de comprovação progressiva o que já se alcançou como existente.

Reflectam no imenso significado desta observação, após nos termos situado no solo egológico. Vemos, neste último ponto de vista, que a existência e a essência não têm, de facto e na verdade, para nós nenhum sentido excepto o ser a partir da possibilidade da comprovação identificadora; mas também que esta via de comprovação





e a sua acessibilidade pertencem a mim enquanto subjectividade transcendental e só enquanto tal têm um sentido.

Por conseguinte, o ente verdadeiro, quer real ou irreal, tem significado só enquanto correlato particular da minha intencionalidade própria, da intencionalidade actual e da indicada como potencial. Sem dúvida, não um cogito isolado; por exemplo, o ser de uma coisa real não como mero cogito da percepção isolada, que agora tenho. Mas ela própria e o seu objecto no como do dar-se intencional remetem-me, em virtude do horizonte presuntivo, para um sistema infinitamente aberto de percepções possíveis enquanto tais, que não são inventadas mas motivadas na minha vida intencional, e só podem perder a sua vigência presuntiva quando uma experiência antagónica as abroga, e são necessariamente pressupostas como possibilidades minhas que eu, se não for impedido, poderia estabelecer, ao dirigir-me para certo ponto, ao olhar em redor, etc.

Mas, decerto, tudo isto foi expresso de um modo muito grosseiro. São necessárias análises intencionais de muito maior alcance e complicação para expor as estruturas de possibilidade em relação ao horizonte que pertence especificamente a cada tipo objectal, e tornar assim compreensível o sentido do ser respectivo. De antemão, é evidente apenas uma coisa, que serve de guia: o que eu tenho por ente vale para mim como ente, e toda a comprovação imaginável reside em mim próprio, encerrada na minha intencionalidade imediata e mediata, na qual deve, pois, estar conjuntamente incluído todo o sentido do ser.

Encontramo-nos assim já nos grandes problemas, mais ainda, nos problemas esmagadoramente grandes da razão e da realidade, da consciência e do ser verdadeiro, como em geral a fenomenologia os denomina, nos *problemas constitutivos*. Surgem, em primeiro lugar, como problemas fenomenológicos limitados, pois que, por realidade efectiva, por ser, se pensa tão-só no ser mundano e, deste modo, nos paralelos fenomenológicos da teoria do conhecimento (assim habitualmente chamada) ou da crítica da razão, a qual, como





é usual, se refere ao conhecimento objectivo, ao conhecimento das realidades. Mas, na verdade, os problemas constitutivos abarcam toda a fenomenologia transcendental e designam um aspecto sistemático inteiramente geral, sob o qual se ordenam todos os problemas fenomenológicos. A constituição fenomenológica de um objecto significa o seguinte: consideração da universalidade do *ego* sob o ponto de vista da identidade deste objecto, a saber, na indagação da totalidade sistemática das vivências reais e possíveis da consciência que, enquanto a ele referíveis, estão esboçadas no meu *ego* e significam para o meu *ego* uma regra firme de sínteses possíveis.

O problema da constituição fenomenológica de qualquer tipo de objectos é, antes de mais, o problema do seu dar-se com evidência idealmente perfeita. A cada tipo objectal cabe a sua espécie típica de experiência possível. Que aspecto tem semelhante experiência segundo as suas estruturas essenciais e, claro está, quando a pensamos como realçando o objecto de um modo omnilateral e idealmente perfeito? E acrescenta-se ainda outra questão: como é que o *ego* chega a ter semelhante sistema como posse disponível, mesmo quando dele não se tem nenhuma experiência imediata? Por fim, que significa para mim o facto de os objectos serem para mim o que são, sem que deles eu saiba ou soubesse?

Todo o objecto existente é objecto de um universo de experiências possíveis, pelo que devemos apenas alargar o conceito de experiência ao mais lato conceito, ao da evidência correctamente entendida. A todo o objecto possível corresponde um tal sistema possível. Transcendental é, como já se disse, índice objectal progressivo de uma estrutura universal do *ego*, de pertença inteiramente determinada, segundo os reais *cogitata* deste último, e segundo as suas potencialidades e poderes. Mas a essência do *ego* consiste em ser na forma de consciência real e possível, e da consciência possível segundo as suas formas subjectivas nele ínsitas, do *eu posso*, do poder. O *ego* é o que é em relação a objectalidades intencionais, e tem sempre ente e ente segundo a possibilidade e,





por isso, a sua peculiaridade essencial consiste em formar sempre sistemas de intencionalidade e em tê-los já constituídos, cujo índice são os objectos por ele visados, pensados, valorados, tratados, fantasiados e a fantasiar, etc.

Mas o próprio *ego* é, e o seu ser é ser para si mesmo, também o seu ser está nele constituído e contínua a constituir-se para ele com todo o ente particular que lhe é inerente. O ser-para-si-mesmo do *ego* é ser em contínua autoconstituição, a qual, por seu lado, é o fundamento para toda a constituição dos chamados transcendentos, das objectalidades mundanas. Por conseguinte, o fundamento da fenomenologia constitutiva consiste em fundar, na doutrina da constituição da temporalidade imanente e das vivências imanentes nela incorporadas, uma teoria egológica pela qual se possa pouco a pouco entender *como é que o ser-para-si-mesmo do ego é concretamente possível e compreensível*.

Com isto realça-se uma ambiguidade do tema *ego*: ele é algo de diverso nos diferentes estratos da problemática fenomenológica. Nas primeiras considerações mais gerais em torno da estrutura, encontramos como resultado da redução fenomenológica o *ego cogito cogitata* e, claro está, aparece-nos pela frente a multiplicidade dos *cogitata*, do *eu percepciono*, *recordo-me*, *desejo*, etc. E a primeira coisa que aí se observa é que os muitos modos do *cogito* têm um ponto de identidade, uma centração, uma vez que eu, o mesmo eu, sou o que uma vez realiza o acto *eu penso* e, em seguida, o acto *eu avalio como aparência*, etc. Torna-se visível uma dupla síntese, uma dupla polarização. Muitos, mas não todos os modos da consciência, que aí decorrem, são sinteticamente unidos como modos da consciência acerca do mesmo objecto. Mas, por outro lado, todas as *cogitationes* e, antes de mais, todas as minhas tomadas de posição têm a forma estrutural (*ego*) *cogito*, têm a polarização do eu.

Importa, porém, observar agora que o *ego* centrador não é um ponto ou pólo vazio mas, em virtude de uma regularidade da gènesse com cada acto que dele irradia, experimenta uma determina-





ção constante. Se, por exemplo, num acto judicativo me decidir por uma essência, este acto fugaz esvai-se, mas eu continuo a ser o eu que assim se decidiu, encontro-me a mim próprio, e de modo constante, como o eu das minhas convicções permanentes. O mesmo se passa com todo o tipo de decisões, por exemplo, decisões axiológicas e volitivas.

Temos, pois, o *ego* não como simples pólo vazio, mas respectivamente como o eu persistente e permanente das convicções duradouras, das habitualidades em cuja modificação *se constitui*, antes de mais nada, *a unidade do eu pessoal e do seu carácter pessoal*. Mas importa de novo separar o *ego* na plena concreção, o qual só existe concretamente na multiplicidade manante da sua vida intencional e com os objectos aí intentados e que para ela se constituem. Dizemos também então o *ego* como mónada concreta.

Visto que eu, como *ego* transcendental, sou aquele que a mim próprio me posso encontrar como *ego* num e noutra sentido e aperceber-me do meu real e verdadeiro ser, é também este um problema constitutivo, e até o problema constitutivo mais radical.

Por isso, a fenomenologia constitutiva abrange, de facto, toda a fenomenologia, embora ela não possa iniciar-se como tal, mas com uma apresentação da típica da consciência e o seu desdobramento intencional, que só mais tarde torna visível o sentido da problemática constitutiva.

Todavia, os problemas fenomenológicos de uma análise essencial da constituição de objectividades reais para o *ego* e, deste modo, os de uma teoria do conhecimento objectiva fenomenológica constituem por si um campo vasto.

Antes, porém, de confrontarmos esta teoria do conhecimento com a habitual, é necessário um ingente progresso metódico, com o qual *chego* tão tarde para, em primeiro lugar, lhes referir mais despreocupadamente as concreções. Cada um de nós, reconduzido pela redução fenomenológica ao *seu ego* absoluto, deparou consigo em certeza apodíctica como ente fáctico. Olhando com constância à sua volta, o *ego* encontrou diversos tipos descritiva-





mente apreensíveis e intencionalmente dilucidáveis, e cedo consegui avançar no desvelamento intencional do seu *ego*. Não foi, porém, por acaso que repetidamente me escapou a expressão *essência* e *essencial*, o que se equipara a um conceito determinado do *a priori*, só elucidado pela fenomenologia. Claro é, sim, o seguinte: se expusermos e descrevermos como tipo um tipo cogitativo como percepção-percepionado, retenção e retido, recordação e recordado, enunciação e enunciado, desejo e desejada, chega-se assim a resultados que persistem, ainda que abstraíamos do facto. Para o tipo, a individualidade do facto exemplar, a saber, da percepção da mesa que agora momentaneamente conflui, é de todo irrelevante; e até o (aspecto) universal de que eu, este eu fáctico, tenha em geral entre as minhas vivências efectivas semelhante tipo é irrelevante, e a descrição não depende de uma comprovação dos factos individuais e da sua existência. E o mesmo se passa para todas as estruturas egológicas.

Se, por exemplo, faço uma análise do tipo da experiência sensível, acerca dos objectos espaciais; se continuo a adentrar-me sistematicamente pela consideração constitutiva sobre como tal experiência poderia e deveria continuar a decorrer unanimemente, se em geral uma e mesma coisa se revelasse perfeita de acordo com tudo o que se lhe deve atribuir enquanto coisa, então surge o grande conhecimento de que, *a priori* na necessidade essencial, o que para mim enquanto *ego* em geral deveria poder ser uma coisa verdadeiramente existente, se encontra sob a forma essencial de um sistema estrutural determinadamente correspondente da experiência possível, com uma diversidade apriórica de estruturas especificamente inerentes.

Posso, claro está, simular o meu *ego* de um modo inteiramente livre, posso considerar os tipos como possibilidades puramente ideais do *ego* doravante simplesmente possível e de um *ego* possível em geral (como livre variação do meu *ego* fáctico), e obtenho assim *tipos essenciais, possibilidades aprióricas e leis essenciais inerentes*; de igual modo, estruturas essenciais universais do meu *ego*





como de um *ego* imaginável em geral, sem as quais não me posso de modo algum pensar em geral ou *a priori*, porque deveriam também existir de um modo evidentemente necessário para cada livre variação do meu *ego*.

Elevamo-nos assim a uma intelecção metódica que, além do genuíno método da redução fenomenológica, é a mais importante intelecção metódica da fenomenologia: a saber, *que o ego*, para falar como os que nos precederam, *tem um ingente a priori inato*, e que toda a fenomenologia ou a pura auto-reflexão, metodicamente prosseguida, do filósofo é o desvelamento deste *a priori* inato na sua polimorfia infinita. Eis o sentido genuíno do inatismo, que o antigo conceito ingénuo por assim dizer rastreara, mas não conseguiu apreender.

A este *a priori* inato do *ego* concreto, para falar, como Leibniz, *da minha mónada*, pertence decerto muito mais do que poderíamos recensear. Pertence-lhe o que se pode indicar somente com uma palavra, também o *a priori* do eu no sentido particular, que define trindade geral do título *cogito*; o eu como pólo de todas as tomadas de posição específicas ou actos do eu e como pólo das afecções que, indo além do eu dos objectos já constituídos, o motivam ao virar-se atento e a cada tomada de posição. O *ego* tem, pois, uma dupla polarização: a polarização segundo unidades objectais múltiplas, e a polarização do eu, uma contração em virtude da qual todas as intencionalidades se referem ao pólo do eu idêntico.

De certo modo, porém, multiplica-se também indirectamente no *ego* a polarização do eu através das suas empatias, como “espelhamentos” nele ocorrendo à maneira de apresentação de mónadas estranhas com pólos estranhos do eu. O eu não é simplesmente pólo de tomadas de posição que surgem e se desvanecem; cada tomada de posição estabelece no eu algo de fixo, a sua *convicção* que persiste até algo de ulterior.

A exploração sistemática da esfera transcendental como esfera absoluta do ser e da constituição, a que se reconduz tudo o que é imaginável, levanta dificuldades enormes, e só no último decénio é





que se ordenaram claramente os métodos e os graus superiores do problema.

Foi muito tarde que, em especial, se abriu o acesso aos problemas da universal regularidade essencial da gênese fenomenológica, no fundo, da *gênese passiva* na formação de intencionalidades sempre novas e de apercepções sem qualquer participação activa do eu. Desponta aqui uma fenomenologia da associação, cujo conceito e origem recebe um rosto essencialmente novo; sobretudo, já mediante o conhecimento, a princípio estranho, de que associação é um título medonho para uma regularidade essencial, um *a priori* inato, sem o qual o *ego* é impensável enquanto tal. Por outro lado, também a problemática da *gênese do grau superior*, em que surgem formações de vigência graças aos actos do eu, e o eu central aceita assim propriedades específicas do eu, por exemplo, convicções habituais, características adquiridas.

Só pela fenomenologia da gênese o *ego* se torna compreensível como uma conexão infinita de *realizações* sinteticamente correspondentes e, claro está, de realizações constitutivas, que fazem vigorar graus sempre novos de objectos existentes em graus de relatividades. Torna-se compreensível como o *ego* tão-só é o que é numa gênese, pela qual se lhe adjudicam intencionalmente sempre, de modo provisório ou duradouro, mundos existentes, mundos reais e ideais; adjudicam-se a partir de criações próprias de sentido, adjudicam-se em emendas e rasuras possíveis *a priori* e encadeados de nulidades, aparências, etc., que se produzem imanentemente não menos do que ocorrências típicas de sentido. De tudo isto, o facto é irracional, mas a forma, o sistema ingente de formas dos objectos constituídos e o sistema correlativo das formas da sua constituição intencional, é *a priori* uma infinidade inesgotável do *a priori*, que se descobre sob o título fenomenologia, e que nada mais é do que a forma essencial do *ego* em geral, desvelado e, respectivamente, a desvelar mediante a minha auto-reflexão.

Às realizações constituintes do sentido e do ser pertencem todos os graus da realidade e da idealidade, por conseguinte, ao con-





tarmos e calcularmos, ao descrevermos a natureza e o mundo, ao agirmos de modo teórico, ao formarmos frases, raciocínios, provas e teorias, ao configurá-los como verdades, etc., criamos assim para nós formas sempre novas de objectos, desta vez formas de objectos ideais, que existem para nós em vigência permanente. Levamos a cabo uma auto-reflexão radical, portanto um retorno ao nosso *ego*, e cada qual por si ao seu *ego* absoluto, pelo que tudo isto são formações da actividade livremente efectiva do eu, inserida nos graus da constituição egológica, e tudo o que assim existe idealmente é o que é enquanto índice dos seus sistemas constitutivos. Aí se encontram também, pois, todas as ciências, que faço em mim valer no próprio pensar e conhecer. Inibi enquanto *ego* a sua vigência ingénua mas, na conexão do meu autodesvelamento transcendental enquanto espectador imparcial da minha vida operosa, entram de novo, como já o mundo da experiência, em vigência, mas tão-só como correlato constitutivo.

Passamos agora a referir esta teoria egológico-transcendental da constituição do ser, que apresenta tudo o que é ente para o *ego* como criação – originada nas motivações sintéticas da sua própria vida intencional – da realização passiva e activa, à habitual *teoria do conhecimento ou teoria da razão*. Sem dúvida, a falta de um elemento fundamental da teoria fenomenológica, que ultrapasse a aparência do solipsismo, só se fará sentir plenamente num contexto mais amplo e a sua suplementação conveniente removerá o impedimento.

O problema da teoria do conhecimento tradicional é o da *transcendência*. Embora enquanto empirista se baseie na psicologia habitual, ela não pretende ser simples psicologia do conhecimento, mas procura elucidar a possibilidade principal do conhecimento. O problema surge na atitude natural e continua também a ser nela abordado. Encontro-me como homem no mundo e, ao mesmo tempo, como quem o experimenta e cientificamente o conhece, incluindo-me a mim. Digo agora a mim mesmo: tudo o que é para mim é tal graças à minha consciência cognoscente, é para mim o





experimentado do meu experimentar, o pensado do meu pensar, o teorizado do meu teorizar, o examinado do meu examinar. É para mim apenas como objectividade intencional das minhas *cogitationes*. A intencionalidade, enquanto propriedade fundamental da minha vida psíquica, designa uma peculiaridade que me pertence realmente a mim enquanto homem e também a cada homem quanto à sua interioridade puramente psíquica, e já Brentano a abordara no centro da psicologia empírica do homem. Não precisamos, pois, para tal de uma redução fenomenológica, estamos e permanecemos no solo do mundo dado. E, por isso, dizemos também de modo compreensível: *tudo o que é e vale para os homens e para mim, é na própria vida da consciência que o faz*, a qual persiste em si própria em todo o ter-consciência de um mundo e em toda a realização científica. Todas as distinções que leva a cabo entre experiência autêntica e enganadora e, nela, entre ser e aparência, decorrem na minha própria esfera consciente, igualmente quando, num grau superior, faço uma distinção entre pensar discernente e não discernente, e também entre necessário *a priori* e absurdo, entre empiricamente correcto e empiricamente falso. Evidentemente real, necessário quanto ao pensamento, absurdo, possível pelo pensamento, verosímil, etc., tudo isto são caracteres que ocorrem no domínio da minha consciência em qualquer objecto intencional. Toda a autenticação e fundamentação em prol da verdade e do ser ocorre inteiramente em mim, e o seu fim é uma característica no *cogitatum* do meu *cogito*.

Ora, é aqui que se enxerga o grande problema. É compreensível que eu, no meu campo de consciência, no contexto da motivação que me determina, chegue a certezas, mais ainda, a evidências constrangentes. Mas como é que este jogo, que decorre totalmente na imanência da vida da consciência, pode obter significação *objectiva*? Como é que a evidência (a *clara et distincta perceptio*) pode pretender mais a ser em mim do que um carácter da consciência? Eis o problema cartesiano, que teve de ser resolvido mediante a *veracitas* divina.





Que tem a dizer a isto a auto-reflexão transcendental da fenomenologia? Nada mais a não ser que todo este problema é absurdo, um contra-senso em que Descartes teve de cair simplesmente porque não divisou o sentido autêntico da *epoché* transcendental e da redução ao *ego* puro. Mas muito mais grosseira ainda é a habitual atitude pós-cartesiana. Perguntamos: quem é então o eu que pode legitimamente suscitar a pergunta transcendental? Se consigo isso como homem natural, e se posso enquanto tal perguntar com seriedade e, claro está, de modo transcendental: “de que modo posso sair da ilha da minha consciência, de que modo pode obter significação objectiva o que ocorre na minha consciência como vivência evidente?” *Logo que me apercepciono como homem natural, apercebi já de antemão o mundo espacial*, apreendi-me no espaço em que tenho, pois, um fora-de-mim! Não estará já pressuposta a validade da apercepção do mundo para o sentido da questão enquanto, porém, só a sua resposta deveria em geral revelar a validade objectiva? É necessária, pois, a realização consciente da *redução fenomenológica* para obter *aquele eu* e a vida da consciência, *na qual se deve estabelecer a indagação transcendental enquanto indagação da possibilidade do conhecimento transcendente*. Mas logo que alguém, em vez de levar a cabo à pressa uma *epoché* fenomenológica, procura antes querer desvelar, em auto-reflexão sistemática e como puro *ego*, o seu campo total da consciência, por conseguinte, a si mesmo, reconhece que tudo o que para ele é ente se constitui nele próprio, além disso, que todo o modo de ser, inclusive todo o que é caracterizado como transcendente, tem a sua constituição particular.

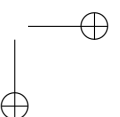
A transcendência é um carácter de ser imanente, que se constitui no interior do ego. Todo o sentido imaginável, todo o ser concebível, quer se expresse de modo imanente ou transcendente, cai no âmbito da subjectividade transcendental. Um fora dela surge como contra-senso, pois ela é concreção universal, absoluta. Pretender conceber o universo do ser verdadeiro como algo fora do universo da consciência possível, do conhecimento possível, da evidência





possível, e ambos relacionados entre si de um modo puramente extrínseco por uma lei rígida, é um absurdo. Ambos são essencialmente solidários e o que é essencialmente solidário é também concretamente um só, um só na concreção absoluta: *da subjectividade transcendental*. – Ela é o universo do sentido possível, um fora-de é, então, precisamente o absurdo. Mas todo o absurdo é, inclusive, um modo do sentido e tem a sua absurdidade na discernibilidade. Mas isto não vale para o *ego simplesmente fáctico* e para o que lhe é facticamente acessível enquanto ente para ele. A auto-interpretação fenomenológica é apriórica e cada ente concebível, portanto, para todos os mundos imagináveis.

Por consequência, a genuína teoria do conhecimento só tem sentido enquanto fenomenológico-transcendental que, em vez de lidar com inferências absurdas de uma suposta imanência para uma suposta transcendência de quaisquer *coisas em si*, se ocupa, pelo contrário, tão-só com a elucidação sistemática da realização cognitiva, na qual ela se torna inteiramente compreensível enquanto realização intencional. Mas é justamente assim que cada espécie de ente, real ou ideal, se torna compreensível como produto constituído da subjectividade transcendental, precisamente nesta realização. Este tipo de inteligibilidade é a mais elevada forma concebível da racionalidade. Todas as interpretações perversas do ser brotam da cegueira ingênua relativa ao horizonte que co-determina o sentido do ser. Por isso, a auto-interpretação do *ego* levada a cabo na pura evidência, e efectuada nesta em concreção, leva a um *idealismo transcendental*, mas a um idealismo que é essencialmente de *novo sentido*: não um idealismo psicológico, não um idealismo que pretende derivar um mundo significativo dos dados sensoriais insignificativos, não um idealismo kantiano que, pelo menos, julga poder deixar aberta, como conceito limite, a possibilidade de um mundo de coisas em si – mas *um idealismo que nada mais é do que uma auto-interpretação de cada sentido de ser, levada a cabo consequentemente na forma de ciência egológica sistemática*, sentido de ser que deve poder ter sentido para mim, o ego. Mas este





idealismo não é um produto de argumentações lúdicas para ganhar como prémio da vitória na disputa dialéctica com os realismos. E a interpretação do sentido realizada em efectivo trabalho na transcendência (dada ao *ego* pela experiência) da natureza, da cultura, do mundo em geral, e isto é o desvelamento sistemático da própria intencionalidade constituinte. A demonstração de tal idealismo é a realização da própria fenomenologia.

Importa agora, no entanto, expressar a única objecção verdadeiramente perturbadora. Se eu, o eu que medita, me vejo reduzido pela *epoché* ao meu *ego* absoluto e ao que aí se constitui, não me tornei então no *solus ipse*, e não será assim toda esta filosofia de auto-reflexão um solipsismo puro, se bem que fenomenológico-transcendental?

No entanto, antes de aqui se fazer uma decisão e se tentar até recorrer a argumentações dialécticas inúteis, é imperativo levar a cabo o trabalho fenomenológico concreto até uma extensão e sistematização suficientes para ver como o *alter ego* se revela e verifica no *ego* enquanto dado da experiência, que tipo de constituição tem de emergir para a sua existência enquanto existência no círculo da minha consciência e no meu mundo. Com efeito, experimento, isso sim, os outros realmente e experimento-os não ao lado da natureza, mas num entrosamento com a natureza. No entanto, é de um modo particular que nela experimento os outros, experimento-os como não só surgindo no espaço enredados psicologicamente no contexto da natureza, mas sinto-os como experimentando também este mesmo mundo que eu experimento, como sentindo-me igualmente a mim, tal como eu os sinto, etc. Experimento em mim mesmo, no âmbito da minha vida consciente transcendental, tudo e cada um, e experimento o mundo não como simplesmente o meu mundo privado, mas como um mundo intersubjectivo, dado a cada um e acessível nos seus objectos, e nele experimento os outros enquanto outros e, ao mesmo tempo, enquanto uns para os outros, para cada um. Como é que isto se clarifica, pois, permanece toda-





via inapreensível que tudo o que é para mim só possa obter sentido e comprovação na minha vida intencional?

Necessita-se aqui de uma interpretação genuinamente fenomenológica da realização transcendental da *empatia* e para tal, enquanto ela está em questão, de um pôr-fora-de-vigência abstrativo dos outros e de todos os estratos de sentido do meu mundo envolvente, que para mim se acumulam a partir da vigência experiencial dos outros. É justamente assim que, no âmbito do *ego* transcendental, isto é, no seu recinto da consciência, se separa o ser egológico especificamente privado, a minha peculiaridade concreta como aquela cuja análogo eu sinto, em seguida, empaticamente a partir das motivações do meu *ego*. Posso experimentar directa e genuinamente toda a vida peculiar da consciência como *ela própria*, mas não como estranha: captar pelos sentidos, percepção, pensar, sentir, querer estranhos. Mas ela é co-experimentada em mim mesmo, portanto indiciada, num sentido secundário, no modo de uma peculiar apercepção de semelhança, comprovando-se aí de um modo consensual. Para falar com Leibniz: na minha originalidade enquanto minha mónada apodicticamente dada, reflectem-se as mónadas estranhas, e este espelhamento é uma indicação que se comprova de modo consequente. Mas o que aí se indica, quando eu levo a cabo uma auto-interpretação fenomenológica e, nesta, a explicação do legitimamente indicado, é uma subjectividade transcendental alheia; o *ego* transcendental põe em si um *alter ego* transcendental, não de modo arbitrário, mas necessário.

É justamente assim que a subjectividade transcendental se alarga em *intersubjectividade*, em *socialidade intersubjectivamente transcendental*, que é o solo transcendental para a natureza e o mundo intersubjectivos em geral, não menos para o ser intersubjectivo de todas as objectalidades ideais. O primeiro *ego*, a que conduz a redução transcendental, dispensa ainda as distinções entre o intencional, que lhe é originariamente peculiar, e o que nele é *espelhamento* do *alter ego*. É necessária, em primeiro lugar, uma fenomenologia concreta ampliada, para alcançar a intersubjectividade como trans-





cidental. Mas, apesar de tudo, revela-se aqui que, para quem medita filosoficamente, o seu *ego* é o *ego* originário e que, em seguida, numa sequência ulterior, a intersubjectividade só é, por seu turno, pensável para todo o *ego* imaginável como *alter ego* enquanto nele se reflecte. Nesta elucidação da empatia, revela-se também que há uma diferença abissal entre a constituição da natureza que já tem um sentido de ser para o *ego* abstractamente isolado, mas não ainda um sentido intersubjectivo, e a constituição do mundo do espírito.

Por isso, o idealismo fenomenológico descobre-se como uma monadologia fenomenológico-transcendental, que não é apenas qualquer construção metafísica, mas uma explicitação sistemática do sentido, que o mundo tem para nós todos antes de todo o filosofar, sentido esse que unicamente pode ser filosoficamente desfigurado, mas não alterado. O caminho inteiro, que temos de percorrer, deveria ser um caminho com a meta cartesiana, por nós retida, de uma filosofia universal, isto é, de uma ciência universal a partir da absoluta fundamentação. Podemos dizer que ele conseguiu ater-se realmente a esta intenção, e já vemos que ela é efectivamente exequível.

A vida prática quotidiana é ingénua, constitui um experimentar, pensar, valorar, agir no seio de um mundo previamente dado. Nele se levam a cabo todas as realizações intencionais do experimentar pelo qual as coisas estão pura e simplesmente aí, de um modo anónimo, e quem as experimenta nada delas sabe; nada igualmente sabe a propósito do pensar realizador: os números, os estados de coisas predicativos, os valores, os fins, as obras surgem graças a realizações ocultas, edificando-se membro a membro, encontram-se apenas no âmbito do olhar. As coisas não se passam de outro modo nas ciências positivas. São ingenuidades de grau superior, produtos de uma técnica teórica sagaz, sem que se tenham explicado as realizações intencionais de que tudo, em última análise, brota.

A ciência pretende, sem dúvida, poder justificar os seus passos teóricos, e funda-se por toda a parte na crítica. Mas *a sua crítica não é a derradeira crítica do conhecimento*, isto é, estudo e crítica





das realizações originárias, desvelamento de todos os seus horizontes intencionais, graças ao qual unicamente se pode, por último, apreender o alcance das evidências e, de modo correlativo, avaliar o sentido de ser dos objectos, das produções teóricas, dos valores e dos fins. Temos, pois, e justamente no estádio superior das modernas ciências positivas, problemas de fundamentos, paradoxos, ininteligibilidades. Os *conceitos originários* que, ao longo de toda a ciência, determinam o sentido da sua esfera objectal e da sua teoria, *brotaram de modo ingénuo*: têm horizontes intencionais indefinidos, são produtos de realizações intencionais incógnitas, exercidas apenas em grosseira ingenuidade. Isto vale não só para as ciências positivas especiais, mas também para a lógica tradicional, com todas as suas normas formais. Toda a tentativa de, a partir das ciências formadas historicamente, se chegar a uma melhor fundamentação, a uma melhor autocompreensão segundo o sentido e a realização, é um fragmento de auto-reflexão do cientista. Mas há apenas *uma* auto-reflexão radical, isto é, a fenomenológica. A auto-reflexão radical, porém, é plenamente universal, é inseparável e, ao mesmo tempo, inseparável do método fenomenológico genuíno da auto-reflexão na forma da universalidade essencial. Mas a auto-interpretação universal e essencial significa domínio sobre todas as possibilidades ideais *inatas* ao *ego* e a uma intersubjectividade transcendental.

Uma fenomenologia levada a cabo de modo consequente constrói, pois, *a priori*, mas numa necessidade e universalidade essencial estritamente intuitiva as *formas de mundos concebíveis*, e estas, por seu turno, no âmbito de toda a forma de ser imaginável em geral e do seu sistema de graus. Mas isto de modo originário, a saber, em correlação com o *a priori* constitutivo, com o das realizações intencionais que os constituem.

Visto que ela, no seu procedimento, não tem realidades e conceitos de realidade previamente dados, mas vai buscar de antemão os seus conceitos à originariedade da realização, ela própria apreendida em conceitos originais, e pela necessidade de desfraldar to-





dos os horizontes domina também todas as diferenças do alcance, todas as relatividades abstractas, deve, por isso, chegar de *per se* aos sistemas conceptuais que determinam o sentido fundamental de todas as produções científicas. São os conceitos que delineiam todas as demarcações formais da ideia formal de um mundo possível em geral e, por conseguinte, devem ser os genuínos conceitos fundamentais de todas as ciências. Para tais conceitos, não há paradoxos.

O mesmo vale para todos os conceitos que concernem à construção e à forma integral de construção das ciências referidas e a referir às diversas regiões de ser.

Podemos igualmente dizer: na fenomenologia apriórica e transcendental, originam-se em fundamentação última, graças à sua investigação correlativa, todas as ciências aprióricas em geral e, tomadas nesta origem, integram-se numa universal fenomenologia apriórica como suas ramificações sistemáticas. Este sistema do *a priori* universal deve, portanto, designar-se também como desdobramento sistemático do *a priori* universal, inato à essência de uma subjectividade transcendental, ou também intersubjectividade, ou do *logos universal de todo o ser universal*. Significa, por seu turno, o mesmo: a fenomenologia transcendental plenamente desenvolvida de modo sistemático seria *eo ipso a verdadeira e genuína ontologia universal*: não, porém, apenas uma ontologia vazia formal, mas ao mesmo tempo uma ontologia tal que incluiria em si todas as possibilidades regionais de ser, e segundo todas as correlações que lhes são inerentes.

Esta ontologia concreta universal (ou também universal lógica do ser) seria, pois, em si o primeiro universo da ciência a partir de uma absoluta fundamentação. Quanto à ordem, a primeira em si das disciplinas filosóficas seria a egologia *solipsisticamente* delimitada, em seguida, a fenomenologia intersubjectiva e, claro está, numa universalidade que aborda, antes de mais, as questões universais, para só então se ramificar nas ciências aprióricas.





Este *a priori* universal seria, pois, o fundamento para genuínas ciências empíricas e para uma autêntica filosofia universal no sentido cartesiano, uma ciência universal a partir de absoluta fundamentação. Toda a racionalidade do facto reside, sem dúvida, no *a priori*. Ciência apriórica é ciência do principial, a que deve recorrer a ciência empírica para, em última análise, se fundar também em princípios – só que a ciência apriórica não pode ser uma ciência ingénuo, antes deve brotar das últimas fontes fenomenológico-transcendentais.

Por fim, para eliminar um mal-entendido, gostaria de referir que, pela fenomenologia, apenas se exclui toda a metafísica ingénuo e que em si trabalha com coisas absurdas, não a metafísica em geral. O ser em si primeiro, que antecede e sustenta toda a objectividade mundana, é a intersubjectividade transcendental, o conjunto das mónadas que se reparte em diversas formas de associação. Mas no interior da esfera monádica fáctica e, como possibilidade essencial ideal, em cada esfera concebível, aparecem todos os problemas da facticidade contingente, da morte, do destino, da possibilidade enquanto exigida *significativamente* num sentido particular, de vida subjectiva individual e comunitária, portanto também os problemas do *sentido* da história, etc. Podemos ainda dizer: são os problemas ético-religiosos, mas implantados no solo em que se deve justamente situar tudo o que para nós pode ter um sentido possível.

Assim se realiza a ideia de uma filosofia universal – de um modo inteiramente diverso do que Descartes e a sua época, guiados pela nova ciência da natureza, pensavam – não como um sistema universal da teoria dedutiva, como se todo o ente residisse na unidade de um cálculo, mas como *um sistema de disciplinas correlativas fenomenológicas*, sobre a base ínfima não do axioma *ego cogito*, mas de uma auto-reflexão universal.

Por outras palavras, o caminho necessário para um conhecimento de fundamentação última no sentido mais elevado ou, o que é a mesma coisa, para um conhecimento filosófico, é o de um *auto-*





conhecimento universal, antes de mais, de um autoconhecimento monádico e, em seguida, intermonádico. O oráculo de Delfos: γνῶθι σεαυτόν adquiriu um novo significado. Ciência positiva é ciência em plena perda do mundo. Importa primeiro perder o mundo pela *epoché*, a fim de o reaver na universal auto-reflexão. *Noli foras ire, diz Agostinho, in te redi, in interiore homine habitat veritas* [Não saias de ti, volta a ti, no homem interior habita a verdade].

* * *

[Nota dos Tradutores]

A versão aqui proposta é uma revisão e uma melhora da que já foi publicada em 1992, feita a partir da lição primitiva incluída em *Husserliana 1: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, org. S. Strasser, Haia, Martinus Nijhoff, 1973.

O texto original alemão pode encontrar-se no seguinte electro-sítio:

- [Bibliotheca Augustana](#)

