

**ESTUDO**  
**SOBRE AS «MEDITAÇÕES CARTESIANAS»**  
**DE HUSSERL\***

*Paul Ricœur*

*Ao Senhor Professor S. Strasser  
o excelente editor das «Husserliana I».*

**I. HUSSERL E DESCARTES**

A primeira intenção das *Meditações Cartesianas* é situar na história da filosofia o motivo transcendental da fenomenologia, lentamente alcançado desde, mais ou menos, 1905. Esta preocupação, sobre a qual se abre o livro de 1929, anuncia a forma histórica de tomar consciência da tarefa da fenomenologia que prevalecerá na *Krisis* (1935). A *Krisis* vê na reflexão transcendental um modo de filosofar que tem a sua própria história e que atravessa a história da «ingenuidade», isto é, conjuntamente, a história das ciências, das técnicas e das filosofias objectivistas que ficaram fascinadas pelo naturalismo científico. Bem entendido, esta outra história culmina na filosofia *fenomenológica*. As *Meditações Cartesianas* vêm ainda na retoma do tema cartesiano do *Cogito* uma radicalização que suspende a errância histórica. Se há uma história depois de Descartes que, no entanto, pretendia pôr fim às variações do pensamento e *recomeçar* a filosofia, é porque Descartes não foi suficientemente radical ou não foi suficientemente fiel ao seu próprio radicalismo. A filosofia ultrapassaria a sua própria história e realizaria o seu «sentido eterno» se fosse até ao fim da sua tarefa. As *Meditações Cartesia-*

---

\* © Librairie Philosophique J. Vrin. Os dois estudos que se seguem foram publicados em *A L'Ecole de la phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, pp. 161-195 e 195-225, respectivamente. Todos os direitos da edição portuguesa pertencem ao tradutor e ao Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

nas sugerem esta ideia de que a história da filosofia tem um sentido na medida em que marcha para a supressão da sua própria história por um progresso no sentido do verdadeiro *começo*.

Pode-se dizer que toda a filosofia é uma interpretação da história da filosofia, uma explicação das suas contradições e uma justificação da sua unidade possível pelo sentido supra-histórico do acto filosófico, da intenção filosófica. Husserl, depois de Descartes, mais longe do que Descartes, procurou este sentido na ideia do *começo* radical. Deste «sentido eterno» – deste *Urbild* – procede a própria «tarefa» de filosofar. A *Krisis*, ao encontro das *Meditações Cartesianas*, mostrará que este sentido eterno, que é uma tarefa, um dever de filosofar, engendra precisamente uma história de grau reflexivo, uma história significativa, porque ela é o desenvolvimento do seu próprio sentido.

Por que motivo o *Cogito* deve ser radicalizado? O Descartes de Husserl não é o de Gilson, de Laporte ou de Alquié; é o Descartes lido por um neokantiano: a grandeza de Descartes, segundo Husserl, é ter feito o projecto de uma filosofia que fosse, simultaneamente, uma ciência e o *fundamento* de todas as ciências no sistema de uma ciência universal. Em princípio, o *Cogito* é o sujeito transcendental. Mas Descartes traiu o seu próprio radicalismo: a dúvida devia pôr fim a toda a exterioridade objectiva e libertar uma subjectividade sem fora absoluto; e, no entanto, o *Cogito* é tomado, por Descartes, como primeiro anel de uma cadeia dedutiva, cujos elos sucessivos são a *res cogitans*, a existência de Deus e, por intermédio da veracidade divina, a existência da natureza objectiva. Esta interpretação de Descartes merece que se pare nela antes de qualquer outra consideração, pois desconhece totalmente a polaridade que suporta toda a filosofia de Descartes: a polaridade entre o *Cogito* que reabsorve em si toda a objectividade como o seu *sentido* (as «ideias» físicas e matemáticas são o próprio sentido do *Cogito*) e, por outro lado, a existência de Deus, do qual todo o ser depende a título de *criatura*. Estas duas exigências recortam-se na ideia de Infinito que, ao mesmo tempo, pertence ao ciclo do *Cogito*, enquanto é uma ideia como as outras, e ao ciclo do ser, enquanto é a marca do ser infinito no meu pensamento. Certamente que se pode contestar a possibilidade de uma filosofia com dois focos – o *Cogito* e Deus – isto é, negar que se possa sustentar, simultaneamente, uma filosofia onde a subjectividade é o pólo de referência de todo o pensável e uma filosofia onde o ser é o pólo de referência de todo o existente. Em todo o caso, desconhecer esta estrutura do cartesianismo é fazer uma *outra* filosofia, diferente da de Descartes, e não, de modo algum, radicalizar o cartesianismo. A melhor introdução ao sentido das *Meditações Cartesianas* de Husserl é, talvez, esta destruição do sentido original do cartesianismo, segundo o qual o *Cogito* é, ele mesmo, um ser, situado entre o ser e o nada, um ser menor, habitado e investido por uma ideia que o faz brilhar, a ideia de infinito; esta ideia, que tem mais ser do que o eu que a pensa, pro-

voca uma deslocação do centro de gravidade da subjectividade para o ser infinito.

Todo o andamento de Husserl consistirá na omissão desta polaridade; digo omissão: porque nada nos autoriza a dizer que Husserl tenha compreendido a sua filosofia como um ateísmo de princípio. Pelo menos, o *Ego* transcendental é suficiente para todas as tarefas de uma *philosophia prima* (§ 2) – o mesmo termo que Descartes aplicava às suas *Meditações* (*Meditationes de prima philosophia*).

A filosofia transcendental assume corajosamente as enormes dificuldades, que vamos tentar percorrer, de uma filosofia que seria apenas uma egologia e nunca uma ontologia, de uma filosofia onde o Ser nunca seria não somente o que desse um peso de realidade ao objecto, mas sobretudo o que fundasse a realidade do próprio *Ego*. Uma egologia, isto é, um *Cogito* sem *res cogitans*, um *Cogito* sem a medida absoluta da ideia de infinito, sem este *cogitatum singular* que seria a marca nele de uma outra subjectividade fundadora. Husserl assumiu todas as dificuldades de uma tal egologia: elas culminam, no fim da *IV Meditação*, na objecção do solipsismo transcendental. É por isso que a *V Meditação*, que responde a esta objecção, pode ser considerada por Husserl como o equivalente e o substituto da ontologia que Descartes introduzia na sua *III Meditação* pela ideia de infinito e pelo reconhecimento do ser na própria presença desta ideia. Enquanto Descartes transcende o *Cogito* por Deus, Husserl transcende o *Ego* pelo *alter-ego*; assim, procura numa filosofia da intersubjectividade o fundamento superior da objectividade, que Descartes procurava na veracidade divina. Refira-se a importância desta *V Meditação* que Husserl, depois das suas conferências de Paris e de Estrasburgo, ampliou ao ponto de lhe dar quase o tamanho das outras quatro reunidas. Estas *Meditações Cartesianas* devem ser consideradas como a escalada progressiva para um certo ponto crítico, próximo da ruptura, isto é, o *solus ipse* de uma egologia sem ontologia. A constituição da transcendência de outrem na imanência da minha esfera própria tem a mesma significação decisiva que a passagem da ideia de infinito «no» *Cogito* cartesiano ao próprio ser «do» infinito fora do *Cogito*. Pode-se perguntar se Husserl escapou melhor àquilo a que se poderia chamar um «círculo husserliano» do que Descartes ao seu famoso «círculo»; do mesmo modo que se pôde censurar Descartes por fundar toda a veracidade na veracidade divina e esta na evidência da ideia de infinito, pode-se perguntar se Husserl conseguiu repor «na» intersubjectividade o *Ego* originário «no» qual o *alter-ego* se constitui. Mas se há uma saída no cartesianismo, porque a estrutura com dois focos desta filosofia é primitiva, poder-se-á perguntar se Husserl, que não professa nenhuma polaridade original do *Ego* e do ser, conseguiu dar conta da *alteridade* de «outrem» e da alteridade de toda a natureza que outrem atrai e recentra em torno de «si mesmo».

## II. A DIFICULDADE DO «PONTO DE PARTIDA» RADICAL (I Meditação)

É interessante demonstrar cuidadosamente o mecanismo de pensamento que, no fim da *I Meditação*, leva a fazer do *ego cogito* o princípio «real» [*real*], o ponto de partida «real» [*réel*] (*einen wirklichen Anfang*) da filosofia. Como não se pode partir nem de um nada de pensamento nem de uma ciência enquanto *facto* cultural (Descartes teria muito rapidamente adoptado como pré-dado o ideal científico da física matemática), é necessário partir da ideia reguladora (*Zweckidee*) de ciência universal, da tarefa de dar às ciências um fundamento absoluto. Antes da «experiência» transcendental da *Segunda Meditação*, há, pois, um prévio ponto de partida que é uma espécie de *dever*: trata-se de se abandonar (*sich hingeben*) de imediato à presunção, à pretensão que anima as ciências, de nela «reviver» (*einleben*) a impulsão e o desígnio e, assim, de reassumir a ideia de ciência como o correlato – o «noema» – desta «intenção» que anima o esforço científico.

O mesmo será dizer que a fenomenologia deve *atingir* o seu ponto de partida, situando-se de imediato como um acto segundo relativamente ao acto primário das ciências; assim, alguma coisa já fica decidida antes do ponto de partida, pois que, diferentemente do Heidegger de *Sein und Zeit*, a filosofia situa o seu acto filosófico relativamente a uma actividade já solidamente teorizada e não relativamente a um poder ou a um agir mais primitivos. A *Krisis* corrigirá um pouco esta limitação epistemológica do começo prévio, ao repensar as próprias ciências como actividade cultural, e mesmo como uma espécie de práxis teórica.

Isto não é tudo; esta *Zweckidee* seria estéril se não fosse «diferenciada» (segundo a expressão dos §§ 4 e 5) por uma *teoria da evidência* que «repete» os temas fundamentais das *Logische Untersuchungen*; não só é preciso admitir, *antes* de começar e *para* começar, a ideia reguladora de ciência universal, mas é preciso documentá-la numa *teoria do juízo verdadeiro*, segundo a qual o «valor de ser» do juízo consiste em que uma intenção significativa «vazia» é preenchida pelo «pleno» de uma evidência, quer empírica, quer essencial (a famosa intuição categorial da *VI Investigação Lógica*).

A esta ideia de evidência, é preciso acrescentar a de apodicticidade, que não é exactamente a de evidência adequada, isto é, completamente preenchida: ver-se-á, o *Cogito* não tem evidência adequada senão no seu momento presente, não nos seus horizontes indefinidos de recência [*récence* – proximidade passada] e de iminência [*imminence* – proximidade futura]; a apodicticidade caracteriza o que é *primeiro*, a que toda a evidência mediata reenvia, a saber: a inconcebibilidade de não-ser da coisa ou do estado de coisas evidente; a apodicticidade é, então, a resistência da evidência da essência à prova crítica das variações imaginativas (à qual não se seria capaz de conce-

der demasiada importância no método eidético de Husserl); é nisto que a evidência apodíctica exclui a dúvida e pode intensificar-se reflexivamente sem se destruir. Esta noção de apodicticidade acentua ainda o carácter de visão da evidência. Reencontraremos este problema da luz e do ver em Husserl: como a *III Meditação* o mostrará, não é fácil conciliar esta tendência intuicionista da fenomenologia de Husserl com o seu esforço para «constituir» as estruturas da consciência; este esforço é, com efeito, mais da ordem do «fazer» (*Leistung*) do que do «ver».

Assim, a filosofia que começa é precedida não por uma presença, mas 1) por um princípio: a obrigação de assumir a ideia de verdade – e 2) por uma definição: a definição da verdade pela evidência; a obrigação prévia torna-se a de não julgar senão na evidência. Descartes, aliás, admitia que o *Cogito* pressupõe «noções comuns»: ser, pensamento, ideia, etc.; as noções de verdade, de evidência, etc., elaboradas pelas *Log. Unters.*, desempenham o mesmo papel relativamente ao começo radical das *Meditações* husserlianas. Antes de nos pormos em presença de uma evidência primeira, é necessário saber o que é «evidência» e o que é «primeiro» e adoptar o dever de procurar uma tal evidência.

O problema<sup>1</sup> é, então, passar da ideia de evidência para uma evidência primeira real. «De que nos serviriam este princípio e toda a meditação anterior, se não nos fornecessem o meio de tomar um ponto de partida real (*wirklich*) que nos permita realizar (*verwirklichen*) a ideia de ciência verdadeira?». É-nos, portanto, necessário encontrar uma verdade que traga em si a marca (*Stempel*) de uma verdade primeira.

A continuação da *I Meditação* é clara: trata-se de deslocar o privilégio de primeira evidência da presença do mundo para a presença do *Ego*. Esta contestação da pseudo-evidência (*Selbstverständlichkeit*) respeitante à presença do mundo é a própria *ἐποχή* transcendental; ela é realizada muito rapidamente nas *Meditações Cartesianas* e não requer as preparações e as precauções intermináveis das *Ideias*. O seu motivo não é fácil de surpreender: a experiência, diz Husserl, não exclui a possibilidade de que o mundo não seja. É, pois, a apodicticidade da experiência do mundo que o esforço crítico tem por objecto; reconhece-se aí a aplicação do método das variações imaginativas; nada resiste à imaginação metafísica senão que o mundo não seja. Deixa de haver rasto da vertigem e da ansiedade céptica dos textos de 1905-1907. Na verdade, é a certeza do carácter primeiro do *Ego Cogito* que sustenta esta prova metódica pela hipótese do não-ser e que, assim, despe-

<sup>1</sup> As «Conferências de Paris» resumem veementemente este primeiro movimento de pensamento: o que vale é o que está «fundado», «legitimado» «por recurso às coisas mesmas e aos "estados de coisas" (Sachverhalte) na experiência e na evidência (Einsicht) originais», p. 6; Husserl precisava sobriamente a relação entre evidência e apodicticidade: «não julgar senão na evidência e provar criticamente a evidência e isto, bem entendido, de novo na evidência», p. 6. O sumário em francês é ainda mais impressionante: *Husserliana*, I, p. 195.

daça a ilusão que diz respeito à presença sempre prévia (*vorgegeben*) do mundo; a certeza do carácter apodíctico do *Ego Cogito* está já a operar neste desafio lançado à presença familiar e envolvente do mundo sempre-já-aí. O que se dava como «solo ontológico» (*Seinsboden*) desaba; e a «crença ontológica» (*Seinsglauben*) que lhe correspondia dissipa-se, deixando apenas o fenómeno-do-mundo-para-a-minha-consciência, a saber, um mundo – percebido – na vida reflexiva. Se esta consideração é brevemente referida aqui, por contra, um equívoco das *Ideias* se dissipa: esta obra apresentava a consciência como um «resíduo», como o que «resta» quando se põe entre parênteses o ser das coisas; as *Meditações* insistem no carácter *positivo* da operação. «Quando olho exclusivamente a minha vida como consciência deste mundo, eu ganho-me como o *Ego* puro com o puro fluxo das minhas *cogitationes*». Eu ganho-me, isto é, aproprio-me do meu «próprio» (*eigen*), a saber, do para-mim do mundo: «o mundo apenas é para mim o que existe e vale para a minha consciência num tal *Cogito*». Na verdade, a *ἐποχή* não é um pôr entre parênteses como o dizia ainda *Ideias I*, porque não há nada no parêntese. O mundo é retido com todas as suas modalidades (real, provável, possível; verdadeiro, falso; observado com atenção, não observado, etc.), mas é modificado em «fenómeno de ser».

O parentesco entre a dúvida cartesiana e esta suspensão da «crença ontológica», que aplicamos ao mundo, é evidente; no entanto, diferentemente da *VI Meditação* de Descartes, jamais haverá mundo *reencontrado*. A *ἐποχή* não consiste em aliviar um laço ontológico para melhor o assegurar, ela pretende dissipar sem *retorno* a ilusão do em si. Só a percepção intersubjectiva da *V Meditação Cartesiana* corrigirá o «para mim» da *I Meditação Cartesiana* num «para outrem», num «para nós» e num «para todos». A intenção das *Meditações* de Descartes era totalmente diferente; bem antes da aparição da ideia de infinito na *III Meditação*, é espantoso que Descartes vá directamente do *Dubito* ao *sum* (tal não é o caso no *Discurso*). A sua preocupação não é tão epistemológica, transcendental, como ontológica. É um ser que ele procura, tanto e mais do que um fundamento de validade. Se, efectivamente, o eu tem mais ser do que os seus objectos, ele tem menos ser do que a ideia de infinito mostra no seu «*esse objectivum*». O *Cogito* cartesiano, intermediário entre o ser e o nada, tem este mais-ser, que consiste em pensar, e este menos-ser, que revela a precariedade itinerante do *Dubito*. Uma tal avaliação da grandeza de ser do *Cogito* é absolutamente estranha a Husserl, que interpreta Descartes como neokantiano. É esta preocupação de avaliação ontológica que, desde a *II Meditação* de Descartes, e apesar da revolução copernicana que centra todo o pensável no pensamento, torna possível a segunda revolução copernicana que, em sentido contrário, subordina o ser do dubitante-pensante ao ser perfeito. É mesmo esta preocupação ontológica que autoriza Descartes a tratar o *Cogito* como «*res cogitans*», não sendo o seu estatuto de «*res*» outra coisa que o seu estatuto ontológico. É por

isso que o problema do ser do mundo não é regulado pela dúvida e poderá tornar a ser posto na *VI Meditação*, sem que seja reposta em questão a inerência das ideias das coisas no próprio *Cogito*.

Nada disto em Husserl: a preocupação epistemológica não é entrelaçada a uma outra preocupação que a ultrapassaria, depois de a ter suscitado e animado. Com efeito, eu explico por esta ausência, em Husserl, de uma problemática propriamente ontológica o deslize desconcertante do «*für mich*» ao «*aus mir*» nos textos que caracterizam a inerência do mundo à consciência: «eu não posso agir e produzir juízo de valor num mundo diferente daquele que encontra em mim mesmo e tira de mim (*aus mir*) o seu sentido e a sua validade»; «todo o seu sentido universal e particular, toda a sua *Seinsgeltung*, tira-os (*schöpft*) exclusivamente de (*aus*) tais *cogitationes*». «O mundo objectivo que existe para mim (*für mich*), que existiu ou existirá para mim, esse mundo objectivo com todos os seus objectos em mim, tira *de* mim mesmo (*aus mir selbst*) todo o sentido e todo o valor existencial que ele tem *para mim*». Esta oscilação entre o *für* e o *aus* (o «*in mir*» que cumula as duas relações) é característica de todo o desenvolvimento das *Meditações Cartesianas*. Ela comporta uma decisão não tematizada e que bem se pode chamar «metafísica»,<sup>2</sup> que se mistura com o movimento propriamente «crítico» e, cremos nós, irrefutável e fecundo da *ἐποχή* transcendental; esta decisão consiste em dizer que não há outra dimensão do ser do mundo senão o seu para mim, que não há outra problemática senão a problemática transcendental. Enquanto Descartes limitava duplamente o ser do mundo, pelo *Cogito* que suporta o *pensável* e por Deus que suporta o *criado*, Husserl decide que não há senão um sistema possível de limitação e que a questão ontológica é a questão epistemológica.

A filosofia transcendental de Husserl será então uma filosofia do «sentido» – dando a esta palavra a sua mais vasta extensão, para além de toda a estreiteza intelectualista –: sentido percebido, sentido imaginado, sentido querido, sentido provado efectivamente, sentido julgado e dito, sentido lógico. O mundo *para* mim é o sentido do mundo *em* mim, o sentido inerente à minha existência, e, finalmente, o sentido *da* minha vida; a *IV Meditação Cartesiana* dirá: o mundo é a vida concreta *da* minha mónada.

Fica por compreender o carácter «pré-dado» deste mundo, que é a própria cilada da «ingenuidade» filosófica: por que é que este mundo que, do

<sup>2</sup> Ingarden objectava já a Husserl nas suas «Notas» (que o Dr. Strasser felizmente acrescentou aos textos husserlianos): «No quadro da *ἐποχή* não tenho o direito de produzir juízos senão sobre mim mesmo, não sobre o mundo» (p. 208). Por esta objecção, Ingarden entende somente que um tal juízo sobre o mundo é prematuro e apenas pode ser o resultado da própria constituição transcendental e não uma proposição inicial, introdutiva. Mas Ingarden não se engana: um tal juízo sobre o mundo envolve «uma decisão metafísica» ... «que equivale a uma tese categórica sobre alguma coisa que não é um elemento da subjectividade transcendental» (p. 210).

ponto de vista transcendental, se torna «segundo», em relação ao «Ego meditante», «desinteressado», que estará em questão mais adiante, por que é que este mundo pré-dado é primeiro para a «Vida»? Descartes salva-o na sua *VI Meditação*; este problema, que é renovado pela *Krisis* sob o nome de *Lebenswelt*, fica sem resposta nas *Meditações Cartesianas*; ver-se-á que o tema da evidência originária na *III Meditação Cartesiana* responde, em parte, a esta dificuldade, deixando suscitar uma dificuldade mais grave ainda no próprio coração da noção de «sentido».

No termo desta *Meditação*, pode-se perguntar o que fica do *Sum* do *Cogito*. Husserl reencontra-o de outra maneira; se lhe elimina ou, pelo menos, lhe omite a dimensão ontológica e, para finalizar, teológica (o *Cogito* como *ens creatum*), o *Cogito* libertado pela redução fenomenológica é um *sum* pelo facto de que é um «campo de experiência», o termo de uma intuição originária, a reflexão que o apreende é um *ver*, um ver «preenchido pela *Selbstgegebenheit*» da consciência.

A reflexão sobre o *sum* do *Cogito* está, pois, inteiramente contida na noção de evidência apodíctica que diz respeito ao *Cogito*: o seu ser depende da apodicticidade da evidência reflexiva, se bem que, mais uma vez, a experiência transcendental não seja uma experiência adequada em razão da estrutura de «horizonte aberto» que se liga à descoberta de si (§ 9). Esta experiência não é adequada, mas apodíctica: isto basta para que o *Eu penso* se dê ele próprio no seu «*Eu sou*».

Estamos aqui num novo ponto crítico, que permite a passagem à *II Meditação*, e que consiste em considerar o *Cogito*, portador do sentido do mundo, como um «campo de experiência» e a reflexão transcendental como uma «experiência transcendental».

### III. A EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL E A EGOLOGIA

#### (II Meditação)

A questão inicial das *Meditações Cartesianas* era procurar um *começo* da ciência e, mais precisamente, um começo que fosse um princípio «real» [*réel*]. Este princípio é o *Cogito*. Como *continuar* para além deste «primeiro» passo? É aqui que o prosseguimento das *Meditações* passa por um ponto de inflexão: poder-se-ia esperar, na linha da *I Meditação*, por uma tentativa propriamente epistemológica de fundar as ciências no princípio do *Cogito*. Não é nada disso: «Continuar» é elaborar uma *experiência* do *Cogito* que seja ao mesmo tempo uma ciência. Esta viragem é capital, porque decide a própria existência da fenomenologia. A filosofia «crítica» não desenvolve uma *experiência* do *Cogito*; a própria ideia de experiência transcendental parece-lhe um monstro, alguma coisa como um empirismo do transcendental. Husserl, que, nas *Meditações Cartesianas*, não se refere a Kant, mas a

Descartes, está sobretudo preocupado em estabelecer, contra este, que a prossecução do *Cogito* não está fora do *Cogito*, mas é ainda o *Cogito*. A grande descoberta da fenomenologia é que o «Eu penso» não é somente a referência das *outras* ciências, mas é, para si mesma, uma «esfera de ser» (*ein Seinssphäre*) que se presta a uma experiência articulada, estruturada: as duas palavras *experiência* e *estrutura* são as duas palavras-chave da *II Meditação*, que, precisamente, tem por título: «o campo de experiência transcendental e as suas estruturas gerais».

A fenomenologia é a *visualização* do primeiro princípio, erigido em «realidade» transcendental; ela é um *exercício de intuição* aplicado àquilo a que Kant chamava apenas condições de possibilidade<sup>3</sup>.

É nesta situação que é preciso procurar, cremos nós, a chave para uma dificuldade do pensamento husserliano; não é fácil situar, uma em relação à outra, a redução transcendental, que suspende a crença no em si do mundo, e a redução eidética, que vai do facto à essência. A redução transcendental exige a redução eidética desde logo que a consciência seja considerada como o campo de um ver, de uma experiência intuitiva; de outro modo, a fenomenologia não seria, com efeito, senão um empirismo transcendental; se o transcendental pode ser olhado, visto, descrito, é preciso que esta intuição apreenda o facto transcendental em essência, sob pena de desaparecer na descrição do contingente. É por isso que ela põe em jogo a «ficção», faz variar imaginativamente o dado de consciência, e desenvolve a experiência no modo do «como se»; a «ficção» é o caminho do facto ao *Eidos* da «realidade» experimentada, e permite apreender a consciência como possibilidade *a priori*.

Husserl não desconhece as dificuldades consideráveis desta posição do problema fenomenológico: se a fenomenologia é uma experiência, reintroduz uma nova ingenuidade, se é verdade que toda a experiência se esquece de si mesma no próprio termo de visão: «logo de imediato, vamos abandonar-nos pura e simplesmente à evidência própria do desenvolvimento concordante desta experiência. Reservaremos, pois, para o futuro os problemas de uma crítica do alcance dos princípios apodícticos. Esta primeira etapa não é ainda filosófica no sentido pleno do termo. Procederemos à maneira do naturalista, que se abandona à evidência da experiência natural e que, enquanto naturalista, exclui do tema das suas investigações as questões que se submetem a uma crítica geral desta própria experiência»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Não há em Kant tematização da *evidência* do transcendental, da intuição do transcendental. E, no entanto, quando não recorre ao método regressivo, como nos *Prolegómenos*, mas interroga directamente o *Gemüt*, não é uma intuição das estruturas da subjectividade que ele põe em prática?

<sup>4</sup> *Méd. Cart.*, trad. Feiffér-Lévinas, Vrin, 1947, p. 25.

Donde a anomalia de uma experiência transcendental que será, no seu primeiro momento, pré-crítica; a própria ideia de experiência transcendental implica este género de dificuldade.

Isto não é tudo: a consideração do *Cogito* como uma *Seinssphäre*, como um «campo de experiência», acaba com a ambiguidade do *Cogito* cartesiano, pelo menos tal como a tradição kantiana o compreendeu: o *Cogito* é pessoal ou impessoal? Husserl opta sem equívoco pelo carácter pessoal do *Ego cogito*. Esta opção é solidária do próprio método: se o *Cogito* é um campo de experiência, este *cogito* é o meu, mesmo elevado ao *Eidos* de si mesmo. A *IV Meditação*, vê-lo-emos, não deixa, neste ponto, lugar à dúvida. O *Eidos Ego* não é a função eu [*moi*] em geral, o poder que vós tendes, que eu tenho, que quem quer que seja tem, de dizer eu [*je*], é a depuração do meu eu [*moi*] atingido pelas variações imaginativas sobre a minha própria vida. É exactamente por isso que o problema do *outro eu* [*autre moi*] se põe com uma tal gravidade na filosofia de Husserl. Eu não me salvo de mim pelo *Eidos* eu [*Eidos moi*]; não tenho acesso pela redução eidética da experiência de consciência a um eu [*moi*] geral que seria o «quem quer que seja» [*quiconque*] e donde eu ressubmergiria em seguida na pluralidade das consciências. Eu não tenho acesso ao plural pelo geral. A fenomenologia assume, à partida, todas as dificuldades de uma *egologia*, para a qual eu só sou eu.<sup>5</sup>

A *V Meditação* ensinar-nos-á que o solipsismo transcendental não é um impasse, mas um ponto de passagem obrigatório da filosofia. «É necessário desenvolvê-lo enquanto tal por razões de método, nomeadamente para pôr de uma maneira conveniente os problemas da intersubjectividade transcendental» (26).<sup>6</sup>

É, então, assumindo todas as dificuldades de uma experiência do transcendental que é, ao mesmo tempo, uma experiência do *solus ipse*, que Husserl aborda a explicitação do *Ego* por si mesmo. Entre o *Cogito* como princípio das ciências e as próprias ciências insere-se, por conseguinte, a exegese do «eu sou»: esta *egologia* é a própria fenomenologia.

<sup>5</sup> «Certamente, é conforme ao sentido da redução transcendental não poder pôr no início nenhum ser senão o eu e o que lhe é inerente, e isto com um halo de determinações possíveis, mas não ainda efectuadas. A dita ciência começará, então, sem dúvida, como *egologia* pura e, deste facto, ela parece condenar-nos ao solipsismo, pelo menos transcendental».

<sup>6</sup> Os números entre parênteses são relativos às páginas da edição francesa das *Meditações Cartesianas*, trad. G. PEIFFER et E. LEVINAS.

#### IV. INVESTIGAÇÃO DA «COGITATIO»: A INTENCIONALIDADE (II Meditação, continuação)

E, no entanto, não é directamente esta *egologia* que a *II Meditação* desenvolve; no início do § 14, Husserl anuncia uma «deslocação do centro de gravidade da evidência transcendental». Esperava-se uma elucidação do «Eu sou» – do *Ego* na sua unidade; na realidade, é a uma exegese das *Cogitationes múltiplas* que se vai agora proceder. Por que motivo esta deslocação de acento? É um desvio necessário que apenas tomará o seu sentido com a *IV Meditação*, a qual é a única verdadeiramente «egológica»: o *Ego* é, com efeito, o pólo das suas próprias *cogitationes*; é mesmo – ver-se-á que é mais do que isto! – a mónada que desenvolve concretamente o sentido do mundo para si mesma. Fazer a *egologia* é, pois, integrar as *cogitationes* no *Ego*. É preciso, então, abordar o *Cogito* pelo *múltiplo* – pelas *cogitationes* – e não pelo *uno* – pelo *Ego* –, de forma a corrigir esta perspectiva sobre o diverso de consciência por uma interrogação sobre a lei de síntese deste diverso, isto é, sobre o tempo (§ 17 e seg.). Resulta que esta deslocação de acento é um pouco brusca. Husserl estabelece rapidamente e sem justificação que o múltiplo é um fluxo (*Strom*), que este fluxo é a vida do eu idêntico, que a reflexão sobre o eu é reflexão sobre a vida, que esta reflexão é possível a todo o momento.

Além da vantagem de abordar de viés o difícil problema do *Ego* do *Cogito*, este desvio pelas *cogitationes* permite conduzir a experiência como uma experiência articulada, como a experiência de uma estrutura.

A fenomenologia será não somente uma «experiência», mas uma «análise»; num duplo título: primeiramente, naquilo que ela distingue *tipos* de *cogitationes* (perceber, imaginar, querer, etc.), em seguida e sobretudo, naquilo que ela distingue em cada *cogitatio* um visar e um termo visado, uma *cogitatio* e um *cogitatum*. É aqui, verdadeiramente, que a análise é análise intencional.

É com o tema da intencionalidade que a fenomenologia transcendental se precisa enquanto filosofia do sentido: a exclusão do mundo não suprime a relação com o mundo, mas, precisamente, fá-la surgir como ultrapassagem do *Ego* para um sentido «que ele traz em si». Reciprocamente, é a redução transcendental que interpreta a intencionalidade como desígnio de um sentido e não como algum contacto com um fora absoluto.

Do mesmo golpe, a «reflexão» toma o seu sentido amplo: reflectir sobre si mesmo não é redobrar-se sobre uma solidão filosófica desenraizada do mundo, é também, e principalmente, reflectir sobre o *cogitatum* do *Cogito*, sobre o mundo em si, sobre o noema do mundo. A reflexão não cinde o *Cogito* do *Cogitatum*, mas cinde o mundo visado do mundo existente absolutamente; ela deslastra este mundo visado de um certo poder opaco de existir absolutamente, que impregna (*hindurchgeht*) a experiência ao mesmo

tempo que me devora, a mim, sua testemunha. Mas, cessando de se afundar e de se perder (*hinein-erfahren, hineinleben*) na experiência vivida e viva, o próprio eu se cinde correlativamente: um espectador «desinteressado», imparcial, arranca-se ao «interesse pela vida». Neste ponto, o triunfo do «ver» fenomenológico sobre o «fazer» vital e quotidiano é completo.

É difícil não aproximar esta promoção do *Ego* meditante da conversão plotiniana pela qual a alma, «encantada» pela realidade, se recolhe junto do *νοῦς*, do qual ela procede. Husserl não atesta, assim, a permanência de certos gestos metafísicos, e a sobrevivência de uma espécie de arquétipo filosófico, até numa filosofia totalmente desontologizada?

Pode-se, contudo, perguntar-se o que *motiva* uma tal ruptura, e uma tal promoção no seio do *Ego*, numa filosofia que não se refere, como a de Descartes, à medida absoluta do ser infinito.

Pode-se, também, perguntar o que autoriza a falar do mundo como de um *universum* dos *Cogitata*. Husserl viu bem a dificuldade, embora a tenha resolvido um pouco depressa no fim do § 15: admite que toda a realidade aparece sobre o fundo de mundo, que este fundo é «*mit-bewusst*», que ele é «o último plano existente que persiste na flutuação da consciência»; este «último plano do conjunto da vida natural» não é propriamente um fundo para uma forma, porque a experiência gestaltista do fundo unicamente tem por objecto fragmentos de mundo, nunca um último plano total. Esta dificuldade, que a filosofia de Heidegger explicita radicalmente, não fica sem resposta nas *Meditações Cartesianas*, mas a sua solução supõe análises que ainda não estão feitas. Supõe que a vida do *Cogito* não é uma explosão anárquica, mas que é sempre guiada por permanências significantes (cf. mais adiante o objecto como guia transcendental) e que o que corresponde à unidade do *Ego* é a *ideia* de uma significação total e única, englobando num sistema infinito todas as significações. Esta ideia, que permanece um ideal e uma tarefa para o conhecimento, é pressuposta pela noção de mundo no singular, face às *cogitationes* no plural. As implicações «racionalistas» desta pressuposição da unidade do mundo deverão ser sublinhadas quando chegar o momento.

Contudo, se Husserl antecipa esta análise, é, sem dúvida, porque a *ἐποχή* tinha já um poder unificante a respeito do mundo; a *ἐποχή* é uma ruptura em *bloco* com a crença do mundo (*Weltglaube*); o mundo está, pois, implicado como total não enumerado por este acto que o congrega, que o despoja da existência absoluta e que o refere globalmente ao *Cogito*. É, então, a unidade de um acto de ruptura que permite antecipar a unidade de um acto de constituição.

No ponto em que estamos, a «revelação de mim mesmo» vai, por conseguinte, ser procurada do lado de uma interrogação que diga respeito aos objectos «nos» actos que os visam. A plena concreção do *ego* seria atingida

pela investigação total do noema-mundo; isto é, o concreto da minha existência é, também ele, uma ideia-limite.

## V. A SÍNTESE COMO FORMA FUNDAMENTAL DA CONSCIÊNCIA: O TEMPO

(II Meditação, fim)

Para que um exame «analítico» do *Cogito*, considerado nas suas *cogitationes* múltiplas e descontínuas, possa conduzir a uma investigação do *Ego* como tal, é preciso que esta «análise» seja compensada por uma exposição sumária sobre a «síntese» que faz dele um *Cogito*. É assim que o tempo aparece duas vezes nas *Meditações Cartesianas*, uma primeira vez na *II Meditação*, sobre o trajecto de retorno do múltiplo ao uno, e uma segunda vez na *IV Meditação*, por exame directo da pluralização do *Ego*. Com efeito, o acesso ao tempo na *IV Meditação* será directo: Husserl pretenderá até tratar o tempo *a priori* como a forma de *compossibilidade* das vivências numa única mónada. Na *II Meditação*, acede-se ao tempo através de uma descrição da percepção; é ela que introduz a noção de *síntese de identificação*: todo o «sentido» visado é já obra de unificação de um diverso; conhece-se esta célebre análise da percepção, que revela no objecto uma multiplicidade de «perfis» reassumidos na unidade de um sentido (o cubo, a árvore, o livro, etc.); este sentido antecipado é confirmado ou infirmado pela continuação ulterior da percepção. Esta análise, que tem um grande interesse em si mesma, tem um alcance filosófico considerável: é uma etapa da reintegração do mundo na consciência; é necessário desfazer o objecto em «perfis», em «modos» variáveis de aparecer, para lhe arruinar o prestígio. Este trabalho de decomposição esclarece singularmente a consideração de Hume e constitui a verdade do seu «atomismo». O preconceito do mundo «tira» a sua força, não por estarmos demasiado perdidos no múltiplo, mas, justamente, por nos dedicarmos ainda ao uno, quando nos fixámos na objectividade; eis a cilada do real em nos dar muito rapidamente o uno, o mesmo, o idêntico; uma vez dissolvida no aparecer múltiplo, a identidade do objecto pode ser recuperada do lado da consciência: então, pode surgir a noção de síntese: todo o sentido é uma síntese de unificação; é por uma síntese em curso que a consciência visa o mesmo no outro, o identifica no verdadeiro; toda a unidade é presumida; para o futuro, alcançámos a noção de síntese como a «forma de ligação que pertence exclusivamente à consciência».

Mas a fenomenologia da percepção, do mesmo golpe, implicou uma fenomenologia do tempo, pois que o aparecer do objecto por «perfis» está entranhado num fluxo de aparições.

A síntese do objecto é, portanto, de imediato temporal; um objecto suposto imutável na natureza está em fluxo na consciência. O tempo, assim

descoberto, é de imediato tempo de consciência. É de notar que é nesta ocasião que Husserl emprega pela primeira vez nas suas *Meditações* a palavra *constituição*: é numa síntese temporal que se constitui a unidade de um objecto intencional; a noção de constituição significa então: 1) a inerência à consciência ou a inclusão intencional 2) de um *sentido* identificável, 3) procedente da *síntese* de um diverso de modos de aparecer, 4) escoando-se passivamente na forma unificante do tempo; esta noção equivale à fórmula desenvolvida da própria intencionalidade, tal como é alcançada pela redução fenomenológica.

Este acesso à temporalidade tem apenas um inconveniente, o de implicar uma passagem ao limite; como se elevar da síntese de identificação operada por *tal ou tal* objecto, por *tal ou tal* sentido, à síntese temporal *total* de um *Ego*? «Toda a vida filosófica no seu conjunto é unificada de maneira sintética». Encontrámos uma dificuldade simétrica com a noção de mundo. Na verdade, é a mesma dificuldade abordada pelas suas duas faces: «esta vida é um *Cogito* universal que abarca de maneira sintética todos os estados individuais da consciência, emergentes desta vida, que tem o seu *cogitatum* universal, fundado de maneiras tão diferentes em múltiplos *cogitata* particulares». Do mesmo modo que cada sentido se destaca sobre o fundo de mundo, cada *cogitatio* pressupõe a unidade da consciência como a totalidade que lhe serve de último plano. É preciso confessar que esta noção do todo da minha vida não foi preparada pela análise anterior: sabe-se quanto Heidegger tornará problemática esta ideia da totalidade do meu *Dasein*. Husserl admite que a unidade total aparece, que se pode observá-la e tematizá-la numa consciência universal<sup>7</sup>. É, no entanto, a chave do problema do tempo: porque a consciência do tempo é esta forma da síntese universal que torna possível todas as sínteses de consciência.

Aqui se apresenta uma nova dificuldade: Husserl diz que a temporalidade (*Zeitlichkeit*) não é esta consciência imanente do tempo (*Zeitbewusstsein*), mas o seu correlato; não é à temporalidade, mas à consciência, da qual ela é o noema, que Husserl chama *Grundform der Synthesis*; o tempo é, então, uma noese que é uma forma. Quanto à temporalidade como noema, é o que faz com que todas as vivências sejam ordenadas, isto é, comecem e acabem, se sucedam ou sejam simultâneas.

Há, por conseguinte, aí duas dificuldades subjacentes mal resolvidas: 1) como passar de tal ou tal vivência, que se escoia na forma universal da vivência, à consciência total? 2) Que significa esta consciência total como forma da qual a temporalidade seria o correlato? É curioso que uma forma enquanto totalidade possa ter um correlato, que uma forma englobante seja

<sup>7</sup> «O *cogito* universal é a própria vida universal na sua unidade e na sua totalidade, indefinidas e ilimitadas. É porque ela aparece sempre como uma totalidade que se pode «observá-la» de maneira expressa em actos perceptivos da atenção e que se pode fazer dela o tema de um conhecimento universal.» (*Méd. Cart.*, trad. cit., p. 37).

ela própria intencional, seja consciência de... tempo. O próprio Husserl se espanta disso: se a temporalidade é um *cogitatum*, é instituída num diverso de aparecer, num fluxo, o que suscita uma regressão ao infinito. Eu apreendo o tempo no tempo. Husserl confessa que isto torna-se uma dificuldade extraordinária, mas não insiste e vê nisso um aspecto do «maravilhoso» da consciência (37-38).

Se não compreendemos bem o que faz da consciência um *total*, sabemos, em todo o caso, que este campo de consciência é *aberto*, tem um horizonte ilimitado. Para se assegurar disso, basta voltar à experiência de uma *Cogitatio* presente: ela implica virtualidade, potencialidade; toda a situação de pensamento, seja ela de percepção, de imaginação, de volição, etc., implica uma possibilidade de continuar a perceber, a imaginar, a querer, segundo certos eixos de motivação: toda a situação apela para uma conduta de investigação onde o potencial prescreve o estilo da sua própria realização.

Na verdade, esta análise, que dá sequência à precedente, está-lhe muito mal encadeada: tinha-se passado de *tal* vivência ao *todo* da consciência e tinha-se estabelecido a consciência do tempo como um singular total; eis agora que se torna a partir de *tal* vivência para lhe desenvolver os horizontes futuros, passados, simultâneos. O tempo já não é aqui o total, mas o horizonte indefinido aberto adiante, atrás, ao mesmo tempo. A análise parte, pois, do presente no qual estou sempre. Para Husserl, as duas considerações devem sobrepor-se, é esta forma temporal que é uma totalidade aberta: contudo, as duas considerações não têm o mesmo procedimento: uma vai directa ao total, a outra vive à medida do presente e nele descobre os horizontes indefinidos. A primeira não supõe um sobrevoo e uma totalização que a segunda interdita? Husserl pensa conciliar as duas análises no uso da noção de totalidade como ideia kantiana, que implica, simultaneamente, os dois aspectos de totalidade e de abertura.

Em todo o caso, esta introdução de uma potencialidade, de um possível de consciência, que não é um possível lógico, mas uma virtualidade de existência, é de uma importância considerável para a interpretação husserliana da  *síntese*. Permite-nos, até, surpreender um dos expedientes fundamentais do pensamento de Husserl, o «racionalismo» latente ao qual fizemos alusão.

Com efeito, a descoberta desta virtualidade poderia servir para celebrar o poder da consciência e, para empregar uma palavra que, precisamente, não é husserliana, a genialidade da consciência; certamente, Husserl sublinha que a consciência se revela por esta «estrutura de horizonte» como um «eu penso». Posso virar o objecto, vê-lo por este outro lado, posso ver outra coisa seguindo as motivações laterais, pré-traçadas, prescritas pelo campo de percepção; posso agir de outro modo; posso fazer e ser de outro modo: brevemente, a estrutura de horizonte é o índice da minha liberdade. E, no entanto, não é esta a veia de análise que Husserl explora. O que interessa não é a indeterminação, a exuberância da consciência, não é a *gratuidade do*

«*eu penso*»; ainda menos a negatividade, o poder nadificante do eu a respeito de toda a posição de coisa, a respeito até das suas obras e dos seus actos petrificados em costume. Não, Husserl recoloca esta descoberta na perspectiva dos problemas de *constituição*; a sua preocupação é o «sentido» que se determina pouco a pouco, o «sentido» que está em curso, que é pré-visado e que se consolida por uma determinação progressiva do indeterminado, que suscita, por sua vez, indeterminação: brevemente, a estrutura de horizonte é o aspecto mais importante da intencionalidade como *síntese de identificação*; o uso metodológico e epistemológico desta estrutura potencial da consciência supera, portanto, qualquer outra preocupação: Husserl não aborda este tema do fluxo aberto como um bergsonianano ou um existencialista, mas com o cuidado de precisar o estilo da análise intencional das *identidades*, das permanências *significantes* em que a consciência se ultrapassa. É sempre sob a condução de um «sentido» a constituir que Husserl desenvolve os horizontes de consciência; um objecto deve ser primeiramente proposto como «índice», como «guia transcendental».

Assim, o tema da potencialidade da vida intencional fica subordinado à *análise* do «sentido» (§ 20); a fenomenologia vai de um «sentido» presumido ao poder da consciência; é nisto mesmo que é uma análise: analisar é explicitar o implícito, o potencial, que excede o actualmente visado; é desenvolver os desígnios de acréscimo, os *Mehrmeinungen*, que «transgridem» (*übergreifen*) todo o desígnio. A ligação é, pois, estreita entre o método de análise da fenomenologia e a estrutura de horizonte da consciência.

Estamos, aqui, muito perto e muito longe da ideia existencialista da consciência como transcendência, como ultrapassagem de si; muito perto, visto que Husserl, antes do existencialismo, define a consciência por este poder de se exceder a si mesma, por este *über-sich-hinaus-meinen*; muito longe, porque Husserl nunca aborda esta criatividade da consciência que conduz por um «guia transcendental», o objecto, que liga esta criatividade, que enlaça esta genialidade num «Alguma coisa» que, por sua vez, a um nível superior da consciência, poderá ser *dito*. A linguagem é possível *a priori* porque transcender-se, para a consciência, é antecipar o mesmo no outro, presumir o sentido unificante desta alteridade. A consciência é parente do *Logos* naquilo em que ela se ultrapassa no idêntico; o problema do «mesmo» salvaguarda Husserl de sair do quadro racionalista das suas investigações; a ideia de «sentido» é a disciplina da fenomenologia husserliana; é por isso que a sua análise intencional do «sentido» não é uma análise existencialista do «projecto»<sup>8</sup>. O «maravilhoso», para Husserl, é precisamente

<sup>8</sup> «Desta maneira, somente o fenomenólogo pode dar-se conta como e em que modos determinados desta corrente de consciência das unidades objectivas (dos objectos) fixas e permanentes podem tornar-se conscientes. É em particular assim somente que ele pode com-

que, pelo fluente e pelo potencial, haja «sentido». Husserl não leva mais longe este espanto perante «uma síntese intencional que, em toda a consciência, cria a unidade e constitui, noemática e noeticamente, a unidade do sentido objectivo» (43). Husserl pára perante aquilo a que as *Ideen* chamavam a *teleologia* da consciência; a hipótese da destruição do mundo, isto é, a hipótese de uma consciência que não se unifica, que «explode» num caos de aparições discordantes parecia invencível do lado do objecto; é tanto mais admirável quanto a consciência possa criar a unidade. Se se queria voltar ao paralelo com Descartes, seria necessário recolocar este problema da teleologia da consciência à luz do problema cartesiano da criação divina das verdades eternas que corresponde ao mesmo espanto perante a contingência do necessário, do «sentido».

Compreendemos melhor, agora, por que razão uma egologia devia fazer o desvio por uma teoria do *cogitatum*; o fluxo de consciência submergir-nos-ia sem o guia transcendental do objecto intencional: é ele que põe os verdadeiros problemas da subjectividade, tais como problemas dos tipos de intencionalidade (perceber, imaginar, etc.), problemas das regiões de objecto e da sua estrutura noético-noemática (natureza, corpo vivo, homem, cultura, etc.). Finalmente, pode-se dizer que a *Ideia do mundo é o guia transcendental da egologia*. É ela que estrutura o *Ego* e nos assegura que a subjectividade transcendental não é um caos de vivências intencionais (§ 21). Este problema do todo do mundo e do todo do tempo, que nos preocupou há pouco, encontra a sua solução menos num dado do que no *crédito* que o fenomenólogo dá à unidade final do *Cogito*; a totalidade é uma ideia no sentido kantiano, isto é, em linguagem kantiana ainda, a própria *razão* para lá do entendimento; se Husserl não é um intelectualista, é um racionalista por este crédito prévio que ele dá à possibilidade do sistema; deste crédito procede uma tarefa e, se se ousa dizer, uma ética da fenomenologia; a fenomenologia husserliana não é um jogo descritivo, ainda menos uma complacência quanto às doenças da consciência, mas o dever «imenso» (*ungeheure*) de constituir o sistema: «na unidade de uma ordem sistemática e universal, e tomando por guia móvel o sistema de todos os objectos de uma consciência [...], efectuar todas as investigações fenomenológicas enquanto investigações constitutivas, ordenando-as sistemática e rigorosamente umas em relação às outras» (46).

Esta ideia reguladora infinita, este dever, fazem paradoxalmente do *sistema* a própria tarefa da *análise* intencional; sem este dever, a análise dispersar-se-ia na curiosidade e perder-se-ia nas ramificações intermináveis da descrição.

---

preender como é que esta maravilhosa operação (*diese wunderbare Leistung*), isto é, a «constituição» de objectos idênticos, se realiza para cada categoria de objectos...». *Ibid.*, p. 42.

## VI. SITUAÇÃO DA EVIDÊNCIA NO IDEALISMO FENOMENOLÓGICO (III Meditação)

Parece chegado o momento, no fim da *II Meditação Cartesiana*, de converter em *egologia* esta exegese da constituição do sentido objectivo na consciência e de levar ao seu grau extremo de virulência a interpretação solipsista do *Ego*. No entanto, Husserl introduz ainda, entre esta exaltação da «ideia da unidade universal de todos os objectos» e o *Ego*, que contém esta ideia imensa, uma análise intermediária que, em muitos aspectos, repõe em questão o idealismo alcançado na *II Meditação*.

A noção de constituição ainda não é suficientemente «diferenciada» e «incisiva» [*prégnante*], diz Husserl (§ 23)\*, enquanto não for sujeita a uma exegese da evidência. É ela que acrescenta a dimensão do ser ao *Cogitatum* e a da verdade ou da *razão* ao *Cogito*.

A leitura desta *III Meditação*, é preciso confessá-lo, coloca o leitor numa certa contrariedade: tem-se a impressão de que este ressurgir do tema da constituição dos objectos no sujeito marca simultaneamente o auge e a ruína deste idealismo. Por um lado, o idealismo seria consumado se, com efeito, se pudesse mostrar que a filosofia do «sentido» não deixa fora dela alguma interrogação sobre o ser, se, portanto, o ser fosse uma função do sentido; a *ἐποχή* devia suspender toda a questão sobre o ser ou sobre o não-ser do mundo; eis, com efeito, que se recupera esta distinção «na» consciência, como o correlato da *Vernunft*, como uma dimensão original do sentido; se a operação fosse bem sucedida, poder-se-ia dizer verdadeiramente que não há mais nada no parêntese, que a fenomenologia não dá conta somente de uma estrutura, de uma depuração da existência do mundo, mas também da sua plenitude; o ser do mundo, e não apenas o seu sentido esquemático, estaria «na» consciência. É seguramente para este auge da presença que a *III Meditação* tende, do mesmo modo que a *II* tendia para aquele outro auge, o auge da ordem, da unidade, da totalização do sistema.

Mas qual é o preço desta ambição?

A evidência, segundo Husserl, é a presença da coisa mesma, no original (por oposição a uma presentificação, recordação, retrato, imagem, símbolo, signo, conceito, palavra); estar-se-ia tentado a dizer, a presença em carne e osso. É a esta *Selbstgegebenheit* que Husserl chama «originário».

---

\* Eis a tradução francesa (de G. Feiffer e de E. Lévinas) da passagem referida pelo autor: «Jusqu'ici nous avons entendu par "constitution phénoménologique" la constitution d'un objet intentionnel en général. Elle embrassait l'ensemble *cogito-cogitatum* dans toute son ampleur. Nous allons maintenant tenter de différencier son domaine selon ses structures, pour élaborer un concept plus précis de ce que nous appelons constitution.» – E. HUSSERL, *Ibid.*, p. 47 (Nota do tradutor).

Ora, se o objecto é constituído por «retoques», «perfis», «esboços», «perspectivas», o que é o «originário»? Como é que a unidade do objecto pode ser uma coisa diferente da unidade presumida? O originário é em cada instante o perfil presente? A noção de presença em carne e osso parece introduzir um factor dispar, um Si (*Selbst*) do objecto (quer este objecto seja coisa, valor, estado de relação), que «preenche» um vazio, cumpre uma promessa. A coisa está, ela mesma, presente. A interpretação idealista do «sentido» não arruinou a possibilidade de que haja um «*Selbst*» da coisa? Este imediato não reconduz do transcendental ao transcendente?

É preciso confessar que a fenomenologia de Husserl é trabalhada por duas exigências que esta *Meditação* tende a harmonizar. Por um lado, uma exigência idealista, que se exprime no tema da constituição e que não conhece senão um processo de «verificação» sempre em curso, que é a obra (*Leistung*), o *Fazer* da consciência; por outro, uma exigência intuicionista, mais antiga do que a redução fenomenológica, que se exprime no adágio das *Log. Unter.*: «*zu den Sachen selbst*» e que termina a obra de conhecimento num *Ver.*: é a coisa mesma que se dá; por um lado, o objecto é o *índice* de um processo jamais acabado de identificação, de uma síntese aberta, por outro, o «pleno» da presença consoma o sentido (*Endmodus*), o visado vem morrer nos confins do dado; por um lado, a síntese de *identificação* cujo objecto é o *índice*, por outro, o preenchimento pelo *originário*. Daí, dois sentidos possíveis da constituição, que se misturam totalmente ao longo da obra de Husserl: por um lado, constituir é desenvolver presunções implícitas, mostrar os desígnios actuais e potenciais; por outro, constituir é reconhecer e distinguir os tipos irredutíveis do «ver», do preenchimento pelo originário: intuição sensível, intuição categorial, *Einfühlung*, etc... Pode-se imaginar uma fenomenologia que se contentaria em equilibrar as duas tendências; é o que tem feito a maior parte dos fenomenólogos, que não aceitou o idealismo radical de Husserl. A noção de síntese de identificação não é a isso rebelde: se a síntese não deve ser uma qualquer, é necessário que seja orientada pelo pleno; a verificação não pode ser senão um recurso ao imediato; pode-se, então, compreender como isto é: a Unidade do sentido é, por um lado, «presumida» – e é a *obra* da consciência antecipante – e, por outro, «confirmada» – e é a sanção da presença.

A noção de originário tão-pouco é rebelde a este ajustamento: porque a origem não é o adequado; dito de outro modo, a presença da coisa percebida não se dá senão em perfil e deixa, pois, a possibilidade de uma discordância ulterior: está mesmo em processo como o está, do seu lado, a obra unificante na consciência. É um pleno que tem uma história, ao passo que a obra de consciência participa, em compensação, no carácter instantâneo do pleno de consciência que agora está aí. Poder-se-ia, por conseguinte, interpretar a obra de conhecimento como uma dialéctica de presunção em fluxo e de presença no instante.

Esta interpretação moderada da fenomenologia husserliana é possível, mas sacrifica, de facto, o idealismo radical das *Meditações Cartesianas*; restitui secretamente uma interpretação *bipolar* da verdade, que nos reconduz ao Descartes das *Meditationes de prima philosophia* e à sua dualidade do pensável e do ser.

A tarefa da *III Meditação* é menos conciliar as duas perspectivas do que subordinar uma à outra, reabsorvendo tanto quanto possível a noção de originário no idealismo transcendental alcançado na *II Meditação*.

Husserl começa por dizer: «os *cogitata* não poderiam mesmo “valer” para nós, se uma síntese de identidade evidente nos conduzisse a uma contradição com um dado evidente»; acrescenta até: «não podemos estar assegurados do ser real senão pela síntese de verificação, evidência que dá de si a realidade exacta ou verdadeira»; logo depois, Husserl inflecte a interpretação deste dado evidente – que se poderia tomar por uma sanção que excede a obra de consciência – no sentido de uma «presença para nós»; reintegra para nós na consciência o *Selbst* da evidência. «Toda a justificação procede da evidência, encontra a sua fonte na nossa subjectividade transcendental; toda a adequação que se pode imaginar produz-se como uma verificação nossa; ela é a nossa síntese; é em nós que tem o seu fundamento transcendental último» (§ 26).

Esta viragem da teoria da evidência é decisiva: toda a tentação de identificar a intencionalidade com um qualquer contacto com o ser é afastada; mas, ao mesmo tempo, a evidência, reintegrada em mim como um momento da minha mónada – a «nossa» síntese, a nossa «verificação», diz Husserl – cai sob o golpe da objecção solipsista para a qual se orientam deliberadamente as quatro primeiras *Meditações*.

O fim da *III Meditação* prossegue este ajustamento da teoria da evidência ao nível transcendental. Há algo constituído na própria evidência (§ 27); a evidência está no instante; a presença é o presente originário; este será o tema dos inéditos do grupo C, consagrados ao tempo. Ora, a menor evidência ultrapassa esta prova de presença; ela elabora-se como um ter durável; posso voltar aí se eu quiser; por esta *dialéctica da presença e do ter*, a evidência reentra na minha esfera do «eu quero»; é, então, por uma espécie de sedimentação, como dirá a *Krisis*, que se consolida um em si da evidência; mas este em si é apenas o correlato de um «eu posso voltar aí». O em si é a réplica de uma evidência habitual; o em si excede o para mim como o ter excede a presença actual. «A evidência isolada não cria ser durável, o em si reenvia para o “potencial” (eu posso sempre voltar aí) que é, por conseguinte, uma dimensão da minha vida transcendental; o em si é a réplica de uma infinidade de intenções e de uma infinidade de verificação; reenvia, portanto, para evidências potenciais, repetíveis, como factos vividos, até o infinito».

Assim, Husserl, reportando a evidência àquilo a que a *IV Meditação* chamará o *habitus*, ajusta a evidência às exigências de uma egologia.

Esta operação é particularmente fecunda para uma «fenomenologia da percepção». A *III Meditação* não nos permite dizer como é que esta concepção da evidência potencial poderia dar conta da famosa «intuição categorial» de que falavam as *Log. Unters.*; sem dúvida, aí seria necessária toda uma história da cultura que a *Krisis* encara; por contra, é aplicada com sucesso à percepção, para a qual, de resto, parece feita; o caso da evidência perceptiva introduz, com efeito, algo indefinido naquilo que parecia primeiramente instantâneo e, por isso, algo aberto neste poder de nos saturar. *Ideen I* já tentava assumir em conjunto, ao nível da percepção, os dois caracteres de originário e de inadequado. A evidência perceptiva é de cada vez unilateral, à mercê de um desmentido ulterior, se bem que só ela dê o *Selbst da* da coisa. O carácter de síntese operante e o de preenchimento originário equilibram-se neste estatuto ambíguo da percepção, que nos satura e que, no entanto, nos dá sempre que trabalhar.

Mas esta ambiguidade pode ser decidida no sentido único do idealismo? Parece-me que as análises descritivas de Husserl sugerem antes que o *Selbst da* – reduzido ao presente da presença – é o que, em última instância, a consciência não faz e que o transcendente é constituído por um duplo movimento de excesso; por um lado, a presença que preenche é sempre *acréscimo de presença* em relação às antecipações da consciência vazia; mas, por outro lado, a consciência conduz o jogo, porque ela é o *acréscimo de sentido* – a *Mehrmeinung* – em relação à presença ainda insignificante no instante. A dupla análise do carácter «potencial» da evidência, em geral, e da estrutura de horizonte da evidência perceptiva, em particular, tende, justamente, a «desmistificar» o aspecto absoluto, mudo, dissimulado, do «ver» e a recolocá-lo no movimento de conjunto da consciência, na continuidade da «verificação evidente». Em consequência, a noção de uma síntese consumada, numa presença total, não é senão uma *ideia* (§ 28): o mundo é o correlato, a réplica da ideia de uma evidência empírica perfeita. A ideia de dado total não é já, então, um «inicial», mas um «terminal», tal o limite de uma história do espírito.

Por contra, não se vê como esta redução da ideia de evidência total suspenda o enigma do presente da consciência como presença «em carne e osso» de alguma coisa. *Ideen I*, livro muito mais ambíguo, que oscilava ainda entre várias sistematizações filosóficas possíveis, apresentava, na *IV* secção (pp.128 e seg.), a referência ao objecto como uma flecha que atravessa o sentido, como uma intenção do «sentido»; o «sentido» transcende-se de alguma maneira na realidade. *Ideen I* impunha-se, assim, a tarefa de constituir, em última instância, a «relação» do noema ao objecto, isto é, de

constituir o noema como «sentido-que-visa-um-ente»<sup>9</sup>. Esta tarefa culminava, também, numa exegese do *ver* (IV secção, cap. II). *Ideen I* propunha, assim, mais claramente do que as *Meditações Cartesianas*, a dificuldade central da noção husserliana de constituição, que é fazer coincidir o tema da *Sinngebung* com o da *Selbstgegebenheit*. É a consciência que dá sentido, mas é a coisa que se dá a si mesma. As *Meditações Cartesianas* são mudas sobre este *ver* inicial: contudo, o fim da *III Meditação* deixa pensar que, para Husserl, este *ver* inicial não é um corpo estranho na vida da consciência, se é considerado, não como *presença do outro*, mas como presença de si mesmo. A solução transcendental do enigma da evidência é a redução da presença ao presente, a um *datum temporal*. A última instância – «o papel do fundamento objectivo de mais baixo grau – é sempre assumida pela temporalidade imanente, a vida que se escoa, constituindo-se em si e para si: como elucidar a constituição é o tema da consciência original do tempo, consciência que constitui em si mesma os *data* temporais». A este preço – que é o sacrifício final do *Selbst da* da *Selbstgegebenheit* – a teoria da evidência reentra na egologia. A importância futura da *V Meditação* anuncia-se tanto mais considerável, porque se a evidência não nos faz sair de nós mesmos, todo o peso da alteridade tem por objecto a alteridade de outrem. Não há alteridade primitiva na evidência dada ao eu solitário. Só o *alter-ego* atrai o mundo fora de mim. Na solidão – não social, mas transcendental – do meu *ego*, o outro que não é ainda *alter-ego*, mas *altera res*, «coisa», não é senão um corte instantâneo da minha própria vida. É esta convicção, não tematizada na *III Meditação*, que surgirá depois da nova redução da *V Meditação*, a redução de toda a presença à minha *esfera de pertença*, é esta redução que está implicitamente em acção no tratamento transcendental da evidência; dito de outro modo, a *III Meditação* desenvolve já uma teoria solipsista da evidência.

## VII. O EGO DO COGITO OU A FENOMENOLOGIA COMO EGOLOGIA (IV Meditação)

### 1. A mónada.

A *IV Meditação* compensa a deslocação do centro de gravidade pela qual, no início da *II Meditação*, se tinha adiado o projecto da egologia em proveito de uma exegese da *cogitatio*; resta inserir os actos do eu no eu. É a tarefa da *IV Meditação* de recuperar para o *Ego* toda a análise intencional anterior. O para-mim do mundo não esgota o para si do eu: «o *Ego* existe para si mesmo; [...] ele constitui-se continuamente a si mesmo como exis-

<sup>9</sup> Cf. *Ideen I*, trad. fr. Gallimard, pp. 431-432.

tente». Esta constituição faz-se em três etapas; é apenas na terceira que a constituição do eu para si mesmo recobre a constituição do mundo para o eu.

Numa primeira aproximação, o eu é o pólo idêntico da multiplicidade dos actos, do diverso das *cogitationes*. Foi nesta análise que pararam as *Ideen*. Husserl admite sem discussão que o *Ego* põe um problema análogo ao objecto e simplesmente antitético do objecto; como objecto, é um idêntico num diverso; o fluxo da vivência prestar-se-ia, então, a duas sínteses polarmente opostas: a do objecto e a do *Ego* «como do eu idêntico que, activo ou passivo, vive nas vivências de consciência e através delas se reporta a todos os pólos objectos». Graças a este «através de» – de resto, fortemente enigmático – os *Cogitata* são os correlatos não somente das *cogitationes* múltiplas, mas do eu idêntico.

Todavia, o eu é mais do que isto, é o eu dos *habitus*, das convicções retidas e contraídas. Esta análise, nova em relação às *Ideen*, tem uma dupla função: primeiramente, confirma o carácter constituído do *Ego*; o eu não é somente pólo de referência, mas «substrato das suas propriedades permanentes»; assim, tem um estilo, o carácter de uma pessoa.

*Ideen II* esclarece esta consideração: o eu tem propriedades permanentes, do mesmo modo que a coisa, quando é submetida à relação do tipo *Wenn-So*, entre circunstâncias fixas e um comportamento regular da coisa. Assim, a noção de propriedade permanente situa-se a meio caminho dos estados variáveis da coisa e do *X* substantivado, que contém as determinações de coisa. Mas a análise dos «*habitus*» rompe esta simetria bastante artificial entre as propriedades de coisa e as propriedades caracteriais da pessoa, introduzindo no *Ego* uma dialéctica original de ser e de ter; o eu obtém coerência por esta forma de «reter», de «guardar as suas tomadas de posição»; esta teoria do *habitus* dá um quadro às observações sobre a evidência potencial: o em si da evidência era a réplica da possibilidade de voltar às evidências que retivemos: é, com efeito, a segunda função desta noção de *habitus*, a de superar a alteridade de toda a presença: o mundo é «meu» pela familiaridade; pela frequência habitual, entra na minha esfera de pertença. Assim, o ter não é uma perda espiritual, mas uma estrutura original da experiência transcendental; por hábito, diria eu, eu habito o meu mundo. Não se poderia, pois, subestimar a importância desta noção: é ela que prepara a entrada em cena da noção, mais importante ainda, de *mónada*.

A noção de *mónada* assinala a completa integração das presenças no seu «sentido», de todo o «sentido» nas *cogitationes* que o visam, de toda a *cogitatio* no seu *Ego*. Tudo é a vida do eu; o «para» mim é o desenvolvimento «do» eu. Compreende-se o papel mediador dos *habitus*: são eles que associam de maneira orgânica o mundo à minha vida; mesmo o estranho – o estranho por excelência, sendo outrem – se recorta como uma mancha de exotismo na paisagem familiar da minha existência. O eu completo, a «concreção do *Ego*», como diz Husserl, é: eu como pólo idêntico, mais: os meus

*habitus*, mais: o *meu* mundo. Tal é o sentido da noção de mónada, retomada do dinamismo leibniziano. Ela marca o triunfo total da interioridade sobre a exterioridade, do transcendental sobre o transcendente. No limite, fazer a fenomenologia do *Ego* é fazer a própria fenomenologia.

## 2. O *Eidos Ego*

É aqui que se depara a Husserl, mais do que nunca, o perigo de uma espécie de empirismo transcendental, que assinalámos desde a introdução da noção de experiência transcendental no início da *II Meditação*: se o eu é a experiência integral, não transportamos o contingente (o *faktisch*) para o transcendental? (§ 34, 2ª parte). Eu, enquanto este *ego* (*Ich als dieses Ego*), sou só e único. Pela segunda vez, Husserl, evocando esta irrupção do facto bruto no campo transcendental que devia ser o princípio de toda a ciência, tem de socorrer a redução transcendental pela redução eidética (§§ 34-35). Visto que o *ego* é uma mónada e não o sujeito impessoal da filosofia crítica e neocrítica, é um «*ego* de facto», que a redução transcendental liberta, e a fenomenologia parece condenada a narrar os «eventos de facto do *ego* transcendental de facto» (*faktische Vorkommnisse des faktischen tranzendentalen Ego*). Mas a fenomenologia é também a vitória sobre o facto bruto pelo método das variações imaginativas em direcção ao *Eidos*, de maneira que o facto não seja mais do que o puro exemplo de uma pura possibilidade. A fenomenologia será, então, a teoria do *Ego* possível, do *Eidos Ego*, apostando no exemplo do meu *ego* transcendental de nível *empirisch-faktisch*. Assim mesmo, o eu deve ser «imaginado» para ser desligado do facto bruto. Este recuo a respeito da minha própria contingência é, tanto quanto a suspensão da crença do mundo, essencial ao nascimento do *Ego meditans*; o *Ego meditans* nasce da dupla redução: a redução transcendental do ser do mundo, a redução eidética do *Ego* de facto. Este movimento de pensamento não está isento de dificuldade: é notável – e estranho – que esta passagem ao *Eidos-Ego* não ponha em jogo senão variações sobre o meu *Ego* (*Selbstvariation meiner Ego*) e nenhum recurso ao outro, à segunda pessoa. Eu imagino-me outro, sem imaginar um outro. O que se torna bem necessário, visto que o meu *Ego* permanece o único *Ego* antes da constituição de outrem. Mas o que é o *Eidos* eu, que não é uma generalização do eu e do outro, superando a disparidade da posição eu e da posição outrem, numa subjectividade em geral? Brevemente, o que é o *Eidos* eu, se não é o homem meu *semelhante*? A similitude dos *Ego* não aparecerá, com efeito, senão na *V Meditação* pela relação de emparelhamento entre eu e outrem. Por mais extraordinário que isto seja, Husserl é obrigado a assumir um *Eidos* do *Ego* só e único, uma essência que apenas ilustra variações da minha própria existência, no estilo de: «se eu fosse outro». A essência é o sentido: «eu mesmo», resistindo às variações circunstanciais da minha existência de facto; não exige qualquer

referência a um par ou a uma comunidade. Neste sentido eidético, não recorrendo de modo algum à *similitude* entre a 1ª e a 2ª pessoa, faz as suas variações no plano solipsista. Isto não é fácil de pensar até ao fim; no entanto, a continuação da reflexão husserliana assim o exige.

Pelo menos, sendo o torno do contingente desapertado pelas variações sobre mim mesmo, acedemos a uma espécie de *a priori*, a uma *Wesensform* «que envolve uma infinidade de formas, de tipos aprióricos de actualidade e de potencialidades possíveis de vida» (108, 1. 9-10). A auto-constituição do *Ego* não é, então, uma construção (dialéctica ou não); ela pára perante as estruturas que põem fim ao arbitrário da imaginação. A intuição é, assim, transportada para o próprio coração do campo transcendental, como a noção de experiência transcendental no-lo fazia prever desde o início. Talvez seja, aliás, a única maneira de resolver as dificuldades postas pela exposição sintética da *Crítica da Razão Pura*. Se isto não é uma *inspectio mentis*, não se vê o que possa ser um método que não proceda regressivamente das obras do espírito para as suas condições de possibilidade.

É por esta *Wesensform* que podemos recolocar, em termos mais radicais do que anteriormente, o problema do *tempo*; não se tratará já de generalizar observações prévias sobre a síntese temporal de um objecto particular; apreender-se-á o tempo no seu conjunto directamente por inspecção da essência do eu. Basta formular a questão: *Em que condições de compossibilidade é o Ego uma unidade possível?* A prova das variações imaginativas faz aparecer um estilo imutável de compossibilidade que é a forma universal da temporalidade. O tempo não é construído, como em Hamelin, a partir da relação e do número, é reconhecido em essência no *Eidos Ego* como o que implica os «*universalen Wesensgesetzhlichkeiten der egologischen zeitlichen Koexistenz und Sukzession*». Esta lei de compossibilidade é tão fundamental que a egologia é, por excelência, pela ciência das formas da temporalidade universal, sistema com o qual todo o *ego* imaginável se constitui por si.

Como é que passa Husserl da ideia de compossibilidade egológica para a do tempo? (§ 37). Por uma ideia intermediária, a de *motivação*, que é a causalidade típica da consciência, a estrutura «*wenn-so*» de encadeamento da consciência; é esta motivação que apresenta a forma universal de unificação de ser um fluxo (*Strom*). Há, pois, equivalência entre estas três noções: legislação formal de uma génese universal, motivação, forma de fluxo. «O *Ego* constitui-se a si mesmo, por assim dizer, na unidade de uma história». Husserl salva o tempo como forma através desta ideia de totalidade: todas as constituições particulares se fazem no interior, no «quadro» desta génese formal. Mas o que é que isto quer dizer? Sem dúvida, isto: se eu faço variar pela imaginação todas as motivações de facto, fica a forma genética universal, o estilo temporal de toda a síntese que é a condição de possibilidade do meu *Ego* em geral.

Vê-se em que sentido o tempo é constituído: no sentido em que é olhado na essência do *Ego*; a constituição das transcendências era uma redução ao *Ego*; a constituição do tempo não é uma redução a nada do todo, senão do facto à essência. Mas a redução eidética não é, finalmente, senão uma constatação sublimada em essência: a constatação do carácter fluente da vida de consciência. Objectar-se-á que há, precisamente, uma constituição do tempo a partir do presente, por intermédio da estrutura de horizonte de toda a vivência; isto é verdade; mas que o presente tenha tais horizontes passados e futuros é um facto irreductível, que nenhuma lei *a priori* de compossibilidade deixará de fazer surgir.

Por outro lado, se há uma constituição do tempo no sentido de uma *obra* da consciência, e não já de uma constatação, e se esta constituição do tempo tem por foco o presente originário, como o desenvolvem os inéditos sobre a temporalidade, a dificuldade de passar de um presente contínuo à forma total da temporalidade permanece grande; como fazer aparecer a totalidade do tempo numa experiência que é sempre uma experiência presente aberta a horizontes temporais indefinidos? Assim, pergunto-me se Husserl ultrapassou verdadeiramente, através desta noção um pouco artificial da lei de compossibilidade, a contrariedade da sua filosofia do tempo, na qual o tempo é simultaneamente o horizonte de um presente contínuo e uma forma total.

Que a temporalidade seja uma estrutura constatada, antes de ser uma lei de compossibilidade do *Ego*, a distinção ulterior das duas géneses, a génese activa e a génese passiva, verifica-o amplamente. A génese activa designa esta manutenção dos actos antigos do eu nos actos novos; ela encontra-se nos actos de nível superior, tais como a convicção adquirida, a evidência habitual e, em geral, os *habitus*. Ora esta constituição não se basta a si mesma: «mas em todo o caso, a construção pela actividade pressupõe sempre e necessariamente, como camada inferior, uma passividade que recebe o objecto e o encontra como totalmente feito: analisando-o, depara-se-nos a constituição como *génese-passiva*». É esta génese passiva que opera ao nível da percepção da coisa, nestas sínteses de identificação onde a análise discerniu todo um diverso movente de «perfis»; bem se pode *desfazer* a unidade perceptiva da coisa pela «análise intencional», o objecto continua a aparecer como «totalmente feito»; a sua história contrai-se sem nós, num dado imperioso que, por sua vez, nos afecta e nos impele a agir. Para dar conta desta génese passiva, Husserl apela a alguma coisa como as leis de associação de Hume (§39\*). A fenomenologia opera aqui uma espécie de *retoma* de leis empíricas, cujo carácter de constatação não pode ser mascarado. É por isso que Husserl é conduzido por esta génese passiva a uma espécie de resíduo irracional, precipitado que deposita a constituição activa do eu nos *habitus*.

---

\* Por qualquer lapso, é referido o § 49 (nota do tradutor).

«Em todas estas constituições, o facto é irracional, mas não é possível senão integrado no sistema das formas aprióricas que lhe pertencem a título de facto egológico. Sobre este ponto, não é necessário perder de vista que o próprio facto (*Faktum*),<sup>10</sup> com a sua irracionalidade, é um conceito estrutural no sistema do *a priori concreto*». Não se poderia dizer melhor que a constituição do tempo não é integralmente uma obra (*Leistung*) da consciência, mesmo se é sempre uma génese das coisas.

Pelo menos, esta análise tem a virtude de pôr ao mesmo nível o *ego* e o tempo; o tempo não é somente, como em Kant, uma intuição *a priori*, isto é, um modo da representação, é um estilo de existência. Husserl está na origem de uma nova interpretação do tempo como a própria antecipação do existente que eu sou. Através deste tema da «génese egológica», da constituição temporal de si mesmo, Husserl retorna do tempo representado ao tempo originário de uma maneira muito diferente de Bergson, mas finalmente convergente.

É a noção de *habitus* que parece ter servido de mediadora entre a ideia de uma constituição das transcendências (isto é, das coisas exteriores, do fora da consciência) e a de uma constituição do eu; pode-se mesmo dizer que as duas constituições vêm a coincidir no *habitus*; o em si desenvolve-se temporalmente como algo estratificado, algo sedimentado. A fenomenologia de Husserl está, assim, na origem desta enorme inflação do hábito na fenomenologia actual da percepção: é o peso do adquirido, do contraído, que deve ser o equivalente do objectivo, pelo menos enquanto se permanece aquém da intersubjectividade. A redução da presença ao presente, que assinalávamos no fim da *III Meditação*, implicava esta majoração das considerações temporais na teoria da objectividade.

A originalidade de Husserl neste ponto é ter descoberto esta constituição temporal dinâmica do nosso mundo familiar pela redução eidética, pela redução ao *Eidos Ego*, e não somente pela redução transcendental, que se encerra no *Ego* de facto. São as variações imaginativas sobre o meu *Ego* que suspendem as limitações de um *ego* empírico que tem *já* o seu mundo de natureza e de cultura; brevemente, é pelo método das variações imaginativas que se encontra arruinada a fascinação pelo *já-aí*. O *Ego* empírico está perante o *já* constituído que o condena a uma fenomenologia estática, que apenas pode ser uma arte das classificações comparável à das ciências naturais, brevemente, uma tipologia; é preciso elevar-se à estrutura universal da génese para conceber «que um mundo de uma estrutura ontológica que nos é familiar seja constituído pelo *Ego*». A fenomenologia estática pára diante de um mundo familiar, correlativo dos nossos *habitus*. A redução eidética faz-nos aceder à fenomenologia do *habitus*, procedendo à maneira de uma

<sup>10</sup> Husserl diz *Faktum*, e não *Tatsache*, para sublinhar não somente o carácter empírico, mas contingente de facto.

expatriação sistemática; recoloca-nos aquém do já constituído e, por isso mesmo, dá um sentido ao «já», apercebido da fronteira imaginária do «ainda não». O eu possível esclarece o eu real como uma das suas variantes e, assim, a consciência expatriada compreende a consciência habituada, a consciência libertada compreende a consciência comprometida. É neste sentido que compreendo a ligação, em Husserl, dos «problemas genéticos últimos» e da redução ao *Eidos Ego*.

Esta maneira de interpretar temporalmente a constituição das transcendências e de a rebater na própria constituição do *Ego* torna tanto mais perturbante o enigma do presente originário pelo qual terminávamos o estudo da evidência; porque é, finalmente, o direito de reconduzir a presença do outro ao presente de mim mesmo que funda o de constituir a transcendência na temporalidade do *Ego* e esta própria temporalidade no presente originário; a este enigma do presente originário, acrescenta-se o da génese passiva que, confessa-o Husserl, limita singularmente o papel dos *habitus* e de toda a génese activa da vivência da consciência.

A reafirmação do idealismo transcendental, que completa a *IV Meditação*, marca o ponto culminante das quatro primeiras *Meditações*. Os parágrafos 40-41, que contêm as fórmulas mais impressionantes do idealismo husserliano, não são uma repetição pura e simples da redução do mundo ao «sentido» e do «sentido» ao *Cogito*, mas uma radicalização deste idealismo em função da noção de mónada, introduzida no início da *IV Meditação*. O § 33 concluiu: «Visto que o *Ego* monádico concreto contém o conjunto da vida consciente, real e potencial, é claro que a explicação fenomenológica deste *ego* monádico – o problema da sua constituição para si mesmo – deve abarcar todos os problemas constitutivos em geral. E, no fim de contas, a fenomenologia desta constituição de si para si mesmo coincide com a fenomenologia em geral». Esta frase é a chave dos §§ 40-41: se toda a realidade transcendental é a vida do eu, o problema da sua constituição coincide com a autoconstituição do *Ego* e a fenomenologia é uma *Selbstauslegung* (uma explicitação\* do Si), mesmo quando é constituição da coisa, do corpo, do psiquismo, da cultura. O eu já não é simplesmente o *pólo* sujeito oposto ao *pólo objecto* (§ 31), é o englobante: tudo é *Gebilde* da subjectividade transcendental, produto da sua *Leistung*: a fenomenologia é «*Selbstauslegung meines Ego, als subjekten jeder möglichen Erkenntnis*». É, pois, na doutrina do *Ego* e da sua constituição temporal que se ligam, de maneira inseparável, fenomenologia e idealismo.

Aqui, é definitivamente vencida a imagética realista do fora absoluto, que uma inadvertência sobre a intencionalidade poderia alimentar e até renovar. «A subjectividade transcendental é o universo do sentido possível».

\* Talvez por qualquer lapso, aparece o termo *explication* (Nota do tradutor).

A peripécia introduzida pela oposição entre a intenção vazia e a presença plena, na *III Meditação*, é inteiramente dissolvida: «toda a prova e toda a justificação da verdade e do ser se completam inteiramente em mim e o seu resultado é um carácter do *Cogitatum* do meu *Cogito*». Todo o enigma de um ser que, ao mostrar-se a si mesmo, excederia a consciência, se reduz ao próprio poder da consciência de se exceder a si mesma nos seus horizontes implícitos: todas as falsas interpretações do ser vêm da cegueira ingénua para os horizontes que determinam o sentido do ser e para os problemas correspondentes à elucidação da intencionalidade. Libertados e seguidos estes horizontes, resulta uma fenomenologia universal, explicitamente concreta e evidente do *ego* por si mesmo. Compreende-se quanto era decisiva a interpretação da presença como presente no fim da *III Meditação*. É ela que agora permite fazer repór numa teoria da temporalidade todo o peso dos problemas de constituição. A fenomenologia husserliana aparece, então, como um combate entre duas tendências: como descrição dedicada às coisas tal como se dão, a fenomenologia é um esforço generoso para respeitar a diversidade do aparecer e para restituir a cada um dos seus modos (percebido, desejado, querido, amado, odiado, julgado, etc.) a sua carga de estranheza e, se posso dizer, de alteridade; enquanto interpretação idealista do seu próprio comportamento descritivo, a fenomenologia husserliana é um esforço radical para reduzir toda a alteridade à vida monádica do *ego*, à ipseidade. Daí vem a contrariedade que a obra de Husserl fomenta nos seus leitores; por um lado, nenhum pensador contemporâneo contribuiu mais do que ele para nos devolver a presença plena e inesperada da realidade; nenhum, no entanto, levou tão longe como ele a redução da presença do outro ao meu presente, a dissolução da alteridade na explicação de si.

A *IV Meditação* levou, assim, ao seu auge, com plena lucidez, a dificuldade fundamental das *Meditações Cartesianas*: a dificuldade do solipsismo transcendental. Se a fenomenologia é «elucidação de mim mesmo» – «egologia» –, como é que outrem justificará alguma vez a sua alteridade? Como é que, por conseguinte, poderá constituir-se a verdadeira objectividade de um mundo comum a todos nós?

A *V Meditação* deve responder a estas questões que as quatro primeiras tornaram, pacientemente, quase insolúveis.

