



Fenomenologia e antropologia (1931)¹

EDMUND HUSSERL

TRADUÇÃO DE JOSÉ FERNANDES WEBER,
GIOVANNI JAN GIUBILATO E ANNA LUIZA ANDRADE COLI

Apresentação

A fenomenologia entre seus antípodas

As palestras sobre “*Fenomenologia e antropologia*” foram ministradas por Husserl nas sedes da *Kantgesellschaft* de Frankfurt (1 de junho), Berlim (10 de junho) e Halle (16 de junho) em 1931. Esta foi a primeira turnê de palestras de Husserl na Alemanha, e, como ele mesmo, após o seu retorno, curiosamente previu numa carta a Alexandre Koyré², continuou sendo a única. O convite para as palestras veio originariamente de Arthur Liebert, presidente da *Kantgesellschaft* e da sede de Berlim, já em 1929 por ocasião do 70º aniversário de Husserl e da sua nomeação a membro honorário da Sociedade³. Todavia, até o verão de 1931 Husserl não pôde honrar a sua promessa de aceite. Os motivos de Husserl para o adiamento (ou mesmo para uma rejeição temporária, como indicado na carta de Malvine Husserl de 25.11.1929 à sua filha), encontram-se provavelmente no fato de que ele não queria interromper os seus projetos e suas pesquisas em curso, naqueles anos tão importantes e decisivos, para dedicar-se à elaboração de uma conferência. Ele finalmente aceitou o convite, contudo, não sem uma certa resistência interior e após, como dito, de uma primeira intenção de rejeitá-lo, pois todos os

¹ Título original: Edmund Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*. In: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Husserliana XXVII, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1989. p. 164-181. [NT].

² Documento conservado no Arquivo-Husserl de Lovaina, R I Koyré 22.6.1931

³ No ano seguinte a *Kantgesellschaft* também publicou o artigo de Oskar Becker, na época colega de Husserl na Universidade de Freiburg, *Die Philosophie Edmund Husserl. Kant-Studien*, v. 35, 1930. p. 119-150.

seus esforços estavam direcionados, naquela época, para a publicação de uma grande obra sistemática do seu pensamento. O “pai da fenomenologia”, aos 72 anos, não tinha mais tempo a perder, seja por causa da pouca vida que ainda lhe aguardava, seja por causa da delicada situação filosófica, social e política na Alemanha. A decisão de dar as palestras, no entanto, provavelmente se deve sobretudo ao fato de que Husserl se sentia muito agradecido ao Ministro da Cultura da Prússia, Adolf Grimme, que estava por trás deste convite, pois através de sua mediação o Estado Prussiano forneceu a Husserl os meios para financiar o trabalho do seu assistente privado (Eugen Fink) durante os difíceis anos 30.

Além disso, uma das principais razões filosóficas que motivaram Husserl a finalmente aceitar o convite foi, certamente, a necessidade de defender a sua fenomenologia transcendental contra algumas “heresias” do pensamento fenomenológico e outras escolas de pensamento que apresentavam-se, na cena filosófica da época, como diretas concorrentes. Nas suas cartas e conversas deste tempo, transparece a preocupação de que, sobretudo, o método da redução transcendental era constantemente objeto de incompreensões e de falsificações, e portanto, rejeitado ou mesmo ignorado. E que isso fosse feito apoiando-se precisamente na fenomenologia, em ideias e conceitos da mesma fenomenologia, era para Husserl causa de profunda consternação e aborrecimento. Portanto, nas conferências sobre *Fenomenologia e antropologia* Husserl não só opõe-se firmemente à tentativa de uma justificação *antropo-lógica* ou *psico-lógica* da filosofia, através da qual se referia principalmente à filosofia da vida [*Lebensphilosophie*] da escola de Wilhelm Dilthey e às filosofias de Max Scheler e Martin Heidegger, mas esforça-se também por desenvolver uma introdução, a mais clara possível, à ideia da fenomenologia transcendental enquanto ciência que surge da mais radical auto-contemplação [*Selbstbesinnung*] e auto-responsabilidade [*Selbst-Verantwortung*] possíveis.

Aparentemente, Husserl deu mais importância à palestra em Berlim do que às palestras em Frankfurt e Halle. Isto pode ser visto, por exemplo, pelo fato de que ele mais tarde falou apenas da “palestra de Berlim” quando se referiu ao texto *Fenomenologia e antropologia*. Em Berlim, a palestra aconteceu no auditório maior da Universidade, diante de um público que incluía representantes da ciência e da cultura. O motivo das palestras em Frankfurt e Halle não é exatamente claro. Naquela época, era comum na Kant-Gesellschaft a realização de palestras com paradas em vários grupos locais. Seguramente, a palestra em Frankfurt foi intermediada por Max Horkheimer, que nos primeiros anos 20 tinha estudado em Freiburg.

O desejo de Husserl de visitar novamente seu antigo local de trabalho pode ter desempenhado um papel importante na sua viagem a Halle. Lá ele conhecia tanto Emil Utitz, que tinha influência na Sociedade e que, como Husserl, tivera um relacionamento próximo com Brentano em Viena nos anos 80 do século XIX, como Hans Reiner, um dos seus ex-alunos de Freiburg que acabava de se habilitar em Halle.

No que diz respeito à publicação do manuscrito, em 1932 Husserl planejou juntar o texto da palestra com a versão alemã das *Meditações Cartesianas*, a serem publicadas, segundo seus planos, no *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*. Seu assistente particular, Eugen Fink, trabalhou em uma versão datilografada do texto,⁴ provavelmente em 1932, mas durante a vida de Husserl não foi publicada nem a versão alemã das *Meditações*, nem qualquer versão da palestra. Em 1941, uma versão póstuma de “Fenomenologia e antropologia”, baseada na elaboração de Fink, apareceu na revista *Philosophy and Phenomenological Research*⁵. No entanto, a última parte da palestra, na qual Husserl fala novamente sobre a antropologia e inclui diretamente Scheler em sua crítica, não foi considerada na elaboração de Fink. O texto completo da palestra aparece aqui pela primeira vez em tradução ao português⁶.

Todas as circunstâncias apenas mencionadas lançam uma luz muito interessante sobre o problemático percurso intelectual que levou Husserl à concepção da palestra. Vale a pena, portanto, esclarecê-lo brevemente.

Na palestra, a polêmica com antropologismo é explicitamente introduzida com referência ao “assim chamado movimento fenomenológico”. No entanto, a palestra não é uma crítica de outras posições dentro da fenomenologia. Pelo contrário, Husserl novamente explica a redução transcendental e enfatiza sua insubstituibilidade como o ponto de partida de uma filosofia fenomenológica metodologicamente fundada. Sua crítica refere-se diretamente às posições de Wilhelm Dilthey e Max Scheler, mencionados no começo e no fim do texto, e indiretamente a Martin Heidegger. De fato, as anotações que Dorion Cairns, estudioso inglês que visitou Husserl nos anos 1924-26, 1931-32 e que foi tradutor ao inglês da *Lógica Formal e Transcendental*, nos deixou das suas conversas com Husserl e Fink durante as

⁴ Catalogação no Arquivo-Husserl M II 1.

⁵ *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 2, p. 1-14, 1941.

⁶ Versão original alemã utilizada para esta tradução: HUSSERL, E. *Phänomenologie und Anthropologie*. In: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937) (Hua XXVII)*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1989. p. 164-181.

estadas em Freiburg oferecem um ponto de vista único e privilegiado para contextualizar as intenções (filosóficas e estratégicas) de Husserl nestas palestras. Da conversa com Husserl referente ao dia 27 de junho de 1931, ou seja apenas dez dias depois do regresso de Husserl da sua *tournée*, Cairns informa:

A filosofia de Heidegger como antropologismo. Heidegger como “sedutor”. O perigo maior para a sua filosofia. [Husserl] acreditava que [Heidegger] estivesse junto, do lado dele – sempre lhe enviava os seus alunos. Acreditava que não conseguia entender a sua língua. Fink educado corretamente – sempre ouviu Heidegger, mas tem “afinidade” com Husserl. Ele passou por tudo. O único aluno que permaneceu fiel. Se ele não tivesse encontrado colega de trabalho assim – como acreditou em Göttingen, naquela época – ele próprio nunca teria trabalhado assim. Nunca trabalhou tanto como nos últimos anos. Cheguei num momento perigoso. Até os professores leem a Heidegger. Mas não é só isso. Ressurgimento do misticismo. Interesse comum na filosofia. Como na época de Fichte. Até vê-se isso nos jornais. Regresso à metafísica, etc. Alguns retomam até o mito da raça. Através de Heidegger fala o “espírito da terra”. A sua estratégia é de deixar ressoar significados cada vez mais originais: Jogos de prestígio com as palavras, degeneração das palavras. Husserl quer mostrar que está vivo, que não é só o honorável velho pai⁷.

Retornam aqui, nestas palavras concisas, todos os temas e as problemáticas desenvolvidas — filosoficamente — nas palestras: a questão do antropologismo, o “problema Heidegger” (tanto pessoal como filosófico), o ressurgimento do misticismo, da filosofia metafísica — ou seja: não racional, não científica — junto com as tensões sociais provocadas pela irrupção do antissemitismo, do nazismo e, poucos anos mais tarde (1933) — a tomada do poder por parte de Hitler. Junto com tudo isso, a clara percepção, por parte de Husserl, da grande importância da sua tarefa filosófica e da contribuição à filosofia, e à renovação racional do homem europeu que ele, junto com Fink, ainda tem que realizar. A gênese do texto das palestras deve ser considerada, portanto, no contexto mais amplo das atividades febris e da fase de grande criatividade que seguiu as duas conferências proferidas no anfiteatro Descartes da Sorbonne, em Paris, intituladas “Introdução à Fenomenologia *Transcendental*”, e que inauguram o início da última fase (1929-1938) do pensamento Husserliano.

Em vista do “sucesso inesperado, e do vivo interesse”⁸ causado pela dupla palestra parisiense, Husserl, imediatamente depois da viagem de volta a Freiburg, revisou o material para oferecer uma apresentação mais abrangente dos problemas fundamentais da filosofia transcendental. As *Méditations Cartésiennes*, publicadas em francês em 1931 (na tradução

⁷ CAIRNS, D. *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague: Nijhoff, 1976. p. 105-107.

⁸ Cf. a carta de Malvine Husserl a Roman Ingarden do 24.3.1929, reproduzida em E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Den Haag: Nijhoff, 1950. p. xxv.

realizada por Emmanuel Levinas e Gabrielle Pfeiffer), correspondem ao manuscrito que Husserl escreveu imediatamente após o seu regresso de Paris, entre março e maio de 1929. O verão de 1929 foi de grande importância para a situação espiritual de Husserl e seu trabalho posterior. Depois de recuperar-se do intenso trabalho nas *Meditações* (completadas no dia 15 de maio) com umas férias na localidade de Tremezzo na Itália, perto do Lago Como, e depois de completar as correções das provas tipográficas da “Lógica Formal e Transcendental” no final de junho, Husserl dedicou-se durante os dois meses seguintes principalmente ao estudo das obras de Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, *Kant und das Problem der Metaphysik* e *Vom Wesen des Grundes*. No dia 24 de julho de 1929 em Freiburg aconteceu também a preleção inaugural de Heidegger “*Was ist Metaphysik*”, que Husserl ouviu. Ainda no 70º aniversário de Husserl, em abril de 1929, a relação entre os dois filósofos era ininterrupta. Particularmente importante para a revisão por parte de Husserl da sua posição em relação a Heidegger foi justamente, com toda probabilidade, além do já recordado estudo detalhado dos textos heideggerianos, o *shock* provocado pela distância sideral a partir da qual já falava Heidegger na palestra inaugural⁹.

O que é metafísica? é um dos escritos “menores” mais significativos de Heidegger. A prolusão retoma e renova a concepção de Aristóteles segundo a qual a filosofia é, acima de tudo, ontologia. Ao contrário de Heidegger, Husserl refere-se à tradição que vê na filosofia uma investigação transcendental destinada a definir as condições de possibilidade do conhecimento. Isto implica uma relação diferente com a história da filosofia: para Heidegger é indispensável e central, para Husserl secundária e marginal. Mas a principal novidade introduzida por Heidegger em relação a Husserl reside — além da já conhecida interpretação transcendental-ontológica e não transcendental-fenomenológica da tarefa do filósofo — na maneira de compreender a *motivação original* da qual a atitude filosófica, o *bios theoretikos*, surge e, conseqüentemente, o começo da filosofia. Se em Husserl a transição da atitude natural à fenomenológico-filosófica é produzida através da *epoché*, para Heidegger, por outro lado, o

⁹ O próprio Heidegger, alguns semestres depois, no inverno de 1930/31, não hesitou em declarar *expressis verbis*: “Depois da última publicação de Husserl, que representa uma enérgica despedida dos seus antigos colaboradores, faremos bem em chamar fenomenologia apenas aquilo que o próprio Husserl criou e criará. Isso não significa que todos nós não aprendemos e continuaremos a aprender com ele”. HEIDEGGER, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes* (HGA 32). Frankfurt: Klostermann, 1980. p. 40. A “última publicação” de Husserl à qual Heidegger alude é o *Nachwort* das *Ideen*, que apareceu no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI, 1930. p. 549-70.

questionamento filosófico se origina de uma espécie de conversão que não é produzida pelo homem através de um ato intelectual deliberado tal como na *epoché*, mas acontece em meio à própria existência, ao ser capaz de tocá-la em sua profunda constituição afetiva e levando-a ao questionamento do sentido do ente em sua totalidade, ou seja, sobre “o que é?” do seu ser. Essa *experiência fundamental* [*Grunderfabrung*], portanto, não se origina *in primis* na dimensão teórica em virtude de uma observação neutra e destacada, mas surge de uma profunda perturbação e envolvimento *da e na* existência que se manifesta na forma de *tonalidades afetivas fundamentais* [*Grundstimmungen*] ontologicamente relevantes, cuja peculiaridade reside em emergir sem aviso, “quando menos se espera”. Se o surgimento da questão metafísica sobre o sentido do ente na sua totalidade ocorre nesse nível profundo, então ela envolve todo o ser do humano. E a filosofia, de uma tarefa exclusiva do filósofo “profissional”, funcionário da humanidade encarregado do ser, torna-se um assunto de todos e de ninguém: de todos porque qualquer um pode ser tocado nessa profundidade que lhe pertence, e ao mesmo tempo de ninguém, porque ninguém já é, em si mesmo, filósofo, mas deve se tornar filósofo ao fazer a *experiência* de conversão que o leva a se questionar sobre o ente, transcendendo a imediaticidade da simples presença no mundo para buscar seu modo autêntico de ser. A necessidade da metafísica, portanto, precede a descrição lógico-científica do ente e é uma possibilidade enraizada na própria estrutura da existência humana. Em suma, a filosofia não é apenas uma escolha profissional [*Beruf*], mas uma conversão e uma vocação [*Berufung*], um fenômeno prático e moral que envolve toda a existência: ela é — nas palavras de Platão — uma “conversão da alma inteira”. Entre as tonalidades afetivas filosoficamente relevantes em *Ser e Tempo* (recordamos o famoso § 40)¹⁰, bem como também na conferência *O que é Metafísica?* privilegia-se a *angústia*¹¹.

Então, com ocasião da prolusão de 1929, Husserl teve que se tornar consciente de que os interesses filosóficos de Heidegger, e a sua maneira de pensar, tinham ido numa direção completamente diferente da sua própria. Esta preocupação e ruptura com Heidegger foi um dos fatores que determinaram o próprio trabalho de Husserl nos anos seguintes e, em particular, seus planos de publicação, uma vez que ele tinha que levar em conta a grande influência do pensamento de Heidegger sobre a situação filosófica contemporânea e o

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. F. Castilho. São Paulo: Vozes, 2012. p. 515-534.

¹¹ HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008. p. 113-133.

profundo contraste que ia aparecendo, sempre mais profundamente, com as intenções da fenomenologia transcendental.

Imediatamente após seu estudo intensivo dos textos heideggerianos, em setembro de 1929, Husserl começou a reexaminar seu próprio trabalho, as *Ideias I*. O motivo foi a promessa feita a Boyce Gibson, em 1928, de que ele escreveria um prefácio para a tradução inglesa deste trabalho, que agora tinha sido completada. Motivado pelos comentários e críticas de Heidegger, dos quais, entretanto, tinha tomado nota, Husserl não quis escrever simplesmente um mero prefácio mas começou uma profunda reformulação e revisão das *Ideias I*, principalmente no que diz respeito à segunda seção, intitulada *A consideração fenomenológica fundamental*¹². O texto deste prefácio para a edição inglesa, enriquecido por alguns acréscimos, foi publicado em alemão, sob o título *Nachwort zu meinen Ideen*, no *Jahrbuch* de 1930¹³. Tanto este prefácio (ou posfácio) como os esboços para a revisão das *Ideias* mostram claramente os rastros da profunda confrontação com Heidegger. Nos textos das revisões, Husserl trata acima de tudo da relação entre psicologia pura e fenomenologia transcendental, enquanto o prefácio discute os mal-entendidos gerais que ocultaram o verdadeiro significado do pensamento fenomenológico transcendental-constitutivo, e entre os mais importantes desses mal-entendidos esclarece novamente a relação entre uma psicologia pura (e a antropologia) com a fenomenologia transcendental.

Aproximadamente em meados de outubro de 1929, depois de ter abandonado o projeto de reformulação das *Ideias I* para a tradução inglesa, e imediatamente após a conclusão da escrita do prefácio, Husserl dedica-se a uma extensão das *Meditações Cartesianas* para a edição alemã. Nesse momento, Husserl não pensa mais em simplesmente publicar a versão alemã do texto que apareceu em francês, mas quer acompanhá-lo com uma “segunda introdução”, na qual pretende, a partir da relação entre a antropologia (e a psicologia) científica e a humanista, motivar a “revolução copernicana” que acontece com o ponto de vista transcendental. Ou seja: nessa introdução adicional à edição alemã da *Meditações* devem ser discutidos em detalhe os mesmos problemas que já foram indicados no prefácio à tradução inglesa das *Ideias I*, através da discussão dos mal-entendidos que tinham acometido a filosofia fenomenológica, e

¹² Cf. E. Husserl. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2006, p. 73 ss.

¹³ *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 11 (1930), pp. 549-570. Hoje também em E. Husserl, *Ideen III. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Hua V). Den Haag; Nijhoff, 1971, pp. 138-162.

que já apareceram também na polêmica com Heidegger. Com este novo plano, Husserl pensava responder, pelo menos parcialmente, ao “antropologismo irracional” de Heidegger, que tanto sucesso alcançava na comunidade filosófica e também extra-acadêmica da época. Isto é testemunhado por uma passagem de uma carta a Roman Ingarden de 2 de dezembro de 1929:

Meu estudo detalhado de Heidegger? Cheguei à conclusão de que não posso classificar o trabalho dele no quadro da minha fenomenologia, e infelizmente de que devo rejeitá-lo completamente também do ponto de vista metodológico e do conteúdo. Portanto, ainda mais importante me parece a edição alemã das *Meditações* enquanto minha obra sistemática fundamental. Esperemos que esteja pronta logo¹⁴.

Para a composição das *Meditações* como “obra sistemática fundamental”, Husserl pensou em utilizar também as conferências de Amsterdã de 1928¹⁵, nas quais ele justapõe a psicologia pura, enquanto ainda antropológica, à fenomenologia transcendental, e também outros manuscritos mais antigos que Eugen Fink havia começado a coletar e reordenar. Husserl até escreveu um rascunho desta “segunda introdução”¹⁶. Todavia, esta sequência de incessantes trabalhos à edição alemã da *Meditações* foi interrompida, desde meados de novembro de 1929 até início de fevereiro de 1930, pela ocupação com os “manuscritos lógicos” que Ludwig Landgrebe estava preparando para uma publicação,¹⁷ por férias de três semanas de natal e ano novo com os filhos em Berlim e Kiel e finalmente, em janeiro de 1930, pela preparação de um artigo sobre os “problemas da origem” para uma publicação comemorativa dedicada a Thomas Masaryk, presidente da República Checa e antigo amigo e companheiro de escola de Husserl¹⁸. Assim, em 19 de março de 1930 Husserl escreve a Ingarden:

O pequeno escrito francês, que será publicado na Páscoa (cerca de 100 páginas), não será uma mera tradução da versão alemã, porque para o público alemão na situação atual (moda da filosofia da “existência”, abandono

¹⁴ HUSSERL, E. *Briefe an Roman Ingarden*. Den Haag: Nijhoff, 1968. p. 56.

¹⁵ Publicadas em HUSSERL, E. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Hua IX), Den Haag: Nijhoff, 1968, p. 302 ss.

¹⁶ Cf. Ms A VI 15, pg. 61 no Arquivo-Husserl.

¹⁷ Trata-se, com toda probabilidade, da segunda elaboração feita por Landgrebe da obra que em 1939 será publicada (pela Academia de Praga) com o título *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. A primeira versão, que Landgrebe apresentou a Husserl no outono de 1928, tinha inspirado Husserl à redação de *Formale und Transzendente Logik*, publicada no *Jahrbuch* em 1929.

¹⁸ Cf. HUSSERL, E. *Briefe an Roman Ingarden*, p. 58.

da "filosofia como ciência rigorosa") requer-se uma exposição mais ampla e continuativa até os mais altos problema "metafísicos". Trabalho com muito vigor e em extrema concentração, mas não terminarei o livro antes do outono¹⁹.

Porém, na primavera ou no início do verão de 1930, Husserl alterou repentinamente seus planos. Enquanto em março de 1930 ele ainda estava resolutamente trabalhando em uma elaboração das *Meditações*, a partir de então até aproximadamente meados de 1932, Husserl abandona esta ideia. Em vez de uma edição alemã das *Meditações*, pretende publicar uma obra maior, um grande opus sistemático, apropriado ao público alemão²⁰. Qual foi o motivo desta mudança de plano? Porque Husserl abandonou a elaboração das *Meditações* e dedicou-se à ideia de um grande trabalho sistemático [*großes systematisches Werk*], que ele considera ter intimamente preparado já há dez anos, referindo-se com isso principalmente aos seus manuscritos dos anos 1921-1922?²¹. O estímulo imediato para esta mudança de planos foi provavelmente, além das problemáticas fenomenológicas concretas que afetavam sobretudo a *V Meditação Cartesiana*, a leitura do escrito *Lebensphilosophie und Phänomenologie* de Georg Misch, professor em Göttingen, casado com a filha de Dilthey e antigo conhecido do Husserl. Na primavera de 1930, as duas primeiras partes desta obra estavam disponíveis com o subtítulo *Eine Auseinandersetzung mit Heidegger*; a terceira e última apareceu em novembro do mesmo ano com o subtítulo *Eine Auseinandersetzung mit Heidegger und Husserl*²². Os exemplares que lhe foram enviados pelo mesmo Misch, conservados na sua biblioteca, apresentam numerosas anotações. Husserl dedicou-se a um estudo muito intensivo, sobretudo das duas primeiras partes deste trabalho, na sua viagem de três semanas à Itália (em Florença, Siena e Chiavari) em Abril de 1930, e certamente logo após o seu regresso a Freiburg. A obra do Misch é essencialmente uma confrontação com *Ser e Tempo* de Heidegger a partir da perspectiva da escola diltheyana, dedicada à fundamentação das ciências do espírito e do saber histórico.

¹⁹ Cf. HUSSERL, E. *Briefe an Roman Ingarden*, p. 58-59.

²⁰ A estrutura deste projeto foi detalhadamente trabalhada por Eugen Fink, provavelmente a partir de um primeiro esboço de Husserl, e conseqüentemente elaborada num texto, intitulado *Vom Anfang und dem Prinzip der Philosophie*, que corresponde à primeira seção do primeiro livro, intitulado *Die Stufen der reinen Phänomenologie*. Cf. FINK, E. *VI Cartesianische Meditation. Teilband 2*. Dordrecht: Kluwer, 1988. p. 3-105.

²¹ A este respeito, conferir os manuscritos relativos a uma grande obra sistemática (1921/22), publicados em HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil; 1921-1928* (Hua XIV). Den Haag: Nijhoff, 1971. p. 1-301.

²² Misch, G. *Lebensphilosophie und Phänomenologie: eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

Nela destacam-se os paralelos entre a justificação de Dilthey de uma filosofia de vida e a análise da noção de existência de Heidegger, mas, por outro lado, a ideia de Heidegger de uma ontologia fundamental é criticada a partir das posições de Dilthey. Especialmente nas observações críticas concernentes ao projeto de uma ontologia fundamental, Misch refere-se frequentemente também a Husserl, que ele acusa de estar demasiado ligado ao intelectualismo lógico-conceitual e a uma concepção estático-intencional da gênese das categorias da vida. Quanto a situação da filosofia alemã, na época afetou Husserl, e quanto fervorosamente ele lutou para fazer que a sua filosofia fosse ouvida, é mostrado, por exemplo, na carta de 30 de dezembro de 1930 a seu colega Gustav Albrecht. Sobre os seu novo projeto ele escreveu “Sempre tenho diante dos olhos o tempo hostil, a jovem geração cegada pelo colapso, e como eu posso forçá-los, através dos meus escritos, a adquirir ouvidos que ouvem, e olhos que vêem”²³. Evidentemente, ao ler o estudo de Misch, a consciência de Husserl sobre a situação da filosofia alemã mudou. Enquanto em seus planos de 1929/30 era Heidegger quem estava em primeiro plano, agora também a filosofia da vida de Dilthey é também considerada como uma daquelas “tendências para uma antropologia filosófica”, nas quais documenta-se “uma inversão total de princípio” das intenções originárias da fenomenologia. Nos manuscritos de Husserl de maio de 1930 até março de 1931 claramente vem à tona a importância e a problematicidade da posição de Dilthey. Todavia, por volta da primavera de 1931 Husserl deve ter visto que não ia conseguir completar a obra sistemática neste ano, e assim, sem abandonar completamente por enquanto o projeto, voltou ao plano anterior de elaboração das *Meditações* que, num primeiro momento, encarregou ao Fink. A elaboração das *Meditações* ganha novamente importância em 1931 e volta a colocar-se no centro dos interesses do Husserl.

Por enquanto, porém, há outro assunto importante que lhe absorve as energias: no dia 19 de abril escreve: “Devo falar de fenomenologia e antropologia em Berlim (10 de Junho), Halle e Frankfurt [...] e devo ler cuidadosamente os meus antípodas Scheler e Heidegger”²⁴. A fenomenologia entre seus antípodas, neste caso Heidegger e Scheler, os quais reúnem em si todas as posições adversas referidas em nosso recorrido histórico e filosófico, é a fenomenologia de Husserl que confronta-se diretamente com o problema do antropologismo,

²³ Carta conservada no Arquivo-Husserl, M I.

²⁴ HUSSERL, E. *Briefe an Roman Ingarden*, p. 67.

aquilo que — como afirma o cáustico Hans Blumenberg no seu estupendo escrito *Zu den Sachen und zurück* — Husserl “temia e abominava acima de tudo, ou seja, o passo no terreno da antropologia”²⁵.

Esta “proibição da antropologia” é um trato surpreendentemente comum do pensamento de Husserl e de Heidegger, embora por diferentes razões. Isto fica totalmente evidente já se lemos o parágrafo 10 de *Ser e Tempo*, intitulado programaticamente “A delimitação da analítica do Dasein em relação à antropologia, à psicologia e à biologia”. No que diz respeito a Husserl, as reservas sobre o antropologismo são essencialmente devidas ao perigo de relativização de leis lógicas, pela qual não só o psicologismo é responsável, mas o naturalismo ingenuo em geral. Esta relativização e recondução da validade das leis lógicas a um aparato psicológico resulta também de qualquer redução das realizações e operações da consciência a operações que estão ligadas à configuração do *ser humano*, à configuração fisiológica, psicológica ou cultural do ser humano, à peculiaridade da sua constituição biológica ou à diversidade contingente da sua incorporação cultural. E se a psicologia pura — eidética ou fenomenológica — pode descobrir e explicar as leis que têm validade para a consciência humana, isto é possível justamente porque estas são leis *a priori*, absolutas ou transcendentais, que têm validade para a consciência “em absoluto”, a consciência pura. Nisto reside o “kantianismo” da fenomenologia, que liga a validade universal ao racional em geral, e não ao ser humano. Qual é o interesse, qual a vantagem, em recusar o antropologismo? Precisamente a abertura de um grau de análise em que a sua validade é independente das determinações humanas, independente das camadas metafísicas tradicionais, tendo ao mesmo tempo um carácter de universalidade que não pode ser o de uma antropologia empírica. Com este gesto, Husserl abre o que ele chama de “reino das evidências originais”, acessível a toda consciência e cuja validade e “necessidade” toda consciência pode experimentar, independente de qualquer tese (ou doxa) a respeito da existência do mundo ou da natureza do homem. Certamente o Husserl “genético”, aquele das Análises sobre as sínteses passivas (preleções e manuscritos 1918-1926)²⁶, e o Husserl da Crise das ciências europeias,²⁷ que introduz o conceito de “mundo da vida” [*Lebenswelt*], integrou todas essas “contingências”,

²⁵ BLUMENBERG, H. *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. p. 256.

²⁶ HUSSERL, E. *Analysen zur passiven Synthesis*: aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918 – 1926 (Hua XI). Den Haag: Nijhoff, 1966.

²⁷ HUSSERL, E. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

todo este reino da passividade, de volta no centro da fenomenologia: a “vida” assumida como pré-dada e a hipótese do “mundo”, da “existência e validade do mundo” enquanto pré-condições reais e necessárias para o desenvolvimento do pensamento científico, e portanto do pensamento fenomenológico também. Este é o caso, em especial, de um importante manuscrito de novembro-dezembro de 1932, intitulado *Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie. Sinn einer Anthropologie*. Nele Husserl escreve:

Assim, a ciência universal é também ciência do ser humano na sua prática humana, mas também do ser humano como aquele que conhece, e assim finalmente também do ser humano como aquele que conhece universalmente e antropológicamente, e aqui sobre tudo [trata-se dos] atos de conhecimento reais e possíveis, da faculdade cognitiva, etc.²⁸

Se o Husserl tardio, que na década de 30 até a sua morte em 1938 trabalhou intensamente nas problemáticas da intersubjetividade, da constituição do mundo da vida e nos problemas “marginais” da fenomenologia (como o nascimento, a morte, o sonho e a metafísica racional) chegou, enfim, a reconsiderar a questão da possibilidade de uma antropologia filosófica e os fundamentos de uma antropologia fenomenológica, é uma questão que pode ser abordada justamente a partir do texto das conferências sobre *Fenomenologia e Antropologia* aqui apresentado.

Os tradutores agradecem ao Prof. Claudinei Freitas Silva pela disponibilidade em acolher esta tradução no dossiê especial dedicado à fenomenologia da Revista Aurora.

Referências

BECKER, O. *Die Philosophie Edmund Husserl*. In: Kant-Studien, n. 35, 1930. p. 119-150.

BLUMENBERG, H. *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

²⁸ HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935. Den Haag: Nijhoff, 1973. p. 480-481.

- CAIRNS, D. *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague: Nijhoff, 1976.
- FINK, E. *VI Cartesianische Meditation*. Teilband 2. Dordrecht: Kluwer, 1988.
- MISCH, G. *Lebensphilosophie und Phänomenologie: eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- HEIDEGGER, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes* (HGA 32). Frankfurt: Klostermann, 1980.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. F. Castilho. São Paulo: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.
- HUSSERL, E. Nachwort zu meinen Ideen. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI, p. 549-70, 1930.
- HUSSERL, E. Phenomenology and Anthropology. *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 2, p. 1-14, 1941.
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Den Haag: Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, E. *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918 – 1926* (Hua XI). Den Haag: Nijhoff, 1966.
- HUSSERL, E. *Briefe an Roman Ingarden*. Den Haa: Nijhoff, 1968.
- HUSSERL, E. *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925 (Hua IX). Den Haag: Nijhoff, 1968.
- HUSSERL, E. *Ideen III*. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Hua V). Den Haag; Nijhoff, 1971.
- HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929 -1935. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, E. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (Hua XXVI). Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1989.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2006.
- HUSSERL, E. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

Tradução

Na última década, como é sabido, se fez vigente na mais nova geração filosófica da Alemanha uma tendência, de crescimento rápido, para uma antropologia filosófica. A filosofia da vida [*Lebensphilosophie*] de W. Dilthey, uma antropologia de novas formas, tem agora um

forte efeito. Mas também o chamado “movimento fenomenológico” foi tomado pela nova tendência, [segundo a qual] só no homem, ou seja, na doutrina essencial [*Wesenslehre*] da sua existência [*Dasein*] concreta no mundo, deve estar o verdadeiro fundamento da filosofia. Vê-se nisso uma reforma necessária da originária fenomenologia constitutiva, uma reforma através da qual é possível, primeiro e acima de tudo, atingir a real dimensão filosófica.

Por conseguinte, está em curso uma inversão total de princípio. Enquanto a fenomenologia original, amadurecida como fenomenologia transcendental, nega a qualquer tipo de ciência do homem qualquer participação na fundação da filosofia, e combate todas as tentativas [como a antropologia ou a psicologia] desse tipo, agora é válido o exato oposto: a filosofia fenomenológica deve ser completamente reconstruída a partir da existência humana.

Nessa disputa, retornam em uma forma modernizada as antigas oposições que mantêm toda a filosofia moderna em movimento. Desde o seu início, a tendência subjetivista peculiar desta época teve dois efeitos opostos: um antropologista [ou psicologista], o outro transcendentalista. A justificação subjetiva da filosofia, que é constantemente percebida como uma necessidade, deve naturalmente — como se diz por um lado — ser fornecida pela psicologia. Por outro lado, porém, exige-se uma ciência da subjetividade transcendental, uma ciência completamente nova, a partir da qual todas as ciências e, portanto, também a psicologia são, antes de mais nada, justificadas filosoficamente.

Devemos aceitar como um destino que esta disputa, somente mudando suas vestes históricas, deve se renovar em todo futuro? Diremos que não. O método de justificação exigido por princípio pela filosofia deve ser esboçado já na essência mesma da filosofia, no sentido principal da sua tarefa. Se esse método é necessariamente subjetivo, então o significado especial deste subjetivo também deve ser determinado *a priori*. Deve, portanto, ser possível uma decisão de princípio entre antropologismo e transcendentalismo, além de todas as configurações históricas da filosofia, da antropologia ou da psicologia.

Mas aqui tudo depende da posse real dos conhecimentos que são pressupostos para esta decisão de princípio e cuja falta constante tornou possível esta incessante discussão. Será que agora estamos a ponto de ter esses entendimentos [*Einisichten*] à nossa disposição? Será que a essência fundamental da filosofia e seu método já chegaram a um esclarecimento tão

radical e a uma conceituação apodítica que podemos basear neles uma decisão final sobre ela? Tentarei convencer-vos de que estamos, de fato, prontos, precisamente pelo resultado do desenvolvimento da fenomenologia constitutiva. Sem poder reconstruir este desenvolvimento, tentarei esboçar o método filosófico transcendental, que através desse desenvolvimento chegou a uma clarificação pura, bem como a filosofia transcendental — pelo menos a ideia dela — que assim entrou no curso sistemático do trabalho concreto. A partir da compreensão adquirida, será possível tomar, quase automaticamente, a decisão fundamental, ou seja, final, sobre a questão — que é o nosso tópico atual — de até que ponto uma filosofia e depois uma filosofia fenomenológica podem encontrar seu fundamento metódico através de uma antropologia “filosófica”.

Como ponto de partida, tomamos o contraste entre a filosofia pré-cartesiana e pós-cartesiana: a primeira, dominada pela *ideia objetivista* originária da filosofia; a pós-cartesiana, pela tendência para uma nova ideia, a *subjetivista-transcendental*.

Na luta moderna por uma verdadeira filosofia [também nas disputas metódicas mencionadas anteriormente] há uma luta por uma superação genuína da velha ideia de filosofia e ciência em favor da nova ideia: superação autêntica aqui significa, ao mesmo tempo, conservação através do esclarecimento do seu verdadeiro sentido, como transcendental-relativo.

De um modo geral, a ciência no nosso sentido europeu é conhecida como uma criação do espírito grego. Seu nome original é filosofia, seu campo de conhecimento é o universo do que existe. Ela se divide em disciplinas especiais, cujos ramos principais são chamados de ciências, enquanto as disciplinas filosóficas são chamadas apenas aquelas entre elas que geralmente tratam de questões relativas a tudo o que existe da mesma maneira. Mas o velho conceito total de filosofia, que resume todas as ciências concretamente, é sempre indispensável.

Num longo desenvolvimento clarifica, forma e consolida-se gradualmente o conceito inicialmente pouco claro do propósito da filosofia, da ciência. O conhecimento na atitude do *θαυμάζειν*, do interesse puramente “teórico”, resulta em ciência num primeiro sentido, mas logo não mais suficiente. O conhecimento empírico, descritivo-classificador-indutivo, ainda não é ciência no sentido essencial. Apenas fornece verdades relativas, meras verdades situacionais. Filosofia, ciência verdadeira, refere-se a verdades absolutas e definitivas que transcendem todas as relatividades. Nelas, o próprio ente, tal como é em si mesmo, chega à

determinação. No mundo intuitivo, o mundo da experiência pré-científica, manifesta-se naturalmente, e apesar da sua relatividade, um mundo realmente existente [*seiend*], mas as suas qualidades intrinsecamente verdadeiras vão além da simples experiência. A filosofia, a ciência genuína as alcança, mesmo que apenas em níveis de aproximação, através do seu recurso aos *eidos*, ao puro *a priori*, que na visão apodítica é acessível a todos.

O desenvolvimento tende à seguinte ideia. O conhecimento filosófico do mundo dado requer, primeiramente, um conhecimento *a priori* universal do mundo, nós poderíamos dizer: uma ontologia universal, não somente abstratamente geral, mas concretamente regional. Assim, compreende-se a forma invariável essencial, a pura *ratio* do mundo em todas as suas esferas regionais de ser. Ou, o que é o mesmo: o conhecimento do mundo factual é precedido pelo conhecimento universal das possibilidades essenciais, sem as quais *o único mundo* em geral, que é também o mundo factual, não poderia ser imaginado como existente.

Por meio deste *a priori*, torna-se possível um método racional para reconhecer o mundo factual na forma das ciências empíricas racionais. A cega empiria é racionalizada, ganha uma participação na pura *ratio*. Sob a sua orientação nasce o conhecimento dos princípios, o conhecimento racionalmente *explicativo* dos fatos.

Por exemplo, no que diz respeito à natureza física: a matemática pura, como *a priori* de cada natureza imaginável, permite uma ciência natural filosófica e genuína, precisamente matemática. Mas isto é mais do que um exemplo. Porque a matemática pura e as ciências naturais matemáticas mostraram, numa esfera certamente mais restrita, *até onde* pretendia ir a ideia originalmente objetivista da filosofia, da ciência.

Separemos agora aquilo que se tornou necessário separar apenas como consequência tardia da viragem moderna: nomeadamente o [aspecto] formal e o material desta concepção. *Formaliter* se trata de um conhecimento universal e, no sentido dado, racional *do ente* na sua totalidade. Em toda a tradição, no entanto, o conceito formal de “ente”, ou “*algo em geral*”, tem, desde o início, um significado que o vincula ao aspecto material, nomeadamente como ente mundano [*weltlich*] ou como *algo real* [*Reales*], como algo derivado [*Abgeleitetes*] do sentido de ser do mundo existente. Assim, a filosofia é supostamente a ciência do tudo das realidades [*All der Realitäten*] — e é precisamente isto que, na época moderna, chega a vacilar — como vamos ouvir imediatamente.

O desenvolvimento da época filosófica moderna, que começou com Descartes, destaca-se acentuadamente de todos os desenvolvimentos anteriores. Um novo motivo entra em ação, um novo motivo que não ataca o ideal formal da filosofia, o da ciência racional, mas altera o seu significado material e, em última análise, altera-o completamente. Perde-se a *ingenuidade* em que o mundo é pressuposto como *obviamente existente* — como obviamente pré-dado na experiência: a obviedade torna-se um grande mistério. O regresso cartesiano deste mundo pré-dado à *subjetividade que faz experiência do mundo*, e portanto à subjetividade da consciência em geral, desperta uma dimensão totalmente nova do perguntar científico: a chamamos, antecipadamente, de “transcendental”.

Como *questão filosófica fundamental*, ela se expressa de diferentes maneiras: como problema do conhecimento ou da consciência, como problema da possibilidade da ciência objetivamente válida ou da possibilidade da metafísica, etc. Em todas estas discussões, a questão permanece longe de ser um problema preciso, interpretado em termos científicos criados originariamente. Mantém, sempre claramente, algo pouco claro que, nesta falta de clareza, permite expressões absurdas. A nova dimensão aberta do conhecimento dificilmente pode chegar às palavras e aos conceitos; a conceitualidade familiar [à qual somos acostumados], enquanto lhe é essencialmente estranha, não pode compreendê-la [*fassen*], mas apenas interpretá-la erroneamente [*missdentem*].

Assim, a época filosófica moderna é um esforço constante para penetrar nesta nova dimensão, para chegar aos conceitos certos, às perguntas e aos métodos certos. É um longo caminho a percorrer. Portanto, é evidente que, apesar da vontade científica mais séria, ainda nenhuma filosofia chegou à altura suficiente da motivação transcendental para atingir esta nova dimensão. Em vez disso, temos a multiplicidade de sistemas em conflito. — Esta situação melhorou nos últimos tempos?

Na confusão e na sucessão apressada de nossas filosofias modernas, pode-se ousar esperar que entre elas já exista uma em que a tendência transcendental dos tempos modernos tenha sido completamente esclarecida e levada à ideia bem definida, apoditicamente necessária, de uma filosofia transcendental? E além disso [que tenha sido levada] a um método concreto, de estrito trabalho científico, e portanto a um começo sistemático e a uma continuação deste mesmo trabalho?

A minha resposta já está prevista na introdução. Não posso deixar de ver na fenomenologia transcendental ou constitutiva o resultado puro da filosofia transcendental que

chegou ao trabalho verdadeiramente científico. Muito discutida e muito criticada, na verdade ela é ainda desconhecida, os preconceitos naturais e tradicionais agem como cegos, e não deixam compreender o seu verdadeiro significado. A crítica, em vez de ajudar a melhorar, ainda não a tocou.

A minha tarefa agora é trazer à evidência [*zur Evidenz bringen*] este sentido verdadeiro da fenomenologia transcendental. Só então nós ganharemos aqueles entendimentos fundamentais, nos quais pode ser decidido o problema da possibilidade de uma antropologia filosófica.

As meditações cartesianas oferecem a conexão mais cômoda. Nós nos deixamos guiar apenas por sua forma e pela vontade de extremo radicalismo científico que nelas irrompe. Não seguimos o conteúdo das meditações, que frequentemente foi anotado por nós, e também falsificado por preconceitos. Tentamos levar a cabo um radicalismo científico que já não possa ser ultrapassado. Das meditações cartesianas brota toda a filosofia da modernidade.

Convertamos esta frase histórica em algo concreto: das meditações, das autorreflexões [*Selbstbesinnungen*] solitárias surge cada início autêntico da filosofia. A filosofia autônoma — estamos na era da humanidade despertada para a autonomia — na sua originariedade, acontece na auto-responsabilidade radical e solitária do filósofo. Só através da solidão e da meditação ele se torna filósofo, tornando-se a filosofia necessária para ele, a partir dele. Aquilo que outros consideram, ou que é tradicionalmente considerado como conhecimento e como fundação científica, eu — enquanto eu autônomo — devo segui-lo exclusivamente na minha própria evidência até o fundamento último. Este “último” deve ser imediatamente e apoditicamente evidente. Só assim eu posso dar razão e justificar absolutamente. Portanto: não posso deixar passar nenhum conceito, mesmo o mais óbvio, sem questioná-lo, sem que seja fundamentado.

Se tento seriamente satisfazer esta exigência, descubro com espanto uma obviedade nunca notada e nunca expressa, a de uma crença universal no ser [*Seinsglanbe*], a qual percorre toda a minha vida e que a carrega. Logo ela entra, despercebida, também no meu intento de *filosofia*. Sob este título eu quero, naturalmente, uma ciência universal do mundo e em seguida, especializando-me nas ciências especiais, uma ciência dos diferentes domínios [*Sondergebieten*] do mundo. “Do” mundo único. O seu ser é a obviedade constante, é pressuposição

constantemente inexpressa. A sua origem, naturalmente, é a experiência universal na sua constante certeza do ser [*Seinsgewissheit*].

E [que dizer] a respeito da evidência do mundo? Em relação a realidades *singulares*, muitas vezes a *evidência da experiência* não se mantém. A certeza do ser que ela oferece ocasionalmente vira duvidosa e pode ser até mesmo riscado sob o título de “aparência nula”. E por que, então, em contraste com isso, a certeza da experiência [*Erfahrungsgewissheit*] do mundo, enquanto *totalidade* das realidades que realmente existem para mim, permanece intacta? Na verdade, nunca poderei duvidar dela ou mesmo negá-la. Isso é suficiente para uma justificação radical? Em última análise, a certeza do ser, que é inerente à continuidade da experiência mundana, não é uma certeza fundada de forma múltipla? Alguma vez investiguei isto de forma interpretativa, perguntei de forma responsável sobre as fontes da validade [*Geltungsquellen*] da experiência e do seu alcance? Não. Então o mundo, na minha vida passada, não foi questionado e foi a base da atividade científica. Ele não pode permanecer não-questionado. Tenho de questioná-lo, não posso sequer começar uma ciência autônoma séria sem antes ter justificado apoditicamente e totalmente o mundo numa atividade de fundamentação feita de perguntas e respostas.

E agora: se a certeza do ser da experiência mundana se tornou questionável, ela não pode mais *fornecer uma base* para a formação de juízos. Assim, a nós, a mim, ao eu que está meditando e filosofando é imposta uma *epoché universal* relativa ao *ser do mundo*, inclusive todas as realidades singulares que a experiência, coerente e unívoca, oferece-me como realidades. O que resta?

O mundo não é a totalidade [*das All*] do ser? Então estou diante de nada? Ainda posso julgar, ainda tenho alguma experiência como base de julgamento, na qual o ente está aí para mim, originária e intuitivamente, antes de qualquer julgamento? Nós respondemos com alguma semelhança com Descartes [e ainda não completamente como ele]: embora a existência do mundo, enquanto deve ser primeiramente fundamentada, esteja agora para mim em questão e tenha sido entregue à *epoché*, eu, o questionador, aquele que exercita a *epoché*, sou, e sou aquele, eu tenho consciência disso e posso imediatamente constatá-lo apoditicamente. Enquanto este praticante da *epoché*, tenho uma experiência da qual posso dar razão [*verantworten*] ativamente e imediatamente. Não é a experiência do mundo — toda a experiência do mundo é posta fora de validade — e ainda assim é experiência. Nela apreendo-me [*erfassen*] a mim mesmo, precisamente como eu na *epoché* do mundo, com tudo o que é inseparável de

Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 31, n. 53, p. 639-667, maio/ago. 2019

mim enquanto este eu. Assim, como este eu apodítico, em relação ao ser do mundo, sou “o em si primeiro” [*das an sich Frühere*], na medida em que meu ser, enquanto este eu, não é afetado — independentemente de como estejam as coisas com respeito à validade do mundo e sua justificação. Evidentemente só enquanto este eu, eu posso, em última análise, justificar o ser do mundo e realizar uma ciência justificada radicalmente.

Agora um ulterior passo importante: Não é por nada que enfatizei “este eu”. Pois chegado a este ponto percebo que com o meu eu filosofante ocorreu *uma verdadeira revolução*. No início, ao iniciar a meditação, eu era para mim este *ser humano singular* [*einzelner Mensch*] que, apenas temporariamente, como um eremita filósofo se separou dos seus próximos [*Mitmenschen*] a fim de manter à distância os juízos deles. Portanto, eu me apoiava ainda sobre o chão do mundo da experiência obviamente existente. Mas, agora que também esta deve ficar “colocada em questão”, também o meu ser como ser humano — entre outras pessoas e outras realidades do mundo — é questionado, fica sujeito à *epoché*.

A *solidão humana*, graças a esta *epoché*, tornou-se radicalmente diferente, a *solidão transcendental*, isto é: a *solidão do ego*. Enquanto ego, não sou para mim mesmo o ser humano no mundo existente, mas o ego que questiona o mundo em relação a todo o seu ser e, portanto, também em relação ao seu ser-assim [*Sosein*], o ego que vive sim na experiência universal, mas que coloca entre parênteses a validade dela.

O mesmo em relação a todos os modos de consciência não experienciantes [*nicht erfahrende*] em que o mundo é válido praticamente ou teoricamente. O mundo continua a aparecer, como aparece, a vida mundana não é interrompida. Mas o mundo agora é mundo “entre parênteses”, mero fenômeno, fenômeno de validade [*Geltungsphänomen*] do fluxo da experiência, da consciência em geral, que agora é consciência reduzida transcendentalmente. Dela, este fenômeno de validade universal que é o mundo é evidentemente inseparável.

Assim descrevemos aquilo que na fenomenologia transcendental chama-se de redução fenomenológica. Não se trata de uma abstenção *temporária* da crença em relação ao ser do mundo, mas sim de uma abstenção deliberadamente persistente que me vincula de uma vez por todas como fenomenólogo. Aliás, ela é *o meio necessário para a atividade reflexiva, sobre a experiência e sobre o julgar teórico*, que abre um campo fundamentalmente novo de experiência e de conhecimento, precisamente o campo transcendental. O que agora se torna o meu tema, e só pode tornar-se temático através desta *epoché*, é o meu ego transcendental, as suas *cogitationes*

transcendentais, ou seja, as vivências de consciência [*Bewußtseinserlebnisse*] reduzidas transcendentalmente em todas as suas formas típicas, mas também as respectivas *cogitata qua cogitata*; tudo aquilo do que sou consciente em cada momento, e nos modos em que estou consciente dele — sempre permanecendo na *epoché*. Assim, tudo isto forma o reino — que permanece unitário na mudança — da consciência transcendental do ego. Mas isto é apenas o começo, embora um começo necessário. A continuação da reflexão transcendental leva logo também às peculiaridades transcendentais do “eu posso” e das faculdades habituais, e muitas coisas mais, e, portanto, também ao fenômeno de validade universal “mundo” enquanto universo persistente frente à diversidade da consciência do mundo.

Com efeito, contra todas as expectativas, abre-se aqui um campo de investigação enorme, e unicamente através da redução fenomenológica. A princípio [é] um campo de experiência direta e apodítica, fonte constante da fundamentação de todos os julgamentos diretos e indiretos transcendentais. Descartes e o tempo que lhe seguiu foram e permaneceram cegos para ele. No entanto, era extremamente difícil esclarecer o significado puro da mudança de atitude [*Umstellung*] transcendental e assim trazer à tona a distinção fundamental entre o ego transcendental (ou a esfera transcendental) e o ego humano [*Menschen-Ich*] com a sua esfera psíquica e a esfera do mundo. E mesmo depois que a diferença havia sido vista e a tarefa de uma ciência transcendental havia ganhado significado puro, como com Fichte e seus sucessores, era extremamente difícil ver e fazer uso do solo transcendental da experiência em sua infinitude. Uma vez que o idealismo alemão falhou nesse ponto, entrou em especulações sem fundo, cuja natureza não-científica está fora de questão e não é, de modo algum, como muitos pensam hoje em dia, louvável. Em geral era extremamente difícil fazer o suficiente para resolver o problema completamente novo do método filosófico — que devia ser o método de uma ciência filosófica, de uma ciência de justificação última. Em última análise, porém, tudo depende do método inicial da redução fenomenológica.

Se o sentido de redução, que é a única porta de entrada para o novo reino, é perdido, então tudo é perdido. As tentações de [cair na] incompreensão são quase incontroláveis. É óbvio demais dizer a si mesmo: Eu, este homem, sou aquele que pratica toda a metodologia da mudança de atitude transcendental, e que assim se retira para o seu ego puro; então, o que é este ego além de uma camada abstrata no homem concreto, seu puro ser espiritual, enquanto

é abstraído do corpo? Obviamente, quem fala assim voltou à atitude ingênua-natural, seu pensamento se move no solo do mundo pré-dado, em vez de [mover-se] na esfera de influência da *epoché*: tomar a si mesmo como ser humano já é pressupor a validade do mundo. Através da *epoché*, porém, torna-se evidente que é na vida [transcendental] do ego que a apercepção “ser humano” recebe o seu sentido de ser [*Seinsinn*] dentro da apercepção universal “mundo”.

Mas mesmo que alguém tenha chegado tão longe, como nós estamos agora, para manter o novo campo transcendental de experiência e julgamento nitidamente separado do campo natural-mundano — e mesmo que já se note que aqui se abre um vasto campo de pesquisa possível, não é fácil ver *o para que* [*wozu*] de tal pesquisa, ver que ela é chamada a relançar a verdadeira filosofia.

Como podem as pesquisas que mantêm coerentemente e de forma inquebrável a *epoché*, as pesquisas puramente egológicas, ter alguma relevância filosófica? Enquanto ser humano no mundo, eu coloco ao mundo todas as questões teóricas, práticas, e todas as questões do destino. Posso desistir? E não tenho que desistir, se o mundo, no seu ser, está e continua sujeito à *epoché*? Então, ao que parece, nunca mais voltarei ao mundo e a todas as questões da vida, pelas quais filosofei e pelas quais aspirava à ciência como uma reflexão racional e radical sobre o mundo e a existência humana.

Enquanto isso, consideremos se, afinal, a coerente renúncia ao mundo [*Weltentsagung*] [que acontece] com a redução transcendental não é o caminho necessário para um conhecimento verdadeiro e final do mundo, enquanto conhecimento que deve ser realizado apenas dentro desta *epoché*. Não esqueçamos o contexto das meditações, em que a *epoché* ganhou para nós o seu significado e a sua função epistemológica. A renúncia ao mundo, a “colocação entre parênteses do mundo” [*Welteinklammerung*], não significa que a partir desse momento o mundo não seja mais o meu tema; pelo contrário: significa que ele agora deve ser o nosso tema de uma forma nova e mais profunda. Nós só renunciamos à *ingenuidade* em que, a partir da experiência comum, nos deixamos pré-doar o mundo enquanto existente e cada vez existente de uma forma determinada. A ingenuidade é revogada [*aufgehoben*] quando — e este foi o motivo que nos levou a fazê-lo — interpretamos a validade da experiência como sujeitos autônomos de forma responsável e procuramos uma visão racional em que possamos dar explicação dela e determinar o seu alcance.

Em vez de termos o mundo ingenuamente, e de fazer perguntas do sentido comum sobre a verdade, estamos agora a fazer novas perguntas sobre o mundo, perguntas ao mundo puramente como mundo da experiência e das outras formas da consciência do mundo — portanto, ao mundo que nasceu puramente em nós e que, antes de mais nada, ganhou significado e validade em mim e a partir puramente de mim. Em mim, *nota bene*, enquanto ego transcendental.

Mas precisamente este ponto deve ficar agora mais claro. O ser desse mundo possui para mim um caráter de obviedade [*Selbstverständlichkeit*] — mas somente enquanto *minha própria* obviedade, aquela da minha própria experiência, da minha própria vida de consciência. Essa [minha própria vida de consciência] é a fonte de cada sentido que o mundo e que qualquer fato objetivo mundano pode ter para mim. Através da *epoché* transcendental, porém, vejo que cada ente mundano, e, portanto, também a minha existência como ser humano, é, para mim, aquilo que é, apenas como conteúdo de uma certa apercepção experiencial [*erfahrende Apperzeption*] no modo da certeza do ser [*Seinsgewissheit*]. Enquanto ego transcendental eu sou aquele eu que executa esta apercepção, e que a vive. Ela é um acontecimento em mim, um acontecimento que antes da reflexão [transcendental] fica oculto e no qual, antes de tudo, se constituem para mim o mundo e as pessoas humanas como existentes. E também cada evidência que eu posso conseguir para alguma coisa mundana, cada caminho de demonstração — seja ele pré-científico ou científico — está primeiramente em mim, o ego transcendental. Embora eu deva muito, talvez a maior parte, aos outros, em primeiro lugar eles são *outros para mim*, outros que recebem sentido e validade a partir de mim. E só depois que eu tenho, a partir de mim mesmo, o sentido e validade deles, eles podem me ajudar enquanto co-sujeitos [*Mitsubjekte*]. Enquanto *ego transcendental* sou então o sujeito absoluto e responsável *de todas* as minhas validades de ser [*Seinsgeltungen*, de tudo aquilo que, para mim, é]. Através da redução transcendental do meu ser imanente como este ego, eu tenho um ponto acima de todo ser mundano, acima da minha própria humanidade [*Menschsein*] e da minha vida humana. E esta posição absoluta *acima* de tudo o que vale para mim — e que em geral pode valer para mim com um determinado conteúdo — deve ser a posição filosófica; é a posição que me dá a redução fenomenológica. Eu não perdi nada do que na ingenuidade estava lá para mim, do que em particular mostrou-se como realidade existente. Pelo contrário: na atitude absoluta reconheço o mesmo mundo, reconheço-o pela primeira vez, como aquilo que sempre foi para mim e que tinha que ser, essencialmente, para mim: como *fenômeno*

transcendental. Assim coloquei em jogo, para esta mesma realidade existente, uma nova dimensão de perguntas nunca feitas: perguntas cujas respostas podem revelar a *plenitude concreta do ser* e a verdade completa e final *para este mundo*.

Não é já certo que o mundo, que na atitude natural tinha de valer como o universo do ente *par excellence* [*Universum des schelchthin Seienden*], tem a sua verdade apenas como relativa ao transcendental, e que o ser *par excellence* [*schlechthinniges Sein*] pode pertencer *só à subjetividade transcendental*? Mas é aqui que ficamos duvidosos. Certamente o mundo que é para mim, do qual sempre tive noção [*Vorstellung*], do qual sempre falei com significado, para mim tem significado e validade a partir das minhas próprias operações aperceptivas, das minhas experiências e outras realizações de consciência [como por ex. operações teóricas] que nelas²⁹ ocorrem e a elas³⁰ conectam-se. Mas não é uma pretensão absurda pensar que o mundo dependa das minhas operações/realizações? Tenho que melhorar. No meu ego forma-se a partir das fontes de passividade e atividade transcendentais a minha “*concepção do mundo*” [*Weltvorstellung*], minha “*imagem do mundo*” [*Weltbild*] — mas naturalmente afora de mim está o mundo *ele mesmo*.

Entretanto, isso é uma boa esclarecimento? E este discurso de fora e de dentro, se é que tem algum sentido, onde é que tem sentido senão unicamente a partir da minha constituição de sentido [*Sinnbildung*] e comprovação? Posso esquecer que a totalidade de tudo o que posso conceber como ente está dentro do reino universal da consciência, da minha, do ego, do meu ego real ou possível?

Esta resposta é contundente e, no entanto, insatisfatória. O reconhecimento da *relatividade* transcendental de todo o ser, e, portanto, de todo o mundo existente, pode ser inevitável, mas fica, assim formalmente posta, completamente incompreensível. Permaneceria assim, se nos deixássemos levar pelas argumentações acima, pois elas sempre foram a maldição da chamada epistemologia.

Mas não temos já aberto, em termos concretos, a subjetividade transcendental como campo de experiência e como campo de conhecimento concreto referido a ela? Na verdade, foi aberto assim realmente o caminho para resolver o novo e transcendental mistério do mundo? Este consiste, infinitamente longe de todos os mistérios mundanos em sentido

²⁹ Nas minhas próprias operações aperceptivas [NT].

³⁰ Às minhas próprias operações aperceptivas [NT].

comum, precisamente na incompreensibilidade inicial, para nós, depois da descoberta da atitude transcendental e do ego transcendental, da relatividade transcendental. O princípio não é o fim. Em todo caso, está claro o que temos que fazer para transformá-la em compreensibilidade e assim chegar a um conhecimento do mundo realmente concreto e radicalmente fundamentado. Devemos adentrar num estudo sistemático da subjetividade transcendental concreta, e precisamente na questão de como ela, nela mesma, traz o mundo objetivo ao sentido e à validade. Eu, enquanto ego, devo tematizar cientificamente — e logo da forma ainda mais essencial — a mim mesmo e a minha esfera de consciência na sua estrutura essencial e na construção das realizações de sentido e de validade que são levadas a cabo nela. Como filósofo, não quero ficar parado na vaga empiria transcendental. Em primeiro lugar, então, é necessário compreender a tipologia essencial [*Wesenstypik*] das minhas vivências [*Erlebnisse*] de consciência na sua temporalidade imanente, ou dito de maneira cartesiana: o fluxo das minhas *cogitationes*. Elas são o que são enquanto vivências “intencionais”. Cada *cogito* individual, cada conexão [como conexão para a unidade de um novo *cogito*], é *cogito* do seu *cogitatum*, e este *qua cogitatum*, tomado exatamente como ocorre, é intrinsecamente inseparável do *cogito*. Naturalmente, por outro lado, é necessário investigar também o nexos essencial entre as *cogitationes* e as capacidades [*Vermögen*] correspondentes; também o “eu posso”, “eu faço”, finalmente “eu tenho uma capacidade permanente” é uma ocorrência essencial e toda e qualquer capacidade da consciência do ego de ser ativa. Também o eu, que inicialmente se torna visível como um centro vazio, é um título para problemas transcendentais específicos, para os das características das capacidades.

Mas a primeira coisa é a pesquisa da correlação [*Korrelationsforschung*] entre a consciência como vivência e aquilo que nela é consciente como tal [o *cogitatum*]. O fator decisivo não deve ser negligenciado aqui. Como ego tenho que dirigir o olhar até a multiplicidade confusa dos modos subjetivos de consciência que cada vez acompanham a um único e mesmo objeto, intencionado e consciente neles, graças à síntese de identidade [*Identitätssynthese*]. Esta ocorre necessariamente no momento da transição [entre os modos subjetivos de consciência]: por ex. a multiplicidade de modos de aparecer em que consiste o encarar perceptivamente uma coisa — através da qual vira consciente na imanência *esta coisa, esta unidade*. O que nos é dado ingenuamente como *uma coisa*, e então como algo que fica completamente imutável, torna-se um fio condutor [*Leitfaden*] transcendental para o estudo sistemático e reflexivo das multiplicidades da consciência que, por essência, lhe pertencem. E assim para cada ente, para

cada coisa singular real e também para o mundo enquanto fenômeno total. Já o próprio fato de haver aqui uma lei essencial apodítica da correlação foi um entendimento completamente novo e de significado quase inaudito. Mas tudo isso é apenas o começo [embora exija investigações descritivas altamente abrangentes] para um progresso de sempre novos estágios de pesquisas transcendentais, cujo caráter originário e cuja evidência concreta apodítica derivam *sempre da experiência e da descrição concreta*.

A possibilidade de toda essa pesquisa depende do achado do método de pesquisa correlativo, o método que permite questionar regressivamente a partir do desvelamento concreto da objetividade intencional. A verdadeira análise da consciência é, por assim dizer, hermenêutica da vida de consciência — que sempre está visando [*vermeinen*] um ente [algo idêntico], que em si está constituindo intencionalmente o ente nas multiplicidades essenciais dos modos de consciência pertencentes. Não a natureza [como em Francis Bacon], mas a consciência, ou o ego transcendental, tem de nos revelar os seus segredos. O fato de tais problemas e métodos poderem permanecer completamente escondidos deve-se a uma peculiaridade essencial da própria vida da consciência. Nomeadamente: enquanto o eu, como na atitude natural-mundana, é sempre dirigido a uma objetividade que lhe é pré-dada, é sempre ocupado de alguma forma com ela — a vida fluente, na qual ocorre a operação de [síntese de] unidade, fica oculta, por assim dizer, anônima. Mas o oculto é para ser revelado, e por essência o eu pode voltar “atrás”, reflexivamente, o seu olhar temático, pode analisar regressivamente a intencionalidade, e, através de uma explicação sistemática, mostrar e compreender a operação da [síntese de] unidade.

Depois de tudo isto, compreendemos também que a mudança da pesquisa ingênua do mundo [*naive Weltforschung*] para a auto-inquirição [*Selbsterforschung*] do reino transcendental egológico da consciência significa nada menos do que um afastamento [*Abwendung*] do mundo e uma transição para uma especialidade teórica que é estranha ao mundo e, portanto, não tem nenhum interesse específico nele. Pelo contrário: é o ponto de viragem que nos permite uma exploração verdadeiramente radical do mundo e, afinal, uma exploração radicalmente científica do ente absoluto, do que existe em sentido último. É o caminho que, depois de ter reconhecido o déficit da ingenuidade, é o único caminho possível para estabelecer ciências de racionalidade autêntica, falando concretamente: o caminho para a única filosofia possível fundamentada radicalmente.

É certo que esta tarefa enorme requer uma metodologia extraordinariamente difícil na estratificação abstrativa da esfera transcendental e para os problemas correspondentes. Ela é necessária para uma ordem de trabalho fixa que permita avançar dos níveis inferiores até os níveis superiores.

Isto inclui, acima de tudo, [o fato de] que numa primeira camada de investigação se faça abstração da operação transcendental da empatia [*Einfühlung*]. Só assim obtêm-se os pressupostos essenciais para poder compreender justamente esta operação, e juntamente para evitar os mal-entendidos mais penosos. Em outras palavras: para dissipar a aparência, inicialmente enganosa, do solipsismo transcendental. E isso naturalmente não com argumentos vazios, mas graças a uma interpretação intencional concreta.

Aqui mostra-se no âmbito transcendental gnosiológico [*transzendentaler Erkenntnisbereich*] do ego uma distinção fundamental entre o que lhe pertence, por assim dizer, pessoalmente [*das personal Eigene*] e aquilo que lhe é alheio [*das ihm Fremde*]. A partir de mim mesmo, enquanto aquele que constitui o sentido do ser, no conteúdo do eu próprio e privado ganho os outros transcendentais como meus iguais, e assim ganho toda a *intersubjetividade transcendental* infinita aberta, em cuja *vida transcendental comunitarizada* [*vergemeinschaftet*] o mundo é *primeiramente constituído como objetivo, como mundo idêntico para todos*.

Este é, pois, o caminho da fenomenologia transcendental, o caminho desde a ingenuidade da vida natural cotidiana e da filosofia do velho estilo até o conhecimento transcendental absoluto do ente em geral.

Deve-se ter constantemente em mente que esta fenomenologia transcendental nada mais faz do que questionar *o mundo*, precisamente o mundo que *é sempre o real para nós* (aquele que é válido para nós, que se mostra para nós, que é o único que tem sentido) — questionando-o intencionalmente sobre as suas fontes de significado e validade, nas quais, naturalmente, é contido o seu verdadeiro sentido de ser. É precisamente com isto que ganhamos, e só assim, todos os problemas do mundo concebíveis e todos os problemas do ser que ficam além deles, que se mostram como problemas transcendentais — então não apenas os velhos problemas são elevados ao seu sentido transcendental.

Uma vez que se tenha compreendido seriamente o que se quer aqui, e o que se abre aqui no trabalho mais concreto e na evidência mais convincente como teoria sistemática, não pode haver a menor dúvida de que só pode haver *uma filosofia definitiva, uma só ciência definitiva*, a ciência do método originário [*Ursprungsmethode*] da fenomenologia transcendental.

Assim, implicitamente, já é respondida a questão se uma antropologia, com qualquer sentido de tarefa, é possível como filosófica, e em particular se pode admitir uma fundação da filosofia que regresse até a essência do ser humano — quaisquer sejam as suas modalidades.

Pois é imediatamente claro: toda teoria sobre o ser humano, seja ela empírica ou a priori, pressupõe já o mundo existente ou possivelmente existente. Filosofia a partir da existência humana [*vom menschlichen Dasein her*] cai assim de volta naquela ingenuidade que, pensamos, toda época moderna quis superar. Depois que esta ingenuidade é finalmente revelada, depois que o verdadeiro problema transcendental é alcançado na sua necessidade apodítica, não há retorno.

Não posso evitar de considerar esta decisão como uma decisão definitiva, e também [não posso evitar] de considerar todas [aquelas outras] filosofias que se chamam de fenomenológicas como aberrações, as quais nunca podem alcançar a dimensão filosófica real.

O mesmo vale também para qualquer tipo de *objetivismo*, para qualquer retorno ao objeto em vez de regressar à subjetividade transcendental. E vale também para qualquer *idealismo ontológico* que, como o de Scheler, na renovadora justificação do *eidós* e do conhecimento *a priori* ou ontológico das minhas *Investigações Lógicas* vê uma “carta branca” para a metafísica ingênua, em vez de seguir a tendência interior das investigações constitutivas dirigidas à subjetividade. Assim também o retorno a uma metafísica de estilo antigo é, em vez de progresso, apenas um fracasso contra a grande e imperdível tarefa do presente: levar finalmente o significado da filosofia moderna à sua clareza e verdade.

Infelizmente, só posso tratar brevemente dos já mencionados *paralelos entre ser humano e ego, entre psicologia interna e fenomenologia transcendental*: a primeira como psicologia da subjetividade da consciência puramente concebida (ou da personalidade e na única forma sensata que é a psicologia intencional) e no método racional, ou seja, eidético.

O desenvolvimento factual da psicologia na modernidade não procedeu como um mero desenvolvimento de uma ciência positiva especial, mas sim, até o século XIX, sobretudo com o sentido de uma fundação transcendental da filosofia. Mesmo depois de se ter tornado independente, esta função foi amplamente mantida. Um entrelaçamento tão constante da psicologia e da filosofia na era da motivação transcendental não seria possível sem razões nas

coisas mesmas. Isso também se mostra no fato de que tentativas radicais de reforma da psicologia — como a introdução da intencionalidade na chamada psicologia descritiva (aquela psicologia interna da tradição de Locke), bem como (do lado da orientação das ciências do espírito) o impulso de Dilthey para uma psicologia da personalidade em sua existência histórico-social — criaram pré-condições para uma nova e mais profunda compreensão do problema especificamente transcendental, e para encontrar um método transcendental concreto. Por outro lado, porém, o avanço do método genuíno de uma fenomenologia transcendental, e isto dentro da filosofia, teve imediatamente efeitos na reforma da psicologia, o próprio significado de uma psicologia interna. O seu principal problema orientador, o da *constituição psicológica-fenomenológica do mundo* como “representação” humana, surge só neste momento, tal como o método de interpretação dos horizontes da consciência, como método que parte dos fios condutores do *cogitatum*, do objeto intencional. Ainda Brentano e a sua escola estavam completamente fechados a essas coisas.

Esta relação peculiar, este paralelismo entre psicologia intencional e fenomenologia transcendental, requer naturalmente uma aclaração. Deve tornar-se compreensível, nas suas razões transcendentais últimas, porque *de fato a psicologia e a antropologia não são uma ciência positiva ao lado das outras*, ao lado das disciplinas científicas, mas têm uma *íntima afinidade* com a filosofia, a transcendental.

Também esta clarificação se tornou possível, e se mostrou o seguinte: se a intersubjetividade torna-se acessível à psicologia interna (à antropologia num sentido puramente espiritual), como agora se tornou possível, e se ela conforma-se como ciência racional na generalidade necessária (como aconteceu com a ciência natural racional desde o início) — então surge por si mesma uma motivação que obriga o psicólogo a abandonar a sua mundaneidade ingênua e a compreender-se a si próprio como filósofo transcendental. Poderíamos também dizer: Se a ideia de um conhecimento positivo racional do mundo for pensada até ao fim, e a sua última justificação for pensada até ao fim, então a ciência positiva do mundo vira, automaticamente, em transcendental. A ciência positiva separa-se da filosofia apenas enquanto aquele que conhece [*der Erkennender*] fica preso na finitude. Mas estes são tópicos muito extensos para uma palestra.

RECEBIDO: 06/05/2019
APROVADO: 27/06/2019

RECEIVED: 05/06/2019
APPROVED: 06/27/2019