

# HUSSERL E A SUPERAÇÃO DA EGOLOGIA PURA

UMA ANÁLISE PROPEDEÚTICA DA QUARTA  
E QUINTA MEDITAÇÕES CARTESIANAS



PEDRO LAUREANO

Texto Aberto Série II - n.º 6 | 2024 (ISSN: 2184-2388)

## RESUMO

Este breve ensaio – cuja elaboração parte de uma parcimoniosa hermenêutica das *Meditações Cartesianas* de Edmund Husserl – tem como objetivo a identificação e consequente sintetização das ideias-chave presentificadas na quarta e quinta meditações. A sua relevância justifica-se, pois, pelo facto de o referido segmento textual representar o reposicionamento da fenomenologia husserliana, reposicionamento esse que se revela imprescindível no que à dimensão existencial da alteridade diz respeito. Face à hiperbolização da *ἐποχή* – pedra angular do método fenomenológico –, o período auroral da reflexão do autor anula, por completo, a consideração da existência real de tudo aquilo que extravasa o âmbito da unidade do *cogito* e, por consequência, do *ego*. É justamente a superação do *status* inicial da fenomenologia que o presente estudo pretende aclarar, tentando deslindar os passos fundamentais desse redimensionamento epistemológico.

**Palavras-chave:** Edmund Husserl, fenomenologia, idealismo transcendental, ego, alteridade

## ABSTRACT

This brief essay – whose elaboration results from a parsimonious hermeneutics of Edmund Husserl's *Cartesian Meditations* – has the aim to identify and consequently synthesize the key ideas presentified on the fourth and fifth meditations. Its relevance is justified, therefore, by the fact that the mentioned textual segment representing the repositioning of husserlian phenomenology, repositioning that reveals itself essential concerning the existential dimension of otherness. Faced with the hyperbolization of the *ἐποχή* – keystone of the phenomenological method –, the auroral period of the author's reflection completely annihilates the consideration of the real existence of all that overflows the sphere of *cogito*'s unity and, thereafter, the *ego*. It's precisely the overcoming of phenomenology initial *status* which the present study pretends to clarify, trying to unravel the fundamental steps of this epistemological redimension.

**Keywords:** Edmund Husserl, phenomenology, transcendental idealism, ego, otherness

## DA VERDADE AXIOMÁTICA DO EGO À POSSIBILIDADE DE SENTIDO DO MUNDO

Nas três primeiras meditações Husserl aborda a fenomenologia no quadro da subjetividade pura, firmada na noção de *egologia transcendental*[1]. Numa posição semelhante à que encontramos na fase incoativa da dúvida cartesiana, profere o filósofo alemão que “a existência natural do mundo (...) pressupõe, como uma existência em si anterior, a do *ego* puro e das suas *cogitationes*”[2]. Não obstante, embora a *egologia* seja o pilar do método fenomenológico, o seu parcial desvanecimento é necessário aquando da aperceção da alteridade, tal como as duas últimas meditações viriam demonstrar. O reconhecimento da subjetividade do *outro*, não demove Husserl do seu intento de estabelecer *a universalidade do conhecimento e da ciência* dentro da realidade subjetiva da consciência humana. Neste sentido, a examinação levada a cabo na quarta e quinta meditações denota uma importância vital para a compreensão da composição fenomenológica da alteridade.

Não devemos descurar, em todo o caso, o caminho sinuoso que o autor percorrerá por forma a libertar — ainda que de forma restrita — a fenomenologia do reduto intraconsciencial. Convirá entender, em primeiro lugar, a ideia da auto-construção fenomenológica do *ego*, uma conceção que é justificada pela convicção de que a transcendentalidade assenta na *subjetividade monadológica* da consciência:

Na medida em que o *ego* monádico concreto contém o conjunto da vida consciente, real e potencial, é claro que o problema da *explicitação 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 próprio coincide com a *fenomenologia em geral*[3].

Nas duas últimas meditações o autor compenetra-se na difícil tarefa de examinar a apropriação fenomenológica do *outro*, segundo a qual a individualidade do *ego* (*solus ipse*) responde à realidade transcendente (hipotética, num primeiro momento) do *alter ego*. É através desta via que Husserl procura suplantar o solipsismo, redirecionando a subjetividade pura para o atendimento da concretude do mundo.

[1] Leia-se, a este respeito, um fragmento que nos remete para a conceptualização determinante a partir da qual Husserl erige o seu *corpus* doutrinário: “(...) a *ἐποχή* é o método universal e radical pelo qual me capto como eu puro, com a vida de consciência pura que me é própria, vida na e pela qual o mundo objetivo na sua totalidade existe para mim, exatamente como existe para mim. Tudo o que é «mundo», todo o ser espacial e temporal existe para mim, quer dizer, vale para mim, pelo simples facto de que dele tenho experiência, percebo-o, rememoro-o, penso-o de qualquer maneira, faço sobre ele juízos de existência ou de valor (...) Tudo isto é designado por Descartes (...) pelo termo de *cogito*. Para falar verdade, o mundo é para mim apenas aquilo que existe e vale para a minha consciência num tal *cogito*. Todo o seu sentido universal e particular, toda a sua validade existencial, retira-as exclusivamente das tais *cogitationes*. Nelas se esgota a minha vida intra-mundana, portanto também as investigações e as diligências que se relacionam com a minha vida científica. Não posso viver, experimentar, pensar; não posso agir e emitir juízos de valor num mundo diferente daquele que encontra em mim e extrai de mim mesmo o seu sentido e a sua validade”. Cf. Edmund Husserl, *Meditações Cartesianas*, tradução de Maria Gorete Lopes e Sousa (Porto: Rés-Editora, s.d.), 43-44.

Frise-se, que a integralidade da reflexão aduzida nas páginas que se seguem concretizou-se a partir da apreciação desta obra, pelo que a inexistência de quaisquer outras referências bibliográficas é propositada.

[2] *Ibidem*, 45.

[3] *Ibidem*, 149-150.

Contudo, é crucial compreender que o estatuto ontológico do mundo enquanto alteridade é, em primeira instância, colocado em suspenso: “Em vez de existir simplesmente, quer dizer, de se apresentar a nós muito simplesmente na crença existencial (naturalmente válida) da experiência, este mundo é para nós apenas um simples fenómeno elevando uma pretensão de existência (*Seinsanspruch*)”[4]. Vemos, portanto, que tudo é reduzido à imanência consciencial do sujeito, ou seja, a objetividade só é de facto objetiva (passe a redundância) no seio da transcendentalidade subjetiva da consciência. Ao analisar o *ego cogito cogitatum*, a reflexão husserliana admitirá que a composição do ego transcendental se efetiva através do correlacionamento entre a *consciência constituinte e o mundo por ela constituído*:

O ser do mundo (*das Sein der Welt*) é, portanto, necessariamente «transcendente» à consciência, mesmo na evidência originária, permanecendo aí necessariamente transcendente. Mas isto não altera em nada o facto de qualquer transcendência se constituir unicamente na vida da consciência, como inseparavelmente ligada a esta vida, e de esta vida da consciência — tomada nesse caso particular como consciência do mundo — trazer em si mesma a unidade de sentido que constitui esse «mundo», assim como a de «este mundo realmente existente». Apenas a explicação dos horizontes da experiência esclarece, no final de contas, o sentido da «realidade do mundo» e da sua «transcendência». Mostra-nos, em seguida, que essa transcendência e essa realidade são

inseparáveis da subjetividade transcendental na qual se constitui qualquer espécie de sentido e qualquer espécie de realidade[5].

Sendo que a pura transcendentalidade tudo reduz à imanência da vida psíquica do sujeito, a este sobra-lhe somente o *ego* e as suas vivências, que, na verdade, aparentam ser dois conceitos quase indiscerníveis do ponto de vista ontológico. Assim, se a existência do *ego cogito* consiste num processo dialógico permanente entre si e aquilo que vivencia, talvez possamos asseverar que o *ego* se encontra enclausurado na sua ipseidade, na medida em que o próprio mundo inteligido resulta da relação inexorável entre o *ego* e a sua história, relação sem a qual não existiria sequer nenhum mundo possível. É, com efeito, apenas neste mundo experienciado ou vivido na fundamentalidade do *ego* — o único mundo que conheço e que posso conhecer — que as próprias coisas se constituem para mim. Por conseguinte, “não poderei (...) nem afirmar nem admitir como válido *qualquer juízo, se o não tiver extraído da evidência*, quer dizer, das «experiências» nas quais as «coisas» e «factos» em questão me são apresentados «eles próprios»”[6].

Podemos afirmar que existe uma composição dúplice, a saber, a do *ego* e a do mundo que este intui; a articulação entre ambos decorre da intencionalidade consciencial do *eu* que recorre às *suas dimensões temporais de atualidade e de inatualidade*, conglomeradas, refira-se, na atualização constante de cada ato de pensamento[7]. Tal univocidade caracteriza

[4] *Ibidem*, 39.

[5] *Ibidem*, 133-134.

[6] *Ibidem*, 27.

[7] No que a este ponto concerne, leia-se a explicação dada pelo autor: “Posso a qualquer momento, na reflexão, dirigir um olhar da minha atenção sobre esta vida espontânea, alcançar o presente como presente, o passado como passado, tal como eles próprios são. (...) O mundo percebido nesta vida reflexiva está, num certo sentido, sempre aí para mim; é percebido como anterior, com o conteúdo que, em cada caso, lhe é próprio. Continua a aparecer-me como me aparecia até aí; mas, na atitude reflexiva que me é própria enquanto filósofo, não efetuo já o ato de crença existencial da experiência natural; não admito já esta crença como válida, ainda que, ao mesmo tempo, esteja sempre aí e seja mesmo alcançada pelo olhar da atenção”. Cf. *Ibidem*, 41.

o ego como unidade sintetizadora das experiências vividas. A questão essencial é, pois, perceber se a fenomenologia deve ou não deter-se na significação que ela mesma propôs para categorizar o *ego*. Parece, na realidade, ser necessário ultrapassar a interpretação do *eu* como mera *unidade ideal e sintética*, por forma a apreender a sua real concretude. Tal indagação não deve, no entanto, realizar-se sem antes adentrarmos a seguinte interrogação: qual é a extensão semântica do *ego cogito cogitatum*[8], entendido enquanto unidade concreta e sumarizante das unidades sintéticas que constituem a intencionalidade da consciência? A primeira hipótese adiantada por Husserl sustenta a unidade do *ego* admitindo que este se intui a si mesmo como *corrente de vida*:

Se me colocar acima desta vida na sua totalidade e me abster de efetuar a menor crença existencial que põe «o mundo» como existente, se visar exclusivamente esta própria vida, na medida em que está consciente de «este» mundo, então encontro-me enquanto *ego* puro com a corrente pura das minhas *cogitationes*[9].

Mais tarde, ao interpretar o *cogito* como o *ego* que vivencia determinados acontecimentos, desvelando a transcendentalidade inerente à construção da subjetividade, Husserl vislumbra um novo prisma fenomenológico; este momento corresponde ao advento da abordagem da alteridade, que viria a ser alvo de uma rigorosa análise na quinta meditação. Na senda deste percurso dialético, ainda no início da quarta meditação, o filósofo alemão

introduz o conceito de *eu-idêntico*, pretendendo assinalar a unidade do *cogito* que integra a pluralidade das experiências vividas, aglutinando-as: “O *ego* não se capta a si próprio unicamente como corrente de vida, mas como eu, eu que vive isto e aquilo, eu *idêntico* que vive este ou aquele *cogito*”[10]. Em cada ato de pensamento está presente o *eu-idêntico*, o que quer dizer que em todos os atos judicativos a presença do *ego* é insofismável. Consequentemente, é a omnipresença do *ego* que o afirma como unidade de sentido, visto que nele reside o *logos* absoluto do *cogito* e, por conseguinte, do próprio mundo:

Cada forma de transcendência é um sentido existencial que se constitui no interior do *ego*. Qualquer sentido e qualquer ser imagináveis, quer se chamem imanentes ou transcendentais, fazem parte do domínio da subjetividade transcendental, enquanto constituindo qualquer sentido e qualquer ser. Pretender captar o universo do ser verdadeiro como qualquer coisa que se encontra no exterior do universo da consciência, do conhecimento, da evidência possíveis, supor que o ser e a consciência se referem um ao outro de uma maneira puramente exterior, em virtude de uma lei rígida, é absurdo. Pertencem essencialmente um ao outro; e o que está essencialmente ligado é concretamente *uno*, é *uno* no concreto único e absoluto da subjetividade transcendental[11].

Cada vivência intencional como recordar, sentir e pensar, insere-se indelevelmente na estrutura do *eu* passando a configurar parte do seu ser, isto é, “com todo o ato que efetua e que possui um sentido objetivo *novo*, o eu — em virtude das leis da gênese transcendental —

[8] São conhecidas as implicações lógicas deste exercício teórico. Do mesmo modo que não existe possibilidade de um *eu* sem unidade de pensamento, não existe igualmente possibilidade de uma unidade de pensamento sem conteúdo: “Assim, todo o estado de consciência em geral, é, em si mesmo, consciência de qualquer coisa, seja qual for a existência real deste objeto e qualquer que seja a abstenção que eu faça na atitude transcendental que é minha da posição desta existência e de todos os atos de atitude natural. Por consequência, é necessário alargar o conteúdo do *ego cogito* transcendental, acrescentar-lhe um elemento novo e dizer que qualquer *cogito* ou ainda qualquer estado de consciência «visa» qualquer coisa, e que traz em si mesmo, enquanto «visado» (enquanto objeto de uma intenção) o seu *cogitatum* respetivo”. Cf. *Ibidem*, 70-71.

[9] *Ibidem*, 44.

[10] *Ibidem*, 143.

[11] *Ibidem*, 182-183.



adquire uma *propriedade permanente nova*”[12]. A este nexos relacional entre o *cogito* e as suas vivências intencionais, Husserl atribui o nome de *habitus*; pode definir-se o *habitus* como um “mecanismo” segundo o qual o *ego*, apropriando-se deliberadamente das vivências, as relaciona de modo intrínseco consigo mesmo, de tal forma que as torna propriedade sua: “Decido-me, o ato vivido esgota-se, mas a decisão permanece (...) continuamente em vigor e, correlativamente, estou de ora em diante determinado de uma certa maneira”[13].

O *eu*, erigindo-se a si próprio enquanto “entidade correlativa” das suas propriedades, produz auto-poieticamente um caráter contínuo de personalidade. Neste momento ulterior, o *ego* intui-se como *eu-pessoa* tomando consciência da sua singular complexidade, em si mesma irredutível. Note-se, que apesar das metamorfoses sofridas pela supressão ou modificação das suas vivências, o *eu-pessoa* conserva sempre a sua unidade. Ora, é justamente pela permanência do *caráter pessoal* da identidade concreta — independente das transformações cognitivas — que o *ego cogito* se apresenta como princípio geratriz de qualquer possível ato de intencionalidade:

A persistência, a duração dessas determinações do eu e sua «transformação específica» não significam evidentemente que o seu tempo imanente seja continuamente preenchido, porque o próprio eu permanente, pólo das determinações permanentes do eu, não é um estado vivido, nem uma continuidade de «estados vividos», ainda que se refira através dessas determinações habituais, à corrente dos «estados vividos». Ao constituir-se a si mesmo, como *substrato idêntico das suas*

*propriedades permanentes*, o eu constitui-se ulteriormente como um *eu-pessoa permanente*, no sentido mais largo deste termo que nos autoriza a falar de «personalidades» inferiores ao homem. E mesmo se, em geral, as convicções só são relativamente permanentes, mesmo se têm as suas maneiras de «se transformar», (...) o eu, no meio destas transformações, conserva um «estilo» constante, um «caráter pessoal»[14].

Visando interpelar a dimensão pessoal e singular do *eu*, Husserl esforça-se por encontrar um termo capaz de determinar o caráter particular do *ego*, momento em que se apropria da noção leibniziana de mónada; este vocábulo provém do étimo helénico *monas*, remetendo para a ideia de unidade indivisível, não num sentido atomístico mas ontológico. Perante a problemática da composição integral do *ego cogito*, o filósofo alemão preconiza, na quarta meditação, uma diferenciação formal entre o *eu* (princípio aglutinadora pluralidade vivencial) e o *ego* (entendido na sua objetiva integralidade). Tal distinção não aponta para uma cisão entre o *eu* e o *ego*, porque, entenda-se, existe uma coincidência absoluta entre ambos. Pelo contrário, o intuito desta separação conceptual é determinar a diferença que se verifica aquando da interpelação onto-hermenêutica do *ego*:

Do eu, pólo idêntico e substrato do *habitus*, distinguimos o *ego*, tomado na sua plenitude concreta (...), ao acrescentar ao eu-pólo aquilo sem o que não poderia existir concretamente. Não poderia nomeadamente ser um «eu» senão na corrente multiforme da sua vida intencional e dos objetos visados por ela, constituindo-se aí eventualmente como existindo para esta. O caráter de existência e de determinação permanentes destes objetos é manifestamente um correlativo do *habitus* correspondente que se constitui no eu-pólo[15].

[12] *Ibidem*, 145.

[13] *Ibidem*, 146.

[14] *Ibidem*, 146-147.

[15] *Ibidem*, 148.

É essencialmente para cumprir este propósito que Husserl, antevendo a possibilidade de um exame concreto da natureza do *ego*, introduz o conceito de mónada no estudo fenomenológico. O processo de sublimação do *eu* em *ego* demonstra que a ininterrupta autoapoiese do *ego cogito* radica na permanente autoafirmação do *eu*, que em termos identitários se revela inalterável. Com base nesta argumentação torna-se exequível a distinção entre o *eu* enquanto pólo idêntico e o *eu* monádico; tal diferenciação permite-nos, por um lado, apreender o valor abstrato do *eu* como pólo idêntico e substrato do *habitus*, e, por outro, concluir que o método fenomenológico sofreu um aperfeiçoamento por conta da sua aproximação à doutrina leibniziana. O *ego* monádico, pela sua dimensão real e objetiva, permite uma representação concreta das vivências, que, como vimos, são constitutivas do próprio *logos* do *cogito*. Assim, para o pensamento, o ser do mundo é vetorial no sentido em que, para efetivamente poder ser, carece da intencionalidade incessante do *cogito*. Por outras palavras, “pertence ao sentido da existência do mundo e, em particular, ao sentido do termo «natureza», enquanto natureza objetiva, existir para cada um de nós, característica sempre co-entendida cada vez que falamos de realidade objetiva”[16].

Esta é uma questão muitíssimo delicada, pois somos levados a crer que toda a referencialidade possível do sentido (*logos*) do mundo não existe senão como estrutura bio-neuro-psicológica, porquanto sem a unidade transcendental da consciência o mundo não tem possibilidade de apreender a sua existência, isto é, o mundo não se apropria

daquilo que verdadeiramente é. Em síntese, o idealismo transcendental fenomenológico reconduz a totalidade da existência para o âmbito da subjetividade consciencial, tentando explicar o mundo através da interface do *ego*.

Ainda assim, na quinta meditação o autor reconhece que, mesmo perante o método da redução fenomenológica, “permanece uma camada coerente do *fenómeno do mundo*, correlativo transcendental da experiência do mundo, que se desenrola de uma maneira contínua e concordante”[17]. Talvez seja lícito identificar, aqui, o prenúncio de uma inflexão que possibilita a consideração da realidade objetiva de algo que é extrínseco à imanência do *ego*: “Podemos, não obstante a abstração, que elimina do fenómeno «mundo» tudo aquilo que não é uma propriedade exclusiva do eu, avançar de uma maneira contínua na experiência intuitiva, mantendo-nos exclusivamente nesta camada de «pertença»”[18]. De facto, a apoditicidade do *ego cogito*, que Husserl atinge em diálogo com Descartes e Leibniz, cria um novo eixo gravitacional que promove a interpelação ao *outro* enquanto verdadeira alteridade. O reconhecimento do *ego* na sua aceção de pessoalidade (*eu monádico*) suscita uma mudança interpretativa acerca do *alter ego*, passando este a ser abordado como algo que é similar à consciência que instaura o seu sentido. Em todo o caso, de acordo com Husserl, esta *captação* acarreta um novo problema epistemológico:

Na medida em que o ser real se constitui primitivamente pela concordância da experiência, é necessário que haja no meu próprio eu, em face da experiência de mim mesmo e do seu sistema

[16] *Ibidem*, 201.

[17] *Ibidem*, 207.

[18] *Ibidem*.

coerente (...) outras experiências que formem sistemas concordantes; e o *problema* consiste em saber como é que se pode compreender que o *ego* possa trazer em si este novo género de intencionalidades e que possa sempre formar novas, com um sentido existencial *totalmente transcendente ao seu próprio ser*[19].

## O ESMORECIMENTO GRADUAL DA EGOLOGIA PURA NO CAMINHO PARA A DIGNIFICAÇÃO DA ALTERIDADE

Na quinta meditação, Husserl procurará ir ao encontro da alteridade, antevendo, nesse desiderato, a necessidade de suplantar a dimensão puramente egológica da sua fenomenologia. Todavia, este redirecionamento ocorre ainda na transcendentalidade do *ego cogito*; assevera o filósofo alemão que a alteridade se apresenta à nossa consciência de uma forma onto-noemática, ou seja, o *outro* é assumido a partir da sua referencialidade ao *ego cogito*. Assim, a alteridade representa o noema correlativo ao ato noético que funda a sua existência. A dificuldade consiste, pois, em tentar entender de que modo o *ego* percebe o *alter ego* sem que para isso seja forçado a objetificá-lo, pois que, apesar de tudo, o *outro* é captado fenomenologicamente como realidade constituída na estrutura consciencial do sujeito. Em consonância com esta exigência, no início da quinta meditação clarifica-se o seguinte:

É necessário dar-se conta do sentido de intencionalidade explícito e implícito, no qual, sobre o fundo do nosso eu transcendental, se

afirma e se manifesta o *alter ego*. É necessário ver como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que «motivações», o sentido do *alter ego* se forma em mim e, sob as diversas categorias (*Titel*) de uma experiência concordante de outrem, se afirma e justifica como «existente» e até, à sua maneira, como me sendo presente “ele próprio”. Essas experiências e os seus efeitos constituem precisamente factos transcendentais da minha esfera fenomenológica[20].

Husserl serve-se, num momento subsequente da obra, de um exercício analógico por forma a aplicar a noção de sujeito à alteridade e certificar a ideia de que o *outro*, tal como o *eu*, possui uma subjetividade própria não redutível ao ato noético que o percebe. Baseando-se no reconhecimento psicofisiológico de si mesmo, o *ego* reconhece no *outro* ser humano a existência da mesma unidade consciencial compreendida no e com o mundo: “Os «outros» dão-se igualmente na experiência como regendo psiquicamente os corpos fisiológicos que lhes pertencem”[21]. Como se denota, perante a radicalidade da ἐποχή fenomenológica, os restantes seres humanos são, antes de mais, “sujeitos que percebem o mundo — esse mesmo mundo que eu percebo — e que têm por isso experiência de mim, como eu tenho a experiência do mundo e, nele, dos «outros»”[22].

No entanto, tal como o mundo fenoménico não se configura senão como realidade onto-noemática, estando, portanto, visceralmente ligado à intencionalidade da consciência, também o *alter ego*, que se apresenta ao *ego* como o correlato extrínseco de uma realidade endo-noética, revela ser alcançável somente através dessa mesma intencionalidade. Nas palavras de Husserl, o *outro* “só pode ser pensado como qualquer coisa de análogo

[19] *Ibidem*, 228.

[20] *Ibidem*, 197.

[21] *Ibidem*, 198.

[22] *Ibidem*, 199.

àquilo que «me pertence». (...) Do ponto de vista fenomenológico, o *outro* é uma *modificação* do «meu» eu (que, por seu lado, adquire esta característica de ser «meu» graças ao acoplamento necessário que os opõe)”[23]. O facto de o *ego cogito* perceber a existência da realidade objetiva formal do *outro*, não se afigura suficiente para atender à sua subjetividade própria. O sentido existencial do *alter ego* é, também ele, construído no reduto da transcendentalidade da consciência. Na última parte da obra Husserl identifica a necessidade de uma nova *epoché*, desta feitavizando solucionar o problema da edificação transcendental do *outro*. Esta nova suspensão judicativa possibilita a redução da *experiência transcendental do outro à esfera de pertença*, o que permite o início da constituição do seu sentido na esfera subjetiva da consciência:

É necessário evidentemente possuir a experiência desta «esfera de pertença» própria do eu para poder constituir a ideia da experiência de «um outro que não eu»; e sem ter esta última ideia não posso ter a experiência de um «mundo objetivo». Mas não preciso da experiência do mundo objetivo nem da de outrem para ter a minha própria «esfera de pertença»[24].

A consciência da alteridade invoca, paradoxalmente, o reconhecimento da subjetividade do *ego cogito* na medida em que nos referimos a este como representando a única possibilidade de criação de sentido. Esta nova intencionalidade – princípio fundacional do sentido do *outro* – correlaciona-se então com uma realidade extrínseca à estrutura do *ego*. Profere Husserl, que no sentido em que esse *outro ego* é apreendido encontra-se já refletido no próprio *ego* que o apreende.

Assim, o *alter ego* é compreendido como *analogon* do *ego* que lhe confere o sentido existencial, contudo, nunca é redutível na sua totalidade a este, visto que extravasa ontologicamente a circunscrição da esfera fenomenológica responsável pela sua intelecção. No que toca à dialogicidade potencial entre *ego* e *alter ego*, importa ressaltar a seguinte premissa:

No caso da *associação e da aperceção do alter ego pelo ego* que aqui particularmente nos interessa, o acoplamento só se produz quando «o outro» entra no campo da minha percepção. Eu – o eu *psico-físico primordial* – sou constantemente «distinguido» no interior do campo primordial das minhas percepções, independentemente da atenção que presto a mim próprio[25].

Na compreensão do *alter ego* como *analogon* do *ego*, encontra-se inclusa a noção de que aquele não se pode reduzir integralmente à imanência deste. Assim, o *ego* entende a estrutura subjetiva do *outro* não de forma imediata, mas mediata; Husserl utiliza o conceito de “aperceção por analogia” para definir esta fase da construção fenomenológica do *outro*. Tal ideia nasce, pois, da coexistência entre o *ego* e o *alter ego*, uma coexistência subordinada à hegemonia lógica do primeiro. Por conseguinte, a aperceção pode ser interpretada como o ato cognoscitivo que fundamenta a co-presença do *outro*; o autor evoca o termo “apresentação” para nomear este ato, contrapondo-o ao termo “presença”, que serviria para caracterizar o ato cognitivo através do qual os objetos se revelam à consciência.

[23] *Ibidem*, 250.

[24] *Ibidem*, 207-208.

[25] *Ibidem*, 245-246.



Em síntese, a compreensão fenomenológica do *outro* é equacionada como *apresentação apresentativa*, porquanto o *alter ego*, na qualidade de *analogon* do *ego*, define-se não apenas como reflexo deste, mas ainda como realidade objetiva formal, isto é, como *transcendência imanente*. Antevê-se, neste quadro teórico, a dificuldade da fenomenologia husserliana em justificar a “independência existencial” da alteridade; Não obstante, esta parece apresentar-se “como evidência de um ser real que possui uma essência própria, (...) como evidência de um ser que não é o meu ser próprio e não é uma sua parte integrante, ainda que só possa adquirir sentido e justificação a partir do meu ser”[26].

## A VINCULAÇÃO TRANSCENDENTAL: EGO, ALTER EGO E MUNDO

A aperceção do *alter ego* não se limita a ser um simples dado consciencial, dado que acaba por conferir veracidade ontológica ao *outro*. Com efeito é o *ego* que edifica o *alter ego*, por outras palavras, é a intencionalidade cognoscitiva da consciência que, reconhecendo essa alteridade e assumindo com ela uma relação análoga, lhe confere a dimensão de *alter ego*. Pelo facto de o *ego* se auto-interpretar como realidade submersa num corpo, ao experienciar a existência corporal do *outro*, reconhece-lhe uma natureza idêntica à sua: “Então, é claro que só uma semelhança que ligue na esfera primordial esse outro corpo com o meu, pode fornecer o fundamento e o motivo para conceber «por analogia» esse corpo como um outro organismo”[28]. Nesse momento, o *eu*

apercebe-se da substancialidade do *alter ego*, não conseguindo, todavia, atingir o seu *hic* (aqui) *próprio*. O *eu* não apreende somente a exogeneidade formal do *alter ego*, mas percebe ainda que a intencionalidade desse *outro eu* reside fora da sua esfera de pertença transcendental. Conclui-se, então, que o *ego* compreende o *outro* da mesma forma que se compreende a si mesmo, isto é, apreendendo o seu relacionamento com a organicidade corporal. O *alter ego* comprova, de forma irrefutável, que nem tudo o que a consciência capta se esgota dentro da sua estrutura fenomenológica, porquanto o *outro* configura uma realidade ontologicamente independente do *eu*:

Se regressarmos agora ao nosso caso da aperceção do *alter-ego*, é evidente que aquilo que é co-apresentado (...) não pertence à minha esfera psíquica, nem, em geral, à esfera que me é própria. Através do meu corpo orgânico, sou aqui o centro de um «mundo» primordial, orientado a partir de mim[28].

Deste modo constata-se, como já aqui foi dito, que o *alter ego* consubstancia uma transcendência imanente; pese embora seja constituído em ato de sentido na e pela transcendentalidade da consciência, não deixa de ser, ao mesmo tempo, uma realidade transcendente a esta. Husserl advoga, conseqüentemente, que o *alter ego* se define, tal como o *eu*, como um *ego monádico* — momento esse em que o conceito de subjetividade entra em diálogo com a ideia da multiplicidade de mónadas; o termo *mónada* não adquire aqui a aceção metafísica que vislumbramos na filosofia de Leibniz, mas, ao invés, tal como anteriormente referimos, o

[26] *Ibidem*, 231.

[27] *Ibidem*, 240.

[28] *Ibidem*, 259.

vocábulo pretende exprimir apenas a irreduzibilidade ontológica do ego, como esclarece a seguinte passagem: “O que me é especificamente próprio, ao meu ego, é o meu ser concreto na qualidade de «mónada», em seguida, a esfera formada pela intencionalidade do meu ser próprio”[29].

Através da experiência da relação entre o mundo do ego e o mundo do alter ego, é atingida a experiência intersubjetiva. O ego concreto pertence a uma ampla congregação monádica, pelo que a existência desta acaba por se tornar tão evidente para si como o seu autorreconhecimento. Em função deste argumento, Husserl defende a prevalência de uma intencionalidade promotora da relação entre o ego e o alter ego. Ora, somente pela reciprocidade existente entre o eu e o outro se torna possível a descoberta deste último. Este laço dialógico pode designar-se de *comunhão intencional*; a expressão em causa não indica apenas um correlacionamento de ordem espaço-temporal, mas afirma sobretudo a existência de uma comunidade monádica que, segundo o autor, constitui a própria intersubjetividade transcendental:

*Em última análise, trata-se de uma comunidade de mónadas e, nomeadamente, de uma comunidade que constitui (pela sua intencionalidade constituinte comum) um só e mesmo mundo. (...) A intersubjetividade transcendental possui, graças a este pôr em comum, uma esfera intersubjetiva de pertença em que ela constitui de uma maneira intersubjetiva o mundo objetivo; é assim, na qualidade de um «nós» transcendental, sujeito para este mundo, assim como para o mundo dos homens, forma sob a qual esse mesmo sujeito se realiza como objeto[30].*

Tal reconfiguração fenomenológica do real, desenvolvida por Husserl na quinta meditação, tem como desígnio solucionar a problemática da egologia estrita aduzida no início da obra; a realidade passa a ser pensada como um agregado intersubjetivo no qual a imanência do ego se relaciona com a transcendência da alteridade, parametrizando assim a unidade objetiva do mundo. Do ponto de vista epistemológico, este salto qualitativo da fenomenologia husserliana é determinante. Na fase inicial da sua doutrina — estruturada na exclusividade do plano do eu —, a verdade não possuía um valor universal por culpa do seu enclausuramento na subjetividade do ego. O nexos relacional que estabelece a possibilidade de intercomunicação monádica, resolve, por conseguinte, a questão da universalidade do conhecimento. Ao preconizar a interdependência das experiências monadológicas do mundo, Husserl firma a unidade do real no plano da partilha intermonádica: “Segue-se que a *constituição do mundo objetivo comporta essencialmente uma harmonia (...)*, uma constituição harmoniosa particular em cada mónada e, por consequência, uma génese que se realiza harmoniosamente nas mónadas particulares”[31].

Para o filósofo alemão, a autenticidade do mundo objetivo carece da composição intersubjetiva da realidade monádica. Através da penetração do ego nas estruturas que lhe são análogas e no próprio mundo, nasce o horizonte inacabado do conhecimento humano. Tratando-se, todavia, de um conhecimento alicerçado na certeza apodítica do ego, Husserl entrevê a possibilidade de a

[29] *Ibidem*, 204.

[30] *Ibidem*, 233.

[31] *Ibidem*, 234.

fenomenologia sustentar uma ontologia universal[32]. É, então, através da apercepção do *outro* que se concretiza a *objetividade do ego constituinte universal e absoluto*. Como vimos, apenas este está capacitado a fundar qualquer possível referência ao *logos* universal; aqui se encontra o verdadeiro desiderato da fenomenologia, isto é, a aspiração a uma ciência capaz de abarcar a totalidade do saber. É deste modo, portanto, que o método fenomenológico, em virtude da sua universalidade apodítica, é apresentado como o único sustentáculo possível para o desenvolvimento de uma ontologia integral:

(...) todas as *ciências apriorísticas em geral* têm a sua origem última na fenomenologia apriorística e transcendental. É aí, graças à análise das correlações, que encontram os seus fundamentos últimos. Pertencem, portanto, *elas próprias, do ponto de vista da sua origem, a uma fenomenologia universal apriorística* da qual elas são as ramificações sistemáticas. Este sistema de *a priori universal* deve, portanto, ser designado como *alargamento sistemático do a priori universal, inato à essência da subjetividade e, por consequência, da intersubjetividade transcendental. É o alargamento do Logos universal de qualquer ser possível*. Poder-se-ia ainda exprimir a mesma ideia da seguinte maneira: a fenomenologia transcendental, sistematicamente e plenamente desenvolvida, é o *eo ipso, uma autêntica ontologia universal*. Não uma ontologia formal e vazia, mas uma ontologia que inclui todas as possibilidades regionais de existência, segundo todas as *correlações* que elas implicam[33].

[32] Não deixa, ainda assim, de ser uma ontologia que radica no âmago transcendental do conhecimento humano, estando o seu sentido ancorado no campo da epistemologia. A este respeito, pode ler-se: "(...) o problema de uma ontologia apriorística do mundo real — que é apenas elucidação do *a priori* da sua estrutura universal — é todavia um problema unilateral e, no sentido mais profundo do termo, não é um problema filosófico. Porque um *a priori* ontológico deste género (...) empresta uma inteligibilidade relativa ao facto ôntico do mundo empírico nessas «contingências», a da conformidade necessária da sua estrutura (*So-sein*) a leis essenciais, dadas à intuição, mas não lhe dá uma *inteligibilidade filosófica, inteligibilidade transcendental*". Cf. *Ibidem*, 298.

[33] *Ibidem*, 337.

## **Texto Aberto IEF**

Os artigos científicos publicados pelo *Texto Aberto IEF* destinam-se à fomentação e disseminação das reflexões filosóficas promovidas pelos actuais grupos de investigação do IEF. Embora possuam uma natureza projectual e um amplo perfil programático, todos os textos submetidos para publicação estão sujeitos à revisão do coordenador e às possíveis alterações por este propostas.

Além da língua portuguesa, o *Texto Aberto IEF* aceita textos redigidos em inglês, francês, italiano, castelhano.

Os manuscritos com as propostas devem obedecer às normas de publicação do *Texto Aberto IEF* e ser enviados para o endereço electrónico **[iestudosfilosoficos@gmail.com](mailto:iestudosfilosoficos@gmail.com)**.

**Coordenador:** Joaquim Braga

**Coordenadores de edição:** Bernardo Ferro, José Beato

**Assistentes de edição:** Fernando Santor e João Emanuel Diogo

Como citar este texto: Laureano, Pedro, “Husserl e a superação da egologia pura: uma análise propedêutica da quarta e quinta meditações cartesianas”, *Texto Aberto IEF Série II - 06* (2024), pp. 1-11.