UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Thiago Pignata Carezzato

**Ausência e Campo Transcendental:
o papel da fantasia na (des)realização da
fenomenologia husserliana**
(Versão Corrigida)

São Paulo
2020

THIAGO PIGNATA CAREZZATO

**Ausência e Campo Transcendental:
o papel da fantasia na (des)realização da
fenomenologia husserliana**
(Versão Corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz

São Paulo
2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C257a Carezzato, Thiago
Ausência e Campo Transcendental: o papel da fantasia na (des)realização da fenomenologia husserliana Thiago Carezzato, Orientador Marcus Ferraz - São Paulo, 2020.
132 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Fenomenologia. 2. Husserl. 3. Fantasia. 4. Transcendental. 5. Imaginação. 1. Ferraz, Marcus, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Thiago Pignata Carezzato

Data da defesa: 07 / 12 / 2020

Nome do Prof. (a) orientador (a): Marcus Sacrini Ayres Ferraz

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 15 / 02 / 2021

(Assinatura do (a) orientador (a))

CAREZZATO, T. Ausência e campo transcendental: o papel da fantasia na (des)realização da fenomenologia husserliana. 2020. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Aprovado em: 07/12/2020

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Para Alexandre, meu pai.

RESUMO

CAREZZATO, T. P. *Ausência e campo transcendental: o papel da fantasia na (des)realização da fenomenologia husserliana*. 2020. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

A pesquisa propõe analisar as relações entre imaginação e fenomenologia transcendental. Não se trata apenas de mostrar o importante papel metodológico que as imagens cumprem nas variações eidéticas efetuadas pelo fenomenólogo. Mais do que isso, visamos aqui estabelecer a teoria da imaginação husserliana, sobretudo sob a forma da fantasia livre, em uma posição privilegiada para compreender o devir transcendental da fenomenologia. Pretende-se evidenciar como as análises da imaginação, a partir de 1904, desmontam uma série de pressupostos da psicologia e do empirismo que ainda operavam subrepticamente nas Investigações Lógicas e como isso coincide com as transformações e reformulações que Husserl realiza em sua filosofia. Não por acaso, a presentificação pura da fantasia e a redução transcendental são ambas definidas pela modificação de neutralidade, por onde se dá um ausentar-se do contexto empírico em que o *Real-Ich* vive e efetua suas posições de crença no ser efetivo. Contudo, se Husserl afirma que o parentesco próximo entre estas duas formas de consciência é patente, ele não é menos claro ao alertar quanto ao perigo de uma identificação completa. Identificá-las pura e simplesmente representaria a maior das traições ao projeto transcendental, cujas verdades universais não podem ser, de forma alguma, obras de uma consciência fantasiante. É então no duplo movimento de uma aproximação fecunda e de um distanciamento prudente que a presente pesquisa busca seu ritmo de investigação.

Palavras-chave: Husserl, fantasia, imaginação, neutralização, transcendental.

ABSTRACT

CAREZZATO, T. P. *Absence and transcendental field: the role of phantasy in the (de)realization of Husserlian phenomenology*. Thesis (Master). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

The purpose of this research is to analyze the relations between imagination and transcendental phenomenology. It is not just a question of showing the important methodological role that images play in eidetic variations that are performed by the phenomenologist. More than that, we aim here to set out Husserl's theory of imagination (especially in the form of free phantasy) in a privileged position to understand the transcendental becoming of phenomenology. It is intended here to highlight how the investigations about imagination from 1904 onwards dismantle a set of assumptions of psychology and empiricism that were still surreptitiously operating on Logical Investigations and how this coincides with the transformations and restatements that Husserl carries out on his philosophy. Not by chance, the pure presentification of phantasy and the transcendental reduction are both defined by neutrality modification, whereby one is absent from empirical context where the Real-Ich lives and makes its belief positions about the actual being. However, if Husserl states that the close relationship between both forms of consciousness is manifest, he is no less clear when he alerts about the danger of a complete identification. By simply identifying them, one would undertake the greatest betrayal of transcendental project, whose universal truths may not in any way be works of a phantasy consciousness. It's then in a twofold movement of a fruitful rapprochement and a cautious estrangement that the present study seeks its investigation's pace. (AU)

Key Words: Husserl, phantasy, imagination, neutralization, transcendental.

Agradecimentos

À minha mãe e irmã, Patricia e Bianca, por todo apoio, cuidado e carinho.

Aos meus avós, Aurélio, Ligia, Odair e Rosa.

Aos meus amigos da filosofia e arredores, pelos encontros e pelas conversas, que fizeram da filosofia dos livros algo vivo e situado nos corredores, nos bares, no café e no futebol mal jogado: Alberto Sartorelli, André Perez, Bruna Carolina, Daniel Guilhermino, Ernst Loreto, Felipe Perez, Felipe Ribeiro, Pedro Ivan Sampaio, Juliana Martone, Marcus Campos, Mateus Toledo. Matheus Barbosa, Matheus Costa, Matheus Ichimaru, Melissa Otsuka, Michel Amary, Murilo Brandão, Pedro José Diego, Pedro Nagem, Pedro Schreiber, Rafael Tubone, Rafael Zambonelli, Victor Hugo Fonseca, Vitor Lima.

A minha amiga Andrezza Guedes, pelos seus ouvidos e paciência.

Ao Jorge, pela amizade.

Às mulheres que passaram pela minha vida, que não nomeio por prudência, mas que marcaram cada direção por mim tomada.

Ao meu orientador, Marcus Sacrini, cuja orientação gentil e generosa começa muito antes deste trabalho e a quem eu devo grande parte de minha formação intelectual.

Aos professores do departamento de filosofia.

Ao CNPq, à CAPES e à FAPESP – processo nº 2017/02334-4, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) – cujo apoio foi imprescindível para a realização do presente trabalho. As opiniões, hipóteses e conclusões expressas nessa dissertação são de responsabilidade do autor, e não refletem necessariamente a visão da FAPESP.

Sumário

Introdução.....	11
<i>Primeira Parte</i>	15
Capítulo 1 – As <i>Investigações Lógicas</i> (1900-01)	15
Qual Realismo?	15
Os Atos Imaginativos nas Investigações Lógicas	27
Capítulo 2 – As Lições sobre <i>Fantasia e Consciência de Imagem</i> (1904-05)	33
Análise Unitário-noética da Consciência de Imagem.....	35
Análise Discriminativa da Família das Imagens.....	41
<i>A Questão do Tempo e “Um Novo Conceito de Aparição”</i>	48
Conclusão da Primeira Parte	64
<i>Segunda Parte</i>	66
Capítulo 1 – A Passagem ao Transcendental.....	68
Atitude Natural e Circularidade	68
Redução Fenomenológica e Liberdade	78
Capítulo 2 – Consciência Fantasiante e o Fluxo Absoluto do Tempo	85
A dupla Intencionalidade da Consciência Interna do Tempo	88
A Neutralização do Presente Vivo e Cisão do Eu na Fantasia	93
Capítulo 3 – Neutralização de Fantasia e Redução.....	100
A Fantasia como proto-forma da redução.....	102
Neutralização na fantasia e neutralização como método.....	105
A Quase-Posição do Ser-Fictício	109
Conclusão da <i>Segunda Parte</i>	120
Bibliografia	126

Introdução

O presente estudo tem sua origem em uma pesquisa de iniciação científica, na qual se pretendia avaliar a justeza de uma crítica ao projeto husserliano quanto a uma suposta “metafísica da presença” ali remanescente. O traço principal do prejuízo metafísico residiria no primado da percepção que o fenomenólogo teria aceito¹. Assim, tratava-se de mostrar que a teoria da imaginação desenvolvida por Husserl, se não contrariava definitivamente uma tal crítica, ao menos, minimizava substancialmente seu alcance².

Isso era mostrado a partir das páginas das lições de 1904-05 intituladas *Fantasia e Consciência de Imagem*³, nas quais a intencionalidade fantasiante ganha autonomia frente à intencionalidade perceptiva e se legitima como uma consciência última das representações intuitivas. Disso resultou o *pressentimento*, que nos traz à presente pesquisa, de que, se a intencionalidade perceptiva – enquanto consciência não modificada da crença imediata na efetividade do ser – é o paradigma da atitude natural, a fantasia, na medida em que modifica essa aparição perceptiva e a “desacredita”, talvez possa ser a intencionalidade exemplar da atitude fenomenológico-transcendental. Dito de outro modo: talvez essa purificação da fantasia em relação ao lastro da presença perceptiva e a legitimação dessa consciência do ausente pudessem nos dizer algo sobre o “ausentar-se” – próprio de uma filosofia transcendental – do curso natural do mundo e sobre a própria purificação que a fenomenologia husserliana sofre na primeira década do seu nascimento. Assim, o pressentimento é de que o sentido das análises da fantasia converge com o sentido que atravessa a fenomenologia husserliana e a torna fenomenologia transcendental.

No entanto, apenas um pressentimento não sustentaria a pesquisa. É a letra husserliana ela mesma que aproxima sua teoria da imaginação do programa geral da fenomenologia. Com efeito, as ficções da fantasia ocupam, no método fenomenológico, “uma posição privilegiada em relação às percepções” (HUSSERL, 2006, p. 153) e, portanto, são anunciadas como “o elemento vital da fenomenologia” (HUSSERL, 2006, p. 154). Contudo, a relação aqui parece ser mais que uma mera cooperação metodológica.

¹ Essa crítica de viés Heideggeriano foi formulada visando a fenomenologia husserliana originalmente por Derrida (1972) e foi difundida em estudos mais recentes. Cf. Drost (1990) e Saraiva (1994).

² Cf. CAREZZATO, TP. “A Purificação Husserliana da Imagem no Curso Fantasia e Consciência de Imagem”. EKSTASIS REVISTA DE HERMENÊUTICA E FENOMENOLOGIA, v. 6, p. 163-182, 2017.

³ HUSSERL. HUSSERLIANA XXIII. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1980.

Isso porque há uma semelhança patente entre a consciência que acompanha a atitude fenomenológica transcendental e aquela que é efetuada no vivido da fantasia. Ambas modificam da mesma maneira e, assim, é inevitável aproximar a modificação de neutralização resultante da *epoché* da modificação da presentificação de fantasia, uma vez que “a imaginação (*Phantasie*) mesma é, de fato, uma modificação de neutralização [...]” (HUSSERL, 2006, p. 245). Com efeito, ambas as modificações operam retirando daquilo que é modificado a crença na efetividade do seu ser. Tanto na redução transcendental quanto na presentificação de fantasia aquilo que aparece, aparece de fato, mas aparece como “mera aparição”. A partir disso, colocamos duas questões (distintas, mas intimamente conectadas), as quais estruturarão as duas partes deste estudo.

Na *Primeira Parte*, será questão de saber se e em qual sentido as análises da imaginação efetuadas antes da proclamação da fenomenologia transcendental possuem algum papel nessa transcendentalização do projeto. Dada a aproximação das duas modificações e uma vez que as análises da fantasia enquanto modificação “desacreditante” aparecem cronologicamente antes da virada transcendental, parece justificado perguntar se aquelas não possuem algum papel na reformulação que a fenomenologia sofre.

Mas o que devemos entender por esse papel? Seria um papel meramente heurístico e, dada a semelhança, as análises da fantasia forneceriam apenas um material a ser reaproveitado na reformulação da fenomenologia husserliana?

Antes de qualquer coisa, é preciso compreender o movimento que culmina no devir transcendental da fenomenologia como um movimento de enxugamento dos pressupostos da psicologia e da atitude natural. Há uma *teleologia da purificação*, da qual a fenomenologia transcendental deve ser vista como o coroamento. Nesse sentido, colocamos as *Investigações Lógicas* como *arché* dessa teleologia e, enquanto tal, ao mesmo tempo em que instauram o sentido, não podem levar a cabo a plenitude de sua realização. A obra inaugural de 1901 levanta a bandeira pela primeira vez da crítica ao psicologismo, da pureza do *eidós* em relação ao fato, da correlação intencional etc., mas, como veremos e como Husserl mais tarde admitirá, não chega a ultrapassar a psicologia (ainda que sob sua forma mais radical e universal). Pretendemos então mostrar que há em 1901 *um certo* realismo sub-reptício, o qual os textos ulteriores terão de descontaminar do interior fenomenológico. É nesse sentido que devemos colocar a questão do papel das investigações sobre a fantasia na reformulação do programa fenomenológico. As lições *Fantasia e Consciência de Imagem* de 1904-05 possuem um lugar decisivo nesse

processo. É aqui que parte substancial desse “realismo”, o qual devemos ainda precisar, é desmontado e, isso não de modo súbito, mas a partir das análises concretas e das dificuldades que uma “psicologia puramente descritiva” trazem.

Portanto, a questão da *Primeira Parte* será de avaliar o papel da análise da fantasia de 1904-05 na virada transcendental. Isso, evidentemente, não significa que queremos afirmar que a lente da teoria da imaginação sozinha dê conta da grande transformação da fenomenologia em sua primeira década de existência. Como toda grande transformação dentro de uma obra filosófica, ela não se esgota em uma única razão³. Ainda assim, cremos que o sucesso de uma tal empreitada, além de sublinhar um ponto fecundo que recebeu pouca atenção por parte dos comentadores, contribui para o debate acerca da questão maior entorno do problema da inclusão do transcendental na fenomenologia.

Entretanto, que a teoria da fantasia tenha algum papel na virada transcendental, não explica ainda a aproximação entre as modificações neutralizantes operadas no método redutivo e na presentificação de fantasia. Essa será a questão com a qual seremos confrontados na *Segunda Parte* do presente trabalho. A pesquisa deverá aqui, entre uma aproximação fecunda e um distanciamento prudente entre as duas consciências, encontrar seu ritmo de investigação.

Ainda que “o parentesco próximo entre uma consciência e outra seja patente”, é preciso cautela para não levar esse parentesco longe demais a ponto de identificá-las pura e simplesmente, pois, “naturalmente, essa consciência [resultante da *epoché*] não pode ser simplesmente identificada com a consciência do ‘meramente concebível’, por exemplo, que ninfas dançam uma dança de roda, onde não se tira de circuito uma convicção viva e que permanece viva” (HUSSERL, 2006, p. 80). Por mais que na fantasia as posições do ser-efetivo perceptivo sejam desacreditadas, permanece ainda uma convicção viva. A modificação operada na fantasia não reduz transcendentalmente e, por mais contraditório que pareça ser, há ainda aqui alguma posição de ser, a saber, a posição do ser-fictício. Aquilo que é modificado, de fato, se dá na fantasia como “mera aparição”, assim como na redução fenomenológica. Todavia, à “mera aparição” ainda se junta a caracterização de “mera imagem”, com a qual o mundo reduzido da fenomenologia transcendental não pode jamais se confundir sob o risco de destruir sua motivação mais fundamental. “A genuína filosofia transcendental [...] não é, como em Hume, nem aberta nem dissimuladamente, uma dissolução cética do conhecimento do mundo e do mundo ele

³ J. Bedinarski (1957), por exemplo, enumera ao menos seis caminhos no pensamento husserliano que levam à fenomenologia transcendental.

mesmo em ficções” (HUSSERL, 1956, p. 246, trad. nossa). Assim, será preciso mostrar que, assim como na fantasia não estamos em domínio transcendental, a filosofia transcendental e seus resultados jamais podem ser obra de uma consciência fantasiante, sob a pena de trair sua vocação de ciência rigorosa de verdades universais a priori.

Para compreender até onde vai o parentesco patente e onde é preciso distinguir a modificação da fantasia e a modificação universal da tese de ser será necessário explicitar os objetivos e conteúdos do programa transcendental, além de aprofundar as análises e resultados conquistados nas lições de 1904-5 acerca da presentificação de fantasia a partir de textos ulteriores da *Husserliana XXIII*.

Com isso pretendemos evidenciar uma distinção tão fundamental quanto óbvia. A consciência fantasiante é uma consciência objetificante originária e inseparável da vida subjetiva do homem natural, ao passo que a consciência resultante da modificação do ser em geral é um método operado na reflexão com fins bastante específicos. Esta não reduz regiões particulares do ser, mas reduz universalmente (inclusive o ser-fictício da fantasia). Além disso, a aparição desacreditada pela modificação da fantasia não pretende fundar o sentido do fenômeno do mundo e capturá-lo em conceitos, mas apenas o “vive” e, por mais indiferente quanto à sua efetividade, o vive ingenuamente na experiência do ser fictício.

A constatação dessa diferença irreduzível entre esses dois tipos de modificação estariam, contudo, longe de representar um fracasso para os nossos propósitos de estudar a “semelhança” entre elas. Reconhecer a diferença entre essas consciências é reconhecer o fato intransponível da filosofia husserliana, a diferença entre o empírico e o transcendental. Mas, mais fundamental que isso é reconhecer que, malgrado a diferença irreduzível, pontos salientes aqui convergem e que os abismos da ausência (em sua indiferença em relação à efetividade do mundo), típicos daquilo que foi chamado de “pensamento de sobrevôo”, já se inscrevem, de alguma forma, no seio da experiência natural.

Primeira Parte

Capítulo 1 – As *Investigações Lógicas* (1900-01)

Qual Realismo?

Se quiséssemos aqui dar conta da teoria geral da imagem em Husserl, seria esperado que começássemos cronologicamente pelos primeiros textos onde o tema é abordado por Husserl. Isso nos remontaria aos textos da década de 90 do século XIX, como, por exemplo, o primeiro apêndice do texto nº1 da *Husserliana XXIII* datado de 1898 ou mesmo pequenos ensaios onde a questão aparece de forma lateral, como nos *Estudos psicológicos de lógica elementar* de 1894⁴. Todavia, começamos pelas *Investigações Lógicas* e, se o fazemos, não é meramente por cânone. Cânone este que é forjado pela própria pena husserliana quando ele diz, no prefácio à segunda edição das *Investigações*, que “as *Investigações Lógicas* foram para mim [Husserl] uma obra de abertura (*ein Werk des Durchbruchs*) e, conseqüentemente, não um fim, mas um começo” (HUSSERL, 1975, p. VIII)⁵. No entanto, esse decreto por si só não justifica que iniciemos pelas *Investigações*, indo na contramão da tendência atual e inteiramente procedente de considerar os textos da fenomenologia, por assim dizer, “primitiva”, escritos por Husserl na última década do dezenove.

Sem entrar no debate acerca da data em que a certidão de nascimento da fenomenologia foi emitida, justificamos nosso ponto de partida pelo escopo delimitado por este trabalho. Sem dúvida, a análise dos atos imaginativos nos textos anteriores às *Investigações* nos forneceriam uma compreensão mais completa daquilo que Husserl entende por “imagem”, das tensões conceituais e da evolução da teoria⁶. Contudo, não se trata aqui de fazer algo como “a imaginação segundo Husserl” e dar conta da teoria geral da imagem ao longo de sua obra. Visamos aqui a imagem, sobretudo, a imagem da fantasia em Husserl, mas apenas na medida em que a investigação husserliana desta

⁴ Husserl. *Articles sur la logique*. Paris: PUF, 1995, p. 123-167. A questão aparece envolvida pela discussão acerca da distinção entre representações próprias e impróprias.

⁵ As traduções das *Investigações* são nossas.

⁶ Cf. Dubosson (2004) para a análise dos textos sobre a imaginação do final do século XIX

parece conduzir, junto a outros motivos, à proclamação da fenomenologia como fenomenologia transcendental. É evidente que será preciso dizer o que Husserl entende por imaginação, fantasia, presentificação, mas sempre tendo como horizonte o papel dessa análise no devir transcendental da fenomenologia husserliana.

Assim, as *Investigações* não são para nós um começo senão em relação a um fim determinado, a saber, a fenomenologia pura sob a forma do transcendental. Não por outro motivo, Husserl também institui essa obra como obra inaugural da fenomenologia, como é evidenciado na *Introdução de Ideias I*.

A fenomenologia pura, para a qual queremos abrir acesso na continuação – a mesma que fez uma primeira abertura (einem ersten Durchbruch) nas Investigações Lógicas e cujo sentido me foi sendo cada vez mais profunda e ricamente desvendado no prosseguimento do trabalho do último decênio – não é psicologia (HUSSERL, 2006, p. 26, grifo nosso, trad. modificada).

As *Investigações* não inauguram a obra husserliana, *elas inauguram uma teleologia purificadora*. Teleologia esta que só tem seu sentido plenamente desvendado na culminância do transcendental. Por que em 1900/01 e não em textos anteriores? Husserl é claro na citação. Porque no texto das *Investigações* não se faz psicologia. A obra abre a fenomenologia pura, na medida em que nela, aos olhos de Husserl, é feito o primeiro esforço para se distanciar da psicologia, ainda que esse distanciamento seja aprofundado e enriquecido ao longo da década e ainda esteja longe de a elevar à realização última, como fenomenologia transcendental.

Tendo como horizonte acompanhar o papel da análise da fantasia na elaboração da fenomenologia transcendental, temos por aí a justificativa para se começar pelas *Investigações*. Mais do que isso, temos o ponto central pelo qual pretendemos defender a fecundidade da análise da imaginação para a compreensão da virada transcendental. Se o estudo husserliano da imagem tem alguma relevância na transformação da fenomenologia, ele deve contribuir para esse processo de purificação, o qual nós chamamos aqui de “desrealização” e que não é outra coisa senão o desmonte de importantes pressupostos da psicologia que ainda vigoravam na época das *Investigações*. Contudo, esses pressupostos não parecem representar, para o fenomenólogo, pequenas e desprezíveis contaminações presentes na obra. Em uma nota da segunda edição das *Investigações*, Husserl afirma que, no texto de 1900/01, “o ponto de partida natural de nossas investigações se encontrava na atitude psicológica” (HUSSERL, 1984, p. 441). Isso é mais forte e depõe contra a tese de uma mera evolução progressiva,

tranquila e sem rupturas entre as *Investigações* e os textos transcendentais, mesmo porque a transição entre a atitude psicológica e a transcendental jamais poderia ser uma relação de simples aprofundamento e enriquecimento. Não temos ainda elementos para discutir o real estatuto das *Investigações* no programa fenomenológico e para saber se se trata de uma obra transcendental com resquícios psicologistas ou de uma obra de psicologia com lampejos transcendentais. Por ora, é preciso ter em mente apenas que, se colocamos, junto a Husserl, as *Investigações* como *arché*, ela não pode ser o fim dessa teleologia purificadora, não pode ter o sentido que ela abre plenamente esgotado e tampouco pode ser um simples fruto da ingenuidade natural, que aqui apareceria como mero contraponto a ser superado pelos textos ulteriores.

Antes de mais nada, devemos precisar melhor o que Husserl julga ter inaugurado ali em 1900/01 e em que sentido as *Investigações* são a primeira expressão da autêntica e única fenomenologia, a transcendental. Tomemos uma avaliação feita pelo Husserl tardio no §68 de *Krisis*⁷ a respeito da grande novidade trazida nessa obra de abertura.

A sua novidade não consiste de modo nenhum nas meras *investigações ontológicas*, as quais atuaram, de modo unilateral, contra o sentido mais íntimo da obra, mas nas *investigações subjetivamente dirigidas* (principalmente a Vª e Vª do 2º Volume de 1901), onde pela primeira vez é feita justiça aos *cogitata qua cogitata* como momentos essenciais de toda a vivência da consciência, tal como é dada na genuína experiência interior, e que imediatamente dominam, então, por inteiro, o método da análise intencional. [...] Já se anuncia aí também a problemática da correlação, e nesta obra residem, então, de fato, os primeiros alvares, é certo que muito incompletos, da “fenomenologia” (HUSSERL, 2012, p. 189-190, grifo nosso).

Para nossa argumentação, o crucial da citação está na primeira parte, nas “investigações ontológicas” que vão contra o sentido mais íntimo da obra, pois é aí que se pode apontar para um certo “realismo” de 1901 a ser desmontado na análise da fantasia dos textos subsequentes. No entanto, deixemos isso por em suspenso para primeiro discutir o aspecto positivo das *Investigações*, que, no sentido inverso, as afasta de outro “realismo” e as aproxima das análises “subjetivamente dirigidas” da fenomenologia constitutiva.

⁷ HUSSERL. A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

O primeiro traço desse antirrealismo que salta aos olhos em 1900/01 é certamente a purificação da fenomenologia do domínio empírico e a consequente demarcação do domínio das essências como o único solo da fenomenologia que ali nascia.

Operemos agora a conversão da atitude psicológica concernente à ciência empírica à atitude fenomenológica concernente à atitude ideal. Nós excluimos todas as apercepções e as posições da ciência empírica, pegamos aquilo que é tomado pela experiência interna ou apreendido de algum outro modo pela intuição interna (como na simples fantasia [*etwa der bloßen Phantasie*]), segundo sua pura existência de vivido [*reinen Erlebnisbestand*] e como simples base exemplar para ideações; nós depreendemos por intuição, ideativamente, essências gerais e relações de essências (HUSSERL, 1984, p. 412, grifo nosso).

A purificação imediata que é efetuada pela fenomenologia é a exclusão da *matter of fact* das ciências empíricas. Em particular, é preciso distinguir a fenomenologia da psicologia empírica, uma vez que ambas são “subjetivamente dirigidas”. Por isso, o combate ao realismo que vemos aqui nas *Investigações* pode ser traduzido em seu antipsicologismo de princípio. À fenomenologia cumpre investigar os “*cogitata qua cogitata*” excluindo sua referência ao factual e se limitando à sua pura existência de vivido, a partir da qual é possível efetuar idealizações e generalizações de essência. A subjetividade à qual esta nova ciência deve se dirigir não pode ser a subjetividade individual de um eu empírico situado no mundo espaço-temporal, mas os momentos essenciais das vivências de uma consciência anônima, isto é, “vividos da experiência imanente, os tomando neles mesmos, tais como eles são dados na percepção, e isso sem levar em conta as relações genéticas” (HUSSERL, 1984, p. 411).

Marca-se, assim, uma distinção crucial para compreender o estatuto epistemológico das *Investigações*. Distinção esta que Husserl recebe de sua herança brentaniana, a qual ensinava distinguir a psicologia descritiva da psicologia genética ou explicativa. É nesta última que o texto de 1900/01 mira quando se rebela contra o psicologismo. Não cabe ao fenomenólogo explicar ou fazer a gênese psicológica⁸ das estruturas eidéticas da consciência e das leis que governam o pensamento. “Chegamos, então, às evidências da fenomenologia pura [...], cuja *descrição* concerne, por

⁸ Sobretudo a partir dos anos 20 haverá uma fenomenologia genética, mas que não se confunde com uma gênese empírica à maneira da psicologia. Trata-se, antes, de uma gênese transcendental que parte dos níveis superiores da atividade subjetiva até as camadas mais originárias da passividade da consciência. Cf. HUSSERL, E. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on transcendental logic*. Netherlands: Springer, 2001.

consequente, inteiramente a uma ciência ideal e permanece pura de toda ‘experiência’, isto é, de toda posição implicando existências reais (*realen*)”. (HUSSERL, 1984, p. 412). As conexões causais da experiência efetiva, pelas quais a psicologia genética busca explicar as operações de nível superior da consciência, são excluídas do fazer fenomenológico.

No entanto, a recusa da psicologia genética não é a recusa de toda e qualquer psicologia. Não por acaso, na primeira edição das *Investigações*, “psicologia puramente descritiva” e “fenomenologia” aparecem como sinônimos, e o programa husserliano só não é o mesmo que o programa da psicologia descritiva brentaniana por estar fundado na pureza do *eidōs*, já que aquilo que deve ser descrito não é uma *psique* empírica.

Isso, contudo, é insuficiente para delimitar o programa fenomenológico e, para fazer fenomenologia, não basta tomar as descrições da psicologia empírico-descritiva e adicionar o advérbio “essencialmente”. Cumpre mostrar qual é, afinal, o campo da fenomenologia, porquanto dizer que é a região de uma consciência anônima que não se confunde com o eu pessoal empírico é apenas uma resposta meramente negativa. Atinge-se essa região passível de descrições de estruturas eidéticas da consciência quando nos dirigimos “às evidências da fenomenologia pura (que se preocupa nesse nível com os *componentes reais [reellen]*)” (HUSSERL, 1984, p. 412), a qual delimita seu campo em oposição à “[...] toda posição implicando a realidade da existência [*realen Dasein*]” (HUSSERL, 1984, p. 412).

Por aí se vê que não se trata de opor à existência efetiva, através um platonismo vulgar, um mundo das essências. A oposição instaura, na verdade, dois níveis de realidade que se opõe enquanto *reelle Immanenz* e *reale Transzendenz*. A relação entre ambas não será de adequação, mas precisamente de correlação intencional. É essa distinção entre imanência e transcendência que está por trás da distinção entre conteúdo intencional e conteúdo descritivo nas *Investigações* ou entre aquilo que na consciência “é vivido, isto é, o que a compõe realmente [*reell*], daquilo que ‘está nela’ em um sentido ‘impróprio’ ou intencional” (HUSSERL, 1984, p. 361).

No contexto de uma psicologia puramente descritiva, não apenas o objeto efetivo é excluído do campo fenomenológico, mas também o “conteúdo” intencional enquanto tal. É “aquilo que se encontra nela [na consciência], aquilo que é realmente dado nela [...]”, diz Husserl, “são os atos (*Akte*) correspondentes das percepções, do juízo etc., com seu material sensível, seu conteúdo de apreensão [...]” (HUSSERL, 1984, p. 362). Todo o resto é transcendente ao vivido e não está contido realmente na imanência da

consciência. A equivalência entre conteúdo “fenomenológico”, “real” e “descritivo” faz com que a fenomenologia seja limitada a uma noética pura. Apenas o caráter de ato de um vivido e seus conteúdos de apreensão correspondentes podem ser intuídos em evidência adequada e descritos a partir de conexões eidéticas indubitáveis. Desde então o esquema *Auffassung/Auffassungsinhalt* passa a ser o carro-chefe da análise fenomenológica da *reellen Immanenz*.

Embora Husserl pareça dar continuidade à psicologia descritiva brentaniana, apenas dando-lhe uma forma purificada eideticamente, a divergência se acentua quando Brentano, na interpretação husserliana, defende que o objeto intencional visado está de alguma forma inserido no vivido.

Todo fenômeno psíquico é caracterizado por aquilo que os escolásticos chamam de existência⁹ intencional (ou ainda mental) e que nós mesmos poderíamos chamar – usando expressões que não excluem todo o equívoco verbal – relação a um conteúdo (*die Beziehung auf einen Inhalt*), direção para um objeto (*die Richtung auf ein Objekt*) (sem que se entenda por isso uma realidade) ou objetividade imanente (*immanente Gegenständlichkeit*). *Todo fenômeno psíquico contém em si algo a título de objeto [...]. E com isso, podemos então definir os fenômenos psíquicos, dizendo que são os fenômenos que contêm intencionalmente um objeto (Gegenstand) neles.* (BRENTANO, 1944, p. 102, grifo nosso).

A partir dessa citação da *Psicologia* brentaniana, Husserl celebra e adota em parte “a definição essencial de Brentano”, a saber, a referência intencional, a relação de um visar a um objeto. No entanto, é preciso tomar algum cuidado, seja com “as más interpretações sugeridas pela terminologia” seja com “uma convicção muito duvidosa que nós encontramos proclamada expressamente em Brentano” (HUSSERL, 1984, p. 370). Em primeiro lugar, cumpre evitar a expressão “fenômenos psicológicos” enquanto o polo funcional da referência a um conteúdo. Não apenas pela terminologia empírico-psicológica, mas, ainda mais importante, pela interpretação sugerida de que “todo vivido intencional é um fenômeno”, pois “na maior parte dos casos e também no vocabulário de Brentano, a palavra ‘fenômeno’ designa um objeto que aparece como tal. Isso implica que todo vivido intencional não somente se refere a objetos, mas ainda é ele mesmo objeto [...]” (HUSSERL, 1984, p. 371). Compreender o vivido da consciência como um objeto

⁹ Neste trecho de *Psicologia do Ponto de Vista Empírico*, Husserl se equivoca na citação quando substitui “inexistência” (*Inexistenz*) por “existência”. Cf. BRENTANO, *Psychologie du point de vue Empirique*. Tradução: Maurice de Gandillac. Paris: Aubier, 1944.

levaria ou a interpretar a correlação intencional como um processo efetivo (*reale*) entre a consciência e a coisa de que se tem consciência ou, então, como uma imiscuidade entre o objeto intencional e o vivido, isto é, o objeto que aparece pertenceria realmente (*reell*) ao conteúdo descritivo da *relle Immanenz*, como a terminologia brentaniana do “objeto imanente” ou “objeto mental” sugere.

No famoso exemplo de Husserl, posso representar o deus Júpiter e este visar se apresenta de maneira imanente, sem que, na análise fenomenológica-descritiva, apareça qualquer coisa como o deus Júpiter. Assim, um “‘objeto imanente’, ‘mental’ não pertence então àquilo que constitui, do ponto de vista descritivo (realmente), o vivido” (HUSSERL, 1984, p. 373). O deus Júpiter não está dado na consciência imanente ou mentalmente, muito menos “fora” da mente. Ele é visado e nada mais.

E naturalmente um tal vivido pode se encontrar na consciência com essa intenção que é a sua, sem que o objeto exista de qualquer maneira que seja, ou mesmo talvez possa jamais existir. O objeto é visado, isso significa que o ato de o visar é um vivido; mas o objeto é então apenas presumido e, na verdade, não é nada (HUSSERL, 1984, p. 372-373).

Aqui se coloca um debate bastante controverso na tradição fenomenológica em torno das *Investigações*, a saber, a questão de sua *neutralidade metafísica*. São muitas as passagens em que Husserl corrobora essa neutralidade. Com efeito, “a fenomenologia pura representa um domínio de investigações neutras (*neutraler Forschungen*)” (HUSSERL, 1984, p. 6). O “fenômeno” da fenomenologia, aquilo que aparece enquanto intencionado pelos atos, tem sua existência excluída das considerações fenomenológicas.

Do ponto de vista fenomenológico real (*reell*), a objetividade ela mesma (*die Gegenständlichkeit selbst*) não é nada, pois, ela é, para empregar uma expressão comum, transcendente ao ato. Pouco importa em que sentido e de que forma se trata de sua ‘existência’, pouco importa que ela seja efetiva (real) ou ideal, que ela seja verdadeira, possível ou impossível, é ‘para ela’ que o ato está ‘dirigido’ [...]. Todas as diferenças no modo de relação ao objeto são diferenças descritivas de vividos intencionais correspondentes (HUSSERL, 1984, p. 427).

A fenomenologia de 1901 pretende descrever e clarificar as estruturas e leis essenciais da consciência e do conhecimento, e não explicar de maneira metafísica como esse conhecimento surge. O fenômeno é doado e nada mais dele se pode presumir senão que ele é visado a partir de apreensões e conteúdos correspondentes vividos realmente na experiência imanente, na qual também se constituem todas as diferenças quanto ao modo

de aparição do objeto. Um dos grandes méritos da obra inaugural foi a descoberta de que o fundamental é a doação, a datividade pura daquilo que aparece, antes das decisões metafísicas acerca do *locus* ontológico desse aparecer. Como interpreta J. Benoit,

não se pode ser mais claro: o “problema metafísico” do conhecimento, a saber, a questão precisamente da escolha entre realismo e idealismo, é suprimido pela fenomenologia. Se o é, é porque se colocar em uma atitude puramente descritiva, é desconstruir as condições mesmas do problema, a saber, as interpretações objetivantes predeterminadas (e elas mesmas “metafísicas”) que sempre já modificam o dado e alteram seu caráter fenomenologicamente determinado. Aquilo que aparece, enquanto puro aparecer, não é nem dentro, nem fora, nem eu, nem não-eu. É puro “fenômeno”, “doador” (BENOIST, 1997, p. 228).

Portanto, não é nessa metafísica pela porta dos fundos que devemos identificar o realismo das *Investigações*. O objeto é transcendente ao ato e não está contido realmente na imanência vivida pela subjetividade. Todavia, isso não quer dizer que esse objeto intencional transcendente seja um extramental absoluto e místico, ao contrário, o objeto visado possui um caráter estritamente funcional e só pode ser presumido a partir da correlação intencional estabelecida com os atos que o constituem. Todas as características quanto ao modo de aparição que nesse objeto aparecem devem residir, se forem fenomenológicas, no nível das apreensões, e não na objetividade de uma suposta coisa em si.

Ainda assim, nomes importantes da tradição fenomenológica interpretaram o objeto intencional como sendo o objeto da realidade efetiva e a correlação intencional como a relação milagrosa entre o sujeito e um mundo absoluto e independente.

É um erro grave estabelecer de uma maneira geral uma diferença real entre os objetos “simplesmente imanentes” ou “intencionais” de um lado, e de outro, os objetos “efetivos” (*wirklichen*) e “transcendentes” que eventualmente lhes correspondem [...]. *O objeto intencional da representação é o mesmo que seu objeto efetivo eventualmente exterior e é absurdo estabelecer uma distinção entre ambos*” (HUSSERL, 1984, p. 439).

São passagens como essa que pretendem, em geral, corroborar a tese do realismo das *Investigações*. Contudo, Husserl aqui não está afirmando a existência efetiva de um objeto exterior. Não é preciso (nem permitido), na análise fenomenológica, pressupor uma coisa em si independente da correlação intencional. Se, eventualmente, há um objeto efetivo exterior ele não pode ser um duplo do objeto intencional, nem para afirmar sua

semelhança, nem para constatar sua diferença, sob a pena de contrassenso. Se ele existe, ele deve ser o próprio objeto intencional, pois, a existência, não-existência e todos os modos de ser residem e são constituídos na imanência real da consciência, e não em uma transcendência absoluta. A alternativa metafísica entre realismo e idealismo simplesmente não cabe dentro das pretensões de neutralidade das *Investigações*. Com efeito, essa neutralidade é que permite que a obra de 1900-01 possa ser interpretada tanto como idealismo, pois, o caráter de ser dos objetos é constituído através da estruturação intencional de atos e conteúdos sensíveis vividos por uma subjetividade, quanto como obra realista, pois não há mediação entre o vivido pelo sujeito e o objeto. Nesse último caso, se utiliza do antirrepresentacionismo husserliano para defender “o retorno às coisas mesmas”, sob uma interpretação bastante duvidosa pela qual esse retorno facilmente se converte em “*Wendung zum Objekt*”, como queriam os primeiros discípulos do círculo de Göttingen¹⁰.

Isso não apenas tira da obra uma decisão quanto ao seu sentido não feita por Husserl, mas acaba por falsificar o método como um todo ao colocar o acento sobre objeto visado. O objeto intencional, independentemente da questão metafísica, é somente presumido, sua transcendência é meramente funcional e não é ele a musa inspiradora das descrições fenomenológicas. Não se trata de descrever um copo de cerveja, como conta a anedota sartreana. O acento não está nessa unidade pressuposta para a qual as apreensões objetivantes se dirigem, mas na esfera imanente, única esfera realmente vivida, passível de descrições de essência e cujas partes exclusivamente se qualificam como as “coisas mesmas” da fenomenologia.

Portanto, se há aqui em 1900-01 um realismo a ser desmantelado ao longo da obra husserliana não é um realismo metafísico que versa sobre a relação da imanência com um exterior absoluto, mas um realismo impregnado no seio mesmo dessa imanência. Precisamos mostrar então como, malgrado o reconhecido mérito das *Investigações* em *abrir* a teleologia que realiza sua vocação na virada transcendental, a obra permanece dentro dos limites da atitude natural, o que é conforme ao fato de que não ultrapassa os limites de uma psicologia descritiva. Esses limites, como vimos, são demarcados a partir das partes que, em um vivido, estão contidas realmente na experiência imanente, em oposição àquilo que aparece apenas enquanto visado e que transcende essa imanência.

¹⁰ cf. Lavigne (2005, p, 133)

Por conteúdo fenomenológico ou real de um ato, entendemos a totalidade integral de suas partes, pouco importando que elas sejam concretas ou abstratas, em outros termos, a totalidade integral dos vividos parciais pelas quais ele se constitui realmente (*ihn reell konstituierenden*). Identificar e descrever essas partes é a tarefa da análise psicológica puramente descritiva (HUSSERL, 1984, p. 411).

Ora, que a fenomenologia sob a forma de uma psicologia puramente descritiva deve se ater às partes realmente inclusas dos vividos, já havíamos mencionado. O que é importante e surpreendente nesse trecho é, na verdade, uma adição que Husserl faz à 2ª edição (já em 1913). Após falar qual é a “tarefa da análise psicológica puramente descritiva”, Husserl adiciona: “se efetuando na atitude própria às ciências empíricas (*in erfahrungswissenschaftlicher Einstellung sich vollziehenden*)”. Não poderia ser mais claro que, ainda que em 1913 (tanto no prefácio à 2ª edição das *Investigações* quanto na introdução de *Ideias I*) Husserl considere a obra inaugural como a primeira abertura para aquilo que ulteriormente se mostraria como sendo a autêntica fenomenologia, ele, ao mesmo tempo, aproxima a atitude pela qual ela efetuava suas análises da atitude das ciências empíricas.

É preciso compreender com clareza o que está sendo dito aqui para evitar uma patente contradição. Isso porque, como vimos, a fenomenologia das *Investigações* ergue-se em nome de uma ciência ideal que fundamenta suas proposições eideticamente a partir de ideias sobre vividos evidentes, e isso em oposição à psicologia, justamente, empírica. Como entender o fato de que, na segunda edição da obra, Husserl considere, no limite, sua obra inaugural como coparticipante da atitude na qual se efetuam as ciências empíricas? Em primeiro lugar, cumpre dizer que afirmar esse pertencimento comum a uma mesma atitude não significa propriamente afirmar que a fenomenologia de 1900/1901 seja *eu ipso* uma ciência empírica. Parece, antes, ser o caso de uma relação estreita dessa ciência eidética com seu correlato empírico que a torna insuficiente para considerá-la um verdadeiro ultrapassamento da psicologia descritiva empírica, com a qual, portanto, compartilha da mesma atitude. Vejamos precisamente o que é que faz com que as *Investigações* estejam confinadas dentro dos limites dessa atitude empírica:

na primeira edição de nossa obra, nós havíamos escrito: “conteúdo real ou fenomenológico”. Na verdade, a palavra “fenomenológico” assim como a palavra “descritivo” haviam sido, na primeira edição deste livro, entendidas exclusivamente como se referindo aos conteúdos reais dos vividos, e mesmo nesta edição as utilizamos até aqui preferencialmente com esse sentido. *O que é conforme ao fato de que o ponto de partida natural de nossas investigações se encontrava na atitude psicológica.*

Mas se refletimos novamente sobre as investigações já efetuadas [...], torna-se cada vez mais visível que a descrição da objetividade intencional como tal (considerada tal como ela é tomada ela mesma conscientemente no vivido de ato concreto) representa uma outra direção para as descrições a se efetuar de um modo puramente intuitivo e adequado, em oposição às descrições dos componentes reais dos atos; e que essa orientação também deve ser chamada “fenomenológica” (HUSSERL, 1984, p. 441).

Essa nota que Husserl coloca na segunda edição é crucial para se entender qual é o “realismo” que visamos aqui. Nesse sentido, aquilo que deverá desmontado posteriormente é a restrição do campo fenomenológico ao domínio da *reelle Immanenz* e, então, a fenomenologia precisará alargar suas fronteiras e dar conta também do objeto intencional enquanto unidade de sentido, que não poderá mais ser meramente funcional, mas passível de “descrições a se efetuar de um modo puramente intuitivo e adequado”. Estamos aqui diante de uma situação paradoxal. Por um lado, a demarcação do conteúdo realmente imanente como solo exclusivo da fenomenologia era motivada por uma neutralidade ontológica que nada tinha a dizer sobre uma transcendência absoluta e também por um antipsicologismo que acusava Brentano e outros nomes da tradição empírica de incluir o objeto na imanência do sujeito. Víamos nisso uma marca indubitável da bandeira da neutralidade que as *Investigações* pretendiam carregar tanto contra o realismo metafísico quanto contra uma espécie de fenomenalismo empírico. Por outro lado, vemos que essa mesma renúncia a incluir o objeto intencional no escopo das investigações fenomenológicas é a responsável por situar essa nova ciência dentro da mesma atitude que tomam as ciências empíricas, notavelmente, sua parente mais próxima, a psicologia. Apenas uma redução eidética não é capaz de elevar a fenomenologia a uma ciência de orientação completamente nova. Como nota Carlos Alberto Ribeiro de Moura,

se a “purificação” fenomenológica se resume, pois, a uma transição do fato ao seu *eidos*, a consciência fenomenológica que se atinge através dela não pode ser senão um duplo ‘puro’ da consciência psicológica, que não alterará em nada as fronteiras dessa (MOURA, 1989, p. 114).

Não por acaso, a fenomenologia inaugural é denominada “psicologia puramente descritiva”, que se distingue do seu correspondente empírico apenas pela exigência eidética. No limite, também o sujeito cuja imanência deve se descrever é o mesmo da psicologia. Ainda que se trate de uma subjetividade anônima, isso não muda o fato de que ela é o mero correlato eideticamente purificado da subjetividade empírica de que fala a psicologia e “quer a subjetividade seja psicológica, quer seja ‘pura’, ela terá sempre o

objeto no exterior de si, ela sempre se definirá como uma ‘imanência real’ por oposição a uma ‘transcendência real’ (MOURA, 1989, p. 117). O jogo entre apreensões e conteúdos de apreensões, já operante na *psique* natural, é apenas purificado quanto a toda posição de existência empirico-psicológica e tomado exclusivamente naquilo que ele fornece de realmente imanente, por onde essa dinâmica pode ser elevada à universalidade das generalizações de essência. A fenomenologia aqui nada mais pretende a não ser realizar o programa de uma psicologia racional, o que o próprio Husserl reconhece no prefácio à segunda edição:

Essa fenomenologia [...] eu a considero, antes, como um novo gênero de “psicologia racional” [...]. É apenas muito mais tarde, em torno do ano de 1908, que foi adquirido o fato muito importante de saber que é *preciso estabelecer uma diferença entre a fenomenologia transcendental e a psicologia racional* [...]. É apenas nesse momento que foi atingido o *ultrapassamento radical do psicologismo, sob sua forma mais fundamental e mais universal*” (HUSSERL, 1984, p. 337338, grifo nosso).

Do mesmo modo que a psicologia delimita sua região aos “fenômenos psíquicos”, a fenomenologia também o faz, ainda que os reduzindo ao seu conteúdo eidético-fenomenológico e, portanto, não é senão o *eidos* dessa região intramundana. A consciência é aqui mero correlato eidético da consciência empirico-psicológica e está muito longe ainda de representar uma “região suprema” ou “proto-região”, como é concebida nas investigações transcendentais de *Ideias I*, onde da consciência pura “radicam todas as regiões do ser” (HUSSERL, 2006, p. 165). Das *Investigações* até os textos transcendentais é necessária uma absolutização da consciência e um alargamento da esfera fenomenológica para além de uma noética dos vividos.

Para tal será preciso que a relação com a psicologia deixe de ser apenas uma universalização e se torne um verdadeiro ultrapassamento. Isso significa desativar os pressupostos da psicologia descritiva a desencerrando do domínio da *reelle Immanenz* naquilo que este duplica a dinâmica das apreensões de conteúdos sensíveis do sujeito psicológico. Ainda que Husserl insista na naturalidade metafísica, cumpre admitir que há um realismo residual nas análises ou certas “*investigações ontológicas*, as quais atuaram, de modo unilateral, contra o sentido mais íntimo da obra” (HUSSERL, 2012, p. 189), como confessa Husserl em *Krisis*. Se colocamos as *Investigações* como obra inaugural, não é para fazer dela mero contraponto negativo e, de fato, é nela que se institui pela primeira vez a exigência de purificação em relação ao empírico. Contudo, a concepção

mundana e a orientação psicológica ali operantes marcam, contra o próprio sentido ali instituído, sua insuficiência para levar a cabo tal exigência.

Essa teleologia antinaturalista é ao mesmo tempo inaugurada em 1900-01 e inatingida, uma vez que há ainda pressupostos da atitude natural em jogo, que não se confundem com o realismo ingênuo da metafísica (em relação ao qual a obra permanece neutra). Trata-se, antes, de “um realismo baseado na experiência. É um realismo experiencial ou interno, e não tem nenhuma afinidade com um realismo metafísico, externo” (ZAHAVI, 2002, p. 98). São as bases e pressupostos dessa psicologia descritiva, dessa fenomenologia real-imanente, que as análises dos atos imaginativos, a partir de 1904-05, revelarão insuficientes, indicando a necessidade de um ultrapassamento verdadeiro e radical da atitude natural.

Os Atos Imaginativos nas Investigações Lógicas

Antes de analisar o papel da análise da fantasia na referida desrealização, cumpre indicar as linhas gerais da análise da imaginação nas *Investigações Lógicas*, isto é, ver como os atos imaginativos funcionam dentro do escopo de uma psicologia puramente descritiva.

Como vimos, a fenomenologia da imanência real se caracteriza pela exclusão do objeto transcendente da análise e se atém exclusivamente à análise noética dos vividos. O modelo paradigmático das *Investigações* é o modelo perceptivo e é nele que se concentram a grande maioria das análises de 1901. Contudo, Husserl fornece muitas indicações de que o modelo imaginativo é um caso análogo.

Deve-se aceder à evidência fundamental de que é *somente e exclusivamente por uma análise de essência fenomenológica dos atos em questão que a inteligibilidade desejada pode ser obtida*, conseqüentemente, no caso dado pela análise fenomenológica dos vividos de atos, da “imaginação” (*Imagination*) no sentido antigo (a imaginação segundo Kant ou Hume). E devemos desde já compreender com evidência que é a particularidade (apriorística) da *essência desses atos* que faz com que neles “um objeto apareça”, e que apareça tanto simplesmente, diretamente quanto de tal maneira que ele “valha” não por ele mesmo, mas como “presentificação em imagem” (*bildliche Vergegenwärtigung*) de um objeto semelhante a ele (HUSSERL, 1984. p. 438, grifo nosso).

São os caracteres de ato os responsáveis exclusivos pelas diferenças quanto ao modo de aparição do objeto intencional. As apreensões objetivantes não apenas se opõem aqui ao “objeto que aparece” e que não é vivido, mas também aos próprios conteúdos imanentes de apreensão que, embora também pertençam à imanência real e sejam nela vividos, não são aquilo que caracteriza um objeto como “percebido” ou como “imagem”. “O que constitui a diferença entre intuir simplesmente um concretum A e o conceber como um ‘representante’ de ‘um A qualquer’? Nesses casos, e em numerosos casos semelhantes, a modificação reside nos caracteres de ato” (HUSSERL, 1984, p. 398). Portanto, além da distinção entre imanência e transcendência, há também uma distinção no seio da imanência entre as apreensões e os conteúdos que elas “animam”.

A apercepção é, para nós, esse excedente que consiste no vivido ele mesmo, em seu conteúdo descritivo, por oposição à existência bruta da sensação. É o caráter de ato que anima, por assim dizer, a sensação e que, segundo sua essência, faz de tal modo que nós percebemos tal ou tal objeto (HUSSERL, 1984, p. 399).

Portanto, a análise noética é o carro-chefe da psicologia descritiva de 1901 e seu privilégio não se dá apenas em relação à análise noemática, mas também ao domínio hilético da imanência real. Temos aí as linhas gerais do que Husserl chama de esquema *Auffassung/Auffassungsinhalt* e sua aplicação se dá exatamente da mesma forma no caso dos vividos imaginativos.

É manifestamente o mesmo em outros casos. É o mesmo, por exemplo, naquilo que concerne às sensações (ou qual que seja o nome que nós damos aos conteúdos figurando como fundamentos da apreensão) que fazem parte dos atos da ficção e da imaginação em geral. É a apreensão imaginativa (*verbildlichende*) que faz com que em vez de um fenômeno perceptivo nós tenhamos, antes, um fenômeno de imagem no qual, sobre a base de sensações vividas, é o objeto apreendido em imagem (por exemplo o centauro imaginário sobre o quadro) que aparece (HUSSERL, 1984, p. 399).

Fica então claro que é apreensão objetivante a responsável pela diferença fenomenológica entre as classes fundamentais de vividos. Há um modo específico de apreensão que faz com que um objeto apareça como uma imagem e não como algo percebido. Somente uma distinção entre modos de apreensão pode dar conta de uma diferença essencial entre modos de aparição. Não pode se tratar nem de uma diferença

transcendente dada no objeto visado, nem de uma diferença de intensidade quanto aos conteúdos sensíveis, como quer a tradição empirista.

A controvérsia, frequentemente evocada, concernente à relação entre a representação perceptiva e a representação imaginativa, não podia conduzir a nenhum resultado dada a falta de bases fenomenológicas convenientemente estabelecidas e a consequente falta de conceitos e posições do problema claros. E se passa o mesmo na questão da relação da simples percepção com a consciência de imagem reprodutora e com a consciência de signo. Que os *caracteres de ato* sejam aqui diferentes, que, por exemplo, que com o *caráter de imagem* seja vivido um modo essencialmente novo de intenção, isso pode ser, ao meu ver, demonstrado com exatidão (HUSSERL, 1984, p. 399).

E Husserl continua a nota com a seguinte frase suprimida na segunda edição¹¹: “se se compreende bem isto, se repugnará, além disso, ir buscar inutilmente uma diferença essencial entre *sensação e impressão imaginária* (enquanto suporte sensível da apreensão na imaginação)” (HUSSERL, 1984, p. 399). O programa da análise dos atos imaginativos, assim, está dado. Trata-se de uma análise noética que procura encontrar o elemento comum das apreensões de imagem, que as distinguem essencialmente das apreensões perceptivas e signitivas.

Contudo, essa tarefa permanece nas *Investigações* meramente programática. Não se trata nessa obra de fazer uma sistemática das formas canônicas da intencionalidade. Como nota Dubosson,

no âmbito dessa obra [as *Investigações*], que era preocupada mais com os problemas próprios ao campo conceitual da expressão e da significação do que com aqueles relativos ao campo intuitivo da experiência e dos dados sensíveis, Husserl se encarregou da tarefa crítica [...] de uma elucidação dos “atos intelectivos de nível superior”, a esfera daquilo que se nomeia “teoria do juízo”, reduzindo por aí mesmo toda investigação sobre os “atos intuitivos simples que se encontram na base”, isto é, todos os fenômenos concernentes à percepção, à representação de *Phantasie* ou à representação por imagem a não serem senão uma simples formalidade propedêutica. (DUBOSSON, 2004, p. 77, trad. nossa).

Com efeito, dentro do escopo de uma teoria de juízo, os atos intuitivos da percepção e imaginação se limitam a servir de atos de base fundantes que preenchem os

¹¹ A segunda edição suprime o trecho que rejeita uma distinção entre os conteúdos de apreensão da percepção e da imagem. Isso é conforme ao fato de que, já nas *Lições* de 1904-05, uma tal diferença não apenas será buscada, mas será crucial.

atos de nível superior da esfera judicativa. Por isso, em nome do conceito de “preenchimento”, percepção e imaginação são aqui, no mais das vezes, aproximadas sem uma análise pormenorizada de suas especificidades intencionais. Ambos os atos pertencem à classe dos atos intuitivos e funcionam como “unidade de identificação” e, eventualmente, unidade de conhecimento para as intenções vazias das visadas signitivas. Sem entrar nos detalhes da análise da *VIª Investigação*, a qual não nos interessa propriamente aqui, cumpre dizer que a teoria do preenchimento estabelece uma hierarquia entre as formas intencionais, estabelecida a partir de uma teleologia em direção à perfeição ideal de uma plenitude intuitiva máxima.

Os atos signitivos formam o escalão mais baixo. Eles não possuem absolutamente nenhuma plenitude. Os atos intuitivos possuem uma plenitude, mas com diferenças graduais maiores ou menores, e isso já no seio da esfera da imaginação. Mas, tanto maior seja a perfeição de uma imaginação, ela deixa subsistir uma diferença em relação à perfeição: ela não fornece o objeto ele mesmo, nem mesmo em parte, ela doa somente sua imagem que, enquanto não é senão imagem, não é jamais a coisa ela mesma (HUSSERL, 1984, p. 646).

Por aí vemos que, nessa hierarquia entre as classes canônicas da intencionalidade, os atos imaginativos ocupam um lugar intermediário entre a percepção e a consciência de signo. Ela não é uma intenção vazia, mas intuitiva na medida em que doa seu próprio objeto. Contudo, por maior que seja a plenitude representada na imagem, ela ainda não será idêntica àquela plenitude fornecida pelos atos perceptivos. Isso, todavia, é insuficiente. Não basta dizer que a plenitude do objeto dos atos imaginativos é sempre menor que a plenitude do objeto percebido porque ela é mera imagem e que ela é imagem porque sempre subsistirá uma diferença de perfeição em relação ao objeto doado pela percepção. Incorrer-se-ia por aí em um argumento circular patente. Com efeito, explicar a diferença entre percepção e imaginação por uma diferença gradual na perfeição quanto à plenitude poderia suscitar a objeção de que, se tratando de uma mera diferença de grau, a perfeição na imaginação poderia, a princípio, se estender a tal ponto que o objeto apareceria tal como um objeto perceptivo. Não estaríamos muito longe aqui das diferenças de intensidade quanto ao conteúdo pela qual os empiristas julgavam conseguir distinguir percepção e imaginação e, no limite, a diferença seria de fato e não propriamente fenomenológica.

Assim, deve haver algo que explique o fato de que, não importa o quanto uma imagem aperfeiçoe-se na sucessão de preenchimento intuitivo, ela continue sendo uma

imagem. Novamente aqui essa razão não poderá ser outra senão a diferença quanto ao modo de apreensão. Ao contrário da tendência anterior, agora será o caso de aproximar a consciência de imagem da consciência de signo por oposição à consciência perceptiva.

O signo, na medida em que o objeto se constitui para nós no ato de aparecer. Este ato não é ainda um ato que designa, ele precisa se ligar a uma nova intenção, a um novo modo de apreensão por meio do qual, aquilo que aparece intuitivamente é algo novo, o objeto designado, que é visado. *Paralelamente, a imagem, um busto em mármore, é também uma coisa tal como qualquer outra. É somente o novo modo de apreensão que a faz uma imagem.* Assim, não há somente a coisa em mármore que aparece, mas simultaneamente e sobre a base dessa aparição, uma pessoa que é visada por meio da imagem (HUSSERL, 1984, p. 587, grifo nosso).

Tanto o signo quanto a imagem se constituem a partir de um modo de apreensão fundado em outra intenção. Assim como o signo, um traço numa folha de papel, não aparece como signo sem se ligar a uma intenção que o torna representante de algo outro, a imagem também não é uma imagem se não se edifica sobre a base de uma nova intenção que a refere ao objeto de que ela é imagem, mas apenas um bloco de mármore e, portanto, um objeto perceptivo como qualquer outro. Ao contrário, a percepção se caracteriza por ser uma intenção não fundada e simples, enquanto aquilo que aparece e aquilo que é visado não estabelecem essa relação de representante e representado.

É essa estratificação intencional da consciência de imagem que faz com que uma imagem seja uma imagem independentemente de quanto sua plenitude seja enriquecida no curso das sínteses de identificações intuitivas. A diferença entre o signo e a imagem é que, enquanto na consciência signitiva “o objeto fenomenal do ato intencional e aquele do ato de preenchimento ‘não tem nada a ver’ um com o outro [...]”, a consciência figurativa possui essa propriedade de, ali “onde seu preenchimento se produz, seu objeto que aparece como ‘imagem’ se identifica por semelhança com o objeto *dado* no ato preenchedor” (HUSSERL, 1984, p. 588). E é precisamente essa identificação por semelhança, que pode ser maior ou menor, entre a imagem e aquilo que ela visa, que situa a consciência de imagem dentro dos atos intuitivos, diferente do caráter vazio do signo.

Compreende-se melhor em que medida a imaginação ocupa esse lugar intermediário na hierarquia intencional. Ela, por um lado, tem em comum com a consciência signitiva o fato de sua intencionalidade possuir a relação mediada por uma nova intenção. Por outro lado, ela se distancia do signo enquanto essa mediação não lhe é completamente estranha, mas possui algum grau de identificação por semelhança com

aquilo de que ela é imagem e que, embora nunca alcance a mesma perfeição encontrada na consciência perceptiva (cuja identidade não se estabelece por semelhança, mas por identidade material (*sachlichen*), isto é, a coisa se confirmando por ela mesma), se aproxima desta enquanto ato intuitivo capaz de funcionar como ato preenchedor para as intenções vazias da esfera das significações.

Contudo, por mais que aqui se tenha um primeiro esboço do que será a análise do domínio da intuitividade, o alcance da análise das *Investigações* não vai mais longe do que isso. Como dizíamos mais acima, as indicações fornecidas em 1901 são, em geral, programáticas. Isso pode ser evidenciado no manifesto reducionismo com que Husserl trata aqui a questão. Com efeito, em quase todo o texto o caso paradigmático é o da imaginação física, o busto no mármore, quando, na verdade, Husserl vê a necessidade, já aqui, de se efetuar uma análise que discrimine os tipos de imagem:

Nós negligenciamos as diferenças, *menos importantes aqui*, que se situam no interior da esfera mais abrangente dos atos imaginativos (nas análises precedentes nós demos a prioridade às imaginações por imagens físicas [...]) (HUSSERL, 1984, p.588).

Essa prioridade dada ao caso da imaginação física só se justifica no contexto das *Investigações*. Uma análise sistemática da família das imagens só é “menos importante aqui”, uma vez que, como vimos, o escopo central da obra é o da teoria do juízo, por onde se busca fornecer os “*elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*” (tomando de empréstimo o título da *VIª Investigação*). Nesse sentido, é suficiente fazer a questão girar em torno do conceito de “preenchimento” e que as análises que buscam distinguir fenomenologicamente as formas intencionais tenham como horizonte as sínteses de identificação que permitem as sínteses de conhecimento. Se o horizonte da análise é a “esfera de nível superior”, a esfera inferior dos atos de base não intervém senão enquanto funcionam para os fins da elucidação daquela. Nesse contexto não é preciso esmiuçar as diferenças profundas da região da intuitividade, como acompanharemos nas análises que se seguem. No entanto, veremos que essas diferenças, aqui menos importantes, quando colocadas sob a lupa da análise fenomenológica, revelarão dificuldades não negligenciáveis e que acabarão por modificar radicalmente o destino da fenomenologia.

Capítulo 2 – As Lições sobre *Fantasia e Consciência de Imagem* (1904-05)

As *Investigações*, embora longe de fornecerem uma meticulosa teoria da imaginação, dão o escopo geral no qual ela deve se inserir e anunciam a ótica pela qual a teoria deve ser tratada. É em 1900-01 que se estabelece o território e o aparato conceitual de uma psicologia puramente descritiva da imanência real. Com efeito, é nelas que se lança mão do esquema apreensão-conteúdo, a partir do qual se delimitam as fronteiras daquilo que pode ser descrito fenomenologicamente. É nelas também que a análise fenomenológica se assume como majoritariamente noética, minimizando substancialmente o papel da análise hilética e rejeitando veementemente, neste momento, o que seria uma análise do polo intencional. Somente o exame do polo das apreensões ou caracteres de ato pode dar conta da especificidade eidética das formas canônicas da vida intencional. Como vimos, nem é mesmo crucial para os fins das *Investigações* se alongar nos detalhes “menores” que separam os diferentes modos de apreender um objeto. Essa investigação já aparece em 1901, mas não é central, e se os atos de base são abordados não são senão enquanto uma propedêutica à elucidação dos níveis superiores do conhecimento.

Eis aí a primeira grande novidade que aparece a partir de 1904 quando Husserl profere suas conferências sobre os *Elementos fundamentais da fenomenologia e da teoria do conhecimento*. O objetivo dessas conferências, como escreve Husserl a Brentano, é “esboçar os princípios de uma fenomenologia sistemática da intuição (da percepção e fantasia, da representação do tempo e coisas do gênero”¹². Se antes o fundamental eram os atos da significação e do conhecimento enquanto se tratava de uma teoria do juízo, agora Husserl pretende descer às camadas mais profundas da vida subjetiva a fim de efetuar uma sistemática da intuição.

As conferências proferidas em Göttingen são divididas em quatro partes, das quais a primeira e a segunda tratam da fenomenologia da percepção e da atenção; a terceira, da fantasia e da consciência de imagem e a quarta constitui-se das lições sobre o tempo, cujo

¹² HUSSERL, E. Brief vom 3.I.1905; Kopie im Husserl-Archiv in Leuven. Apud: MARBACH, E. “Einleitung des Heraushebers”, p. XXVIII, trad nossa. In: Hua XXIII, MARBACH, E (ed.). Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898/1925), 1980.

texto é a base das célebres *Lições sobre a Consciência Íntima do Tempo*, publicadas em 1928 sob os cuidados de Heidegger e Stein. Essas conferências possuem uma motivação classificatória, por onde se pretende demarcar de forma sistemática as fronteiras e as especificidades do domínio da intuitividade.

Destas conferências, abordaremos em nosso texto a terceira parte: as lições sobre fantasia e consciência de imagem. As *Lições sobre a imagem*¹³, proferidas no semestre de inverno de 1904/05, ocupam um lugar não apenas crucial para os fins da pesquisa, mas também estratégico. Isso porque, além de revelarem aspectos decisivos para a virada transcendental, elas se iniciam dentro do programa das *Investigações* e, por isso, podemos acompanhar *avant la lettre* e partir do rigor analítico das descrições fenomenológicas as tensões, dificuldades e o ultrapassamento da fenomenologia da imanência real.

O problema central das *Lições* será obter “um conceito essencialmente uno de representação de fantasia (*Phantasievorstellung*) [...]” e verificar “se esta de fato designa uma espécie de representação de essência peculiar e nova em relação à percepção” (*Lições*, p. 52; *Hua XIII*, p. 6). O objeto apreendido por presentificação em imagem possui um modo de aparição diferente daquele que aparece “em carne e em osso” na percepção. É preciso saber, porém, se essa diferença é de ordem fenomenológica ou se é uma distinção de fato (e, portanto, estaria fora dos limites das descrições do fenomenólogo). Existem diferenças, admite Husserl, que dizem respeito à intensidade, plenitude, e estas se referem aos conteúdos de apreensão.

Mas a objetivação não é algo que possa ser designado como forte ou fraco. Por outro lado, as características ‘plenitude’ e ‘fugacidade’ relacionam-se essencialmente com a apreensão. O mesmo objeto é representado ora com uma plenitude maior de conteúdos de apreensão, ora com menor plenitude, a qual é, em sua variação fugaz, ora mais rica ora mais pobre. Isso não pode, naturalmente, fundar diferenças de

¹³ Ao longo do texto nos referiremos a esse texto simplesmente como “*Lições*”. Como as análises sobre a consciência do tempo de 1905 também são apresentadas como lições (*Vorlesungen*), é preciso evitar o equívoco. Salvo menção às lições sobre o tempo, o termo “*lições*” se refere às lições sobre a fantasia, que serão citadas a partir de tradução brasileira seguida da referência ao volume da *Husserliana XXIII*.

essência, já que as variações no interior da representação de fantasia do mesmo objeto podem ser tão grandes quanto todas as variações das representações perceptivas (Lições, p. 60; Hua XXIII, p. 15).

Não se trata, então, de negar que diferenças de grau apareçam entre os objetos imagéticos e percebidos, mas apenas constatar a impossibilidade de estabelecer uma diferença de princípio entre percepção e imaginação a partir de uma variação de graus de intensidade e plenitude. Se for assim, é preciso confessar, junto à tradição empirista, que é o caso de uma mera distinção de fato, da qual o fenomenólogo não tem nada a dizer. No entanto, seguindo o programa das *Investigações*, Husserl crê poder, a partir de uma descrição dos diferentes modos de apreensão, revelar uma distinção de essência, na qual as variações de grau se fundam, e não o contrário. É preciso empreender uma análise noética da consciência de imagem e mostrar o elemento comum à família dos atos imaginativos que os distinguem dos demais atos da vida subjetiva.

Análise Unitário-noética da Consciência de Imagem

A primeira tentativa de colocação da questão, dizíamos, se efetua no mesmo quadro das *Investigações*. Há a constatação de uma diferença no modo de aparição entre o objeto da fantasia e o da percepção. “A percepção faz com que uma efetividade (*Wirklichkeit*) presente apareça como presente e como efetividade [...]”, à fantasia, ao contrário, afirma Husserl, “falta a consciência de efetividade em relação àquilo que é fantasiado [...]. O fantasiado é mera imaginação (*bloss Einbildung*), ou seja, mera aparência (*bloss Schein*)” (Lições, 2012, p. 51; Hua XXIII, p. 4). A pergunta que guia essas primeiras páginas das *Lições* é a seguinte: o que é que, no modo de apreensão da percepção e da fantasia, lhes dá, em um caso, o caráter de efetividade presente e, no outro, o caráter de não-efetividade (*Un-wirklichkeit*), isto é, de mera imagem. É preciso notar que, embora caracterizado como irrealidade, a “mera aparência” da imagem está ali, aparece intuitivamente, mas apenas como presentificada em imagem. “O objeto aparece ele mesmo, na medida em que é *ele* que aparece lá, mas ele não aparece como presente, ele é apenas presentificado (*vergegenwärtigt*), é quase como se estivesse lá, mas apenas quase, ele aparece para nós em imagem (Lições, 2012, p. 62-63; Hua XXIII, p. 16).

Assim, o objeto presentificado em imagem aparece segundo um modo de aparição determinado, como quase-presença e com o caráter de ser da não-efetividade. É mera aparência e deve ser analisada pelo fenomenólogo como tal. Por mais que a imagem possa

ser referida a uma causa psíquica ou fundada na natureza exterior, isso não entra em conta na análise fenomenológica. “À fenomenologia interessa apenas aquilo que é imanente, os caracteres internos dos vividos intuídos pelo olhar em adequação pura, aquilo que lhes é essencial, ou seja, aquilo que dá ensejo à generalizações de essência” (Lições, 2012, p.51; Hua XXIII, p. 5). A citação é das *Lições*, mas poderia ser das *Investigações*. Nós já estamos familiarizados com o quadro da investigação, o qual se move dentro dos limites da imanência real, enquanto solo exclusivo de intuições adequadas e evidentes e passíveis de generalizações de essência. Pouco importam as características no modo de aparição de seu objeto e suas variações de intensidade e plenitude, se elas não forem referidas à diferença essencial quanto ao modo de apreensão que as fundam e as constituem.

Por mais que o conteúdo de uma imagem se intensifique e se aproxime daquilo de que ela é imagem, diferenças ainda subsistirão dado seu processo de objetivação distinto em relação àquele que ocorre na percepção. Mas, então, como se dá a apreensão de uma imagem? Neste momento das *Lições* a pergunta sobre o modo de apreensão se dá em relação à imagem *em geral*. Não entra em questão ainda as particularidades no interior dos atos imaginativos, ainda que haja uma complexificação maior na imagem física.

A situação é certamente um pouco mais complicada no caso da imaginação física do que no caso da representação de fantasia comum, mas encontramos uma convergência no essencial: lá se pressupõe um objeto físico, que tem a função de despertar uma “imagem mental”; na representação de fantasia no sentido usual a imagem mental está lá, sem estar ligada a um agente (*Erreger*) físico. Em ambos os casos a imagem mental é precisamente uma imagem, ela representa um tema (Lições, 2012, p. 67; Hua XXIII, p. 21).

O agente ou suporte físico torna o apreender por representante físico mais complexo, mas isso não o distingue essencialmente do apreender na fantasia. Em ambos os casos, uma imagem “mental” apreende um objeto ao qual ela se liga como representante; em outras palavras, ambas são *consciência de imagem* (*Bildbewusstsein*). Será essa estruturação figurativa do processo objetivante que permitirá Husserl empreender uma análise unitária da família das imagens, cuja prioridade é muito mais revelar o elemento comum das imagens, via consciência figurativa – que demarca as fronteiras entre os atos imaginativos e os demais atos da vida subjetiva (da significação, percepção, memória etc.) – do que propriamente classificar os diferentes tipos imagéticos entre si.

Haveria então, em toda consciência de imagem, ao menos duas objetividades: a imagem propriamente dita, que Husserl chama de objeto-imagem (*Bildobjekt*), e aquilo de que ela é imagem, o tema da imagem (*Bildsujet*). Ambas são referidas uma a outra por meio de uma dupla apreensão que anima um conteúdo sensível e, em seguida, o apreende como representante de uma outra objetividade.

Quando o Palácio de Berlim paira diante de nós numa imagem de fantasia, a coisa visada, representada, é precisamente o Palácio de Berlim. Dela nós diferenciamos, contudo, a imagem que paira diante de nós, a qual não é, naturalmente, uma coisa real e não está em Berlim. A imagem apresenta a coisa, mas não é a coisa mesma (Lições, 2012, p. 64; Hua XXIII, p. 18).

A mesma distinção aparece na imaginação perceptiva, mas ainda devemos acrescentar uma terceira objetividade, o suporte físico sobre o qual o objeto-imagem é apreendido¹⁴. Por ora, esta terceira objetividade não faz mais do que complexificar a estrutura de apreensão da consciência imagem, mas não é capaz de mudar o fato essencial de que toda representação por imagem se caracteriza por uma apreensão indireta e mediada de seu objeto.

A percepção representa seu objeto de maneira direta: um objeto aparece, e este é visado e tido por real (*wirklich*). Na representação de fantasia também aparece um objeto, mas o que aparece em sentido primeiro e próprio não é o representado. A fantasia representa um objeto na medida em que traz à aparição primeiramente um outro objeto, semelhante a ele e o toma como representante, ou melhor, a única palavra aqui é imagem, o toma como imagem do objeto propriamente visado. Ela volta seu olhar à imagem, mas vê a coisa na imagem ou apreende a coisa por meio da imagem (Lições, 2012, p. 70; Hua XXIII, p. 24).

Quer seja a partir de conteúdos de apreensão como aqueles da percepção (o bloco de mármore, a folha de papel), quer seja um conteúdo sensível diferente e não enraizado em um suporte físico, a consciência de imagem sempre os toma e faz aparecer um objeto que não vale por si mesmo, mas por um outro que se assemelha a ele. É essa dupla apreensão que explicaria os caracteres apresentados na imagem. O carácter de não efetividade se dá justamente nisso em que a consciência figurativa não apresenta seu objeto ele mesmo em pessoa, mas apenas o presentifica por meio do objeto-imagem. O figurado

¹⁴ Veremos mais adiante que se trata de uma diferença quanto ao conteúdo de apreensão. A apreensão do objeto-imagem por representante físico se dá a partir de *sensações sensíveis* (*sinnliche Empfindungen*), enquanto os conteúdos de apreensão na apreensão de fantasia, que Husserl chama de “*fantasmas sensíveis*” (*sinnliche Phantasmen*), não são os mesmos que aqueles na base do ato perceptivo.

aparece ele mesmo, mas apenas como quase estando aí, quase-presente. Isso, todavia, não significa que a nova apreensão de um tema a partir da apreensão do objeto imagem seja um apêndice exterior e separado do tema visado.

A nova apreensão não é um mero apêndice exterior à aparição de imagem, vinculado a ela apenas externamente. A nova apreensão permeia a antiga e a apanha em si. A coisa-imagem que aparece não desperta uma nova representação que no mais nada teria a ver com ela. Ela não reenvia, à maneira de um mero signo, ainda que analógico, ou de um signo arbitrário, a um outro objeto, cuja consciência não se integra internamente com ele, ou que não possui relação interna alguma com ele. Pelo contrário, o objeto-imagem torna intuitivo algo que não lhe é idêntico, mas que se lhe iguala ou assemelha mais ou menos em seu conteúdo. Nos traços aparentados vive algo da consciência do objeto intencionado. Vemos na imagem o objeto visado, ou da imagem ele olha para nós (Lições, 2012, p. 74-75; Hua XXIII, p. 24).

A posição intermediária da imagem na hierarquia intencional é mantida aqui. Novamente, a imagem, ainda que possua a dupla apreensão, não se identifica com a consciência signitativa, pela qual aquilo que aparece no signo remete a algo exterior e estranho a si. Na consciência de imagem o conteúdo intuitivo do objeto-imagem se assemelha mais ou menos ao objeto ali figurado, o qual, ainda que seja algo outro, é visado “de dentro” e através dos traços figurantes na imagem¹⁵. Caso os traços da imagem não estabeleçam sua relação com o objeto figurado a partir de momentos de semelhança, então não temos uma imagem. É nesse sentido que se deve compreender definições que Husserl propõe para a consciência figurativa, tais como a “consciência peculiar da presentificação de algo que não aparece naquilo que aparece, segundo a qual o que aparece se comporta, em virtude de algumas de suas propriedades intuitivas, como se fosse algo outro” (Lições, 2012, p. 75; Hua XXIII, p. 24). Com efeito é o enquadramento da consciência de imagem dentro das “presentificações intuitivas” (junto, por exemplo, com a consciência de rememoração) que garante sua posição intermediária entre o signo e o percebido. Enquanto, por um lado, consciência de algo que não aparece naquilo que aparece, ela se aproxima da consciência signitativa e se afasta da percepção, na qual, aquilo que aparece na apreensão dos conteúdos sensíveis é, bem entendido, o *mesmo* que aquilo que nela é visado diretamente e sem mediações. Por outro lado, enquanto estabelece relações

¹⁵ “Essa nova representação [do tema] não está ao lado da representação do objeto-imagem, mas coincide com ela, permeia-a e confere-lhe nesta permeação o caráter de objeto-imagem. A coincidência remete aos momentos da semelhança. Olhamos para o interior do objeto-imagem, voltamos nosso olhar para aquilo que faz dele objeto-imagem, para esses momentos da semelhança. E neles se apresenta o tema; através deles olhamos para o tema” (Lições, 2012, p. 76; Hua XXIII, p. 25).

internas de intuitividade com o objeto visado, a imagem se aproxima da percepção e se afasta do signo, o qual “aponta para um objeto além de tudo internamente estranho àquele que aparece” (Lições, 2012, p. 79; Hua XXIII, p. 34).

Até aqui nenhuma diferença substancial se apresenta em relação às análises das *Investigações*. Ainda que essas páginas das *Lições* não girem ao redor do conceito de preenchimento, a análise noética da consciência de imagem é apenas aprofundada. Com efeito, o que distingue a apreensão de uma imagem das demais apreensões e fornece ao objeto sua não-efetividade é também aqui sua estrutura mediada e indireta e a relação interna por momentos de semelhança entre o objeto-imagem e seu tema. Lembremos que em 1901, quando se perguntava pela diferença entre os atos intuitivos da imaginação e os atos intuitivos da percepção, não importava o quão perfeita uma imagem poderia ser ou o quanto ela se assemelhasse a seu tema que, assim mesmo, subsistiria uma diferença quanto ao modo de apreensão. O objeto-imagem apreendido sempre valeria por algo outro. A situação é a mesma aqui, mas há uma ligeira inversão que provocará modificações profundas.

Em um trecho já citado, Husserl diz que a consciência de imagem se caracteriza pela consciência de “algo que não aparece naquilo que aparece, segundo a qual o que aparece se comporta, *em virtude de algumas de suas propriedades intuitivas*, como se fosse algo outro”. A dupla apreensão que caracteriza e distingue a consciência figurativa frente a consciência perceptiva não é propriamente colocada, na contramão das *Investigações*, como aquilo que efetivamente faz de uma imagem uma imagem. Ela, de fato, é um componente essencial da consciência de imagem, mas não é sua razão última. São “algumas de suas propriedades intuitivas”, isto é, a relação de momentos de semelhança que fundam a referência de uma imagem a um tema e, portanto, a dupla apreensão. “A coincidência remete aos momentos da semelhança. Olhamos para o interior do objeto-imagem, voltamos nosso olhar para aquilo que faz dele objeto-imagem, para esses momentos da semelhança. *E neles se apresenta o tema; através deles olhamos para o tema*” (Lições, 2012, p. 75; Hua XXIII, p. 24). O tema não se apresenta separadamente e a referência da imagem a ele não é dada previamente. Ele é apresentado de dentro e através da imagem. A referência a algo outro não funda os momentos de semelhança, mas, sim, o inverso. São os momentos de semelhança dados nos traços da imagem, em razão de certas propriedades intuitivas, que fazem com que um tema se apresente e, então, se estabeleça a referência desses traços a algo outro.

Isso ainda parece problemático. No entanto, neste momento das *Lições*, serve apenas para colocar em questão a caracterização da imagem por sua dupla apreensão, pois, se são certas propriedades intuitivas instaurando momentos de semelhança as responsáveis pela referência a algo outro e não o contrário, então a objeção de um grau máximo de coincidência entre objeto-imagem e tema passa a fazer sentido. Não é mais suficiente dizer que não importa quão alto o grau de perfeição de uma imagem que, assim mesmo, diferenças subsistiriam em relação à percepção por sua dupla apreensão, visto que a dupla apreensão agora parece depender dessa diferença de grau. Husserl, então, deverá considerar a hipótese de casos-limite onde objeto-imagem e tema se coincidiriam perfeitamente.

Em casos-limite a coincidência entre a apreensão objetiva direta, que corresponde ao objeto-imagem, e aquela que pertence ao tema atinge o ponto em que enxergamos perfeitamente no objeto-imagem o tema da imagem [...]. Neste último caso, as determinidades presentes no objeto-imagem não são válidas para o tema, elas estão lá na imagem, mas não possuem função de figuração (*Lições*, 2012, p. 77-78; *Hua XXIII*, p. 33-34).

Ainda que seja muito difícil conceber casos nos quais o objeto-imagem tenha suas determinidades intuitivas plenamente coincidentes com seu tema, esses casos-limite devem ser levados em conta, pois Husserl está buscando algo que distinga a imagem eideticamente. Não é possível, portanto, se contentar com uma distinção frouxa de níveis de coincidência. Do contrário, a resposta husserliana não colaboraria muito mais do que aquelas constatações de fato de que imaginação e percepção possuem fronteiras movediças segundo o critério do “mais ou menos” ou do “maior e menor”. Vimos que o conceito de “apreensão objetivante” aparecia justamente para fixar essencialmente o terreno dos tipos intencionais. Contudo, se são concebíveis casos em que as determinidades do objeto-imagem atinjam um nível máximo de coincidência com seu tema, então não há exatamente nenhuma função de figuração desempenhada pela “imagem”. Sem a consciência de imagem, não há estrutura de dupla apreensão e, conseqüente, a apreensão seria tão direta e imediata quanto à apreensão perceptiva. Se, de direito, a apreensão de imagem pode se dar diretamente e imediatamente, como então explicar que percepção e imaginação doem seu objeto com determinidades distintas?

Temos aí o início da questão dramática que dará o tom do restante das *Lições*. Isso porque sem a dupla apreensão como característica essencial da consciência de imagem¹⁶, o processo objetivante pode ser o mesmo na apreensão da imagem e na apreensão perceptiva. O carácter de ato se mostra insuficiente e, assim, o programa de 1901, que previa a exclusividade da análise noética na demarcação da especificidade intencional desses vividos, precisaria ser revisado.

Isso, todavia, não significa ainda o abandono do esquema apreensão-conteúdo e menos ainda a implosão dos limites da imanência real. A primeira tentativa de solução da questão será buscar no flanco dos conteúdos de apreensão uma diferença essencial. Ora, se é verdade que “a aparição que coloca diante dos nossos olhos o objeto-imagem poderia, tal como ela se manifesta na consciência figurativa, também ser vivida sem essa função imaginativa”, então Husserl diz que “no que diz respeito à apreensão modificadora, por meio da qual a imagem se torna uma imagem, ela está evidentemente vinculada a uma aparição fundante (*fundierende*)” (Lições, 2012, p. 83; Hua XXIII, p. 39). A caracterização de uma imagem enquanto imagem deve residir em sua relação com suas aparições de base. No caso da imaginação física, por exemplo, há uma aparição perceptiva anterior à apreensão do objeto-imagem, um suporte físico. São nesses conteúdos sensíveis de base e a relação entre as aparições que eles fundam que se procurará encontrar a razão da caracterização de imagem. Mas, nesse caso, não é mais possível continuar empreendendo uma análise unitária entre os atos imaginativos, uma vez que na fantasia falta o suporte físico. A consequência imediata do fracasso da análise noética será então partir para uma análise que considere as diferenças internas na “família das imagens”, sobretudo entre imaginação perceptiva e fantasia. Vejamos isso de perto.

Análise Discriminativa da Família das Imagens

[...] até aqui exploramos o que há em comum entre as imaginações fundadas na percepção e as imaginações da fantasia. Agora pretendemos estudar as diferenças e ao mesmo tempo nos aprofundar em sua essência analítica. Parece haver uma grande diferença em

¹⁶ Não é como se a consciência de imagem fosse interdita completamente da análise dos atos imaginativos. Ela ainda pode ser encontrada nas imagens. O que a introdução do caso-limite mostra, na verdade, é que as imagens, de direito, não possuem como característica constitutiva essencial a estruturação figurativa.

primeiro lugar na apreensão subjacente (Lições, 2012, p. 87; Hua XXIII, p. 43).

Essa primeira grande diferença não é outra senão aquela diferença que já vimos quanto à complexidade maior da estrutura objetivante. Há uma maior estratificação de objetividades no caso da imaginação perceptiva, uma vez que nela, além da dupla apreensão do objeto-imagem e do seu tema, há um suporte perceptivo. Isso, todavia, era uma diferença menor, pois não alterava o fato de que toda imagem possuía a estrutura figurativa e apreendia seu objeto de maneira mediada e indireta. O suporte perceptivo de um quadro, de uma escultura não modificava essencialmente o elemento comum da consciência de imagem. Agora, porém, os casos-limite interditam as pretensões dessa consciência figurativa de ser o elemento último, através do qual uma imagem se torna uma imagem e, assim, essa complexidade na objetivação da imagem perceptiva entra no primeiro plano da análise.

No caso da representação da imagem física ela é aparentemente mais complicada do que no caso da representação de fantasia. Nesta última, *todo o complexo de conteúdos sensíveis pertencentes à unidade do vivido se ordenam numa única aparição*, a saber, a da imagem de fantasia. Na representação de imagem física ocorre algo completamente diferente. Aqui se devem considerar, no fenômeno, dois objetos: a imagem física aparece e também a imagem mental, o objeto-imagem que apresenta [...]. Por exemplo: quando observo a imagem da Teologia de Rafael que está pendurada sobre minha escrivaninha, esta imagem aparece para mim como uma coisa física que está pendurada na parede, e atento para ela. Mudo a direção de minha observação e atento para o objeto-imagem: surge para mim uma figurinha feminina sem cor, nos tons preto e branco, de um palmo e meio de altura ao redor da qual pairam dois querubins do mesmo tom (Lições, 2012, p. 87; Hua XXIII, p. 43, grifo nosso).

Notemos que ainda se trata de aplicar o esquema *Auffassung/Auffassungsinhalt*. Há um complexo de conteúdos de apreensão e esses conteúdos são apreendidos pelo ato imaginativo como objeto-imagem. Ocorre que, no caso da imaginação por representante físico, esse complexo de conteúdos é também apreendido pela consciência perceptiva como um objeto qualquer (uma coisa física pendurada na parede). Fica evidente que, na imaginação perceptiva, ainda que tenhamos a apreensão da imagem, “a aparição fundante do objeto-imagem tem, tomada em si mesma, o caráter de uma aparição perceptiva, de uma presença perceptiva, de uma apresentação (*Präsentation*) habitual (Lições, 2012, p. 84; Hua XXIII, p. 40). Se abstraímos a caracterização da imagem, temos um objeto

perceptivo presente ele mesmo em carne e em osso. Não por acaso, essa análise via aparição fundante privilegiará justamente as imagens fundadas na percepção.

É preciso então recolocar a questão da objetivação da imagem como imagem. O que é que faz com que os mesmos conteúdos sensíveis sirvam de base ora para a apreensão de um objeto perceptivo, ora para a apreensão de um objeto-imagem? Em primeiro lugar, observemos que, embora possa se intercalar livremente entre apreensão perceptiva e imagética, as apreensões são necessariamente separadas.

O objeto-imagem e a imagem física não possuem conteúdos de apreensão separados e diferentes, mas exatamente os mesmos. As mesmas sensações visuais são interpretadas como pontos e linhas sobre o papel e como forma plástica que aparece. As mesmas sensações são interpretadas como coisa de gesso e como forma humana branca. E dada a identidade da base sensível, as apreensões não podem se dar concomitantemente, elas não podem fazer surgir duas aparições ao mesmo tempo. Alternando-as sim, mas não ao mesmo tempo: separadas portanto (Lições, 2012, p. 88; Hua XXIII, p. 45).

Há uma identidade de base sensível, mas não há identidade de apreensão. Pode-se alternar entre a coisa de gesso e a forma humana branca, mas não apreendê-las *ao mesmo tempo*. O leitor das *Investigações* naturalmente irá concordar e apontar que se trata de uma diferença quanto ao modo de apreensão. De fato, Husserl não renunciou que há uma apreensão perceptiva e uma apreensão de imagem, no entanto, isso não é suficiente para explicar a razão pela qual os mesmos conteúdos são apreendidos como objeto-imagem e como objeto perceptivo. Que eu veja, por exemplo, na Vênus de Milo, ora um bloco de gesso ora uma figura feminina e diga que se tratam de duas apreensões distintas, não evidencia por que é que a um é fornecido o caráter de presença em carne e osso e ao outro, o caráter de não presença e não efetividade. Para tal, Husserl lança mão do conceito de “conflito” (*Widerstreit*). Nesse intercalar entre apreensões separadas, Husserl diz:

o objeto-imagem triunfa, na medida em que vem à aparição; os conteúdos de apreensão se interpenetram com a apreensão do objeto-imagem, eles se fundem numa unidade de aparição (*Einheit der Erscheinung*). Mas a outra aparição [do suporte físico] ainda está lá, e possui um nexos permanente e normal com a aparição do entorno (*Umgebungserscheinung*). A percepção dá o caráter de realidade presente (*gegenwärtigen Wirklichkeit*). O entorno é entorno real, também o papel é presença real; a imagem aparece, porém conflita com o presente efetivo, ela é, portanto, mera “imagem”, e, por mais que apareça, um nada (Lições, 2012, p. 89; Hua XXIII, p. 46).

Deparo-me com a Vênus de Milo e na indecisão entre a aparição de um bloco de gesso e aquela de uma figura feminina, esta última triunfa. No entanto, tudo nela conflita com seu entorno perceptivo. Vejo outras figuras humanas no salão do Louvre e noto o contraste entre a pessoa-imagem e as pessoas de carne e osso que a circundam e tiram fotos. Toda imagem física tem seu objeto-imagem inserido em um entorno perceptivo e efetivo, com o qual se estabelece um conflito dentro do campo visual, “um nexos de objetividades que se cinde, porém, segundo seu valor de realidade, em dois nexos” (Lições, 2012, p. 89; Hua XXIII, p. 46). Por aí, vemos o sentido profundo em dizer que a percepção funda a imagem física. Não é uma fundação apenas no sentido de que o objeto-imagem aparece por meio do suporte perceptivo. Mais do que isso, o entorno perceptivo que possui o carácter da efetividade, ao conflitar com um elemento, ao mesmo tempo, interno e estranho a si, dá e funda o carácter de não-presença e nulidade da imagem perceptiva.

A percepção então constitui um nexos de objetividades homogêneo, cujos objetos estão entrelaçados por uma unidade intencional coesa. É a homogeneidade desse *campo intencional* que lhe confere o carácter da efetividade. O objeto-imagem físico também está inserido nesse campo, mas os traços da imagem não estabelecem laços com as “intenções de crença que se fundam mutuamente” do seu entorno. Tudo ali conflita e perturba a coesão e, por isso, um mesmo nexos se cinde, segundo seu valor de realidade, em dois nexos. O que é importante notar aqui é que esse conflito intracampo só é possível dada a identidade da base sensível entre suporte perceptivo e objeto-imagem físico. O mesmo conteúdo é apreendido ora pela apreensão de imagem ora pela apreensão perceptiva, mas estas estão condicionadas, antes, por um conflito entre objetividades. A distinção entre as apreensões perceptiva e por representante de imagem, antes de representarem a razão da diferença entre as consciências, é fundada na característica fundamental do *fictum*, enquanto aquilo que “aparece à maneira de uma coisa física efetivamente real, mas aparece em conflito com o presente atual que se produz em uma percepção sem conflito” (Lições, 2012, p. 96; Hua XXIII, p. 54).

Contudo, se isso é suficiente para dar conta da constituição do carácter de imagem da imaginação fundada na percepção, o que é que faz com que a imagem da fantasia apareça como algo presentificado e com valor de realidade nulo?

Por outro lado, se olharmos para a fantasia, *falta aqui o ficto*. Neste sentido a “imagem da fantasia” não é uma imagem que se estabelece em meio à realidade do presente atual. Ela não aparece na forma de uma apreensão perceptiva; não se constitui como algo quase real em meio às

realidades fenomenais do campo visual, nem tampouco se revela como *ficto* por meio de seu conflito com a realidade em si mesma incontestada do presente. Como aparece então? Aparece realmente no modo de uma imagem? Constitui-se na fantasia efetivamente um objeto-imagem através do qual o tema é intuído? Tenho de confessar que aqui sempre tive sérias dúvidas” (Lições, 2012, p. 96; Hua XXIII, p. 54-55).

A questão da fantasia ganha, assim, ares dramáticos. À fantasia falta o *ficto*, justamente porque lhe falta o enraizamento na percepção através de um suporte físico. Sem o suporte, não há identidade sensível de base, sua imagem não possui um entorno realmente efetivo por meio do qual conflitaria e receberia os caracteres de imagem. Por isso, Husserl irá até mesmo se perguntar se o objeto constituído pela fantasia aparece no modo de uma imagem.

Fica claro desde já que a dificuldade não é distinguir imagem perceptiva e imagem fantasiante. A presença ou ausência do *ficto* é o que determina essa diferença. O suporte perceptivo deixa de ser uma mera objetividade a mais que simplesmente complexificaria a estrutura objetivante da consciência da imagem (como a análise noética apontava) e passa a desempenhar uma função determinante que distingue a família das imagens essencialmente. O problema central agora é distinguir fantasia e percepção.

O campo da fantasia é completamente separado do campo perceptivo. Mas se é assim, por que separamos ambos sob as rubricas percepção e fantasia? Talvez devido à apreensão figurativa? Mas não poderia ser o caso de as apreensões de fantasia funcionarem sem qualquer figuração? E então elas não seriam percepções? Poderíamos ter como que dois campos perceptivos, apenas separados, ou seja, múltiplos campos de visão, de tato, etc.? E o campo da fantasia não poderia se transformar em campo perceptivo e vice-versa? (Lições, 2012, p. 92; Hua XXIII, p. 49-50).

Ao contrário da imaginação por representante perceptivo, a fantasia não possui os mesmos conteúdos de apreensão (sensações) que a consciência perceptiva de um suporte e dos objetos do entorno. Não há, por isso, nem mesmo algo como um “entorno” do objeto-imagem da fantasia, pois o objeto da fantasia não se constitui dentro do campo intencional formado pelo nexos homogêneo e coeso da presença efetiva. Ainda que Husserl diga que laços intencionais possam ser estabelecidos *a posteriori*, percepção e fantasia constituem, de direito, unidades intencionais separadas e não formam laços de coexistência¹⁷. Assim, não podendo haver conflito intracampo como no caso do *ficto*

¹⁷ “A objetividade que aparece na fantasia é uma, e a que aparece na percepção é outra, ambas podem estar ligadas por vínculos intencionais, mas não por aqueles vínculos de co-pertencimento intencional

perceptivo e, além disso, podendo a apreensão de fantasia não possuir função figurativa, como explicar que à percepção se dê o valor de realidade efetiva e à fantasia, o descrédito da “mera aparência”?

É verdade que, dada a diferença quanto aos conteúdos de apreensão, não pode haver conflito intracampo, mas, alguém poderia objetar: não seria possível um conflito externo entre os dois campos separados? Husserl considera essa hipótese e, então haveria também aqui

uma relação de conflito, mas de uma espécie completamente diferente daquele que se dá em meio ao campo de visão. Aqui todo o campo da fantasia conflita com todo o campo perceptivo, sem nenhuma permeação [...]. A imagem da fantasia se constitui como uma aparição que se afirma por um tempo sobre o campo de visão perceptivo; mas nessa oposição ela adquire a característica fenomenológica que surge assim que passamos à percepção e retornamos à imagem. A percepção sem conflito, que não é contestada nem pelo interior nem pelo exterior (mediante intenções da experiência), constitui a aparição do presente atual. Aquilo que conflita com ela não é presente (Lições, 2012, p. 107; Hua XXIII, p. 67).

Se for assim, então a aparição de fantasia e seu conteúdo de apreensão apareceriam, primeiro, como presenças efetivamente reais e, ao mudar a direção do olhar para as aparições perceptivas em seu nexos coeso “sem conflito”, o campo total da fantasia apareceria como conflitante e seria tomado como quase-presença, não-efetividade etc. Contudo, essa solução parece mais uma transposição verbal do caso da imagem perceptiva para o caso da fantasia, sem qualquer evidência intuitiva. Na imaginação perceptiva é constatada a possibilidade de se intercalar entre apreensão perceptiva e apreensão de imagem, entre suporte e objeto-imagem ou entre algo presente em carne e em osso e algo presentificado que aparece, mas não está efetivamente ali. É uma falsa analogia dizer que o mesmo acontece na fantasia. Na consideração da fantasia, nada corrobora que haja qualquer apreensão dos conteúdos da fantasia que os tome como reais e presentes inicialmente. Não é como no caso da imagem física em que as sensações podem ser tomadas ora como pedra de mármore ora como figura humana branca. Por isso, Husserl rejeitará qualquer tentativa de explicar os caracteres postos na aparição de fantasia através da mediação da presença perceptiva.

mútuo, que constituem uma unidade da intuição, uma objetividade intuitiva coesa: da maneira em que fantasia e percepção constituem cada uma por si e separadamente tal unidade” (Lições, 2012, p. 113; Hua XXIII, p. 76).

Ela [a sensação] é o selo da realidade, ela é a medida de toda a realidade, ela é o presente primário, atual [...]. O fantasma, por outro lado, o conteúdo sensível da fantasia, se dá como não presente, não cede à exigência de ser tomado como presente, ele traz consigo desde o princípio o caráter de irrealidade, ele tem primariamente a função de valer por algo outro. É somente a reflexão indireta que lhe garante a aquisição de um presente (Lições, 2012 p. 118; Hua XXIII, p. 80-81).

O fantasma já é *desde o princípio* tomado como não presença e irrealidade e jamais é tido como efetividade real. É justamente esse carácter originário do fantasma que funda as características análogas da aparição de fantasia. Explicar as determinidades da fantasia através da mediação conflitante da efetividade perceptiva seria fazer dos fantasmas algo real e, no limite, transformá-los em sensações. Mas os fantasmas não são sensações que, ao passarem pelo crivo da percepção, se modificam e, por isso, é necessário constatar o “estabelecimento de uma diferença fenomenológica entre sensações e fantasmas (impressão e ideia), sobre os quais se fundariam originalmente percepção, de um lado, e originalmente representação de fantasia, de outro” (Lições, 2012 p. 118; Hua XXIII, p. 80-81)¹⁸.

Isso, sem dúvidas, não se passa sem trazer grandes consequências para uma análise que pretendia permanecer exclusivamente dentro dos limites da imanência real da consciência. Fantasmas e sensações são originalmente tomados, respectivamente, como não efetividades irreais e efetividades em carne e em osso, e fundam originariamente as consciências da crença presentativa e do descrédito fantasiante. O modo de ser do vivido de fantasia não pode ser explicado por nenhuma mediação com o presente efetivamente real, seja pelas apreensões objetivantes, seja por um conflito com objetos perceptivos fundantes ou circundantes. Todo o problema está no “desde o princípio” com que os fantasmas recebem sua caracterização quanto ao ser. Não sendo uma caracterização que reside na imanência real da consciência, duas são as possibilidades aqui: ou se trata de uma caracterização externa, um fato empírico (o que seria conforme a terminologia

¹⁸ Este carácter originário das determinações da ausência e da nulidade do fantasma não é ponto pacífico entre os comentadores. J-F. Lavigne, por exemplo, afirma que Husserl reconduziria o fantasma à imanência real da consciência e que, por isso, as *Lições* “não trazem à evolução da fenomenologia senão uma contribuição bastante magra” (LAVIGNE, 2005, p. 496, trad. nossa). “É assim que, quando Husserl põe a questão do sentido de ser dos ‘fantasmas’, sobre a base dos quais se estabelece a apreensão do ato imaginativo, e que são para a fantasia o que os conteúdos sensíveis presentativos são para a percepção, ele conclui, acerca do pertencimento “real” dos fantasmas ao conteúdo interno da *cogitatio*, sua realidade (LAVIGNE, 2005, p. 495, trad. nossa). Dizer que o fantasma pertenceria realmente à imanência seria dizer, como apontamos, que os fantasmas são, no limite, sensações. Tratase um manifesto contrassenso que contradiz o estabelecimento de uma distinção de essência e originária entre sensações e fantasmas, a qual é visada aqui por Husserl. A “recondução” dos fantasmas à imanência real, Husserl é claro, é somente feita pela reflexão indireta.

humeana da “impressão” e “ideia”) e, assim, a fenomenologia nada teria a dizer sobre a distinção última entre o real e o irreal; ou então, ainda se trataria de uma distinção fenomenológica, mas de outra ordem. Nesse caso, a fenomenologia teria de expandir seu território e romper as fronteiras demarcadas em 1901.

A Questão do Tempo e “Um Novo Conceito de Aparição”

Os resultados precedentes são uma conquista decisiva das *Lições*, mas estão longe de encerrar a questão. Os fantasmas não são sensações apreendidas de maneira distinta. Sua quase-presença e irrealidade os acompanham desde o princípio e, por isso, estes se distinguem das sensações originariamente e essencialmente. Mas, se isto é verdade, não basta afirmá-lo, é preciso mostrar e clarificar a razão dessa distinção. É evidente que renunciar essa questão não é uma opção aos olhos de Husserl. Não apenas se renunciaria o objetivo mais basilar das *Lições*, a saber, compreender em que reside a diferença entre fantasia e percepção, mas também se aceitaria, assim, o fracasso e a infecundidade do projeto fenomenológico, o qual se limitaria a uma esfera superficial da vida subjetiva e nada teria a dizer sobre as questões mais fundamentais das camadas profundas da intuitividade.

Husserl, então, irá, no prosseguimento da análise, atentar para algo que já estava implícito e que é de suma importância. Os fantasmas não apenas fundam originariamente o carácter do descrédito quanto ao ser, mas também diferenças internas no modo de aparição dos objetos presentificados na fantasia.

A coisa da fantasia não apenas não aparece no campo visual da percepção – ela aparece, por assim dizer, num mundo completamente diferente e separado do mundo do presente atual [...]. Se apagarmos em pensamento o carácter de nulidade e de figuração no objeto-imagem da figuração física, obtemos um objeto como qualquer outro. *Mas se fizermos o mesmo com a coisa da fantasia, não obteremos isto. Não podemos encontrá-la em nenhuma percepção exatamente do mesmo modo como ela aparece na fantasia* (*Lições*, 2012 p. 99; Hua XXIII, p. 57, grifo nosso).

Para ficar apenas nas duas maiores diferenças desse modo de aparição, notemos o carácter *flutuante* e o carácter *proteiforme* dos objetos que aparecem na fantasia. Essas duas características já são suficientes para contrastá-los tanto com os objetos perceptivos, quanto com as imagens por representante físico.

Em primeiro lugar, “os objetos da fantasia aparecem como esquemas vazios, com uma palidez transparente e cores insaturadas, com uma plástica imperfeita, com contornos vagos e flutuantes, preenchidos com um *je ne sais quoi*.” (Lições, 2012, p. 100; Hua XXIII, p. 59). Há uma falta de força e vivacidade, os objetos não aparecem com suas faces bem delimitadas e com cores sem aquela saturação que vemos através de uma percepção. Esse carácter vago ou de flutuação (*Schwankung*) do objeto fantasiado jamais aparece dessa maneira na percepção. Com efeito, ainda que existam fenômenos perceptivos com diferenças de plenitude, saturação e vivacidade, eles não se assemelham com o carácter flutuante da fantasia. Por exemplo, “[...] recordo aqui as aparições que temos no crepúsculo, sobretudo quando há névoa, e à meia luz; e as diferenças de plenitude que as aparições exibem conforme as variações na intensidade de luz. E, todavia, elas ainda aparecem de outra maneira” (Lições, 2012, p. 100; Hua XXIII, p. 59). Além disso, há uma diferença ainda mais notável.

A unidade da síntese do nexó perceptivo ou do nexó na base da apreensão exibe uma ordem estável. Nesta ordem cada membro tem seu lugar determinado. O mesmo vale para a unidade da imagem representativa na representação de imagem física. Todas as modificações que surgem quando nosso olhar passeia pela imagem estão em nexó, nelas se constitui o respectivo “lado” do objeto [...]. É nisso que consiste a continuidade e a constância da aparição. Como quer que a aparição se modifique, justamente onde a base de apreensão é fluida, a modificação *se move dentro dos limites prescritos pela unidade sintética do nexó presentativo*. Em todas as variações aparece o mesmo objeto-imagem e por meio dele o mesmo objeto figurado é representado (Lições, 2012 p. 101; Hua XXIII, p. 61, grifo nosso).

As aparições perceptivas se modificam, mas como quer que elas se perfilarem aparecem como “lados” de um mesmo objeto. Há uma ordem fixa e estável prescrita pela unidade sintética do nexó perceptivo. Ainda que na imagem perceptiva, o objeto-imagem e o objeto figurado não sejam o “mesmo” objeto, como na percepção, a unidade sintética é assegurada, pois é sempre o mesmo objeto-imagem que está ali e que é apreendido sob lados diferentes.

Opõe-se a isto o carácter proteiforme (*Proteusartige*) da aparição de fantasia. Este faz com que a unidade da imagem representativa não se mantenha na unidade da representação de fantasia. O objeto que faz o papel de imagem não permanece inalterado na unidade da representação figurativa – na unidade idêntica da intenção que se volta ao mesmo objeto inalterado: ao contrário, ele se altera incessantemente. E a fatura ou carência de momentos representativos se alteram com ele. A imagem é ora um representante fiel do objeto, ora representante menos fiel. Eis que de repente aparece um objeto que pode ter derivado do anterior,

mas que já não é o mesmo; é outro, com momentos representativos menos ricos. (Lições, 2012 p. 102; Hua XXIII, p. 6162).

Há, certamente, uma unidade da representação de fantasia e uma síntese de identificação no objeto fantasiado. No entanto, a essa unidade de representação não corresponde uma unidade de momentos representativos, como no caso da percepção e da imaginação perceptiva. As modificações da aparição ao longo do encadeamento sintético não são apenas alterações de perfis de um mesmo objeto-imagem. Seguindo o exemplo que Husserl fornece, eu posso me representar em fantasia Bismarck com seu uniforme curássico. Mas eis que de repente emerge uma outra imagem dele com trajes civis. Há uma descontinuidade entre as imagens, a qual não ocorre na imaginação perceptiva. Nesse caso, a unidade da representação (Bismarck) pode persistir, mas as aparições representantes (Bismarck com traje civil, Bismarck com uniforme curássico) são descontínuas.

Essas características de flutuação e de proteiformalidade que encontramos na aparição da fantasia revelam a completa heterogeneidade do campo fantasiante em relação ao campo presentativo. Não são apenas campos separados segundo o valor de realidade, mas objetidades que se constituem segundo um modo de aparição completamente diverso.

Como vimos, o campo da fantasia não coexiste com o campo perceptivo. Não há comunidade de base sensível e disso resulta a impossibilidade de conflito entre as objetidades. Temos dois nexos intencionais que formam uma unidade objetual, mas que o fazem separadamente. A unidade da percepção é uma e a da fantasia, outra. Além disso, a maneira com que cada uma constitui essa unidade sintética é também diferente. Sem dúvida, a análise hilética das sensações e dos fantasmas são relevantes para a compreensão dessas diferenças, já que há uma distinção de essência entre esses conteúdos sensíveis. Isso vale principalmente para o caso das características de flutuação (vivacidade, força, insaturação, falta de contornos bem determinados etc). Husserl não deixa de repetir que “essas diferenciações têm seu fundamento em diferenciações correspondentes nos conteúdos de apreensão, os fantasmas” (Lições, 2012, p. 100; Hua XXIII, p. 59). Contudo, a situação parece distinta quando se trata de explicar o carácter proteiforme por uma análise hilética.

Vimos que essa particularidade da fantasia quanto ao encadeamento das aparições se dá de forma descontínua. Embora haja também aqui a unidade de uma representação, os momentos de aparição não são eles mesmos uniformes, não se trata de uma e mesma imagem aparecendo perfilada. Como explicar que imagens descontínuas estejam

encadeadas na unidade de uma só representação? Também aqui basta reconduzir esse carácter proteiforme à distinção de essência entre sensações e fantasmas? Dificilmente. Seria um contrassenso afirmar que os fantasmas contêm intrinsecamente esse encadeamento, uma vez que o encadeamento é o encadeamento de aparições descontínuas e um conteúdo de apreensão isolado não pode conter em si mesmo a razão pela qual ele se associa com um outro conteúdo de sensação. Deve haver algo a mais que forneça aos diversos conteúdos de apreensão e as diversas imagens com as quais eles constituem essa unidade de representação. Mas não apenas isto. Este “algo a mais” não só garantiria a unidade da representação, mas a própria caracterização do fantasma enquanto este se separa essencialmente das sensações. Deve haver algo que forneça a unidade pela qual os objetos da fantasia, enquanto constituídos originariamente a partir de sua base sensível peculiar, se apresentam em um mesmo nexos intencional, o qual se separa do campo presentativo. A pergunta que se formula agora é: o que faz bifurcar sensações e fantasmas, de modo que seus objetos correspondentes apareçam de um modo distinto e em campos intencionais fechados e separados um do outro? Fantasma e sensação não são a distinção última. Novamente aparece a questão de saber qual é o fundamento dessa distinção. Se trata de um fundamento transcendente e exterior à fenomenologia, tal como, por exemplo, uma lei psicológica? E, caso seja um fundamento fenomenológico, ele pode ser encontrado na imanência real da consciência ou a fenomenologia, aqui em 1904-05, passou a ser mais do que isso?

Aquilo que pertence à unidade do campo visual está lá *concomitantemente* (*zugleich*), é presente, e lá tudo é concomitante. Aquilo que pertence à unidade do campo da memória ou do campo da fantasia de qualquer tipo também está lá ao mesmo tempo, mas não podemos falar em *concomitância* quando nos referimos ao campo perceptivo e ao campo da fantasia tomados juntos, se, *nota bene*, essa concomitância tiver também de ser dada intuitivamente [...] (*Lições*, 2012, p. 109; Hua XXIII, p. 69).

O campo visual pode coexistir com o campo tátil ou auditivo. Os grupos de sensações de cada um desses campos “estão separados, mas podem ser vistos em conjunto e se fundem em unidades aperceptivas intuitivas. Aparecem objetos que podem manter unidas as sensações, apenas indicadas, dos respectivos campos” (*Lições*, 2012, p. 114; Hua XXIII, p. 75). Por mais que o conceito de “campo” indique uma comunidade quanto à localidade espacial, *a unidade de coexistência é de ordem temporal*.

O campo visual compreende, segundo seu conceito, todas as aparições que coexistem na forma da simultaneidade; e estas constituem um único nexos, ou seja, nelas aparece um nexos objetivo. Essa coexistência diz respeito a uma seção transversal da consciência perceptiva. Na verdade, o nexos avança continuamente na sucessão: a objetividade percebida se estende no tempo, ou seja, na ordem da sucessão, e o faz de maneira contínua. Mas ela já forma, em cada seção transversal, um nexos coeso. Ela só o pode formar na sucessão, desde que já o forme em cada ponto da coexistência [...]. As sensações não estão isoladas no campo visual, mas formam continuamente um nexos coeso, fundem-se umas nas outras (Lições, 2012, p. 109; Hua XXIII, p. 69).

É uma consciência temporal que atravessa as diversas sensações e as amarra na unidade de um único nexos intencional. Essa unidade temporal na forma da simultaneidade além de ser a condição para a coexistência das objetividades, também é a condição para que elas apareçam uma após a outra, isto é, como se sucedendo temporalmente. O que importa aqui é sublinhar que se tomarmos o campo da fantasia, ele não se insere nesse *agora* presentativo, não se constitui como simultâneo, tal como os campos táteis e auditivos o fazem em relação ao campo visual. “Eles não podem ser vistos em conjunto. Quando olhamos para um, o outro é, por assim dizer, suprimido, e vice-versa” (Lições, 2012, p. 114; Hua XXIII, p. 75). E, do mesmo modo, não podem se encadear em sucessão temporal. Isso não significa, porém, que o campo da fantasia não seja estendido temporalmente, mas apenas que a consciência temporal que o constitui é distinta¹⁹. Sem o caráter temporal, as aparições da fantasia se apresentariam sob uma intencionalidade selvagem (se é que poderia se falar de intencionalidade sem a unidade temporal). Aqui também há uma unidade de representação constituindo a unidade de um campo de objetividades, mesmo que os momentos representativos da imagem sejam encadeados proteifomalmente²⁰. Os objetos-imagem podem variar (Bismarck com traje curássico e,

¹⁹ Esse é um aspecto que recebeu pouca atenção dos comentadores de Husserl. No entanto, ao menos três autores acentuaram e colocaram em lugar central a temporalidade específica da fantasia. Ainda quando Husserl vivia, em 1930, E. Fink publica sua tese doutoral sobre “Presentificação e Imagem” (cf. Bibliografia), na qual a temporalidade da fantasia ocupa uma posição fundamental. Posteriormente M. Richir também dá o devido lugar a esse aspecto em suas propostas para novas fundações da fenomenologia (cf. Bibliografia) e, mais recentemente, A. Schnell, cujos trabalhos (cf. Bibliografia) representam uma pedra de toque fundamental para nossa pesquisa.

²⁰ Isso fica mais claro nas lições sobre o tempo de 1905. É necessário que a fantasia e a recordação enquanto consciências de presentificação se estendam e formem unidade temporalmente tanto como na apresentação perceptiva. “Mesmo na fantasia simples, todo individual é estendido no tempo de algum modo, tendo seu agora, seu antes e seu depois” (Hua X, p. 41). No entanto, aqui não se trata de “algo fixo” (*etwas Festes*), como na percepção. “Nós podemos executar a presentificação ‘mais rápido’ ou ‘mais devagar’, mais distintamente e explicitamente ou mais confusamente, num único golpe de vista ou em passos articulados, e assim por diante” (Hua X, p. 47-48).

em seguida, com traje civil), mas essas variações permanecem confinadas nos limites da unidade de sentido.

Assim, à questão do elemento último que faz sensações e fantasmas se distinguirem e constituírem campos separados, cujos objetos se dão segundo um modo de aparição distinto, Husserl responde que se trata de uma distinção de consciências temporais, a saber, apresentação e presentificação. A fantasia é uma *pura consciência de presentificação* (*reines Vergegenwärtigungsbewusstsein*) e é esta consciência última da temporalidade o fundamento das distinções mencionadas. “A representação de fantasia não contém em si mesma nenhuma intenção múltiplice, a *presentificação é um modo último de representação intuitiva*, tal como a representação perceptiva, a apresentação” (Lições, 2012, p. 123; Hua XXIII, p. 86). A questão do tempo é aberta nas *Lições* sobre a fantasia. O prolongamento e aprofundamento da questão deverá naturalmente ser feito no texto imediatamente subsequente cronologicamente, as lições sobre o tempo de 1905. Husserl nota que essas análises temporais são um “esboço” da problemática e não encerram o problema. No entanto, já há aqui indicações acerca das consequências desses resultados.

Em primeiro lugar, Husserl diz que a concepção trazida aqui revela “um novo conceito de aparição” (*Erscheinung*). Se nos presentificamos um objeto na fantasia, ele “se figura numa aparição determinada – que corresponde exatamente a uma aparição determinada de uma percepção possível” (Lições, 2012, p. 126; Hua XXIII, p. 90). Certamente, em cada caso as distinções da consciência temporal estarão ali e os objetos aparecem como presentes e como não presentes. Além disso, como vimos, o modo como essa aparição vem à tona é diferente em cada caso. A aparição presentificada na fantasia é intencionada de maneira flutuante e proteiforme. No entanto, há algo comum. “A síntese do nexos perceptivo possível corresponde exatamente à síntese de um nexos de fantasia possível *no que diz respeito à unidade do mesmo objeto* (Lições, 2012, p. 126; Hua XXIII, p. 90, grifo nosso). A síntese dos nexos presentativos e presentificantes se dão de modo diferente, mas ambas têm em comum o fato de se dirigirem ao mesmo objeto, a um idêntico. Daí a possibilidade a priori de a um mesmo objeto, de a uma mesma aparição, corresponderem apresentações e presentificações.

Essa mesma aparição significa, naturalmente, algo idêntico nos vividos; da mesma maneira, algo idêntico corresponde à consciência intencional que em ambos os casos se dirige ao mesmo objeto. Mas o idêntico não é o mesmo num e noutro caso. A relação ao objeto diz respeito ao

sentido da apreensão. No entanto, o que foi aqui considerado idêntico sob o título de aparição não concerne ao mero sentido da apreensão [...]. O novo conceito de aparição surge com a identidade aqui constatada entre representação perceptiva e representação de fantasia. Aparição não é representação perceptiva, ou seja, percepção sob a abstração do momento da crença, ela também não é a representação perceptiva pura restante após a abstração dos componentes simbólicos (e eventualmente dos componentes imaginativos inerentes). Pois se trata de algo que aparece tanto na representação de fantasia quanto na representação perceptiva e que em ambos os lados é idêntica ou pode ser idêntica. Aqui está claro aquilo de que podemos e devemos abstrair, a saber: daquilo que, de um lado, caracteriza a aparição como apresentação, e, de outro, como presentificação (Lições, 2012, p. 126-127; Hua XXIII, p. 90-91).

É preciso lembrar que a consciência de imagem foi, nas *Lições*, desativada, no caso da fantasia simples. Nas *Investigações*, o objeto da fantasia nunca era o objeto ele mesmo, mas apenas um *analogon* desse objeto²¹. Aqui nas *Lições* temos a aquisição definitiva da fantasia simples como modo último das representações intuitivas, sem as intenções múltiplas próprias à consciência de imagem. Os graus de perfeição quanto à plenitude que antes apareciam como a razão pela qual a fantasia jamais poderia fazer aparecer o objeto ele mesmo, tal como a percepção o faria, não fazem mais sentido aqui. Por mais que o perfilamento da síntese presentificante seja diferente, aquilo que aparece é idêntico em ambos os casos, ainda que o sentido dessa aparição se dê distintamente. É evidente que na presentificação o objeto ele mesmo não aparece como presente e como estando aí em carne e em osso, mas isto é algo que podemos abstrair e, nesse caso, um idêntico, um “x invariante” é destacado. Esse ponto nuclear comum vem à aparição com determinidades variantes que se perfilam a cada momento do encadeamento sintético, de modo que a unidade de aparição ideal seja particularizada na inscrição temporal, como presente ou como presentificada.

As coisas se apresentam aqui de tal modo que uma objetivação é realizada nos atos intuitivos simples, os quais a princípio não contêm nada da caracterização como presente ou não-presente (fantasiado, passado, futuro, etc.), e que esta, antes, se lhes acresce posteriormente. É certo que essa primeira objetivação não é algo que possa existir por si, pois é evidente que aquilo que aparece é, fenomenalmente, ou presente ou não presente (Lições, 2012, p. 126; Hua XXIII, p. 91).

²¹ Cf. *Investigações Lógicas*, VI, §23. É esse parágrafo que Husserl evoca para contrastar o novo conceito de aparição com o antigo. “A aparição, tal como a concebemos agora, não corresponde exatamente ao que havíamos denominado conteúdo perceptivo puro (em relação à percepção) em cursos anteriores e também nas *Investigações Lógicas*” (Lições, 2012, p. 126; Hua XXIII, p. 90-91).

Assim, este ponto comum abstrato não é algo meramente presumido enquanto visado por um ato específico, mas algo que pode ser particularizado tanto na percepção quanto na fantasia, isto é, particularizado no nexos temporal presentativo ou presentificante. Estamos aqui mais próximos de *Ideias I* do que das *Investigações*.

Da mesma maneira, atos *separados*, como, por exemplo, duas percepções ou uma percepção e uma recordação, podem se juntar numa unidade “concordante”, e em virtude da especificidade dessa junção [...], o “algo” dos núcleos antes separados, algo determinado, ora desta, ora de outra maneira, é trazido à consciência como o mesmo algo ou como sendo, sem nenhuma discordância, o mesmo “objeto” [...]. Todo sentido não possui apenas seu “objeto”, mas diferentes sentidos se referem ao *mesmo* objeto, justamente porque devem ser ordenados em unidades de sentido nas quais *acaba havendo coincidência entre os X determináveis dos sentidos unificados e deles com o X do sentido completo a cada respectiva unidade de sentido* (HUSSERL, 2006, p. 291-292).

Há uma pluralidade e diversidade de unidades de apreensão (*Lições*) ou unidades de sentido (*Ideias I*) – unidade na recordação, na fantasia, na percepção etc –, mas todas elas podem possuir uma coincidência completa, *na medida em que trazem ou têm a possibilidade de trazer o mesmo objeto, o X do sentido completo, à aparição*. Este “conceito preciso e bastante importante de aparição” (HUSSERL, 2006, p. 294), que já aparece nas *Lições de 1904-05*, é fundamental para a fenomenologia transcendental, “que como tal não tem de lidar com puros e simples objetos, com objetos em sentido não-modificado, mas com noemas, enquanto correlatos das noeses” (HUSSERL, 2006, p. 295). Assim, o texto das *Lições* parece trazer uma grande contribuição ao desenvolvimento posterior da fenomenologia no que se refere ao conceito de “noema”, uma vez que aqui já devem ser distinguidos o objeto como “puro ponto de unidade” e o “objeto no como de suas determinidades” (HUSSERL, 2006, p. 292). Não devemos, contudo, levar demasiadamente longe as consequências da concepção aqui trazida, pois o conceito de “noema” depende da reformulação transcendental da fenomenologia e da sistematização do método redutor, as quais ainda não são levadas a cabo aqui.

Há ainda uma segunda consequência fundamental para os nossos propósitos, a saber, a natureza dessas consciências temporais e sua relação com a imanência real e com o esquema apreensão-conteúdo que a caracteriza.

A cada uma [consciência perceptiva e de fantasia] atribuímos previamente um caráter. Apresentação e presentificação, como dissemos, são a diferença principal. Mas ainda não havíamos encerrado o assunto acerca da natureza dessa diferença, na medida em que esta se funda numa caracterização da consciência [*Bewusstseinscharakterisierung*]. Pelo contrário, referimo-nos ocasionalmente ao fato de que restaram problemas. Podemos ainda dizer, de acordo com nossa última interpretação, que há uma diferença última e notável entre apresentação e representação. Nós a esclarecemos agora atribuindo à representação um caráter modificador [*modifizierenden*] e à apresentação o caráter não modificado [*Unmodifizierte*] correspondente (Lições, 2012, p. 140; Hua XXIII, p. 106).

A diferença última entre percepção e fantasia, como vimos, é a diferença entre as consciências temporais puras da apresentação e da presentificação. Ambos os vividos, perceptivos ou fantasiantes, possuem sua separação última na consciência que os caracteriza como presentes ou como presentificados. Mas permanece a pergunta acerca do estatuto dessa caracterização da consciência no arcabouço conceitual fenomenológico. Husserl então precisa evidenciar melhor a natureza dessa distinção temporal dizendo que às consciências presentante e presentificante correspondem, respectivamente, um caráter de não modificação e de modificação.

“A percepção toma o que aparece como o ser ele mesmo (*Selbstsein*), isto é, ela não modifica, ela não imagina nada com ele, ela o toma como ele mesmo. Uma mesma aparição pode servir de base para uma consciência de presentificação, que é uma modificação” (Lições, 2012, p. 140; Hua XXIII, p. 106). Esse caráter modificador, todavia, adiciona Husserl, “não deve ser compreendido como se a aparição se desse primeiramente de maneira não modificada e depois surgisse a modificação, que reinterpretaria figurativamente o dado presente como dado ausente” (Lições, 2012, p. 140; Hua XXIII, p. 106). As análises precedentes excluem a hipótese de que a aparição não presente seja mediada por aparições presentes. Contudo, uma mesma aparição caracterizada como presente tem sempre a possibilidade ideal, como vimos, de, numa nova e originária intenção, surgir com a consciência presentificante que a dá como não presente. Isso não contradiz a originalidade do vivido da fantasia simples. Não há intenção múltipla de consciência de imagem e nem conflito com aparições perceptivas, o que é conforme a essência do fantasma de sempre “ser apreendido imediatamente de maneira representativa, isto é, numa apreensão modificadora” (Lições, 2012, p. 141; Hua XXIII, p. 107). Entretanto, se isso significa que toda espécie de conflito com as sensações e com o vivido perceptivo está descartada, há um outro tipo de conflito que entra em jogo aqui, um conflito, por assim dizer, interno à própria estrutura presentificante.

A modificação modifica o vivido total da fantasia. Ela modifica o valor de realidade daquilo que aparece, que então não possui mais “valor por si mesmo” e é “desacreditado” (*diskreditiert*). Mas não apenas isto. Os conteúdos sensíveis, os fantasmas e também as apreensões de fantasia correspondentes recebem o caráter do descrédito. Da mesma forma que há um vermelho presentificado, o ver do vermelho na fantasia também recebe a modificação desacreditante e a apreensão fantasiante é ela mesma uma modificação em fantasma de apreensão. Tudo na fantasia é não presente e não se deixa tomar como presente. Por isso, a fantasia simples é um modo último da consciência de presentificação.

Contudo, diz Husserl, “a própria apreensão modificada, que se caracteriza como fantasma de apreensão, tem, contudo, caráter de sensação” (Lições, 2012, p. 141; Hua XXIII, p. 107). Como entender essa afirmação paradoxal segundo a qual o fantasma de apreensão, que caracteriza a apreensão modificada da fantasia, tenha, ao mesmo tempo, o caráter de uma sensação? É preciso dizer então que os fantasmas e as apreensões fantasiantes estão eles mesmos presentes em uma consciência presentativa. Assim, o vermelho modificado e as apreensões modificadas desse vermelho não presente estão de alguma forma “presentes” na consciência presentante.

É necessário ir até a raiz profunda dos fatos a fim de se reconhecer que, *em determinado sentido*, podemos afirmar com evidência que *na consciência presente o não presente é representado* – que os fantasmas e as apreensões presentes representam aquilo que é intencionado de fato, mas não está presente – e que essas expressões tão aparentadas ou idênticas possuem aqui um significado fenomenológico completamente diferente (Lições, 2012, p. 124; Hua XXIII, p. 87, grifo nosso).

Temos aqui de proceder com cautela a fim de compreender o “sentido determinado” em que os fantasmas e as apreensões modificados são eles mesmos presentes na consciência sem, com isso, cair em equívocos terminológicos que fazem esse trecho parecer um contrassenso. Husserl está dizendo aqui que a consciência modificadora ela mesma é uma consciência presente. Ao ver presentificado da fantasia corresponde um ver na consciência presentativa desse ver modificado. Uma consciência modificante, a presentificação, ela mesma presente que modifica o vivido completo da fantasia (a apreensão, o conteúdo e a aparição) e lhes fornece o caráter da não presença. Do mesmo modo, teríamos a apresentação, que evidentemente é também presente, e que intenciona, sem modificar, o vivido completo da percepção. Assim, *Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung* são os modos temporais responsáveis pela distinção das

representações últimas da percepção e da fantasia, mas tanto a consciência que não modifica e toma como presente quanto a consciência que modifica e toma como fantasma sem crédito o fazem na consciência presente. Se quiséssemos simbolizar, poderíamos fazê-lo do seguinte modo: Por um lado, “ $G[Ap(Cp)]$ ”, em que a apreensão perceptiva (Ap) apreende o conteúdo sensível (Cp) e que, ao mesmo tempo, a consciência presentante (G) intenciona ambos e os toma como presentes sem modificá-los. Por outro lado, “ $V[Af(Cf)]$ ”, em que a apreensão fantasiante apreende os fantasmas correspondentes, ao mesmo tempo em que a consciência modificante presentificante (V) tem a consciência presente das apreensões e conteúdos da fantasia como fantasmas eles mesmos não presentes.

Em outras palavras, é como se a consciência que modifica fosse uma apreensão de segundo nível que tem como conteúdo desse apreender fantasmas de apreensões e fantasmas de conteúdos. Na verdade, a apreensão e os conteúdos da fantasia não são jamais eles mesmos presentes. Tão logo estes aparecem na consciência, aparecem desde o princípio como modificados e descreditados, mas essa “apreensão” de segundo nível, a consciência presentificante que modifica, é ela mesma uma apresentação desses conteúdos não presentes. Por isso, a uma representação de fantasia, enquanto apreensão objetivante que, a partir de fantasmas de conteúdo, intenciona um objeto fantasiante, corresponde uma apresentação dessa representação e, então, compreendemos como um fantasma de apreensão fantasiante pode ser modificado possuindo o caráter do descrédito e, ao mesmo tempo, estar englobado numa consciência presentante, enquanto sensação que afeta impressionalmente no presente. “O vivido presentificação de A possui ele mesmo o caráter de uma apresentação da presentificação de A” (Lições, 2012, p. 137; Hua XXIII, p. 103).

Portanto, se se quer falar de “conflito” na presentificação de fantasia, se trata de um conflito inerente a essa consciência, pelo qual uma presentificação efetuada na consciência presente constitui originariamente apreensões e conteúdos fantasmáticos que fazem surgir uma aparição não presente, com a qual conflita. Por maior que seja a tentação, esse conflito na fantasia não é o mesmo que se dá na consciência de imagem.

Se não houver conflito, a sensação será sempre objetivada como presente e, desta maneira, excluirá evidentemente o “não presente” da fantasia. Embora se possa falar em certo sentido de figuração na fantasia, e apesar de a fantasia consistir no momento mais essencial da figuração comum, como reconhecemos há pouco, parece-nos mais adequado falar em “figuração”, em “apreensão figurativa”, apenas nos

casos em que de fato aparece uma imagem, que por sua vez funciona como representante de algo figurado. *Na fantasia simples, portanto, onde isso não se dá (por maior que seja a tentação de supor aqui o mesmo estado de coisas), é melhor usar outro termo* (Lições, 2012, p. 123-124; Hua XXIII, p. 86-87, grifo nosso).

Na percepção não há esse conflito entre a consciência que caracteriza o presente não modificado e a aparição. Ambas são presentes e aparecem no *mesmo nexa temporal*. Na fantasia, o ver ele mesmo é cindido²² em duas temporalidades: o nexa fixo e ordenado da temporalidade presentante, no qual a consciência que modifica efetua suas caracterizações próprias, e a temporalidade específica da fantasia com seu regime próprio de encadeamento temporal.

Que seja assim, isso não muda o fato de que, na fantasia simples, não há a estrutura da consciência de imagem, uma imagem figurando um outro objeto figurado através de múltiplas intenções. Todavia, isso não contradiz o que dissemos anteriormente, que a caracterização da aparição da fantasia como não presente não era mediada pela imanência real da presença? Ainda que, tão logo surjam – fantasmas, apreensões fantasmáticas e as aparições que eles fundam – sejam tomados desde o princípio como não presentes e modificados, não se afirmaria aqui que o caráter modificado é constituído pelo conflito com uma apreensão presente (mesmo que de segundo nível)? E, por aí, não se afirmaria que a modificação que toma como ausente é constituída pela mediação conflitante da presença real imanente de uma apreensão objetivante? Qual seria, nesse caso, a grande contribuição das *Lições* para o dismantelamento da fenomenologia da imanência real e para a desrealização do sentido da obra husserliana que visamos neste estudo?

Todo o problema está no estatuto fenomenológico que possui a caracterização que fornece o caráter não presente. Nos referimos a essa “percepção interna” que engloba uma presentificação de fantasia como uma “apreensão de segundo nível”. Mas será mesmo correto considerar essa caracterização do presente e do não presente uma apreensão objetivante? “A diferença entre apreensão perceptiva e apreensão de fantasia não consiste e não pode consistir numa *diferença entre dois gêneros ou classes de conteúdos* [...]”. Ao contrário, “*são diferenças de consciência. A diferença não está, contudo, na objetivação comum a ambos os lados, em que se efetua a 'aparição' do objeto, mas naquela caracterização que constitui a diferença entre presente e presentificado*” (Lições, 2012,

²² Isso ficará mais claro quando, na *Segunda Parte*, analisarmos o conceito de “cisão do eu” (*Ichspaltung*), que aparece nos textos ulteriores do volume XXIII da *Husserliana*.

p. 135-136; Hua XXIII, p. 100, grifo nosso). Husserl não pode ser mais claro nesse ponto. A caracterização que fornece a um vivido o caráter presente ou não presente é uma caracterização da consciência que não se confunde nem com uma distinção de conteúdos nem com uma caracterização de apreensão objetivante. O esquema apreensão-conteúdo, instrumento central da fenomenologia da imanência real, não dá conta dessa caracterização que separa, em última instância, percepção e fantasia. Notemos também que já não faz mais sentido considerar tampouco a hipótese de que se trata de uma caracterização de fato e, portanto, externa à fenomenologia. Trata-se antes de uma *caracterização da consciência, a qual não mais se identifica com seus componentes realmente imanentes* e isso representa, sem dúvidas, um passo decisivo para a sua *absolutização*.

Isso é apenas aberto nas *Lições*, mas não devemos subestimar a estatura da heresia contra a fenomenologia ortodoxa de 1901 que é feita aqui e nem nos furtar a antecipar algumas de suas consequências. Um ponto é fundamental para isso e ele já é indicado nas *Lições* na forma de uma “terrível dificuldade”.

Mas logo deparamos com uma terrível dificuldade. A caracterização como presente não é ela mesma um momento da consciência e aquilo que ela produz de concreto não é também algo presente? Teríamos aqui, portanto, uma caracterização de segundo grau e com isto um regresso infinito? (*Lições*, 2012, p. 137; Hua XXIII, p. 102).

Se as caracterizações que doam o presente e o não presente são elas mesmas percebidas internamente como presentes, não necessitariam também elas de uma nova caracterização que lhes doasse esse presente? E esta nova caracterização de segundo grau, não precisaria de uma caracterização de terceiro grau e assim por diante em um regresso infinito? Em outras palavras, se a presentificação de A tem o caráter de apresentação de presentificação de A, não deveríamos adicionar infinitamente novas apresentações de apresentação de presentificação de A? O problema não é verdadeiramente solucionado nas *Lições*, mas se faz ouvir em textos posteriores, notavelmente nas lições sobre o tempo.

Não convém aqui entrar nas minúcias da análise propriamente temporal, o que requereria trazer a problemática do tripé temporal da impressão, retenção e protensão e, além disso, traduzir a problemática da fantasia para a problemática da recordação, que é o paradigma das lições sobre o tempo. Isso nos levaria demasiadamente longe. Queremos apenas indicar o fato de que as análises temporais se deparam com esse mesmo problema

do regresso infinito e que, por causa dele, Husserl se vê obrigado a admitir uma consciência absolutamente constituinte para além da temporalidade imanente.

Há uma tradição empirista de Herbart a Lotze, diz Husserl, que, para explicar a constituição de um objeto como estendido no tempo (por exemplo, uma melodia), pressupõe uma série de conteúdos de apreensão apreendidos por uma única percepção global, “um saber que os colocasse numa relação e os compreendesse em um único e indivisível ato” (Hua X, p. 19). Trata-se daquilo que Stern chamou de “dogma da momentariedade da consciência”. Junto a Stern, Husserl recusa a ideia de que, por exemplo, na percepção de uma melodia, a multiplicidade de conteúdos sensíveis providos de caráter temporal seria englobada por uma percepção indivisível e única (ela mesma fora do tempo) e constituiria, assim, o objeto temporal, a melodia. Contra isso, é preciso afirmar essa percepção global do objeto que o apreende em sua totalidade é ela mesma estendida temporalmente (Hua X, p. 22). Em sua base há, além de uma multiplicidade de conteúdos de apreensão, uma multiplicidade de apreensões. Sobre essas apreensões e conteúdos imanes não se fundam apenas os objetos temporais entendidos como unidades no tempo (*Einheiten in der Zeit*) (a melodia), mas também objetos-tempo (*Zeitobjekten*) em geral, todos os objetos que possuem extensão temporal em si mesmos (Hua X, p. 23). A percepção ela mesma de uma melodia é um objeto-tempo, isto é, ela não é indivisível e fora do tempo, mas constituída na base das séries das apreensões e dos conteúdos na temporalidade imanente.

Por aí, Husserl efetua uma redução da temporalidade objetiva à temporalidade imanente-fenomenológica. No entanto, isso ainda é insuficiente. Ainda que se trate de uma multiplicidade de apreensões, cada uma delas é precisamente uma apreensão individual, a qual apreende um conteúdo de apreensão individual (que aparece, cessa e dá lugar a um novo apreender). As apreensões do agora, que constituem a percepção do tempo, se sucedem umas às outras e, portanto, estão elas mesmas no tempo. Não seria forçoso, nesse sentido, que houvesse novamente um outro nível constitutivo anterior (e apreensões mais originárias) que fornecesse unidade às apreensões imanes e assim sucessivamente em um regresso infinito de nível fundado à nível fundante? É, *mutatis mutandis*, a mesma dificuldade que nos deparamos nas *Lições* sobre a fantasia. É aqui que entra em jogo o conceito a consciência absoluta do tempo.

O que está em jogo nessa *démarche* constitutiva é, sem dúvida, o reenvio de todo individual a uma multiplicidade que o constitui. Já se tratava de remeter a unidade da percepção de um objeto temporal às múltiplas fases temporais (ou *continua*) de

apreensões e conteúdos de apreensões que a constituem. Reduzia-se o tempo transcendente-objetivo ao tempo imanente-subjetivo. No entanto, tão logo se “percebe que a *oposição entre unidade e multiplicidade* ganha um *novo sentido* que nos remeterá a um *stratum* mais profundo de ocorrências pertencendo à consciência constitutiva” (Hua X, p. 271). Isso porque se analisarmos a temporalidade imanente e suas fases contínuas, fica evidente que “uma nota adequadamente dada na percepção daquilo que é realmente imanente [...] é uma unidade individual – uma unidade porque ela está diante de mim como uma nota que dura, a qual é uma única e mesma através da duração” (Hua X, p. 278).

Nesse sentido, é preciso fazer uma nova redução: não apenas efetuar a reflexão através da evidência cartesiana reduzida (*reduziert cartesianische Evidenz*), através daquilo que é realmente dado na imanência (Hua X, p. 271), mas remeter “a percepção do som imanente à *percepção dessa percepção* – então a *maravilha da consciência do tempo* desvela a si mesma” (Hua X, p. 280). Assim, é preciso distinguir os conteúdos de apreensão “no sentido de coisa no tempo imanente, de objetos individuais no tempo – e os conteúdos pertencentes ao fluxo temporal último, os quais não duram e não são objetos temporais, mas precisamente o fluxo último da consciência” (Hua X, p. 293). Os conteúdos do fluxo absoluto não devem, portanto, ser confundidos com os conteúdos de apreensão, eles são um puro devir indiferenciado nos quais se objetivam todas as caracterizações temporais das unidades no tempo imanente. Onde a consciência não efetua síntese, onde não põe atos identificantes não pode haver algo que dura, mas apenas o fluir de conteúdos sem antes agora e depois, sem sucessão, sem permanência e mudança etc. Por isso, Husserl dirá mais tarde (Hua X, p. 371), em 1911, que quando se fala de fluxo ou se tenta descrevê-lo, de qualquer maneira que seja, não é senão de maneira metafórica, uma vez que toda nomeação já é uma objetivação daquilo que não é algo objetivado.

Assim, a instância última doadora do sentido de ser, dos modos temporais da apresentação e da presentificação, dos vividos perceptivo e fantasiante em suas posições

de ser distintas não pode ser nem um exterior empírico-transcendente nem os atos já objetivados como pertencentes realmente à consciência, mas a própria consciência entendida como fluxo absoluto do tempo. Por ela vemos como a fenomenologia passa da análise do conteúdo interno da *cogitatio* (numa redução que meramente essencializa a dinâmica psicológica das apreensões objetivantes) a uma análise funcional da constituição do sentido de ser por uma consciência absolutamente constituinte e ela mesma não constituída, não objetivada temporalmente nem como realidade presente nem como irrealidade. Ao contrário, ela é um fluxo absoluto e indiferenciado, um “puro devir” absolutamente múltiplo que constitui toda unidade e sentido objetivo.

Após a redução dos objetos transcendentais ao conteúdo interno da *cogitatio*, expressa na fórmula “toda consciência é consciência de...”, é preciso efetuar uma nova e mais profunda redução da visada intencional ao visar dessas unidades imanentes constituídas. “O visar (*meinen*) é um ‘ato’ (um ato é já uma unidade)” (Hua X, p. 293), portanto, a própria “consciência de...”, enquanto unidade constituída, pressupõe que ela mesma seja “conscientizada” no fluxo absoluto. Em outras palavras, essa análise constitutiva que vai de nível fundado a nível fundante, da unidade ao diverso, exige que após se passar do objeto intencional ao ato que o visa, se passe a um visar mais originário (e que não é um ato, pois não é uma unidade constituída) que intenciona e constitui as apreensões imanentes.

O vivido, enquanto “consciência de...”, não é a consciência no sentido originário, mas uma unidade constituída na consciência originária (*Urbewusstsein*). Os vividos imanentes são “fluxos no fluxo”, isto é, vividos temporais que são vivenciados e constituídos no fluxo absoluto do tempo. Portanto, a todo vivido corresponde seu vivenciar na consciência absoluta.

Conclusão da Primeira Parte

A análise da fantasia conduz diretamente à aquisição da consciência absoluta do tempo e, portanto, possui um papel crucial no alargamento do campo fenomenológico. As caracterizações que recebem os objetos da percepção e da fantasia são caracterizações de uma consciência em sentido mais profundo, a saber, caracterizações de uma esfera absolutamente constituinte do sentido de ser das unidades nela fundadas. Assim, a fenomenologia deixa de fazer a mera transição do fato ao *eidos* e de ser o análogo eidético da subjetividade psicológica. A nova redução exigida torna a consciência um absoluto, pelo qual toda objetividade, enquanto algo individual, recebe seu sentido.

Esse movimento absolutizante é um movimento de desrealização da fenomenologia inaugural entendida como psicologia puramente descritiva, a qual estava condenada a ser um duplo psicológico que apenas transcrevia eideticamente a dinâmica já operada na subjetividade empírica entre apreensões e conteúdo de apreensões. A análise da fantasia, ao implodir o núcleo duro do programa das *Investigações*, obriga Husserl a dar um sentido novo e mais profundo à consciência, pois “nós não temos, no caso da fantasia, novamente uma cor como conteúdo de apreensão, depois uma apreensão transformada, a qual faz a aparição de fantasia. Ao contrário: a ‘consciência’ é *consciência de parte em parte e a sensação já é, assim como o fantasma, ‘consciência’*” (Hua XXIII, texto n. 8, p. 265).

Isso já é suficiente para mostrar a fecundidade das análises das *Lições* sobre a fantasia para pensar a necessidade de uma virada transcendental. As análises de 1904-05 revelam que as caracterizações que doam o ser e o não-ser, o presente e o não presente dos vividos são constituídas, em última instância, por uma consciência absoluta. Por aí a oposição cartesiana que definia a fenomenologia de 1901 entre imanência *reelle* e a transcendência *reale* perde seu sentido. A modificação desacreditante que neutraliza a efetividade da aparição do ser ele mesmo da percepção não pode ser inserida como parte real da imanência da consciência, nem como conteúdo de apreensão nem como uma apreensão objetivante. Nem por isso, Husserl é forçado a admitir que a caracterização dos fantasmas e sensações é uma caracterização transcendente e, portanto, exterior à fenomenologia. Ao contrário, eles já são consciência desde o princípio e de “parte em parte”.

Ainda que a dinâmica psicológica reduzida eideticamente das apreensões e conteúdos não desapareça completamente, ela não é senão um nível fundado e superficial

da consciência, “e que tem suas fontes originais num absoluto último e verdadeiro” (HUSSERL, 2006, p. 185), como assinala Husserl em *Ideias I*. A região realmente imanente não é de todo irrelevante, mas sua centralidade é bastante minimizada e, assim, é preciso dizer que “nem toda constituição possui o esquema: apreensão/conteúdo de apreensão” (Hua X, p. 7).

Se nossa análise estiver correta, então parece justo concluir que os impasses das análises sobre a consciência fantasiante deixa de reproduzir eideticamente a dinâmica de uma psicologia descritiva para dar lugar a uma análise de tipo transcendental, pela qual a constituição do modo de ser remete-se a uma investigação funcional, de nível fundado a nível fundante, das caracterizações e modificações de uma consciência, agora, absolutizada. Mas com isso não se diz apenas que a teoria da imaginação é transcendentalizada. Todas as questões da fenomenologia husserliana o são em algum momento. Mais do que isso, as análises dos atos imaginativos devem ser encaradas como um ponto decisivo na transcendentalização da fenomenologia ela mesma. Isso porque temos aqui, pela primeira vez, uma investigação concreta que mostra as aporias que um programa reduzido aos limites da imanência-real da consciência conduz e, nesse sentido, a necessidade de desrealizar a região fenomenológica e de desmontar alguns dos pressupostos da psicologia com que a fenomenologia inaugural trabalhava subrepticamente. É preciso então, fazer coro à afirmação de R. Bernet e defender que “a imaginação parece o conduzir direto às portas de uma fenomenologia transcendental” (BERNET, 2004, p. 15, trad. nossa).

Com isso, no entanto, ainda nada dissemos a respeito da relação, afirmada por Husserl, dessa consciência que modifica em descrédito que caracteriza a presentificação de fantasia com a modificação universal da tese do ser operada pela redução transcendental. Ainda que as questões sejam intimamente conectadas, que as *Lições* sobre fantasia e consciência de imagem possuam um papel importante no devir transcendental da fenomenologia, não significa ainda que se possa vincular de qualquer maneira ambas as modificações neutralizantes.

Estamos, contudo, em uma posição mais favorável para avaliar essa aproximação, a qual deverá ser feita a partir dos resultados obtidos nesta primeira etapa e com seu aprofundamento em outros textos do volume XXIII da *Husserliana*. Além disso, isso deverá ser feito junto com o estudo mais pormenorizado do programa propriamente transcendental, que até aqui apenas teve seu sentido anunciado em lampejos, sem que ele fosse proclamado como tal e sem o pleno discernimento de seu conteúdo.

Segunda Parte

A questão do transcendental na fenomenologia suscitou, desde o momento em que foi anunciada por Husserl, as maiores controvérsias e polêmicas da história da fenomenologia. Para ficar em apenas um nome, tomemos, por exemplo, o diagnóstico de Ricoeur, para quem a proclamação da fenomenologia como transcendental “implica uma verdadeira decisão metafísica sobre o estatuto ontológico” (RICOEUR, 2009, p. 13). Trata-se de uma crítica bastante difundida que aponta uma traição ao *leitmotiv* das coisas mesmas em favor de uma decisão arbitrária quanto ao estatuto ontológico dos fenômenos – e isso sem que haja qualquer exigência pelos fenômenos eles mesmos. Em outras palavras, o idealismo transcendental é exterior à fenomenologia e se à fenomenologia é adicionado o adjetivo “transcendental” não é senão por uma escolha contingente do filósofo.

Sem entrar no debate crítico que envolve a questão, é preciso notar que Husserl veria com maus olhos qualquer filiação à fenomenologia que fizesse economia de sua “consideração fundamental”, a saber, a suspensão da orientação natural e a conquista do campo da consciência absoluta doadora de sentido. Assim, “só quem compreende mal o sentido mais profundo do método intencional ou o da redução transcendental, ou mesmo o de ambos, pode querer separar Fenomenologia e Idealismo transcendental” (HUSSERL, 2013, p. 125).

Há uma continuidade necessária entre a fenomenologia, qualquer que seja o ângulo pela qual é abordada, e o idealismo transcendental. Que se considere que o fundamental da fenomenologia seja a correlação intencional, isso deverá levar o fenomenólogo a admitir a consciência como fonte absoluta da validade e do sentido do mundo, enquanto o sentido mais profundo da intencionalidade. Todos os caminhos levam ao transcendental em Husserl, que buscou explicitá-lo durante toda sua vida.

Se, para Husserl, isto é uma verdade lapidar de sua filosofia, não é preciso recorrer aos seus discípulos insurgentes para dizer que há um problema filosófico nessa relação harmoniosa entre fenomenologia e idealismo transcendental. Lembremos as avaliações posteriores que Husserl faz da fenomenologia apresentada nas *Investigações*. Se, por um lado, a revisão crítica da segunda edição censurava o fato de que a restrição à *reele Immanenz* evidenciava “que o ponto de partida natural de nossas investigações se encontrava na atitude psicológica” (HUSSERL, 1984, p. 441) e, portanto, natural; por

outro lado, esse ponto de partida natural jamais foi completamente desconectado da vocação autêntica do seu projeto. Com efeito, mesmo em *Ideias I*, Husserl entende que “a *fenomenologia pura* [...] fez uma primeira abertura nas *Investigações Lógicas*” (HUSSERL, 2006, p. 26). Como entender que uma psicologia racional, confinada dentro da atitude natural-psicológica possa já dar acesso à fenomenologia pura, tal como esta é entendida em 1913, a saber, como fenomenologia purificada em relação à tese natural? O que está em jogo aqui não é meramente a relação entre os textos husserlianos, como quando se quer saber se há uma ruptura ou continuidade filosófica entre obras. Mais do que isso, há aqui um problema filosófico de fundo que concerne à passagem entre atitude natural e atitude filosófica (ler “transcendental”).

Ou a conversão da consciência psicológica em consciência transcendental é, de fato, contínua e, do ponto de vista fenomenológico, necessária ou, então, se trata de uma verdadeira inversão ontológica absolutamente externa à consciência natural e que, no limite, torna a redução transcendental um mecanismo artificial e arbitrário, como queria a leitura crítica da virada transcendental. Mas, se há um acesso contínuo à atitude transcendental, a partir de pressupostos da própria consciência natural, então não há qualquer necessidade de “conversão” ao transcendental. Não se vê como o acesso pode ser contínuo sem que ou a consciência natural seja desde sempre interpretada como absoluta ou que o próprio transcendental seja, de alguma forma, naturalizado enquanto uma simples derivação. Como aponta Lavigne, “a fundação metodológica de princípio da fenomenologia transcendental parece assim dever realizar o impossível: engendrar a antítese da apreensão natural da transcendência como um desenvolvimento *contínuo* desta” (LAVIGNE, 2009, p. 14).

Está em questão aqui a possibilidade mesma da redução fenomenológica, na medida em que é ela que opera a modificação da tese ontológica. A “plena liberdade” com a qual é possível neutralizar a tese geral permanece uma justificação vaga e insuficiente se não se compreende o que está por trás dela: o fato de que há “uma possibilidade de princípio desta modificação” (HUSSERL, 2006, p. 78). Essa possibilidade de princípio é obviamente anterior à modificação ela mesma e, portanto, anterior à interpretação transcendental. Assim, é preciso compreender como essa possibilidade de modificação é aberta, e isso no próprio seio da orientação natural da consciência.

Falar de uma modificação de neutralidade dentro da atitude natural poderia parecer um absurdo, uma vez que é esta modificação peculiar que permite a conversão à atitude

transcendental. Trata-se do problema do acesso contínuo que mencionamos acima. No entanto, para nós já não pode haver qualquer contradição, visto que não só há a possibilidade de modificação na vida natural, como também esta é, de fato, operada na fantasia pura mesmo que acompanhada da tese geral de uma certa maneira. Mais à frente, buscaremos mostrar como se efetua esta modificação na fantasia a partir das análises husserlianas sobre a consciência interna e que é esse mesmo mecanismo que está por trás da liberdade de reflexão pela qual é possibilitada e legitimada a redução transcendental. Ao mesmo tempo, isto nos permitirá desnudar a mistificação que é feita entorno do transcendental em Husserl, que não mais aparecerá como uma decisão arbitrária de um pensamento de sobrevoo, mas como algo cuja possibilidade está inscrita na própria experiência natural. Isso não quer dizer, todavia, que a consciência natural efetua esta passagem *naturalmente*. Nem mesmo significa que a passagem ao transcendental se efetua tão logo se opera a modificação de neutralização (se assim fosse, o fantasiar levaria sempre ao idealismo transcendental). Ela envolve algo a mais. Não é meramente a neutralização da tese do ser, mas a neutralização da tese do ser com a finalidade de fundar o sentido do fenômeno do mundo. A redução fenomenológica não é um ato da vida cotidiana do eu natural, mas um *método* que possui fins epistemológicos específicos.

Capítulo 1 – A Passagem ao Transcendental

Atitude Natural e Circularidade

Antes de entrar no domínio propriamente transcendental, é preciso partir de seu avesso não-filosófico, que, apesar de ser uma esfera multifacetada, possui a caracterização abrangente de “atitude” ou “orientação” natural. Importa precisar o que une, sob a mesma rubrica, modos tão distintos de consideração que vão desde as investigações das ciências positivas até o nível mais trivial da vida cotidiana.

Husserl inicia a descrição tomando o ponto de vista de “homens da vida natural, representando, julgando, sentindo, querendo *‘em orientação natural’*” (HUSSERL, 2006, p. 73). Nesses diferentes modos do vivenciar natural lidamos com coisas. Nem sempre

enquanto coisas simplesmente apercebidas no sentido de coisas subjacentes, mas também como dotadas de caracteres práticos, volitivos, valorativos. “Eu as acho belas ou feias, prazerosas ou desprezíveis, agradáveis ou desagradáveis etc.” (HUSSERL, 2006, p. 73). Qualquer que seja o modo pelo qual lidamos na atitude natural, há sempre um “algo aí”, um “*simplesmente aí para mim*” (*für mich einfach da*) enquanto efetividades “à disposição” (*vorhanden*).

Este carácter da disponibilidade é o traço mais elementar da atitude natural. O eu empírico irá sempre ter um “simplesmente aí”, que não é somente algo que se apresenta a ele, mas também algo no qual ele se engaja de diversos modos. Aquilo que se dá como simplesmente aí pode estar disponível como objeto de uso, de valor, de afeto e assim por diante; e isso não apenas para as “meras coisas”, mas também para os outros seres humanos e seres vivos em geral, que podem estar disponíveis como “‘amigos’ ou ‘inimigos’, ‘meus subordinados’ ou ‘superiores’, ‘estranhos’ ou ‘parentes’, etc.” (HUSSERL, 2006, p. 75).

É importante que não se confunda essa disponibilidade com a atualidade atensiva. Aquilo que se encontra aí para mim não se reduz ao meu campo atual de atenção. Há um segundo nível de co-presença no qual as coisas estão igualmente disponíveis.

Para mim, junto com os objetos percebidos atualmente, há objetos efetivos, como objetos determinados, mais ou menos conhecidos [...], objetos que “sei” estarem aqui ou ali em meu meio circundante, do qual também estou imediatamente cômico em meu saber” (HUSSERL, 2006, p. 73-74).

Eu “sei” ou tenho consciência (sem que haja ainda um pensamento conceitual envolvido) de um campo co-presente ao campo atualmente disponível. Embora haja um computador aparecendo atualmente em meu campo perceptivo, estão disponíveis além disso outros objetos do quarto. Sei que há uma janela atrás de mim, que ao abrir a porta há um corredor que me leva às escadas, que dão para a rua e assim sucessivamente em um horizonte mais ou menos determinado de objetos do meu meio circundante. Não apenas um campo espacial da disponibilidade local das coisas, mas também um prolongamento temporal de disponibilidades que sei que vi ou que verei conforme varia a mudança da atenção. Esse campo de disponibilidades espaço-temporal não é inteiramente determinado, mas é sempre passível de um enriquecimento intuitivo quanto ao seu conteúdo, na medida em que posso lançar sobre ele o “olhar clarificador da

atenção” (*des aufhellenden Blickes der Aufmerksamkeit*) a partir de percepções e recordações que vivifiquem e ampliem o horizonte de disponibilidades enquanto um nexo objetivo, cujo ponto central é o campo atual da minha percepção atual.

Contudo, esse nexo de objetividades constituído pelo olhar atual junto com o horizonte objetivo mais ou menos determinado não é ainda tudo aquilo que para mim está disponível. Há um terceiro nível mais originário da disponibilidade. Com efeito, ainda que o olhar desperto do eu dirija sua atenção para objetos cada vez mais distantes da atenção atual e que o horizonte que o envolve esta seja cada vez mais determinado, essa progressão está envolta por um horizonte espaço-temporal que se estende ao infinito. O campo das disponibilidades determináveis sempre estará ele mesmo envolto por um “*horizonte de realidade indeterminada, de que se tem obscuramente consciência*” (HUSSERL, 2006, p. 74). O fato de que essa efetividade seja indeterminada e obscura não a torna menos disponível para o eu. Na verdade, o que é obscuro e indeterminado é o conteúdo dessa realidade, que é no máximo um campo nebuloso de conjecturas e possibilidades intuitivas, mas sua forma, enquanto “horizonte enevado e jamais plenamente determinável está necessariamente aí” (HUSSERL, 2006, p. 74). Essa forma Husserl chama *forma do mundo* ou simplesmente *mundo*, que é precisamente isto: um horizonte cujo conteúdo jamais me é plenamente determinável, mas que está sempre aí, disponível para o eu desperto enquanto o meio circundante que envolve todas as suas vivências.

Além disso, ele é também pressuposto como o *locus* no qual estou inserido enquanto ser humano e junto com outros seres vivos e seres humanos. Com efeito, na medida em que reconheço outros sujeitos, eu os tomo analogamente como sujeitos referidos ao mundo. Ainda que eu não tenha acesso às vivências dos outros sujeitos e que essa referência seja vivida de maneira diversa para cada um de nós, eu nos apreendo como referidos a um mesmo mundo do qual todos nós fazemos parte.

Cada um tem seu lugar, a partir do qual vê coisas disponíveis, e respectivamente ao qual elas se manifestam diferentemente para cada um deles [...]. A despeito disso tudo, nós nos entendemos como nossos próximos e estabelecemos em conjunto uma realidade espaço-temporal objetiva como mundo que nos circunda, que está para todos aí, e do qual, no entanto, nós mesmos fazemos parte (HUSSERL, 2006, p. 7677).

A subjetividade natural se dá da mesma maneira que a intersubjetividade natural, a saber, pela referência ao mundo que fornece para os dois casos sua unidade formal de referência. Com efeito, todos os atos da vida subjetiva natural – quer sejam atos volitivos, afetivos, cognoscentes – pressupõem essa referência, na medida em que pertencem a um sujeito empírico, que tem o mundo como seu meio circundante e como lugar no qual está inserido. A disponibilidade do mundo, seu estar-aí “permanece constante por toda a duração dessa orientação, isto é, quando se está imerso na vida natural desperta” (HUSSERL, 2006, p. 78). Pouco importa que eventualmente certos aspectos do mundo sejam postos em questão quando, por exemplo, se duvida que ele seja de tal ou tal maneira, ou que haja múltiplos modos pelos quais o mundo é apreendido pelos diferentes sujeitos ou mesmo que eventos tido como fatos do mundo por vezes apareçam como mera aparência ou alucinação. Tudo isso diz respeito ao *quê* do mundo e em nada abala o fato de *que o mundo é*. Independentemente de como se queira enunciar esse juízo existencial sobre o mundo, ele está aí antes de todo pensar e de toda teoria durante toda a duração da vida subjetiva natural. Trata-se daquilo que Husserl chama de *tese geral da atitude natural*, a qual

não consiste num ato específico próprio, num juízo articulado sobre a existência [...]. Se expressamos esse juízo, nós sabemos, no entanto, que nele apenas tornamos tema a apreendemos predicativamente algo que já estava de alguma maneira contido de forma não-temática, impensada, não-predicativa, na experiência originária (*ursprünglichen Erfahren*), vale dizer, no experienciado, com o caráter do “disponível” (HUSSERL, 2006, p. 78).

A disponibilidade do mundo está sempre pressuposta pelo eu natural nele situado. Essa pressuposição é constante durante toda vida natural desperta deste eu situado, sob a forma de uma tese ontológica quanto à existência do mundo. O termo “tese”, no entanto, não deve indicar nenhum ato específico do sujeito, tal como um juízo predicativo. Ao contrário, essa tese ontológica está e permanece aí antes de qualquer pensamento e tematização por parte do eu pessoal que a admite. Com efeito, ela diz respeito à experiência originária da subjetividade natural. Originária, justamente, porque a tese geral do ser é aquilo que constitui fundamentalmente o que Husserl compreende por atitude natural. Por isso, suspender a tese geral é suspender a atitude natural ela mesma.

Todavia, dizer que a tese ontológica é anterior ao pensamento conceitual, não quer dizer necessariamente que com este ela cessa, nem mesmo sob as formas mais elevadas

do pensamento teórico das ciências positivas, as quais são positivas precisamente na medida em que põem o mundo como efetividade. Husserl não está aqui, no entanto, levianamente nivelando sob o mesmo patamar as ciências naturais e o modo de consideração do homem ingênuo. Isso é o que parece quando as ciências positivas são elas mesmas apontadas como dogmáticas e ingênuas. Todavia, a ingenuidade aqui não se dá no mesmo nível. Enquanto homem ingênuo sob o encantamento da tese natural, possuo um “constante perceber, atual ou inatual. O mundo-das-coisas, com nosso corpo nele, continua sempre a estar aí na forma da percepção [...], da qual todos os atos da experiência tiram uma parte capital de sua força fundante” (HUSSERL, 2006, p. 95). É certo que, por vezes, o homem ingênuo sucumbe ao erro. Não apenas sobre as “qualidades” das coisas que outrora ele considerava diferentemente, mas também quanto à existência de coisas que podem aparecer como ilusórias ou fruto de uma alucinação. No entanto, se não há nada que contrarie sua crença no objeto percebido, isto é, “se ela pode ser ‘confirmada’ no nexa da experiência atual [...], então a coisa percebida é efetiva e está realmente dada ela mesma, em carne e osso, na percepção” (HUSSERL, 2006, p. 95).

Já o “homem de ciência”, não partilha da mesma ingenuidade que o homem cotidiano. Não há esta correspondência imediata entre aquilo que é percebido no nexa da experiência atual e aquilo que efetivamente é. Enquanto a experiência atual do homem ingênuo é sempre uma experiência situada e que tira sua força fundante de um nexa de vivências relativos ao meio circundante do eu pessoal (sua língua, costumes, etc.), o homem de ciência, ao contrário, busca saber como as coisas “realmente” são, independentemente da localidade do eu empírico que percebe. No entanto, o próprio homem ingênuo, quando se vê “enganado” pela experiência sensível, já toma o perceber como “algo inessencial em si mesmo, como um olhar vazio que um ‘eu’ lança na direção do próprio objeto, e que entra em contato com este de uma maneira digna de espanto” (HUSSERL, 2006, p. 95). Assim, quando ocorre de a percepção não ser confirmada no decorrer do nexa atual, o perceber já é posto em questão pela ingenuidade da vida cotidiana.

As ciências irão então, em sua busca pelo que efetivamente é, radicalizar essa experiência pré-científica. Husserl toma o exemplo das ciências naturais que se desenvolveram na modernidade. Sob a exigência de uma objetividade absoluta, fez-se aí a distinção entre “qualidades primárias” e “qualidades secundárias”. Com efeito, era preciso, para alcançar um conhecimento objetivo, afastar da investigação científica a experiência sensível, enquanto esta seria “meramente subjetiva” e relativa a um eu

empírico situado. A experiência sensível seria então “mera aparência” ou um mero signo do ser verdadeiro, a saber, as qualidades geométrico-físicas “objetivas”

O “ser-verdadeiro” seria, pois, algo determinado de uma maneira inteiramente e por princípio diferente daquilo que é dado como efetividade em carne e osso na percepção [...]. A coisa propriamente experimentada fornece o mero “isto”, um x vazio, que se torna o suporte de determinações matemáticas e fórmulas matemáticas correspondentes, e que não existe no espaço da percepção, mas num “espaço objetivo”, de que aquele é mero “signo” [...] (HUSSERL, 2006, p. 96).

Assim, para o homem de ciência, a experiência sensível de um eu situado deixa de ser a fonte de atestação do ser e as efetuações do eu pré-científico não podem ser concebidas de outra maneira que não como ingênuas. Isso porque o homem ingênuo põe o ser sempre a partir de um ponto de vista relativo ao seu nexos atual de experiência cujo centro de referência é a percepção atual de um eu situado. Ainda que por vezes ele coloque em questão certas opiniões, ele o faz em prol de outras opiniões que estão igualmente condicionadas pela localidade de seu ponto de vista dentro de seu meio circundante neste mundo. A ciência, ao contrário, não põe efetividade a partir do ponto de vista do cientista. Ela não é relativa ao meio circundante pelo qual esse ser é atestado como válido. E, todavia, Husserl também a considera como ingênuo.

Isso se dá pelo fato de que, ainda que se considere que o ser-verdadeiro seja dado diferentemente daquilo que é dado efetivamente na percepção, “a *própria coisa percebida* é, sempre e por princípio, *exatamente a mesma coisa que o físico investiga e determina cientificamente*”, ao que Husserl antecipa: “essa proposição parece contradizer as proposições anteriormente enunciadas” ((HUSSERL, 2006, p. 121). A aparente contradição aqui é análoga àquela que afirma que o homem de ciência não partilha da ingenuidade perceptiva do homem cotidiano e, todavia, ele é considerado agora como igualmente ingênuo. Com efeito, o ser-verdadeiro das ciências, por mais diferente que pretenda parecer em relação à coisa percebida em carne e osso, “nada mais é que a determinação lógico-experimental da natureza dada simplesmente na intuição” (HUSSERL, 2006, p. 123). Ainda que se admita a validade da distinção entre qualidades primárias e secundárias, os objetos da experiência sensível são o “isto”, o “suporte” ou “x” vazio do qual e para o qual as determinações matemáticas tiram sua validade objetiva.

A coisa que ele [o físico] observa, com a qual faz experiências, que constantemente vê, toma nas mãos, põe na balança, leva ao forno de fusão: esta, e nenhuma coisa mais, se torna sujeito dos predicados físicos, tais como peso, massa, temperatura, resistência elétrica, etc. [...]. Portanto, a coisa que aparece sensivelmente, que tem formas sensíveis, cores, propriedades olfativas e gustativas, é tudo menos um signo de uma *outra coisa*, mas é, de certo modo, *signo de si mesma* (HUSSERL, 2006, p. 122-123)

Assim, por mais que as ciências não sejam relativas a um ponto de vista particular no meio circundante do cientista, ela ainda é relativa à experiência sensível *deste* mundo. Ainda que elas sejam ciências puramente eidéticas, isso não muda o fato de que seu âmbito de consideração é este mundo, o qual elas sempre pressupõem. Em outras palavras, as ciências são sempre relativas a este mundo. Se o mundo natural passasse a se apresentar de outra maneira, suas leis “universais” também deveriam ser outras, pois, as ciências positivas são sempre a abstração ou universalização de um mundo particular. Portanto, opera-se na ciência a mesma absolutização do mundo natural, “enquanto não se vê de modo algum o verdadeiro absoluto, a consciência pura como tal” (HUSSERL, 2006, p. 124). Essa miopia à consciência pura enquanto o verdadeiro absoluto é precisamente o que caracteriza as ciências positivas como ingênuas.

Tal caracterização, no entanto, não é propriamente uma censura às ciências positivas. Que as ciências positivas possuam, nesse sentido, uma orientação dogmática, não deve “expressar aqui nenhuma depreciação” (HUSSERL, 2006, p. 72). Ao contrário, se exprime uma necessidade fundada na sua essência. As ciências, em seu ímpeto de saber como as coisas realmente são, prolongam e radicalizam a experiência pré-científica, mas não chegam a ultrapassá-la, pois, o âmbito do seu conhecimento é o âmbito deste mundo que me circunda e em que eu vivo, o qual já é sempre posto e circunscrito formalmente pela experiência pré-científica.

Conhecê-lo [este mundo que está aí] de maneira mais abrangente, mais confiável e, sob todos os aspectos, mais perfeita do que o conhecimento empírico ingênuo é capaz de fazê-lo, solucionar todas as tarefas do conhecimento científico que apresentam no seu terreno, eis a meta das *ciências de orientação natural* (HUSSERL, 2006, p. 78).

A ingenuidade quanto sua dependência do mundo natural não é algo a se reprovar nas ciências, porquanto o mundo natural é, de direito, *seu terreno*. Sua meta não é outra

senão a de conhecê-lo de maneira metódica e sistemática. Meta esta que a experiência pré-científica não pode levar a cabo plenamente, dado sua relatividade a um ponto de vista particular relativo à situação do eu no mundo. Não faz sentido exigir que as ciências renunciem à tese natural, uma vez que é justamente a existência e os aspectos deste mundo que lhes cabe investigar. As ciências de orientação natural são ingênuas na medida em que não problematizam nem tematizam a tese geral do ser, mas isso justamente porque não precisam e não podem fazê-lo, caso contrário não seriam ciências de orientação natural.

Esse ponto nem sempre é bem compreendido, pois ele não é tão claro em *Ideias I*. É que Husserl por vezes fala dessa absolutização do mundo natural que as ciências fazem (e têm de fazê-lo) como uma “confusão” entre este relativo que é o mundo e o verdadeiro absoluto, como um “mal-entendido” ou como uma “absurdidade” que faz do ser do mundo natural uma “realidade mítica absoluta” (HUSSERL, 2006, p. 124). Fica difícil não ver aqui um tom depreciativo – ainda que Husserl afirme que não é o caso – e, então, o modo de consideração fundamental das ciências em atitude natural não seria senão fruto de um equívoco de princípio, que, aliás, não seria exclusivo da atitude científica. Toda a vida subjetiva natural seria marcada por esse contrassenso, uma vez que ela sempre pressupõe, em todo o curso de sua existência, a tese geral do ser. O natural seria absurdo em si mesmo.

E ele o é, no entanto, não em si e para si mesmo. O contrassenso da atitude natural só aparece como tal quando já se está em posse de seu diverso, quando já se anteviu a consciência como o verdadeiro absoluto e quando já se caminha dentro da atitude filosófica ou transcendental, como bem coloca Sebastian Luft:

[...] uma descrição da atitude natural é já a partir do ponto de vista fenomenológico. A condição de possibilidade de uma descrição do mundo da vida é que ele já tenha sido deixado para trás. Este ultrapassamento da atitude natural e tomada de um novo ponto de vista é o problema central do método de Husserl: a redução (LUFT, 2011, p. 51, trad. nossa).

Toda essa descrição da atitude natural que vínhamos reconstruindo já é desenvolvida sob as lentes da atitude fenomenológica²³. Não nos enganemos quanto ao

²³ Fink, em sua *VI Cartesianische Meditation*, também atentou para o fato que as análises husserianas da atitude natural que levam à necessidade de uma redução fenomenológica pressupõem a aquisição prévia do solo fenomenológico-transcendental. “A via [para a fenomenologia] só se torna forçosa se já trazemos o

fato de Husserl formular algumas das proposições dessa descrição em primeira pessoa “enquanto homem ingênuo...” ou “eu, o homem efetivo...”. Essa descrição não é de modo algum feita pelo ponto de vista do homem em atitude natural, mas já é ela mesma uma descrição pura.

O que apresentamos para a caracterização do dado na orientação natural e, com isso, para a caracterização ela mesma, foi *um exemplo de descrição pura anterior a toda ‘teoria’* [...]. Para nós, que nos empenhamos por chegar à porta de entrada da fenomenologia, tudo o que é necessário nessa direção já foi feito, pois precisamos apenas de uns caracteres bem gerais da orientação natural [...] (HUSSERL, 2006, p. 77, grifo nosso).

A descrição da atitude natural é já uma descrição pura. Pura de toda teoria e, no limite, pura da tese geral do ser, a qual, sem dúvida é tomada como caráter daquilo que é descrito, mas sem, contudo, contar como unidade de validade para a descrição ela mesma. Essa descrição que culmina no contrassenso do mundo como facticidade absoluta não pode ser empreendida pela atitude natural e nem de “dentro” dela²⁴. A tese geral do ser não é absurda em si mesma no domínio pré-filosófico, mas o é se já estamos inseridos, ainda que obscuramente, na atitude transcendental e em posse do verdadeiro absoluto. Com efeito, toda essa descrição só é possível tendo como *meta* a aquisição do solo transcendental, para nós “que nos empenhamos chegar à porta da fenomenologia”.

A atitude natural em sua ingenuidade fundamental não pode levar a cabo essa descrição, na medida em que por princípio não tematiza a tese geral que a constitui. Nesse sentido, a atitude natural, compreendida aí a atitude científica, não tematiza a si mesma. Somente um olhar de fora pode desnudar a essência da atitude natural, pois, em si e para si mesma, ela é uma unidade coesa e coerente formada pela tese geral do ser e que permanece aí durante toda a vida desperta da subjetividade natural. Isso porque a “consciência individual está entrelaçada ao *mundo natural* de uma *dupla* maneira: ela é consciência de algum *homem* ou *animal* e é, ao menos num grande número de suas particularizações, consciência *deste* mundo” (HUSSERL, 2006, p. 124). A subjetividade

saber transcendental conosco – ainda que ele seja bastante obscuro [...]. Aqui também a via da psicologia, a via da lógica e qualquer outra via que podemos desejar construir. Todas têm a particularidade de que elas só se tornam vias para a fenomenologia se, primeiramente, um saber fenomenológico prévio já iluminou a via” (FINK, 1998, p. 87, trad. nossa).

²⁴ Como nota Bernet, “nada, no curso de nossa experiência efetiva precedente do mundo, nos convida a esperar por uma tal possibilidade de uma aniquilação do mundo” (BERNET, 2004, p. 159).

natural então tira sua unidade a partir de sua referência a este mundo existente que a circunda precisamente porque ela própria é mundana e estabelece nexos reais e materiais com ele. Assim, para a subjetividade natural,

o mundo material não é uma parte qualquer, mas a camada fundamental do mundo natural, à qual todo ser real está *essencialmente* referido [...]. Aí consciência e materialidade são um todo ligado, ligado nas unidades psicofísicas individuais do que chamamos *animalia* e, superiormente, na *unidade real do mundo inteiro* (HUSSERL, 2006, p. 124).

Subjetividade natural e mundo formam uma unidade não apenas pela tese sempre pressuposta de sua existência, mas também porque eu mesmo sou mundano e meus vividos estabelecem nexos reais com este mundo que me circunda e no qual estou inserido. Para nós, importa mais uma vez frisar essa unidade entre subjetividade natural e mundo e, além disso, que ela é um todo coeso e fechado em si mesmo. Toda tematização e caracterização dessa estrutura fundamental da vida subjetiva natural como ingênua já está necessariamente alienada em relação a essa subjetividade natural, já deixou de pressupor a tese geral e a subjetividade enquanto parte real do mundo. Portanto, toda consideração da atitude natural que vise evidenciar o verdadeiro absoluto e a verdadeira trama que dá unidade à consciência já pressupõe um observador externo e não situado neste mundo enquanto ser humano psicofísico.

Tal observador purificado de sua materialidade e de sua referência ao mundo natural deve ser revelado, como se sabe, pela redução fenomenológica. No entanto, aqui reside toda a dificuldade da passagem entre o empírico e o transcendental. Isso porque o fenomenólogo que reduz é ele mesmo um homem natural situado neste mundo e forma com ele uma unidade fechada e coerente. Contudo, para que se opere a redução, a atitude natural deve já ter sido tematizada previamente em sua ingenuidade de princípio e como aquilo que a redução visa justamente reduzir. Trata-se aqui de um problema patente de *circularidade*. Para conquistar a subjetividade transcendental deve-se reduzir a subjetividade natural, mas para reduzir a subjetividade natural é preciso que estejamos já em posse do campo transcendental, uma vez que a atitude natural não tematiza a si mesma. Como é possível que o eu natural, situado no mundo e a ele referido essencialmente, por assim dizer, aliene-se de si naquilo que lhe é próprio e neutralize essa referência, tomando assim a perspectiva de um eu não-pessoal, não-situado e desinteressado em relação ao mundo? Ou – novamente junto a Luft, que bem explicitou esse problema – “como eu

posso ganhar uma sobrevista (*overview*) sobre a vida subjetiva se eu permaneço confinado à minha experiência no ‘presente vivo’?” (LUFT, 2011, 66, trad. nossa).

Trata-se do problema da possibilidade mesma de algo como uma redução filosófica, o qual Husserl parece não ver como um problema. Ao contrário, tudo se pretende resolver por uma liberdade teórica de princípio, que, se para o fenomenólogo permanece a-problemática; para uma leitura crítica de sua fenomenologia, pode parecer um pressuposto criado *ex-nihilo* ao bel-prazer de uma filosofia especulativa pairando sob as nuvens, da qual Husserl jamais pretendeu ser um representante.

Redução Fenomenológica e Liberdade

Colocar fora de circuito todos os atuais hábitos de pensar, reconhecer e pôr abaixo as barreiras espirituais com que eles restringem o horizonte de nosso pensar, e então apreender, *em plena liberdade de pensamento*, os autênticos problemas filosóficos, que deverão ser postos de maneira inteiramente nova e que somente nos tornarão-se acessíveis num horizonte totalmente desobstruído – são exigências duras. Nada menos que isso, no entanto, é exigido (HUSSERL, 2006, p. 27, grifo nosso).

Há uma exigência na filosofia husserliana de uma transparência plena, um ideal de “ausência de pressupostos” e de um pensar inteiramente livre e puro em si mesmo. Nesse sentido, a fenomenologia husserliana é compreendida, e isso pelo próprio Husserl, como “por assim dizer, o anseio secreto de toda a filosofia moderna” (HUSSERL, 2006, p. 141). Tanto quanto na modernidade, se busca aqui conhecimentos universais e incondicionados acerca dos problemas radicais da possibilidade do conhecimento. No entanto, na modernidade, a solução para esses problemas radicais, aos olhos de Husserl, não passou justamente disso, de um anseio que não conseguiu, todavia, ser satisfeito. E isso porque todos os filósofos modernos, por mais que tivessem antevisto, cada um a seu modo, o verdadeiro solo filosófico, trouxeram de volta a atitude natural pela porta dos fundos. Seja o Descartes da *terceira meditação* em diante, o psicologismo transcendental de Locke ou mesmo Kant, que “já se move em solo fenomenológico”, mas “o interpretou equivocadamente como solo psicológico e, por isso, abriu novamente mão dele” (HUSSERL, 2006, p. 141). Todos eles, por motivos distintos, não puderam satisfazer as “exigências duras” que eles próprios colocaram em seu horizonte. Não nos interessa aqui levar a cabo uma análise pormenorizada da leitura crítica que Husserl faz da filosofia moderna (embora esta seja bastante esclarecedora quanto a suas próprias intenções

filosóficas), mas apenas ressaltar que, por mais que os fins e a colocação dos problemas filosóficos que motivaram os empreendimentos modernos estivessem na direção correta, eles não dispunham da clareza quanto aos obstáculos e os meios para sua remoção.

Nenhum deles possuía em mãos o *método redutivo* ou pelo menos não o possuíam em seu momento mais radical. Com efeito, se trata de um método de *reduções*, das quais se destacam ao menos dois grandes blocos: a redução eidética e a redução fenomenológica ou transcendental. O fenomenólogo deve efetuar ambas, na medida em que a fenomenologia é uma ciência eidética e transcendental, mas aquilo que ambas visam reduzir é distinto em cada caso.

A fenomenologia pura ou transcendental não será fundada numa ciência de fatos, mas como ciência de essências [...]. A redução aqui em questão, que leva do fenômeno psicológico à “essência” pura ou, no pensamento judicante, da universalidade fática (“empírica”) à universalidade de “essência”, é a redução eidética. Em segundo lugar, os fenômenos da fenomenologia transcendental serão caracterizados como irrealis. Outras reduções, especificamente transcendentais, “purificarão” os fenômenos psicológicos daquilo que recebem de realidade e, portanto, de sua inserção no mundo. Nossa fenomenologia não deve ser uma doutrina de essências de fenômenos reais, mas de fenômenos transcendentalmente reduzidos (HUSSERL, 2006, p. 28).

A fenomenologia então deve reduzir fenômenos transcendentalmente purificados ao seu correlato eidético. Uma redução eidética que meramente reduz o *factum*, ainda pressupõe a facticidade real enquanto aquilo de que seus fenômenos são a essência. Como vimos mais acima, a universalização ou abstração do fato de uma ciência eidética não suspende a tese ontológica da atitude natural e ainda pressupõe o mundo natural que me circunda e no qual estou inserido como subjetividade empírica. Foi esta contaminação pela tese natural que cegou a filosofia moderna e a impediu de dar uma solução satisfatória e radical aos problemas possibilidade do conhecimento.

E não apenas os filósofos modernos canônicos, mas também os contemporâneos da fenomenologia, como a escola brentaniana, aí incluso o próprio Husserl em sua obra inaugural, cuja influência do antigo mestre ainda se fez muito presente. É que Husserl ele mesmo interpretou a fenomenologia das *Investigações* como “psicologia puramente descritiva”, pela qual a correlação intencional era entendida como a essência de fenômenos reais. Com efeito, a região “fenomenológica” de 1901, em sua redução ao realmente imanente da consciência, não era senão o correlato eidético da região psicológica faticamente dada, a consciência natural que, como tal, possui a referência ao

mundo que a circunda e do qual faz parte. Assim, todo o campo fenomenológico acabava por pressupor a subjetividade natural, na medida em que era o correlato de uma região inserida no mundo. E isso mesmo que este tenha sido oposto à região da consciência através do par imanência-transcendência. É, aliás, essa oposição que a redução transcendental visa romper. Como mostramos na *Primeira Parte* do presente trabalho, o que entra na consideração de uma psicologia puramente descritiva é o campo da *reelle Immanenz* com sua dinâmica de apreensões e conteúdos de apreensões. A isto se *opõe* o objeto intencional, que é entendido como transcendência e é pressuposto na descrição apenas em seu caráter funcional, mas que, enquanto “fora” do realmente incluso na consciência, deve ser necessariamente suprimido da lupa fenomenológica.

Essa supressão do objeto intencional ou transcendente, que ali representava a bandeira da ausência de pressupostos e da neutralidade metafísica para se ater apenas ao que é realmente dado na evidência da intuição adequada, passa aqui a significar o inverso. O transcendente aparece como um conceito limite e limitante para uma ciência que versa sobre o *eidós* da consciência natural, a qual pressupõe o mundo como seu “fora”, mas que nisso não deixa de pressupô-lo enquanto a este faz referência e deste faz parte. Assim, para permanecer fiel ao seu ideal, a fenomenologia não pode mais ser uma ciência que remete do fato ao *eidós* uma região intra-mundana, mas que opera uma absolutização da consciência, neutralizando a facticidade enquanto tal e sua referência à subjetividade e ao mundo naturais, e isso mesmo em relação às regiões eidéticas correspondentes que sempre pressupõe essa facticidade enquanto seus correlatos.

Regiões e disciplinas eidéticas transcendentais não podem, por princípio, contribuir com nenhuma de suas premissas para uma fenomenologia que pretenda efetivamente se ater à região dos vividos puros. Ora, visto que nossa meta é fundar a fenomenologia precisamente nessa pureza (conforma a norma já antes expressa), [...] *efetuamos expressamente uma ampliação da redução original* a todos os domínios eidéticos transcendentais e às ontologias que comportam (HUSSERL, 2006, p. 137).

A operação que permite o estabelecimento desse solo puro é o *método de parentetização*, caracterizado pelo colocar “fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural [...]”, isto é, “todo este mundo natural que está constantemente ‘para nós aí’, ‘a nosso dispor’, e que continuará sempre aí como ‘efetividade’ para a consciência” (HUSSERL, 2006, p. 81)”. Nisso evidentemente também se exclui todosos

modos de consideração que pressupõem a tese geral, tanto as considerações do homem ingênuo quanto do homem de ciência. Com efeito, por mais que eu, enquanto também sou um homem natural, acredite em determinadas teses científicas e as reconheça como bem estabelecidas e válidas, *enquanto fenomenólogo*, não faço qualquer uso delas e não as tomo como unidades de validade, na medida em que todas essas teses particulares são fundadas na tese geral do ser que, agora, está colocada entre parênteses.

A parentetização, no entanto, não nega a existência do mundo e do eu natural, não é a antítese da tese geral do ser, mas sua *neutralização*. Não se trata de negar o mundo em prol da consciência, mas de tematizar a correlação intencional e explicitar a dependência do natural em relação à subjetividade absoluta, pois “a existência da uma natureza não *pode* condicionar a existência da consciência, uma vez que ela mesma se mostra como *correlato da consciência*” (HUSSERL, 2006, p. 119, grifo nosso). Com efeito, o mundo permanece tal como é ao ser colocado fora de circuito e no gesto redutor e, apesar da aparente negatividade, não se perde nada. Ele não está mais “disponível” como unidade de validade, sua existência não é pressuposta na investigação fenomenológica, mas permanece aí como *sentido*, constituído por esta instância absoluta de doação de ser que é a consciência transcendental. Por isso, “embora tenhamos ‘posto’ o mundo inteiro, com todas as coisas, os seres vivos, os homens, inclusive nós mesmos, ‘fora de circuito’, diz Husserl, “não perdemos propriamente nada, mas ganhamos todo o ser absoluto, o qual, corretamente entendido, *abriga todas as transcendências mundanas, as ‘constitui’ em si* (HUSSERL, 2006, p. 117, grifo nosso).

Aos olhos de Husserl, o gesto redutor da fenomenologia é inteiramente positivo. Nada se perde. Ao contrário, tudo continua aí, com seu sentido, porém, modificado. As *Investigações*, sim, repousavam sob uma negatividade de princípio ao compreender a consciência como imanência real em oposição à transcendência real do objeto e, por isso, necessariamente teve de suprimir este último. Aqui, no entanto, a oposição não se dá entre imanência e transcendência, entre consciência e mundo, mas tão somente entre atitude transcendental e atitude natural. A transcendência continua aí em seu sentido modificado, isto é, como relativa à consciência absoluta que a constitui e lhe doa sentido. Uma “transcendência na imanência” (*eine Transzendenz in der Immanenz*) que, “*devido ao seu papel essencial imediato que essa imanência desempenha em cada cogitatio, não nos é permitido submetê-la à exclusão de circuito [...]*” (HUSSERL, 2006, p. 132). Somente se não se compreende bem o idealismo transcendental husserliano é que se pode confundir-lo com um idealismo atroz que aniquila o objeto, pois, em verdade, como salienta a leitura

canônica de Boer, “é somente depois da redução transcendental que podemos falar de uma virada em direção ao objeto, pois o objeto é agora conhecido como ele realmente é e não precisa mais ser desconectado por causa de sua suposta inacessibilidade, como em *LU*” (BOER, 1979, p. 369).

Isso tem, evidentemente, consequências importantes para uma filosofia, tal como a husserliana, com preocupações epistemológicas e em relação à possibilidade do conhecimento. Não é nosso objeto aqui destrinchar todas essas consequências. Importa, por ora, ressaltar essa conquista integral da transcendência que, agora, aparece como relativa ao verdadeiro absoluto da consciência, o qual passa a ser um campo absolutamente fechado de objetividades, sem janelas e fronteiras com regiões deste mundo. Isso não porque o mundo é suprimido (seja no modo da negação, da dúvida etc) em prol do eu puro, mas porque se trata de duas atitudes inteiramente distintas e que não se tocam. Dois modos completamente distintos de considerar a objetividade. Uma que a põe como existente em si e por si mesma e que, portanto, se refere sempre a este mundo enquanto o horizonte último daquilo que é, e outra que pode modificar essa objetividade, tomá-la sem a tese de ser e, portanto, que não se limita nem faz referência a este mundo particular enquanto existente nem tampouco ao eu natural que nele está inserido. Isto, todavia, é diferente de afirmar que após a redução, o eu deixa de pertencer ao mundo e que as objetividades nele existentes deixam de circundá-lo. Ele continua aí enquanto eu situado e interessado que é, mas *pode* neutralizar a si mesmo e suspender sua situação e referência à tese de ser a fim de movimentar-se livremente no solo dos fenômenos transcendentalmente purificados. O expediente redutor não é uma sessão espírita pela qual o eu desencarna do mundo, mas simplesmente uma modificação universal pela reflexão de toda tese natural, a partir da tematização desta e da correlação intencional, enquanto esta leva necessariamente a admitir o mundo como dependente em relação ao absoluto da consciência.

Não se trata uma conversão de tese em antítese, de posição em negação; não se trata tampouco de uma conversão em conjectura, suposição, indecibilidade, numa dúvida (não importa em que sentido de palavra): *tais coisas tampouco entram no âmbito do nosso livre-arbítrio [...]. Não abrimos mão da tese que efetuamos, não modificamos em nada nossa convicção, que permanece em si mesma o que ela é* (HUSSERL, 2006, p. 79, grifo nosso).

Ao que Husserl adiciona:

E, no entanto, ela sofre uma modificação, enquanto permanece em si mesma o que ela é [...]. Ela continua aí assim como o que foi posto entre parênteses continua a ser entre eles [...]. Trata-se antes, nesta como em todas as expressões paralelas, de designações indicativas de um *determinado modo específico de consciência, que vem se juntar à simples tese originária* (seja esta uma posição atual predicativa de existência ou não) e que modifica de maneira específica o seu valor. *Essa modificação de valor cabe a nossa inteira liberdade a se opõe as tomadas de posição do pensamento* [...] (HUSSERL, 2006, p. 80).

O objeto continua a ser exatamente o que ele era antes de ser posto entre parênteses e, todavia, tem seu valor de realidade modificado, isto é, sofre uma modificação neutralizante. Essa modificação o neutraliza na medida em que não o toma enquanto existente e nem faz uso dessa efetividade como unidade de validade, pois a efetividade está, por princípio, fora de circuito em sua disponibilidade. Do mesmo modo, o eu natural recebe seus parênteses modificadores e está para a redução não como sujeito, mas como um objeto modificado. E, todavia, a redução, enquanto envolve atos de modificação neutralizante, remete ela mesma a um eu que efetua tais atos.

Novamente aparece a questão da possibilidade da redução e o perigo de circularidade. O fenomenólogo que efetua a redução exclui da consideração a si próprio. Como é possível tal exclusão, uma vez que enquanto eu natural não há qualquer tematização da tese natural enquanto tal, já que a tematização da tese geral é necessariamente efetuada de fora da orientação natural? Como vimos anteriormente, a vida natural é um circuito totalmente coeso, coerente e fechado em si mesmo, assim como a subjetividade transcendental. Como compreender a passagem entre as duas atitudes absolutamente distintas, uma vez que não há um ponto de contato neutro que não esteja ou em orientação natural ou já em orientação transcendental? A atitude natural só aparece como natural e como passível de neutralização por uma redução se já nos movemos no solo transcendental e o possuímos como finalidade. A redução só pode iniciar seu processo metódico de exclusão de circuito quando aquilo que se pretende descobrir já foi tematizado em sua ingenuidade e contrassenso. Assim, não se compreende como o fenomenólogo pode reduzir a tese geral e a si mesmo enquanto eu natural se este já não se colocasse previamente fora da atitude natural, mas, nesse caso, qual seria o papel da redução se antes dela já estivéssemos em posse do transcendental?

Que se admita uma liberdade de pensamento capaz de interromper o curso natural do eu situado e interessado, de onde ela advém? As “descrições puras” da atitude natural que analisamos acima não mostravam justamente que a disponibilidade da tese geral do ser forçosamente permanecia como pressuposta durante *toda* a vida natural desperta? Contudo, a admissão de uma liberdade de reflexão plena que permita a modificação neutralizante dessa tese parece introduzir no seio mesmo da vida natural rupturas nessa onipresença do pressuposto ontológico. Deveria haver então, já em nível natural, brechas nessa presença absoluta da efetividade que legitimaria uma tal liberdade de pensamento neutralizante. Em outras palavras, “se a redução não é um esforço impossível, então deve haver certamente uma ‘proto-forma’ de colocar a busca normal da vida fora de ação *dentro* da atitude natural” (LUFT, 2011, p. 58, grifo nosso).

Somente assim pode-se conceber a liberdade de modificação que possibilita o empreendimento da redução transcendental. Com efeito, se a redução não é um expediente extravagante de uma filosofia pairando sob as nuvens e se a liberdade de reflexão que a possibilita não é um pressuposto injustificado, então essa liberdade de suspender o engajamento fático do eu empírico no mundo natural deve estar inserida no seio mesmo dessa vida empírica. No entanto, essa proto-forma neutralizante não efetua ela mesma a passagem ao solo transcendental, pois novamente a circularidade empírico-transcendental entraria em cena. Não pode se tratar de naturalizar o transcendental nem de transcendentalizar o empírico. Ambos permanecem separados por duas atitudes absolutamente distintas e incompatíveis. Trata-se tão somente de compreender a possibilidade de uma redução que revele um sujeito absolutamente não-relativo e desinteressado, ao mesmo tempo em que esta remete a atos de reflexão efetuados por um sujeito interessado e situado naturalmente; e que deve necessariamente ser empírico se não se quer cair no círculo de um método que pretende desvelar o solo transcendental, mas que para isso já deve estar em sua posse.

Reencontramos então a situação paradoxal em que o empreendimento husserliano se encontra apontado por Lavigne: “a fundação metodológica de princípio da fenomenologia transcendental parece assim dever realizar o impossível: engendrar a antítese da apreensão natural da transcendência como um desenvolvimento *contínuo* desta” (LAVIGNE, 2009, p. 14). Assim, é preciso que a vida natural não seja uma unidade plenamente harmoniosa e coesa em sua crença na facticidade, é necessário, pois, que a liberdade alcançada na vida filosófica esteja fundada numa liberdade pré-reflexiva que

introduza rupturas na convicção fundamental da subjetividade natural quanto à efetividade do disponível.

Ora, essa exigência aparentemente impossível não pode suscitar qualquer perplexidade a nós, que vimos já na *Primeira Parte* deste estudo, que a consciência fantasiante – em sua ingenuidade pré-reflexiva – é ela mesma uma modificação neutralizante, cujo objeto-imagem, diz Husserl, “não está diante de nós, nem na condição de existente, nem na condição de não-existente, nem ainda em qualquer modalidade de posição; ou melhor, tem-se consciência dele como existindo, embora como quase existindo na modificação de neutralização do ser” (HUSSERL, 2006, p. 247).

Capítulo 2 – Consciência Fantasiante e o Fluxo Absoluto do Tempo

Começamos a partir das páginas que se seguem a adentrar na problemática que propriamente nos interessa, a saber, a relação entre a modificação operada na fantasia livre e a modificação universal da tese do ser. Partimos da constatação inequívoca de que “a fantasia mesma é, de fato, uma modificação de neutralização” (HUSSERL, 2006, p. 245), assim como a modificação efetuada pela redução fenomenológica, da qual tratamos no capítulo precedente. Fomos levados, a partir das indicações husserianas, ao fato de que a possibilidade da crítica fenomenológica e sua pretensão de ausência de pressupostos depende de uma liberdade de modificar anterior a qualquer redução e, portanto, dentro do domínio natural pré-filosófico. Isso nos conduz diretamente a levantar a hipótese de que a fantasia aparece como uma espécie de proto-forma privilegiada da conversão transcendental. Isso porque ela opera uma modificação de neutralização tal como a redução transcendental o faz e, ao mesmo tempo, é efetuada já nas camadas mais primitivas da subjetividade pré-filosófica. Assim, a liberdade condicionante do método redutor já apareceria no seio da ingenuidade subjetiva e, então, o perigo de uma circularidade de um método que pressupõe a posse prévia daquilo que só ele mesmo pode abrir poderá ser afastada.

Para defender o lugar especial e privilegiado que ocupa a presentificação de fantasia é preciso, em primeiro lugar, afastar do domínio da liberdade de modificação as

demais modalidades que poderiam concorrer com ela. Husserl é preciso ao identificar o que pertence e o que não pertence ao domínio da liberdade de modificar:

não se trata da modificação de tese em antítese, de posição em negação; não se trata tampouco de uma conversão dela em conjectura, suposição, em indecibilidade, numa dúvida (não importa em que sentido da palavra): *tais coisas tampouco entram no âmbito do nosso livre arbítrio* (HUSSERL, 2006, p. 79, grifo nosso).

Assim, a liberdade em questão aqui não é a liberdade de modificar em geral as modalidades da crença, de fazer do ser o não-ser, o ser-duvidoso, ser conjectural etc. Trata-se de uma modificação especial que não trabalha o ser, não faz uso dele e não põe propriamente nada no vivido, mas justamente neutraliza toda posição. A passagem citada diz respeito evidentemente ao método redutor da fenomenologia transcendental, mas se passa o mesmo na fantasia livre, cujo vivido, como já indicamos, “não está diante de nós, nem na condição de existente, nem na condição de não-existente, nem ainda em qualquer modalidade de posição” (HUSSERL, 2006, p. 247).

Sem dúvida, no caso da modificação operada pela redução, essa liberdade de abster-se de toda posição de ser diz respeito ao ideal fenomenológico da ausência de pressupostos e possui fins epistemológicos e filosóficos específicos. A fantasia simples, diferentemente, não é um método e nem mesmo depende de um sujeito reflexivo para efetuar sua modificação correspondente ²⁵. Trata-se de uma consciência última de presentificação que, lembremos, é tão originária quanto a consciência presentante da percepção. Isso, no entanto, não nos interdita a aproximá-las. Ao contrário, é esse fato mesmo que torna fecundo o paralelo traçado entre ambas as modificações, pois mostra como já há, no nível ingênuo, fissuras no tecido que cobre a vida natural, o que, ao menos, minimiza o escândalo provocado pela pretensão de uma filosofia absolutamente pura de todo rastro positivo.

Retomemos aqui alguns pontos da *Primeira Parte* deste estudo a fim de deixar claro o modo pela qual a fantasia se estabelece como uma consciência modificadora neutralizante.

A partir da preocupação husserliana de distinguir percepção e fantasia nas *Lições* de 1904-05, buscamos mostrar ali como Husserl vê progressivamente a impossibilidade

²⁵ Teremos a oportunidade de discorrer sobre essa diferença fundamental entre ambas modificações de neutralidade, a qual será central no próximo capítulo deste trabalho.

de clarificar as caracterizações que constituem o objeto da fantasia a partir do aparato da imanência real e seu esquema hegemônico de apreensões e conteúdos de apreensões. Esse instrumento, que vigorava pacificamente até nas *Investigações*, aparecia então como incapaz de separar as consciências perceptiva e fantasiante. Dentre os caracteres que distinguem percepção e fantasia, o mais saliente é o fato de que a uma é atribuído o caráter da presença em carne e osso, do efetivo e da crença e, a outra, o caráter da daquilo que aparece, não em pessoa, mas no modo do “como se”, da nulidade e do descrédito. Assim, percepção e fantasia aparecem como consciências, respectivamente, de apresentação não modificada ou originária e de presentificação modificadora. Essa modificação, que agora nos aparece, no caso da fantasia, como modificação neutralizante, não é uma modificação operada por uma apreensão objetivante. Ela é anterior à atividade do sujeito constituído imanente. Sua origem remonta às camadas mais profundas da consciência, pela qual “a representação de fantasia é um modo último da representação intuitiva, tal como a percepção perceptiva, a apresentação” (Lições, 2012, p. 123; Hua XXIII, p. 86).

Apresentação e presentificação se mostravam, então, como a diferença última, porém, o caráter distintivo reside no fato de que “a percepção toma o presente como o ser ele mesmo, isto é, ela não modifica, ela não imagina nada com ele, ela o toma como ele mesmo” (Lições, 2012, p. 140; Hua XXIII, p. 106), ao passo que na presentificação de fantasia a aparição é modificada como não-presença e é, então, desacreditada (*diskreditiert*), não possui “valor por si mesma”. O modo pelo qual esta modifica, no entanto, “não deve ser compreendido como se a aparição se desse de maneira não modificada e depois surgisse a modificação, que reinterpretaria figurativamente o dado presente como dado ausente” (Lições, 2012, p. 123; Hua XXIII, p. 86). O vivido completo da fantasia é “desde o princípio” ausente e não possui intenções múltiplas fundantes em sua base, como se um dado presente fosse reinterpretado posteriormente como não presente. Como compreender então essa modificação descredita ou, simplesmente, neutralizante operada pela presentificação de fantasia?

Ora, não se trata, como vimos, nem de uma caracterização imanente via apreensão objetivante e, menos ainda, de uma caracterização transcendente e exterior à fenomenologia entendida ainda como restrita à imanência real. Na verdade, era aqui que Husserl via a necessidade de alargar o conceito de consciência e o domínio da fenomenologia. A caracterização de consciência responsável por separar as consciências presentante e presentificante ou originária e modificada se dá em outro domínio de

consideração. Esse novo contexto é o das análises da consciência interna do tempo, o qual começamos a tratar já na *Primeira Parte* e que agora devemos retomar e aprofundar.

A dupla Intencionalidade da Consciência Interna do Tempo

A essa questão acerca da neutralização operada pela presentificação de fantasia nós já havíamos mostrado que sua modificação específica se dá a partir de um *conflito* (*Widerstreit*). Esse conflito não se identifica com aquele conflito presente na imagem perceptiva, onde o *ficto* (o quadro, a escultura) inserido dentro do nexos perceptivo conflita com seu entorno perceptivo, recebendo então a modificação quanto ao valor de realidade. Tampouco se trata do conflito que aparece na consciência figurativa em geral, por meio do qual objeto representante e objeto representado discordam em maior ou menor grau constituindo nessa discordância a consciência de imagem propriamente dita. A presentificação de fantasia, enquanto consciência pura e originária, não visa figurativamente um outro objeto representado alhures, não possui intenções múltiplas e não tem em sua base sensações pelas quais ela se inseriria no nexos coerente e ordenado da percepção.

Todavia, há aqui ainda um conflito. “Se não houver conflito, a sensação será sempre objetivada como presente e, desta maneira, excluirá o ‘não presente’ da fantasia” (Lições, 2012, p. 123-124; Hua XXIII, p. 86-87). O conflito aqui, porém, é interno à consciência presentificante de fantasia e é um conflito da consciência interna, pelo qual a consciência fantasiante cinde-se em uma dupla intencionalidade temporal. Esse conflito

nós já indicamos como Husserl o compreende nas *Lições* de 1904-05. Após chegar na conclusão definitiva acerca da originariedade da consciência modificada, a consequência imediata é o entendimento de que o vivido completo da presentificação fantasiante recebe seu caráter modificado. Tudo na consciência fantasiante recebe a marca da modificação. Não apenas seu conteúdo sensível, o fantasma. Tampouco apenas a aparição de fantasia, que aparece com o valor de realidade neutralizado, mas também a apreensão de fantasia ela mesma, isto é, o ver em fantasia é ele mesmo modificado em fantasma de apreensão.

Nenhum conflito aqui, porquanto tudo é modificação em toda parte e, assim, não se explica como essa modificação é constituída. O conflito reside na indicação paradoxal de Husserl, segundo a qual essa “própria apreensão modificada, que se caracteriza como fantasma de apreensão, tem, contudo, o caráter de sensação” (Lições, 2012, p. 141; Hua XXIII, p. 107). O ver da fantasia, longe de ser aquilo que constitui a modificação, é já um

termo dessa constituição, a qual inclui uma camada mais profunda do olhar para o qual essa apreensão se apresenta como uma sensação. Portanto, o vivido fantasiante em sua totalidade aparece como unidade constituída para uma intenção presentante. E é aqui onde reside o conflito: precisamente nessa dupla temporalidade envolvida na constituição da consciência modificada da fantasia.

Por um lado, a consciência fantasiante é modificação de ponta a ponta, todas as suas partes recebem a caracterização da ausência e do descrédito e não estabelece qualquer nexos objetivo com o campo daquilo que é presente na percepção. Por outro lado, entretanto, essa apreensão, embora constituída por uma consciência última de presentificação, não é o termo último de sua própria constituição, isto é, ela não se autoconstitui, uma vez que aquilo que a caracteriza já está ali desde o princípio. Essa intencionalidade é ela mesma vivida por uma consciência presentante, para a qual a intencionalidade fantasiante possui o caráter de uma sensação. Assim, o conflito é um conflito temporal entre o não-modificado e o modificado, entre a intencionalidade fantasiante que é não-presente, neutralizada e possui uma temporalidade própria e a consciência temporal que a vive de modo presentante.

Essas foram as conclusões que havíamos chegado no final da *Primeira Parte*. Para poder efetivamente compreender esse conflito que constitui a modificação, porém, devemos tomar brevemente alguns pontos da teoria husserliana do tempo.

As primeiras análises da consciência temporal esbarram nas mesmas dificuldades que a análise da fantasia. Em ambas as investigações chegamos à impossibilidade de distinguir apresentação e presentificação a partir da descrição das apreensões correspondentes a cada tipo intencional. Vimos então que é preciso explicar a constituição dos vividos quanto ao seu modo de ser através da remissão a uma esfera para além (ou aquém) da imanência real da consciência. Assim, como já havia aparecido nas *Lições*, essa necessidade de alargamento da consciência e do campo fenomenológico se faz ainda mais clara quando se considera o problema do regresso infinito, o qual, na análise temporal, ganhará uma dimensão decisiva a partir de 1907. Lembremos da crítica que Husserl faz em 1905 ao “dogma da momentariedade da consciência”. Os empiristas eram dogmáticos ao explicar a unidade da consciência temporal por uma apreensão única e indivisível (perceptiva, rememorativa, etc.) dos conteúdos de apreensão. Para resolver essa dificuldade, Husserl precisou reconduzir esse ato global perceptivo a um nível constitutivo anterior à temporalidade imanente, onde não há apenas uma multiplicidade

de conteúdos, mas também de apreensões, por onde se evidenciava que a própria percepção era estendida no tempo.

No entanto, há aí uma grande dificuldade que já havia aparecido desde as *Lições* sobre a fantasia, mas agora traduzida no contexto da temporalidade: ainda que se trate de uma multiplicidade de apreensões, cada uma delas é precisamente uma apreensão individual, a qual apreende um conteúdo de apreensão individual, que aparece, cessa e dá lugar a um novo agora atual a partir do tripé estrutural da temporalidade de retenção, apreensão do agora e protensão. As apreensões do agora, que constituem a percepção do tempo, se sucedem umas às outras e, portanto, estão elas mesmas no tempo. Não seria forçoso, nesse sentido, que houvesse novamente um outro nível constitutivo anterior (e apreensões mais originárias) que fornecesse unidade às apreensões imanentes e assim sucessivamente em um regresso infinito de nível fundado a nível fundante? É aqui que Husserl lança mão do conceito de fluxo da consciência (*Fluss des Bewusstseins*) absoluta do tempo.

Mais do que uma descrição, se impõe aqui a necessidade apodítica de que esse fluxo absoluto se distinga do tempo imanente ou “fluxos fisiológicos” por seu caráter absolutamente constitutivo. Assim, nós não estamos apenas falando de objetos-coisa no sentido corriqueiro de objetos naturais. Se passamos a uma consideração mais específica da situação no caso da percepção de algo realmente imanente, na qual um objeto individual, mas não natural, vem a ser dado adequadamente, então não apenas a mais universal referência à unidade-coisa e multiplicidade temporal será justificada, mas também logo nos daremos conta que a oposição entre unidade multiplicidade recebe um novo sentido que nos reconduzirá a um *stratum* mais profundo de ocorrências pertencentes à consciência constitutiva (Hua X, 271).

Com isso, chega-se à camada mais profunda da subjetividade, um fluxo absolutamente constituinte que torna um contrassenso qualquer remissão a algo anterior, pois não é algo objetivado sob qualquer aspecto. Portanto, o “tempo subjetivo se torna constituído na consciência absoluta, a qual não é um objeto” (Hua X, p. 117). Além da consequência na transformação da fenomenologia que já havíamos tirado, essa absolutização da consciência abrirá posteriormente todo um campo de análise do domínio do pré-objetivo, o qual não trataremos aqui²⁶. O que é importante ressaltar novamente é

²⁶ Todo o desenvolvimento posterior da fenomenologia genética e a exploração do domínio da pré-dação parte dessa consciência absoluta do tempo enquanto algo pré-objetivo. Como nosso escopo chega apenas até Ideias I, não entraremos nessa análise, pois aqui o campo dessa consciência absolutamente constituinte e pré-objetiva não é utilizado senão como campo-limite, o qual ainda não é tido nem como algo

que há aqui nesse fluxo absoluto uma dupla intencionalidade correspondente a uma dupla relação entre o individual e o múltiplo. Husserl nomeia essas duas intenções: de um lado, uma intencionalidade longitudinal (*Langsintentionalität*), de outro, uma intencionalidade transversal (*Querintentionalität*), como sintetiza Brough em sua introdução ao volume X da *Husserliana*: “pela primeira [intencionalidade longitudinal], a auto-aparição do fluxo se torna constituída; pela segunda, a aparição do objeto temporal imanente, o ato de percepção, de lembrança, de juízo e assim por diante” (Hua X, p. LIII, trad. nossa). E acrescentaríamos ainda o ato de fantasia, o qual vimos que é também uma unidade temporal imanente. Assim, em todo visar de um objeto intencional, em sua expressão célebre de “consciência de...”, pode ser reconduzido à consciência que visa e constitui esse próprio ato, que agora sob esse aspecto é um conteúdo de sensação vivido por uma consciência presentante. Qualquer ato imanente, portanto, independentemente da modalidade temporal ou tética, é dado no fluxo absoluto da consciência que Husserl chama de presente vivo (*der lebendigen Gegenwart*).

O que é de importância capital para nossos fins aqui é o fato de que essa dupla intencionalidade *não significa necessariamente uma dupla temporalidade*. Por outro lado, “o tempo” evidentemente parece ser, em certo sentido, um tempo único [...]. Como exemplo: a percepção de algo real é ela mesma algo real e seus tempos coincidem. O agora da percepção é identicamente o mesmo que o agora do percebido, a duração da percepção é idêntica à duração do percebido e assim por diante [...]. O tempo não se duplica aí; simultaneidade é identidade do tempo (Hua X, p. 274).

Ora, é essa consciência de coincidência do ponto-agora do ato perceptivo com o ponto-agora do objeto intencional que constitui o caráter originário e de efetividade do objeto perceptivo. O campo temporal originário é, no entanto, apenas uma das modalidades temporais. Há um vasto domínio em que não há, na consciência constitutiva do tempo, coincidência e simultaneidade entre a apresentação do ato real e o agora do objeto por ele visado. Trata-se aí do campo das modificações temporais. Nesse domínio da presentificação, como vimos, quer se trate de uma fantasia pura, de uma rememoração, juízo etc., temos também conteúdos presentativos no fluxo temporal do mesmo modo em

propriamente nomeável, já que não é algo. “Nós não temos alternativa aqui além de dizer: esse fluxo é algo que falamos em conformidade com aquilo que é constituído, mas não é algo no ‘tempo objetivo’. É a subjetividade absoluta e possui propriedades de algo a ser chamado metaforicamente de ‘fluxo’; as propriedades absolutas de um ponto de atualidade, de um ponto-fonte primário ‘agora’ etc [...]. Para tudo isso, nós não temos nome (Hua X, p. 371).

que temos o ato perceptivo. Contudo, o objeto intencional que lhes corresponde não está no “mesmo tempo” que o ato que o apreende.

Isso, porém, é apenas parcialmente correto. A rememoração, por exemplo, é uma presentificação que envolve uma modificação temporal. Todavia, isso ainda também não significa dupla temporalidade. Embora o ponto-agora de uma melodia rememorada não seja idêntico ao ponto-agora do rememorar dessa melodia, há ainda aqui unidade de um mesmo tempo. A rememoração põe aquilo que é reproduzido. Nesse pôr ela fornece uma posição em relação ao agora atualmente presente e à esfera do campo temporal originário, ao qual a rememoração ela mesma pertence. Apenas na consciência do tempo originária é que relação entre o agora reproduzido e o passado pode ser produzida (Hua X, p. 51).

Assim, o rememorar, que é um conteúdo atualmente presente no agora do campo originário, estabelece uma relação de unidade com aquilo que é rememorado, uma vez que este é posto como tendo-sido atualmente presente em algum momento passado do fluxo. Embora não se trata aqui de simultaneidade, na medida em que cada um dos “fluxos” sejam separados e estabeleçam seus próprios pontos-agora, ambos pertencem ao fluxo absoluto do campo originário do tempo e, portanto, são por esta unidade de fluxo da consciência absoluta do tempo reunidos como formando uma única e mesma temporalidade.

Com efeito, nessa unidade de fluxo entre o agora atualmente presente do rememorar (o mesmo vale para as expectativas que apontam para um ponto-agora no futuro) e o objeto rememorado passado estabelece um relação entre o presente vivo do campo originário e seus “entorno” (*Umgebung*) temporal, que possibilita que se forme um unidade nessa sucessão de fluxos temporais não coincidentes e, então os eventos postos como *sendo* no passado formam “intenções que desde o início do evento referem-se a seus entornos temporais, os quais terminam no agora vivo” (Hua X, p 305). Em outras palavras, o fluxo originário do tempo constitui, a partir do ponto central do atualmente presente, uma unidade de *horizonte*²⁷, cuja direção aponta ou para fases anteriores do fluxo ou fases ainda por virem, mas que em ambos os casos terminam no agora vivo.

²⁷ “A rememoração não é simplesmente o estar-consciente mais uma vez de um objeto. Antes, assim como a percepção de um objeto temporal traz consigo seu horizonte temporal, também a rememoração repete a consciência desse horizonte” (Hua X, 108).

A Neutralização do Presente Vivo e Cisão do Eu na Fantasia

Já retomando nossa preocupação principal, imediatamente lembramos das descrições puras de *Ideias I* acerca da atitude natural. Isso porque ali a noção de horizonte também possuía essa função de unidade. A unidade ali era a unidade da atitude natural e, embora os exemplos se detivessem, sobretudo, no horizonte espacial (pois tratava-se do mundo enquanto unidade formal do horizonte indeterminado da disponibilidade), essa unidade também era entendida como horizonte terminando no atualmente dado.

Em ambos os casos, contudo, o horizonte (e não apenas o campo restrito da atualidade) delimita o campo da posicionalidade e, por isso, ainda que o objeto rememorado não coincida com o rememorar atualmente presente, ele possui uma posição no horizonte desse fluxo. Ainda que o rememorado não seja presente e dado em carne e em osso, ele é posto pela consciência do tempo como já tendo sido atualmente presente em alguma fase deste mesmo fluxo, no qual o rememorar é apresentado atualmente.

Além disso, ambas as descrições têm em comum o fato de que o horizonte compreende tudo aquilo que está aí disponível para a subjetividade. Se no caso da subjetividade natural este horizonte infinito é interpretado como a forma do mundo, aqui vemos que a descida às camadas mais profundas dessa subjetividade nos conduzirá não apenas do transcendente ou objetivo ao nível imanente, mas da própria imanência à consciência constitutiva do tempo, a qual “é subjetividade absoluta e possui propriedades de algo a ser designado metaforicamente como ‘fluxo’” (Hua X, p. 75).

Em todo caso, essa diferença em relação àquilo que constitui a unidade (forma do mundo ou fluxo) não muda o fato de que aquilo que pertence à unidade lhe pertence na medida em que se relaciona, de um modo ou de outro, com a presença daquilo que me é atualmente disponível e estão sempre conectados à essa presença originária.

A questão que surgiu anteriormente, então, reaparece aqui de modo análogo: como é possível que se adote um ponto neutro e livre de toda posicionalidade, uma vez que o campo da presença engloba tudo aquilo que é disponível para a subjetividade entendida como fluxo? Cremos que respondê-lo nos fornece um lugar fecundo para compreender a possibilidade de uma filosofia que pressupõe a possibilidade de um observador absolutamente desinteressado e livre de qualquer pressuposto ou posição em relação à tese geral do ser.

Ora, assim como no caso da atitude natural, o horizonte posicional do fluxo parece absolutamente intransponível, um campo inteiramente fechado que amarra todo

disponível na unidade do fluxo absoluto. E isso mesmo quando olhamos para a fantasia simples:

Percepção, memória, expectativa, fantasia, juízo, vontade, sentimento. Em suma, *tudo que é o objeto de reflexão aparece no mesmo tempo subjetivo, especificamente, no mesmo tempo subjetivo no qual os objetos de percepção aparecem* (Hua X, p. 112, grifo nosso).

Isso não é nenhuma novidade para nós que vimos, desde a *Primeira Parte*, que própria apreensão objetivante funciona como conteúdo de sensação para uma consciência presentante e, portanto, um conteúdo atualmente dado no campo originário que é rigorosamente o mesmo que aquele em que aparecem os objetos da percepção. Assim, o reino da posicionalidade parece reinar soberano e talhar qualquer possibilidade de ruptura.

No entanto, há uma particularidade notável aqui que distingue a intencionalidade fantasiante das demais modificações presentificantes, a saber, o fato de que, “na mera fantasia, nenhuma posição do agora reproduzido e nenhuma coincidência desse agora com um passado agora é dado” (Hua X, p. 51)²⁸. O agora dessa reprodução que é a fantasia, ou melhor, o agora da aparição da fantasia não apenas não coincide com o agora da apresentação desse fantasiar, mas, mais do isso, não coincide com nenhum agora passado ou futuro do presente vivo. Não há posição do fantasiado como tendo sido ou como por vir a ser neste fluxo unitário terminando no presente vivo. Aquilo que aparece pela consciência fantasiante não está inserido de maneira nenhuma no horizonte da atualidade. O objeto de uma fantasia recusa toda tentativa de inserção no presente vivo e no horizonte que este constitui. Por isso, nesse caso, a dupla intencionalidade se configura em uma *dupla temporalidade*. O agora da aparição em fantasia não está no mesmo tempo em que o agora da reprodução, que pertence ao campo originário. Com efeito, aquilo que é visado na fantasia também possui uma unidade de aparição a partir de uma estrutura temporal. Possui um agora, retenções e protensões, é um fluxo temporal. Todavia, este fluxo não é um fluxo no fluxo do presente vivo como o são os fluxos rememorativos, por exemplo. Trata-se de um outro fluxo que envolve um horizonte temporal distinto daquele do tempo efetivo:

²⁸ É exatamente o que também diz Fink em “Vergegenwärtigung und Bild”: “o tempo [o mundo-de-fantasia] não coincide com o tempo do eu atual, não está em nenhuma relação com a orientação com o presente, no qual a experiência da fantasia se constitui ela mesma” (FINK, 1966, p. 46, trad. nossa).

a lembrança (porquanto ela não mostra nenhuma contradição com o presente), a lembrança então incontestada, possui simplesmente valor de ter-sido. O que é esperado “será”. Um “fantasiado” não tem absolutamente valor. Se ele se deixa ordenar ao encadeamento de um campo de lembrança, assim ele era; se é em um encadeamento do campo de expectativa, assim ele será. Se ele está em conflito, então ele não é (Hua XXIII, Apêndice VII, p. 147).

A melodia passada é posta como tendo sido alguma vez uma melodia percebida. Uma melodia fantasiada pode até vir a ser dada em uma percepção dessa melodia e nesse caso ela será uma rememoração ou uma expectativa, mas, a princípio, ela não é posta como tal, ela é pura não-efetividade. Não é como se à aparição de uma fantasia estivesse negada a possibilidade de atualização em uma percepção correspondente dessa aparição. Lembremos que uma aparição determinada pode corresponder a uma percepção possível correspondente desta mesma aparição (Lições, 2012, p. 126; Hua XXIII, p. 90). Isto quer dizer que na fantasia *não se nega* a possibilidade de que o objeto fantasiado se insira eventualmente no fluxo efetivo da presença, mas apenas que esta inserção não é posta. Em outras palavras, trata-se aqui de *neutralização* de toda posição relativa ao horizonte do presente vivo, que, em Husserl, jamais pode ser confundida com negação.

Portanto, assim como “a possibilidade de identificação pertence ao tempo constitutivo” (Hua X, p. 109) no caso dos vividos posicionais, há também a possibilidade de conflito, no caso da fantasia, entre o horizonte do presente vivo e a temporalidade inaugurada pela intencionalidade fantasiante. Nem tudo então desemboca no presente vivo e com ele forma unidade, o que explica o caráter do descrédito da consciência fantasiante.

Contudo, a partir dessas análises do tempo não se vê a envergadura da ruptura operada pela fantasia pura na harmonia desse presente vivo. Isso porque aqui a ênfase está em evidenciar a unidade do fluxo temporal e não naquilo que rompe essa unidade²⁹. Por

²⁹ Não por acaso, o exemplo privilegiado de modificação presentificante nas análises temporais de 1905 a 1911 é o da rememoração, uma vez que ela corrobora a unidade do fluxo absoluto da presença. Com efeito, na maior parte das vezes em que se menciona a consciência fantasiante é a partir do eu que fantasia, o qual também pertence ao fluxo da efetividade. Assim, aqui Husserl se limita apenas a indicar que o agora da aparição de fantasia não coincide com o agora do fluxo absoluto e nem é posto em seu horizonte. A matização dessa tese vemos com mais aprofundamento no volume XXIII da *Husserliana* e mesmo nas análises temporais dos anos seguintes, como nos *Manuscritos de Bernau*, onde ele não pode ser mais claro: “Como esse tempo de objetos ‘fantasiados’ se relaciona ao tempo ‘efetivo’ dos objetos da consciência íntima e à ordem temporal dos *phantasiai* eles mesmos? [...] Os objetos de fantasia não tomam lugar na série dos objetos intencionais efetivos [...]. Se eu vivo na percepção, tenho objetos efetivos em seu tempo efetivo; se eu vivo na fantasia, tenho objetos de fantasia *no tempo da fantasia*” (HUSSERL, 2010, p. 272, trad. e grifo nossos).

isso, pode parecer que na consciência fantasiante trata-se de um ver presente que visa um não-presente, o que, de certa forma, minimizaria a tese de que é o caso de uma temporalidade específica da fantasia. Todavia, era justamente essa forma de abordar a questão (de um ato real e presente constituindo um objeto irreal e não-presente) que suscitava todo tipo de dificuldades e impasses já nas *Lições* de 1904-05 e que fizeram ruir o aparato que visava clarificar os caracteres próprios da fantasia a partir de um conflito imanente entre as apreensões objetivantes e o objeto intencional. O conflito aqui é de outra ordem: aquilo que conflita é o vivido completo da fantasia (a *cogitatio* resultante da redução cartesiana) com o fluxo absoluto da efetividade, que não é imanente. A modificação que neutraliza não é uma apreensão, mas uma caracterização da consciência temporal constituente a partir do conflito temporal interno. Isso significou, como já vimos, que o próprio ver em fantasia se duplicava: de um lado, o ver ele mesmo era um fantasma de apreensão, ele mesmo modificado recebendo o caráter do descrédito, da neutralização; por outro lado, esse ver, na reflexão, possuía o caráter de uma sensação no fluxo absoluto do tempo. Ora, como entender essa “duplicação”? Trata-se de uma mera interpretação da consciência que intercala entre dois modos de caracterização desse ver? Veremos, ao contrário, que se trata, antes, de uma verdadeira ruptura no seio da subjetividade que, como buscaremos defender, serve de proto-forma da possibilidade de romper com o tecido da efetividade, que até então aparecia como inteiramente concordante e sem costuras. Como resume Bernet,

Seu poder [da fantasia] se dá novamente nesse dom misterioso que possui a consciência de poder se dividir ao extremo sem colocar em risco sua unidade fundamental. Esse poder é ainda mais surpreendente na separação entre vida efetiva do “Real-Ich” e a vida imaginária de um “Phantasie-Ich”, assim como na incompatibilidade entre o mundo real e os mundos imaginários que parecem tão essenciais quanto essa pretensa unidade da consciência (BERNET, p. 15, trad. nossa).

É o que nos mostra também o *Texto nº 2* do volume XXIII da *Husserliana*, onde Husserl irá explicitar essa duplicação ou cisão do eu (*Ichspaltung*) entre o eu atual ou real e o eu da fantasia (*Phantasie-Ich*). Considerando o exemplo husserliano em que eu “me transporto em fantasia” e presentifico meu amigo Schwarz:

Eu o vejo, tenho a percepção do amigo sentado face a mim, eu vivo o perceber, seu aparecer que percebe (*wahrnehmendes-Erscheinen*), ele está diante de mim, este estar-aí é um viver (*Erleben*) [...], é qualquer

coisa que conta em meus vividos, ao meu eu espiritual (Hua XXIII, texto nº2, p. 171).

Ora, quando me transporto em fantasia, tudo se passa *como se fosse* uma percepção. Tal como na percepção de um objeto externo, se me presentifico meu amigo Schwarz, tenho sua aparição sentado diante de mim e vivo nesse perceber, a partir de uma situação determinada de visão etc. E, todavia, não se trata de uma percepção, mas de uma *quase-percepção*. Nem meu amigo Schwarz está aí efetivamente agora nem eu que o vejo em fantasia dirijo meu olhar efetivamente para ele.

A mesma aparição é duplamente apreendida. Em relação ao eu da fantasia, é uma aparição perceptiva: eu “fantasio”, “me encontrando em tal ou tal situação, eu percebo isto e aquilo [...]”. Eu vivo na consciência de representação (*Repräsentation*), a qual difere da consciência do agora atual, do ser-dado-de-si efetivamente real, do aparecer-de-si. O objeto é *quasemente* aí ele mesmo. Ele está em tal ou tal aparição, de tal ou tal lado, etc. (Hua XXIII, texto nº2, p. 174-175).

Assim, não é o caso simplesmente de um ver presente apreendendo um não-presente, mas de uma duplicação no seio da subjetividade que é cindida em dois nexos, dois campos de disponibilidades cada um com seu próprio horizonte espaço-temporal, como já antecipava as *Lições sobre Fantasia e Consciência de Imagem*: “a coisa da fantasia não apenas não aparece no campo visual da percepção – ela aparece, por assim dizer, num mundo completamente diferente e separado do mundo do presente atual (Lições, 2012 p. 99; Hua XXIII, p. 57).

Contudo, a partir das análises do tempo que acabamos de fazer, vemos que essa concepção agora recebe esclarecimentos decisivos. Em primeiro lugar, que essa cisão entre dois nexos objetivos é uma cisão entre o fluxo absoluto do presente vivo, que abarca todos os fluxos efetivos daquilo que foi, será e é, e a temporalidade específica da fantasia, cujo ponto atual não coincide nem toma posição no horizonte da presença. Em segundo lugar, que a cisão não é simplesmente uma cisão donexo objetivo espaço-temporal, mas uma cisão, além disso, da subjetividade ela mesma. Há, sim, uma unidade que é preservada, na medida que o “se transportar em fantasia” é ele mesmo um *datum* no presente vivo e, portanto, um transportar-se efetuado pelo eu real. No entanto, o ver presentemente em fantasia se duplica em um ver fantasiado. O ver do meu amigo Schwarz é ele mesmo um ver modificado em fantasma e, portanto, não pertence à unidade da

temporalidade da presença. Ele está situado ele mesmo nesse *Phantasiewelt*, possui um ponto de vista particular nesse mundo fantasiado, a partir do qual vê o amigo de tal ou tal lado, sob certo aspecto etc.

Convém, no entanto, retomar aqui o que foi exposto na *Primeira Parte* sobre a especificidade da temporalidade fantasiante, para salientar que essa duplicação da subjetividade não é a mera repetição da unidade presentante em uma outra unidade temporal que tem apenas como caráter distintivo a marca do descrédito. Trata-se, com efeito, de uma especificidade em sentido forte. O modo pela qual os objetos da fantasia aparecem no *Phantasiewelt* e o modo pelo qual o eu da fantasia forma temporalmente suas unidades intencionais é também diferente e não apenas um duplo.

A coisa da fantasia não apenas não aparece no campo visual da percepção – ela aparece, por assim dizer, num mundo completamente diferente e separado do mundo do presente atual [...]. Se apagarmos em pensamento o caráter de nulidade e de figuração no objeto-imagem da figuração física, obtemos um objeto como qualquer outro. *Mas se fizermos o mesmo com a coisa da fantasia, não obteremos isto. Não podemos encontrá-la em nenhuma percepção exatamente do mesmo modo como ela aparece na fantasia* (Lições, 2012 p. 99; Hua XXIII, p. 57, grifo nosso).

Assim, não é de todo exato dizer que se eu abstraio o caráter de nulidade da presentificação em fantasia do meu amigo Schwarz eu tenho uma percepção como qualquer outra. Certamente, como vimos, o tripé temporal é mantido em sua estrutura essencial. Temos a apreensão de um agora fantasiado envolvido por um horizonte atual de retenções e protensões, mas o fluxo não se escoia aqui exatamente da mesma forma e tampouco a unidade do meu amigo Schwarz é aqui constituída exatamente do mesmo modo que na percepção em carne e em osso de meu amigo.

Com efeito, o tempo da fantasia é caracterizado por sua proteiformidade, pela qual a unidade sintética de suas aparições não exhibe uma ordem estável. Ao contrário da percepção do objeto externo, cujo fluxo de aparições “se move dentro dos limites prescritos pela unidade sintética do nexa presentativo” (Lições, 2012 p. 101; Hua XXIII, p. 61, grifo nosso), a síntese da unidade fantasiante se dá de maneira intermitente e sem ordenação fixa. Em nosso exemplo, a unidade do meu amigo Schwarz pode ser mantida, porém seus perfis não se apresentam de maneira estável e contínua. Ele pode me aparecer da forma que eu o conheci e, subitamente, se mostrar 10 anos mais velho. Em um momento aparecer diante do meu eu fantasiante sentado no restaurante e, no momento

seguinte, caminhar ao meu lado em outro país. Em sentido inverso no polo intencional, também meu *Phantasie-Ich* não está inserido em uma ordenação fixa e não possui uma posição no Phansiewelt pré-determinada, o que é conforme ao fato de que a o ver presentificado não pertence ao domínio da afetividade do campo originário e, portanto, o não é algo fixo. “O aparecer originário e o fluir dos modos de escoamento no aparecer é algo fixo, algo de que somos conscientes através da “afetividade”, para a qual nós podemos apenas olhar [...]” (Hua X, p. 48). Ao contrário, o ver em fantasia “é algo livre, um livre percorrer: nós podemos levar a presentificação ‘mais rápido’ ou ‘mais devagar’, mais distinta e explicitamente ou mais confusamente, em um único olhar de relance ou em etapas articuladas, e assim por diante” (Hua X, p. 49). Assim, não apenas temos um fluxo duplicado que não se insere no horizonte da presença, mas, ainda um fluxo que flui de maneira específica, no qual o eu da fantasia se insere e vê de maneira livre, em oposição ao nexos ordenado e fixo do campo originário. Teremos ainda a oportunidade de aprofundar as características específicas desse pôr-em-fantasia, que Husserl tratará como uma quase-posição e de aprofundar essas diferenças em relação ao campo posicional em sentido forte.

Por ora, é suficiente mostrar essa possibilidade de cisão da subjetividade, na medida em que, com isso, já se minimiza o caráter absolutamente fechado do presente vivo, que, agora, deixa de ser o único mundo no qual a subjetividade está confinada. Daí nem todo algo aí disponível (*vorhanden*) possui o caráter de efetividade, nem uma posição determinada nesse campo da presença. Diferente da coesão absolutamente harmoniosa, vemos que, na verdade, a vida subjetiva possui cortes e pontos-cegos. A fantasia desenraiza o sujeito de sua situação particular *neste* mundo efetivo. Nem tudo é presença ou faz referência ao ponto atualmente presente e, assim, a consciência fantasiante parece representar a forma mais fundamental do corte e do tomar distância em relação ao sujeito real que sou e que sempre continuo sendo na unidade da minha vida efetiva, mas cujo ponto de vista e situação não são intransponíveis e sem janelas.

Capítulo 3 – Neutralização de Fantasia e Redução

No *Capítulo 1* desta seção, vimos no que consiste a unidade da atitude natural. Em uma análise progressiva do conceito de disponibilidade, mostramos como este não se limita ao atualmente disponível, mas envolve horizontes de co-presença que estão igualmente disponíveis para o eu natural. Esse horizonte estabelece relação com o campo atual, do qual pode estar mais ou menos distante. Ele pode se estender indefinidamente até uma indeterminação completa. A forma dessa indeterminação, na qual tudo aquilo que está disponível para mim se insere, Husserl chama de “mundo”, enquanto conceito formal que abarca tudo aquilo que “é”, que existe. Eu mesmo, portanto, sou e existo precisamente enquanto faço referência ao mundo e estou inserido em algum lugar determinado desse horizonte. A atitude natural é, então, a orientação correspondente dessa *Urdoxa* de que o mundo é. Pouco importa como ele seja ou que eventualmente ele se revele de outra maneira. A tese geral da atitude natural não diz respeito ao conteúdo do mundo (que sempre permanece mais ou menos indeterminado), mas à sua forma, isto é, que ele existe.

Já no *Capítulo 2* encontramos a mesma estrutura de problemática. No entanto, ali se tratava de perguntar não pela unidade da atitude natural através da *forma do mundo* (as análises do tempo não são uma descrição da atitude natural), mas de encontrar essa unidade na própria subjetividade. Assim, se reduzia o nível objetivo da temporalidade ao nível imanente, ao tempo “subjetivo” com seu tripé temporal, o qual constituía o primeiro em sua unidade. Todavia, nessa recondução do individual ao múltiplo, o próprio nível imanente aparecia como uma unidade temporal e, então, novamente foi preciso reduzir essa imanência a um nível anterior constitutivo. Este último nível, que Husserl chama de fluxo absoluto ou temporalidade pré-imanente, não é algo propriamente dito e, enquanto algo não objetivado, não pode remeter a algo anterior. Esse fluxo absolutamente constitutivo, no qual os fluxos imanentes estão incluídos, é o que fornece a unidade da consciência buscada.

Aqui, por mais que estejamos em um domínio de questionamento diferente daquele das descrições da unidade natural em *Ideias I*, aquilo que também fornece a unidade é a relação de todo disponível ao presente vivo atual. Esse presente vivo também envolve um horizonte mais ou menos indeterminado, no qual tudo aquilo que estaria no tempo se daria. Assim, a unidade de todo objeto-tempo, seja imanente seja objetivo, está nessa inevitável relação e no co-pertencimento a um mesmo fluxo, cujos horizontes terminam no presente vivo. Nesse sentido, ambas as análises nos levaram a um mesmo

ponto nuclear, a saber, que a unidade da vida subjetiva é fornecida pela referência ao campo atual e posicional do disponível. Seja a situação do eu em alguma posição particular deste mundo enquanto horizonte de tudo aquilo que é, seja como o disponível atualmente enquanto aquilo no qual todo ponto do fluxo deve convergir; o que importa é que a vida subjetiva parece ser confinada na posicionalidade que caracteriza o presente vivo.

E, todavia, todo o esforço filosófico de Husserl foi no sentido de abrir a possibilidade de uma vida filosófica, cujo lugar nessa presença é o não-lugar. Não a negação, mas a abstenção de toda posição, situação e interesse nesse fluxo do presente vivo. Por isso, novamente a pergunta que tomou parte central no debate crítico da obra husserliana e que Luft formula da seguinte maneira: “como eu posso ganhar uma sobrevista (*overview*) sobre a vida subjetiva se eu permaneço confinado à minha experiência no ‘presente vivo’?” (LUFT, 2011, p. 66, trad. nossa). Uma pergunta, com efeito, extremamente pungente na obra husserliana e para a qual a simples solução de uma “liberdade de reflexão” é insuficiente e carece de maiores justificativas.

Se há algo como uma tal liberdade, ela não pode ser um mero recurso verbal de um pensamento pairando no ar, mas deve estar inscrita no seio mesmo da vida subjetiva. Caso contrário, a filosofia husserliana estará condenada a repousar toda sua empreitada no vazio de uma circularidade de princípio, pela qual aquilo para o quê o método redutor pretende abrir já está previamente pressuposto, como também nota Luft: “se a redução não é um esforço impossível, então deve haver uma certa ‘*proto-forma*’ de colocar a busca normal da vida fora de ação dentro da atitude natural” (LUFT, 2011, p. 58, trad. nossa).

Ora, acreditamos estar agora em posse de elementos suficientes para cumprir essa exigência. Vimos que a consciência fantasiante, em sua forma mais fundamental, introduz uma cisão nessa suposta coesão e intransponibilidade do presente vivo na vida subjetiva. Trata-se de uma consciência que, embora seja um ato do eu-real (e, portanto, também esteja no fluxo unitário da consciência constitutiva), inaugura, a partir de uma cisão do eu, um campo de disponibilidades que recusa toda e qualquer inserção e posição no horizonte da presença. Nela vemos a possibilidade inscrita na subjetividade pré-filosófica de colocar fora de ação a efetividade, de neutralizá-la e de nela não tomar parte. A vida subjetiva vista a partir dessa consciência peculiar, portanto, se mostra longe de ser simples adesão imediata à unidade da presença. Ao contrário, ela já possui suas rupturas e pontos de não-identificação, e por isso, é preciso defender a *fantasia simples como proto-forma da redução*.

A Fantasia como proto-forma da redução

Se tomamos de empréstimo de Luft essa questão da necessidade de uma proto-forma da redução, é porque ela vem acompanhada de uma outra tese que é crucial para nosso propósito: a vida ingênua

[...] é, em geral, “uma” devido à crença compartilhada na tese geral da atitude natural. Assim, o rompimento com a atitude natural na *epoché* é para ser concebido como uma cisão entre o ego filosofante e aquele que ele observa, a consciência ela mesma. *A epoché é então uma cisão do ego radical* (LUFT, 2011, p. 67, trad. e grifo nossos).

Portanto, uma cisão radical na unidade do eu natural. Por um lado, o eu posto no mundo e no horizonte do presente vivo e, por outro, um eu radicalmente separado deste, que não toma qualquer posição no campo dessa presença. E vimos como toda espécie de dificuldade surge, precisamente, dessa exigência no projeto husserliano de fundar um domínio no qual se constituem os nexos *a priori* absolutamente independentes da vida subjetiva natural, *a partir* de um método de redução que, necessariamente, envolveria sua execução por um eu empírico.

Ora, tratar a questão da *epoché* como uma cisão radical da própria subjetividade torna impossível conceber esse campo transcendental como o correlato de um eu empírico. Não é propriamente o mesmo eu que, ora toma o mundo como aí efetivamente, ora como aquele que constitui toda a objetividade. É o próprio eu que se cinde e, se cindindo, inaugura dois modos de consideração radicalmente separados, conflitantes e irreconciliáveis.

Isso, todavia, apenas transforma a dificuldade de saber como o eu natural poderia fundar o domínio do transcendental na dificuldade de saber como este eu natural pode se cindir e deixar se ser aquilo mesmo que ele é enquanto eu natural. Como posso eu “sair” do ponto em que me situo neste mundo e me abster de tomar qualquer posição em relação ao presente, ao qual tudo aquilo que é se refere e converge, enquanto pontos posicionados em um mesmo e único horizonte ou fluxo?

A primeira parte da resposta, permanecendo fiel à letra husserliana, é que eu não posso (e tampouco se trata de buscá-lo). Ao efetuar a redução, eu permaneço o que sou como homem natural, inserido neste mundo existente, ocupado com as coisas que me

estão disponíveis e engajado em minha vida cotidiana. Assim, nada propriamente se perde na redução, mas isso

desde que não tenhamos deturpado o sentido deste “colocar fora de circuito”. Podemos até continuar tranquilamente a falar como falamos enquanto homens naturais; pois, na condição de fenomenólogos, não devemos parar de ser homens naturais (HUSSERL, 2006, p. 145)

Portanto, ao fazer fenomenologia não deixamos de ser e viver como homens naturais que somos. O eu empírico lá permanece intocado dentro dos parênteses, os quais não o negam, nem o afetam em sua unidade natural. Apenas suas teses e efetuações naturais deixam de valer para as considerações fenomenológicas.

Por outro lado, no entanto, Husserl buscou mostrar a possibilidade de uma outra vida que não esta que vivemos naturalmente, a saber, a vida filosófica, cujo correlato não é a forma-mundo e cuja unidade não é a tese de existência, mas a consciência absoluta pela qual todo sentido tira sua unidade.

Assim, duas unidades absolutamente independentes e fechadas em si mesmas, “um verdadeiro abismo de sentido se abre entre consciência e realidade” (HUSSERL, 2006, p. 116). Abismo este cuja abertura se dá justamente por essa cisão do sujeito. Estes egos cindidos, no entanto, são incapazes de pisar nas duas margens abertas pelo abismo. Nem o eu natural pode viver a vida transcendental, e qualquer tentativa nesse sentido faria do projeto fenomenológico uma versão mais radical do psicologismo; nem o eu filosófico pode viver uma vida empírica; pode, no máximo, considera-la, mas apenas para ver nela a marca do contrassenso e da mistificação de uma realidade absolutizada.

Por isso, a metáfora do abismo pode ser enganadora, afinal, o abismo está sempre entre duas margens, enquanto aqui não há qualquer sentido em falar de um “entre” orientação natural e orientação fenomenológica. Esta inaugura um campo “firmemente fechado em si mesmo e, no entanto, sem limites que o possam separar de outras regiões” (HUSSERL, 2006, p. 119).

A questão da passagem, portanto, tem de ver justamente com a impossibilidade de se falar em qualquer passagem entre as duas atitudes. Nem mesmo a redução pode ser a ponte que liga esses dois territórios, pois, como vimos anteriormente, aquele que efetua o gesto redutor deve estar, de algum modo e de antemão, em posse daquilo a que se pretende abrir a possibilidade.

Nesse sentido, a redução fenomenológica ela mesma possui o pressuposto filosófico de uma liberdade de pensamento, que Husserl afirma sem, contudo, explicitar em análises tematizantes. Ainda assim, ela está lá como pressuposto e possui sentido determinado, lembremos:

não se trata da modificação de tese em antítese, de posição em negação; não se trata tampouco de uma conversão dela em conjectura, suposição, em indecibilidade, numa dúvida (não importa em que sentido da palavra): *tais coisas tampouco entram no âmbito do nosso livre arbítrio* (HUSSERL, 2006, p. 79, grifo nosso).

A liberdade aqui não diz respeito à mera modificação, mas a uma modificação particular, a saber, a modificação de neutralização. Somente esta aparece como pertencente ao âmbito do nosso livre arbítrio *stricto sensu*. Isso porque somente o neutralizar possui essa característica de não tomar qualquer posição, que é tão cara a um projeto filosófico cujo ponto de partida e o horizonte devem ser a ausência de pressupostos. Somente a modificação neutralizante não substitui uma posição por outra, mas se abstém de toda e qualquer positividade e, por isso, somente ela possui a marca de nosso livre arbítrio.

A redução e a fenomenologia, contudo, não inauguram este livre arbítrio, mas antes o pressupõem e dele dependem inteiramente. Assim como também já havíamos afirmado, a liberdade pressuposta deve estar aí antes de qualquer filosofia e deve ser anterior à redução. Daí a necessidade de identificar uma proto-forma da redução e do aspecto neutralizante que a caracteriza. Proto-forma esta que Luft – de quem tomamos o termo – constata a necessidade e a afirma como estando aí, mas que curiosamente não efetua o passo que, para nós, salta aos olhos como indo de si: que não há um caso, na obra husserliana, que se aproxime mais desse âmbito do livre-arbítrio neutralizante que o da consciência fantasiante. Por isso, defendemos a fantasia e a modificação de neutralização que nela se efetua como proto-forma da redução fenomenológica, como a marca da liberdade no seio da atitude natural, que faz do projeto transcendental husserliano bem menos extravagante e impossível do que pareceu a alguns.

Com efeito, a neutralização das posições de existência da qual depende a empreitada de uma filosofia que se pretende sem pressupostos não apenas é possível, a partir de uma liberdade de reflexão enunciada, mas é efetivamente operada na consciência

pré-filosófica por uma consciência tão primitiva e ingênua como a consciência fantasiante.

Que Luft não tenha dado esse passo é ainda mais surpreendente se lembramos que foi ele mesmo quem caracterizou a redução como “uma cisão do eu radical”. Ora, o tema da cisão do eu aparece tematizado, sobretudo, nas análises sobre a presentificação da fantasia, e menos nas análises sobre a redução. Não parece crível que ele não tenha associado redução à fantasia por desconhecimento da letra husserliana. Ao usar a *Ichspaltung* (que é um termo técnico em Husserl) para falar da redução ele certamente direciona a problemática à questão da fantasia. É o que nota Delvaux ao comentar a tese de Luft:

Ora, é perigoso aproximar a redução fenomenológica da cisão do ego e isso porque uma tal cisão intervém igualmente no caso de atos intencionais, notavelmente, os atos de memória (*Wiedererinnerung*) e de imaginação livre (*Phantasia*) (DELVAUX, 2015, p. 33).

Se aproximamos, assim, redução e *Ichspaltung*, é preciso, para que sejamos consequentes, aproximá-la também dos atos intencionais nas quais essa mesma cisão aparece. É nisso que reside um dos riscos: a redução não é ela mesma um ato intencional. Talvez seja precisamente isto que tenha afastado Luft da análise do parentesco entre redução e fantasia, um passo que é tão consequente quanto perigoso. Assim, devemos nós mesmos analisar o perigo de uma identificação pura e simples entre ambas as neutralizações

Neutralização na fantasia e neutralização como método

Se a redução nos aparece como uma proto-forma do método redutor, não é sem cautela que o defendemos. É que a presentificação efetuada na fantasia não é um método e não visa a colocação dos problemas próprios à teoria do conhecimento. Do mesmo modo, a redução não é um ato simples da vida subjetiva. O pôr-entre-parênteses efetuado pela fenomenologia envolve “uma fundação geral e logicamente rigorosa do método”, na qual se deve realizar:

A reflexão científica sobre a essência do próprio procedimento, sobre a essência dos modos de doação nele atuantes, sobre essência, alcance e condições de clareza e evidências mais completas, bem como de

expressões conceituais completamente fiéis e firmemente estabelecidas (HUSSERL, 2006, p. 146).

Por mais que na fantasia haja neutralização de toda posição de efetividade, não deixamos com ela o regime pré-científico, uma vez que, por meio dela, apenas efetuamos ingenuamente um ato simples sem qualquer referência ao nexó posicional da efetividade. Mas isso, contudo, sem efetuar qualquer reflexão de natureza metodológica.

Isso porque ao fantasiar não temos nenhum fim teórico em particular. A redução universal efetuada pelo método de parentetização tem como horizonte a abertura de um campo transcendentalmente purificado, no qual as relações de essência entre eles estão desconectadas de toda referência ao ser efetivo. Tudo isso, porém, com um fim específico: o de estabelecer uma nova ciência cujo objeto está livre de todo pressuposto natural e cujo alcance de suas proposições e conceitos, firmemente estabelecidos pelo fenomenólogo, sejam universais e apriorísticos.

Em comum, temos aqui o fato de que aquilo que resta após a redução e aquilo que aparece ao sujeito que fantasia não mantém qualquer referência ao ser efetivo. Em contraste, no entanto, a finalidade colocada à frente da redução transcendental, finalidade esta que requer um modo de proceder teórico e o estabelecimento de um método que envolve múltiplos níveis de análise, tal como vemos Husserl efetuar em *Ideias I* ao expor sistematicamente aquilo que deve ser excluído da análise fenomenológica.

Para compreender esse fim específico da redução fenomenológica, convém recorrer a uma carta que Husserl escreve em 1906 ao dramaturgo Hugo von Hofmannsthal³⁰. O interesse para nossos propósitos se dá na medida em que aqui Husserl aproxima e aponta a diferença fundamental entre a “atitude puramente estética” e a fenomenológica.

Assim como faz o fenomenólogo, “a intuição de uma obra de arte puramente estética cumpre-se mediante uma rigorosa suspensão de todas as posições intelectuais frente à existência (*existentielle Stellungnahme*), e daquelas ligadas às emoções e à vontade pressupostas numa tal posição” (HUSSERL, 2010a, p. 38). Do mesmo modo que a pureza fenomenológica está condicionada pela capacidade do método em tirar de

³⁰ Cf. bibliografia (HUSSERL, 2010a).

circuito todo pressuposto do ser efetivo, a pureza da intuição estética é tão mais plenamente alcançada quanto menos faz referência ao existente³¹.

Nisso reside a comunidade entre atitude estética e atitude fenomenológica que Husserl estabelece ao longo do texto. Ambas, quando levadas a cabo na pureza que lhes é própria, elevam-se a partir de uma “pura visão” (*reine Schauen*) pela qual toda realidade se torna “mero fenômeno” (*bloßen Phänomen*). É nessa indiferença em relação ao mundo que o artista que observa o mundo possui um considerar semelhante ao do fenomenólogo, “pois não o faz como o cientista observador da natureza e o psicólogo e nem como um observador prático do homem” (HUSSERL, 2010a, p. 39).

Por isso, para ambos, as imagens, enquanto possuem em si a marca da descrença, possuem o esse papel privilegiado. Possuem-no, contudo, segundo finalidades inteiramente diferentes:

A diferença é que o artista, ao contrário do filósofo, não pretende fundar o “sentido” do fenômeno do mundo e capturá-lo em conceitos mas dele se apropriar intuitivamente a fim de recolher, na abundância das imagens, materiais para configurações estéticas criadoras (HUSSERL, 2010a, p. 39).

Assim, por mais que possamos aproximar a atitude puramente estética (e o material fantasiante de que esta se serve) a partir da neutralização do ser existente, isto por si só jamais pode-se confundir com a atitude transcendental. Esta necessariamente pressupõe a colocação dos problemas próprios à crítica da razão “com o propósito de constituírem constatações científicas de uma nova esfera (a esfera filosófica)” (HUSSERL, 2010a, p. 39).

Com essa constatação, deixamos a carta de 1907 para nos atermos ao seguinte: para nos colocarmos sob a atitude fenomenológico-transcendental não basta a neutralização de toda posição de crença no ser efetivo. É preciso um passo a mais, a saber: que o colocar entre parênteses esteja a serviço dos fins racionais da crítica do conhecimento.

³¹ Estabelece-se aqui uma indicação do que seria a concepção husserliana de estética fenomenológica, onde haveria, inclusive, uma hierarquia entre as artes, na medida em que podem ser puras ou podem envolver posições de existência frente ao mundo, como o exemplo que Husserl fornece da fotografia, em que haveria a pressuposição de uma “verdade natural” (*Naturwahrheit*).

Isso significa dizer que quando aproximamos fantasia e redução transcendental, a aproximação pretendida diz respeito apenas ao ângulo da neutralização e da indiferença em relação às posições de crença do horizonte da efetividade e do presente vivo no qual estamos inseridos enquanto homens naturais. A fantasia, evidentemente, não cumpre absolutamente nenhum propósito de fundar o sentido dos fenômenos da objetividade a partir da consciência absolutamente constituinte. Mais do que neutralizar o ser, o fenomenólogo é movido por motivos racionais³² que devem ser expressos sob a forma de um método rigoroso e sistemático a fim de dar conta dos problemas fundamentais da razão.

Essa diferença entre fantasia e método fenomenológico nada tem a ver com uma objeção que colocamos a nós mesmos. Ao contrário, ela reitera a indicação que colocamos desde o início acerca do absurdo de querer identificar pura e simplesmente neutralização de fantasia e redução transcendental, o que representaria dizer que ao fantasiar estaríamos já em regime transcendental ou, então, que a fenomenologia seria uma nova versão do ceticismo humeano, o qual, para Husserl, dissolve o mundo e o conhecimento ele mesmo em ficções.

Mas, mais do que isso, essa separação que fazemos agora corrobora nossa argumentação em um sentido mais fundamental. No *Capítulo I* desta seção, nos referimos ao fato de que, em *Ideias I*, Husserl trata a tese geral de existência como traço imperativo da vida natural. Do eu cotidiano ao homem de ciência, a subjetividade empírica se dá como tal, na medida em que nada abala a convicção na tese geral do ser, que se impõe soberana durante toda sua duração. A presença viva do ser é o ponto zero, a que tudo aquilo que me é disponível deve convergir e no qual toda disponibilidade deve se inserir. A forma desse horizonte de disponibilidade, Husserl chama de “mundo” e a crença correspondente na tese de que o mundo “é” representa aquilo que unifica as múltiplas formas do considerar sob o conceito de “atitude natural”.

Ora, vimos ali também que isso impunha um problema de princípio no projeto husserliano sob a forma de uma circularidade patente. É que, se essa “região suprema” definida pelo conceito formal de mundo é permeada sem qualquer fissura pela crença na tese geral do ser, então não se concebe como seria possível coloca-la sob parênteses por

³² A título de indicação, a análise desses motivos racionais representa uma preocupação central do Husserl tardio, que a partir dos anos 20 concentrou esforços para dar conta da gênese fenomenológica da transcendental. Cf. DELVAUX, A. “Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique dans la phénoménologie de Husserl”. In: Bulletin d’analyse phénoménologique. XI 4, 2015.

não importa qual método, uma vez que mesmo sua tematização já pressuporia que dela já olhássemos “de fora”. A liberdade de reflexão que sustentaria a empreitada redutora apenas reitera o círculo, uma vez que a redução é que deveria tornar possível a liberdade de suspender o juízo em relação à tese geral da atitude natural. Aquilo que a redução visa abrir a possibilidade já deveria ser pressuposto, então, de antemão para que a redução fosse possível.

Disso a necessidade de uma proto-forma da redução, pela qual a liberdade exigida pelo método fosse já inscrita no seio da subjetividade natural. É o que representam as fantasias livres, uma vez que aquilo que nela aparece não adere a nenhuma posição no fluxo do presente vivo e que a subjetividade que ela inaugura, ao cindir o eu, não está referida como disponibilidade em nenhum ponto do horizonte da forma-mundo. Durante todo o seu efetuar, não há qualquer crença na efetividade do ser.

Com a carta de 1907, vamos de modo patente como, mesmo o artista, que não é filósofo, enquanto procede de maneira puramente estética, pode, se servindo de suas imagens e fantasias criadoras, ser inteiramente indiferente às posições de existência do modo de considerar natural. E isso sem que caiamos no absurdo de transcendentalizar o empírico, já que para se mover através do ponto de vista transcendental é preciso, além da neutralização, o *telos* racional da fundamentação do sentido do fenômeno.

A Quase-Posição do Ser-Fictício

A maneira pela qual conduzimos a questão até agora poderia parecer a seguinte: a neutralização operada pela fantasia e a neutralização operada pela redução são exatamente a mesma, porém o fenomenólogo se serve desta para levar a cabo seu projeto filosófico de crítica do conhecimento e fundar uma nova ciência sem os pressupostos da atitude natural. Ora, de fato, se estabelece aí uma diferença importante e que devemos sempre considerar ao colocar fantasia e redução lado a lado. Uma diferença mais fundamental, no entanto, surge ao direcionarmos nosso olhar à neutralização enquanto tal. É que essas formas de neutralização não são idênticas e possuem alcances distintos. Husserl salienta essa não-identificação em *Ideias I*:

a fantasia mesma é, de fato, uma modificação de neutralização, ela possui, a despeito da particularidade do seu tipo, significação universal, é aplicável a todas modificações, ela desempenha também um papel na maioria das configurações do “conceber em pensamento” e, todavia,

tem de ser distinguida da modificação geral de neutralização, com suas diversas configurações seguindo todas as espécies de posição (HUSSERL, 2006, p. 245, grifo nosso).

Fica claro aqui que o que está em jogo é a necessidade de distinguir esse tipo particular de neutralização efetuado em fantasia da neutralização geral de neutralização que o método da redução opera. Uma indicação importante de onde devemos buscar essa distinção também encontramos na mesma obra:

naturalmente, essa consciência [neutralizante que resulta da redução] não pode ser simplesmente identificada com a consciência do ‘meramente concebível’, por exemplo, que ninfas dançam uma dança de roda, *onde não se tira de circuito uma convicção viva e que permanece viva* (HUSSERL, 2006, p. 80, grifo nosso).

Há algo que escapa ao poder desacreditante da fantasia, que permanece no circuito como atuante. Mas como, se vimos que, ao fantasiar, estão modificados em descrédito o *Real-Ich*, todo o mundo natural e todo vivido a ele referido enquanto disponibilidade dentro de seu horizonte? Como uma consciência caracterizada justamente pela oposição à toda consciência posicional pode, em última instância, pôr uma convicção como que pela porta dos fundos?

Ao fantasiar, tudo recebe a marca modificadora da neutralização. Mesmo o vivido em fantasia, nós o tomamos como “mera imagem, sem nele colar o rótulo do ser e do não-ser, do ser possível ou do ser conjectural etc.” (HUSSERL, 2006, p. 247). Aqui a ambiguidade da posição de Husserl se revela. Isso porque, por um lado, o não colocar do ser e do não ser e de todas as modalidades de posição aproxima a neutralização de fantasia da modificação universal da redução, o que não poderia ser de outra maneira, já que Husserl diz que a fantasia é, de fato, uma modificação de neutralização. Por outro lado, há algo adicional aqui, que se refere ao fato de que tudo aquilo que é modificado no vivido em fantasia é tomado como “mera imagem”. O fenômeno reduzido não possui essa caracterização evidentemente. Não seria o tomar como ser-fictício ele mesmo uma posição em relação ao ser e ao não-ser? E como isso não contradiria a consciência não-posicional que caracteriza justamente a consciência fantasiante? Para pensa-lo, convém voltar ao texto da *Husserliana XXIII*, onde teremos mais indicações para abordar o problema.

Voltemos ao *Texto nº 2* e a seu exemplo. Eu posso me transportar em fantasia para um restaurante em que vejo meu amigo Schwarz. Nesse caso, eu teria “uma apercepção (*apperzipieren*) do meu amigo como de qualquer objeto externo em relação ao meu eu. Eu, então, vou “percebe-lo” como estando sentado diante de mim, falando comigo etc.” (Hua XXIII, *Texto nº 2*, p. 171). Eu tenho aí uma percepção como outra qualquer, objetos externos circundantes ao meu eu que se relacionam comigo a partir de relações espaciais com meu corpo, meu ver etc. Tudo aí se passa como se fosse uma percepção e, no entanto, com o sinal trocado pela modificação de fantasia. “Assim, o objeto se dá na fantasia diante do meu eu (do meu eu em uma certa situação, posição ‘fantasiadas’)” (Hua XXIII, *Texto nº 2*, p. 172).

Se eu vivo em fantasia, então, eu vivo em um mundo de fantasia, o qual “abarca intencionalmente este *Phantasie-Ich*, este *Phantasie-objekt*, esta *Phantasie-situation*” (Hua XXIII, *Texto nº 2*, p. 171). Em outras palavras, o viver em fantasia estabelece seus próprios nexos de intenção na unidade de um mesmo horizonte. Podemos lembrar do *Capítulo 2* desta seção, onde vimos que a própria estrutura temporal da fantasia se dá *mutatis mutandis* igual àquela da percepção no que diz respeito a tripé temporal. Basta nos lembrarmos do caso da melodia fantasiada, a qual envolveria igualmente notas soando atualmente em um fluxo de retenções e protensões. Este agora, no entanto, não é o mesmo agora em que meu eu efetivo vive. “Meu campo visual [efetivo] de agora é incompatível com aquele ‘fantasiado’ etc. Isto se aplica a todas as partes do conteúdo de consciência, os quais não são senão dados em fantasia, mas que não estão disponíveis (*vorhanden*) agora” (Hua XXIII, *Texto nº 2*, p. 173).

Essa incompatibilidade se dá pelo fato, vimos, de que a consciência de fantasia e seus conteúdos não estabelecem qualquer relação intencional com o nexo do fluxo temporal do agora atual e seu vivido não se insere de qualquer maneira que seja no horizonte da forma-mundo. Isto não significa, porém, que a fantasia não constitui seu próprio nexo quase-temporal, e seu quase-mundo.

Mesmo se eu fantasio um cavalo ataviado lutando contra um dragão, um combatente em uma carroça sobre o mar, eu tenho uma representação temporal [...]. Eu fantasio seu agora, seu presente temporal, mesmo se eu não presto atenção a isso. *Essas coisas não se passam no “tempo objetivo”, isto é, no tempo das coisas e processos reais, porque elas não têm absolutamente nenhuma validade. São ficções, seu tempo é igualmente ficção* (Hua XXIII, *Texto nº 2*, p. 173, grifo nosso.).

Ora, vimos que a consciência de fantasia é uma consciência neutralizante e que põe em descrédito tudo aquilo que dela faz parte. Essa neutralização se dá justamente nesse fato de que nada nela possui validade, de que há incompatibilidade ou conflito totais entre seu horizonte espacial e temporal e o horizonte objetivo da efetividade. Tudo aí é ficção de parte a parte e disso se segue a não-validade ou nulidade do vivido em fantasia.

Nada disso é exatamente novo para nós, o vimos ao longo de todo o trabalho. O que queremos jogar luz agora, porém, se refere ao fato de que dizer que a fantasia não cola “o rótulo do ser e do não-ser”, como faz Husserl em *Ideias I*, embora não falso, não é de todo exato, porquanto não precisemos que o ser e não-ser que a fantasia suprime é o ser e o não-ser da efetividade. A situação do eu efetivo e toda tese de ser fundada na forma-mundo, enquanto horizonte no qual toda disponibilidade se insere, não entra em jogo durante toda a duração de uma fantasia e, nesse sentido, estão suspensas, na medida em que não estabelecem, por princípio, qualquer conexão com o agora fantasiado. Isso não quer dizer, contudo, que cada fantasiar não constitua seus próprios mundos de fantasia (que são virtualmente infinitos) em que eus fantasiados estejam ali situados no espaço e tempo da fantasia. “A neutralização da posição de existência real do objeto intencional tem, então, na *fantasia pura*, como contrapartida positiva a afirmação de sua existência fictícia” (BERNET, p. 15, trad. nossa).

Isso por si só já revela o contraste expressivo entre a consciência fantasiante e a consciência absoluta transcendental. Esta é absoluta justamente por não estar situada em qualquer mundo que seja e nem referida a qualquer horizonte temporal particular, sejam eles os da efetividade ou de mundos fictícios fantasiados. Ao contrário, as considerações transcendentais devem valer para todo e qualquer mundo e em qualquer tempo, por isso, a redução transcendental deve, no limite, reduzir também essa “convicção” que permanece aí na fantasia livre, a “posição” do ser-fictício.

Para sermos precisos, não se trata efetivamente de uma posição como qualquer outra, mas de uma quase-posição (*quasi-Setzung*), como Husserl evidencia no *Texto nº10* (provavelmente de 1909):

Mas podemos aqui falar de um “é” [*ist*]? Certamente. Eu “fantasio” e, vivendo em fantasia, eu quase vejo uma coisa, eu quase tenho um ente do qual eu posso quase dizer isto ou aquilo. Enquanto eu o efetuo, eu não tenho enunciado efetivos, mas quase-enunciados e, deles me servindo, não obtenho os efetivos que sejam, seja apenas no agora “fantasiado”, mas, seja ainda, no pôr dos enunciados. Se trata, então, de

um tipo próprio de posição e de apreensão, no caso, não de uma coisa efetivamente real, mas da coisa-da-fantasia enquanto tal (Hua XXIII, Texto nº 10, p. 289).

É esse o paradoxo da quase-posição da fantasia: uma existência caracterizada pelo seu contrário, pela nulidade. Justamente por isso, essa existência será uma quase-existência, pelo quase-ser que é o ser-fictício. Trata-se, evidentemente, de uma modalidade de crença bastante particular. Ainda assim, do ponto de vista do fenomenólogo efetuando a redução, o fato é que essa particularidade relativa ao modo do *quase* não traz diferença em relação ao procedimento redutor. É que Husserl aqui também separa a “*pura aparição de fantasia sem qualquer modo de crença*” (Hua XXIII, Ap. XXVII, p. 238) desse “excedente para além da aparição” (Hua XXIII, Ap. XXVI, p. 236). Como o fenomenólogo diz: “é preciso que consideremos “apreensão” (aparição) e modo como algo a separar relativamente” (Hua XXIII, Ap. XXVII, p. 238)³³.

Ora, essa separação entre a pura aparição e o modo referido a ela não é algo particular. Toda modalidade de crença traz consigo a possibilidade de neutralização. Ainda que aqui se trate de uma quase-posição e de uma quase-crença, aqui também a redução deve intervir suspendendo a quase-validade do ser-fictício. É por isso que as considerações transcendentais não serão a dissolução da filosofia em ficções. As verdades transcendentais não estão referidas a nenhum *Phantasie-Welt* em particular e a nenhum horizonte do tempo fantasiado determinado. Ao contrário, suas proposições devem estar fundamentadas incondicionalmente na generalidade eidética de uma consciência absolutamente doadora de sentido, enquanto condição a priori de toda e qualquer validade. Sendo assim, a fenomenologia não pode estar fundada em um mundo e tempo particulares fictícios do mesmo modo em que não o está em relação ao mundo e tempo efetivos. E, todavia,

para quem gosta de expressões paradoxais e entende a plurivocidade do sentido, pode-se realmente dizer, com estrita verdade, que a “ficção” constitui o elemento vital da fenomenologia, bem como de todas as ciências eidéticas, que a ficção é a fonte da qual o conhecimento das “verdades eternas” tira seu alimento (HUSSERL, 2006, p. 154).

³³ Cf. nossa Seção I, Capítulo 2, *A Questão do Tempo e “Um Novo Conceito de Aparição”*.

O paradoxo se dá pelo fato de que, embora as “verdades eternas” da fenomenologia não possam repousar sob as unidades da objetividade da fantasia – assim como sob qualquer objetividade constituída – elas as possuem como fonte privilegiada. É que apesar da contrapartida quase-positiva do ser fictício que deve, por direito, ser suspensão, “a fantasia mesma é, de fato, uma modificação de neutralização [...]” (HUSSERL, 2006, p. 245) e, enquanto tal, faz oposição, em sua *quasidade*, às posições de crença no sentido forte da palavra.

A diferença entre posicionalidade e neutralidade não exprime, como ficou confirmado, meramente o que é próprio das posições de crença, não exprime meramente uma espécie de modificações de crença, como suposição, problematização etc., ou, noutras direções, postulação, negação, afirmação, e *tampouco, portanto, variações intencionais de um modo originário, o da crença em sentido forte* (HUSSERL, 2006, p. 256).

Se é verdade que há um uma quase-posicionalidade na modificação neutralizante da fantasia e que esta deverá também ser reduzida pelo fenomenólogo, não devemos identifica-la simplesmente com a “crença no sentido forte” e com as variações modais associadas à *Urdoxa*. Se o “quase” da posicionalidade do ser-fictício distancia a modificação de fantasia da neutralização universal, este mesmo “quase” também separa, por princípio, a quase-posição da posição no sentido forte e originário, isto é, a posição do efetivo e de suas variações.

Assim, não devemos abandonar a tese da neutralização de fantasia como proto-forma privilegiada da neutralização universal. Lembremos que a questão e o conceito de “proto-forma” nós os tomamos de empréstimos de Luft. Todavia, este identifica essas proto-formas de maneira muito mais abrangente e em um sentido mais fraco do que agora queremos dar quando dele nos utilizamos para o caso da neutralização de fantasia.

“Husserl considera como um exemplo simples de uma tal proto-forma: a suspensão de juízo que duas pessoas praticarão quando estiverem em discordância uma com a outra” (LUFT, 2011, p. 58, trad. nossa), afirma Luft. Teríamos, então, nessa variação modal do ser-afirmado ao ser-duvidoso já um exemplo de liberdade de suspensão e, nesse sentido, de proto-forma da suspensão operada na redução. Isso, no entanto, nos parece bastante insuficiente para servir de exemplo de liberdade na atitude natural. Com efeito, podemos suspender o juízo em relação a uma disponibilidade presente neste mundo ou mesmo suspender o juízo em relação ao mundo ele mesmo, por exemplo, quando dois

homens discordam de seu formato e o colocam em dúvida, decidindo não afirmar nem negar que ele seja esférico ou plano. No entanto, em todos esses casos, aquilo que é posto em suspenso ou como ser-duvidoso é o conteúdo do mundo existente. A forma-do-mundo, que ele “é”, bem como a tese de existência correspondente permanecem, contudo, intocadas em sua posição. A tese originária e todas as modalidades posicionais que não lhe tocam naquilo que lhe é mais próprio, não suspendem a crença na forma-mundo, enquanto o horizonte espaço-temporal ao qual tudo aquilo que existe se refere e converge através do nexu objetivo cujo centro é o presente vivo.

A isso se opõem as modificações de neutralidade, como diz Husserl. “Essa modificação de valor cabe a nossa inteira liberdade a se opõe as tomadas de posição do pensamento [...]” (HUSSERL, 2006, p. 80). É somente em relação a essa concepção de liberdade – isto é, a liberdade de não pressupor a tese originária – que devemos considerar a questão da proto-forma. Isso porque é esta crença originária na forma-mundo que fornece a unidade da vida empírica, ainda que as posições quanto a seu conteúdo sejam as mais variadas possíveis. É isso que colocará lado a lado o homem comum em sua vida cotidiana e o cientista, qualquer que seja o grau de abstração de suas especulações. Portanto, será também isso que se trata de suspender em inteira liberdade. A proto-forma deverá então ser identificada somente na medida em que efetua previamente uma tal liberdade de suspender esta *Urdoxa*.

Por isso, colocamos a neutralização da fantasia como consciência privilegiada de tal proto-forma. Porque ela, enquanto modificação de neutralização, não é uma variação da crença no sentido forte e originário. Ela não varia ao seu modo o ser-efetivo, mas, precisamente, o neutraliza durante toda sua duração. Para o *Phantasie-Ich*, nada no horizonte espaço-temporal efetivo vale e a contrapartida objetiva dos seus mundos e objetos fantasiantes não estão disponíveis e não desembocam no presente vivo. Não há nexu intencional (embora nexos possam ser estabelecidos *a posteriori* por reflexão) entre a objetividade do ser-efetivo e as objetividades do ser-fictício, o que já estava definido para Husserl desde pelo menos 1904-05: “a coisa da fantasia não apenas não aparece no campo visual da percepção – ela aparece, por assim dizer, num mundo completamente diferente e separado do mundo do presente atual [...]” (Lições, p. 60; Hua XXIII, p. 15).

Isso tanto em relação ao descrédito quanto à crença originária. Quanto à contrapartida quase-positiva do ser fictício há aqui também uma diferença notável. Nossa questão, lembremos, iniciara com o problema de saber como tematizar e olhar “de fora” uma suposta unidade imperante e total que seria a crença originária na forma-mundo. Esta

crença é aquilo que reúne sob uma mesma atitude as múltiplas atitudes de considerar o mundo, do homem comum em sua preocupação prática e cotidiana ao cientista em suas elevadas abstrações, na medida em que ambos pressupõem que o mundo é. Muito diferente disso, é a unidade estabelecida pela consciência fantasiante. Nos referimos anteriormente aqui ao fato de que há aqui uma certa unidade objetiva. Uma unidade objetiva, evidentemente, que não pertence e não faz referência à unidade objetiva do ser efetivo, mas uma unidade da quase-situação fantasiada. O amigo Schwarz sentado diante de mim que estabelece uma relação intencional em relação ao lugar em que meu eu fantasiado está, que se move no espaço fictício e dura no tempo fictício etc. Contudo, por mais perfeitamente que eu possa levar a cabo essa fantasia e por mais firmemente estabelecida que seja essa unidade, ela está restrita a este mundo particular da fantasia. Não apenas não estabelece nexos intencionais com a unidade efetiva do mundo real, como não estabelece vínculo objetivo com outros mundos e situações ficcionais que eu possa fantasiar.

A unidade do ser-efetivo é uma, a do ser-fictício são múltiplas. Isto Husserl afirma explicitamente nos textos do final da década de 1910, embora vá de si a partir dos textos anteriores. “Os mundos da fantasia, por outro lado, são infinitamente muitos. Eles não são completamente desordenados e não inteiramente ordenados” (HUSSERL, Hua XXIII, Texto nº 18, p. 523). Assim, ao contrário, do mundo efetivo, não há aqui uma unidade total na qual toda disponibilidade se inseriria, mas virtualmente infinitos horizontes fictícios. Os mundos aqui longe de serem definidos pela necessária sujeição de tudo aquilo que é, são definidos pela liberdade em relação ao mundo existente: enquanto este “designa um sistema fechado, constantemente expandindo automaticamente, através de um modo *preestabelecido* [...], os mundos da fantasia são absolutamente mundos livres, e toda coisa fantasiada põe um mundo da fantasia no modo do *quase*” (HUSSERL, Hua XXIII, Texto nº 18, p. 535)

Assim, diferentemente, do mundo atualmente existente que é sempre caracterizado por seu poder de coerção – prescrevendo a ordenação de tudo aquilo que é em seu horizonte espaço-temporal e, além disso, impondo a crença originária – os mundos da fantasia são caracterizados justamente pelo contrário. Ainda que haja a contrapartida quase-positiva dos mundos correspondentes, sua quase-posição é caracterizada por uma absoluta liberdade de constituir infinitos mundos livres.

Por isso, a quase-posicionalidade das fantasias livres não devem ser confundidas com a posição da *Urdoxa* e de suas variações. A “quase-posição” da fantasia, antes de

aproximá-la da posição no sentido forte, a afasta, uma vez que, a rigor, “não há objetos da fantasia – entendidos como objetos existentes. Não há mundos da fantasia existentes. *Objetos da fantasia são objetos possíveis, mundos da fantasia, mundos possíveis*” (HUSSERL, Hua XXIII, Texto nº 19, p. 558, grifo nosso). Aqui vemos em toda sua pujança como e por que a ficção constitui elemento vital da fenomenologia transcendental. Lembremos de uma citação da *Introdução de Ideias I* da qual já nos utilizamos.

A fenomenologia pura ou transcendental não será fundada numa ciência de fatos, mas como ciência de essências [...]. A redução aqui em questão, que leva do fenômeno psicológico à “essência” pura ou, no pensamento judicante, da universalidade fática (“empírica”) à universalidade de “essência”, é a redução eidética.

Em segundo lugar, os fenômenos da fenomenologia transcendental serão caracterizados como irreais. Outras reduções, especificamente transcendentais, “purificarão” os fenômenos psicológicos daquilo que recebem de realidade e, portanto, de sua inserção no mundo. Nossa fenomenologia não deve ser uma doutrina de essências de fenômenos reais, mas de fenômenos transcendentalmente reduzidos (HUSSERL, 2006, p. 28).

A fenomenologia transcendental não será a mera universalização dos fatos ao seu correspondente eidético, mas sua purificação propriamente transcendental por meio da retirada de circuito de toda referência ao mundo existente. No entanto, se tudo aquilo que temos à disposição se insere e se refere ao horizonte da forma-mundo, e nós mesmos estamos durante toda a vida natural inseridos nesse horizonte, como garantir que a nova ciência não apenas reproduziria, em nível eidético, as possibilidades fáticas restritas ao mundo atualmente existente? Não estaria a fenomenologia condenada a vagar em falso pelos fundões da psicologia racional sob uma forma mais radical? Seria preciso, antes, garantir a liberdade de ver através de outros horizontes de disponibilidade, não para fundar a fenomenologia em algum deles em particular, mas para afirmar a validade de suas proposições *para qualquer mundo*, para toda e qualquer unidade constituída. Somente assim, a consciência absolutamente pura seria verdadeiramente a fonte doadora de sentido e validade de toda e qualquer unidade constituída. É justamente essa absoluta liberdade de viver em outras configurações de mundo que a fantasia fornece para o fenomenólogo, pois nela se tem

a liberdade inigualável de reconfigurar como quiser as figuras fictícias, de percorrer as formas possíveis em contínuas modificações e, portanto, de gerar um sem-número de novas construções; uma liberdade que lhe franqueia acesso às imensidões das possibilidades eidéticas, com seus horizontes infinitos de conhecimentos de essência (HUSSERL, 2006, p. 153).

Passagens como essa evidenciam o poder das ficções para o método de variação eidética indispensável ao fenomenólogo e às outras ciências eidéticas, porém queremos sublinhar aqui não tanto o papel metodológico que elas possuem para a fenomenologia enquanto ciência eidética, mas o papel que elas possuem na possibilidade mesma de uma ciência transcendental.

Sem a possibilidade de criar livremente novos mundos, de fantasiar novas vidas e situações em que os egos da fantasia vivessem, o fenomenólogo teria apenas o mundo atualmente presente e os objetos efetivos como exemplares para suas variações eidéticas. Suas considerações se moveriam, no máximo, dentro dos limites restritos das possibilidades fáticas e a fenomenologia estaria limitada a reproduzir as dinâmicas empíricas da subjetividade, ainda que as generalizando na universalidade da essência, tal como era o caso da fenomenologia das *Investigações Lógicas*. Não se veria como seria possível adotar uma sobrevista “de fora” e desinteressada em relação ao domínio empírico se a crença originária na forma-mundo fosse imposta de maneira total e se o horizonte da disponibilidade do ser-efetivo fosse sem costuras e brechas de ausência em relação ao fluxo do presente vivo.

As fantasias livres são a sinal irrecusável dessas fissuras no seio do presente vivo e a evidência de que a subjetividade natural não se move apenas no terreno liso, harmonioso e pacífico da identidade do real. Com efeito, a cisão radical dessa identidade requerida pela redução transcendental é pré-efetuada, *mutatis mutandis*, pela liberdade do fantasiar, na medida em que nesta o horizonte do mundo atualmente existente é inteiramente desacreditado e posto em suspenso, dando lugar a outros mundos possíveis e a outras formas de viver completamente separadas da vida empírica do meu eu real. A fantasia, como diz Bernet, “é marcada pelo selo de uma alteridade irreduzível” (BERNET, 2004, p. 113)³⁴.

³⁴ Para a exploração da hipótese da fantasia como a forma mais fundamental da alteridade cf. BERNET, R. “l’analyse husserlienne de l’imagination comme fondement du concept freudien d’inconscient”, in: ALTER: Revue de phénoménologie, n° 4, Fontenay-aux-Roses: 1996, p. 43-67.

Esse poder de escapar do imperativo da presença do real a fantasia o desempenha com uma “liberdade inigualável” e que não deve ser confundida, como vimos, com as variações modais da crença originária. Por isso, ela deve ser colocada sozinha como a proto-forma da neutralização universal efetuada pela redução, ainda que ela mesma não seja universal no sentido que a redução o é.

Com efeito, que não se confunda o reconhecimento de uma proto-forma com uma passagem contínua entre o pré-filosófico e a filosofia. Mesmo que Husserl fale metaforicamente da aquisição do transcendental como a abertura de um “novo mundo” (HUSSERL, 2006, p. 27), o campo aberto não é um mundo possível tal como aqueles que eu posso livremente fantasiar, mas o *locus* a partir do qual todo e qualquer mundo é possível. Assim, a relação entre os mundos e eus da fantasia e o domínio transcendental continua sendo separada pelo abismo que separa o particular do universal. Essa passagem, além de tudo, requer as motivações racionais da crítica do conhecimento expressas sob a forma do método, que são, evidentemente, alheias à ingenuidade do eu fantasiante.

Aquilo para o quê procuramos jogar luz neste capítulo não foi naturalmente uma absurda extensão entre o natural e o filosófico, tal como Husserl o concebe. Mas, antes, para uma concepção que não conceba o natural como pura presença, que o conceba como tendo em si mesmo cisões e diferenciações internas. O filosófico não pode se distinguir do seu inverso não-filosófico por uma liberdade forjada *ex-nihilo*. A consciência fantasiante, permanecendo uma consciência da subjetividade natural, é a proto-forma dessa liberdade.

Conclusão da *Segunda Parte*

O devir transcendental da fenomenologia animou grande parte da crítica ao projeto filosófico husserliano e é o ponto decisivo a partir do qual rupturas internas tornaram-se visíveis no interior da escola fenomenológica. Husserl, inclusive, presenciou, ainda em vida, o surgimento de fenomenologias cujo fundamento era recolocado no mundo e na existência.

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 (HUSSERL, 1989, p. 164).

Nem precisamos reconstruir a resposta husserliana para saber que sua interpretação dessa nova tendência foi a de uma traição de princípio do motivo fenomenológico-transcendental. Grande parte do esforço do Husserl tardio nesse e em outros textos dos anos 30 foi o de responder essas críticas sempre com o objetivo de reafirmar o transcendental. Ainda que reformulado através das análises das sínteses passivas ou do conceito de mundo da vida, sua posição em relação ao lugar do fundamento filosófico *par excellence* permaneceu a mesma até sua morte.

Contudo, ainda que nos situemos em solo estritamente husserliano e interpretemos essas críticas como uma recaída nos velhos hábitos naturais do pensar, o fato é que essas “más compreensões” que Husserl sempre acusa ao falar dos críticos de seu projeto possuem alguma razão de ser. É que, de fato, em *Ideias I* – texto mais célebre em que Husserl apresenta a fenomenologia transcendental e o qual analisamos neste trabalho – a passagem ao transcendental e o método redutor, tal como expostos, põem questões incontornáveis.

Foi o que procuramos apresentar no *Capítulo 1*. Toda problemática aí se desenvolve ao redor do método redutor, enquanto o meio pelo qual a tese natural é posta em suspensão e o campo transcendental é desobstruído. Nessa questão de passagem nos referimos ao fato de que a própria noção de passagem é problemática, na medida em que não há continuidade entre o empírico e o transcendental, mas ruptura total entre duas

atitudes que nem mesmo fazem fronteira entre si. As próprias descrições da atitude natural de *Ideias I* já são “descrições puras” e já se movem com a finalidade de chegar às portas da fenomenologia. Há, então, uma patente circularidade no método da redução, uma vez que aquele que o empreende já estaria em posse daquilo para o que ele abriria a possibilidade.

Essa circularidade parece algo insuperável se a crença no ser efetivo e a unidade do campo natural for posta como sem cortes e pontos-cego internos. Grande parte do problema aqui se dá pelo fato de Husserl, ao descrever a atitude natural, privilegiar o modelo perceptivo. Todo o campo da disponibilidade do ser é, em *Ideias I*, inserido no horizonte da efetividade, o qual sempre faz referência à atualidade da minha percepção atual. O horizonte é projetado sempre a partir do agora percebido e se estende infinitamente no tempo e no espaço até a indeterminação completa. Mesmo indeterminado no seu conteúdo, a forma desse horizonte está sempre aí pressuposta durante toda a vida natural e nas múltiplas formas de considerar naturalmente. Husserl chama essa forma simplesmente de “mundo” e a crença correspondente nesse mundo de “tese natural”. O que põe problema aqui é que eu mesmo, enquanto sujeito empírico que sou, me insiro e estou sempre referido a este mundo. Da forma como Husserl apresenta, não se vê como eu poderia romper com essa tese, já que sua unidade permanece aí imperante durante todo o curso de minha vida.

A solução husserliana será apontar para uma liberdade de reflexão que aqui é posta sem maior tematização. Essa liberdade tem de ser evidentemente dada ainda em regime natural, pois seria ela que possibilitaria a suspensão da tese natural. No entanto, não basta coloca-la como um mero recurso verbal. Se for este o caso, talvez os críticos do transcendental tenham razão em dizer que a virada transcendental é a decisão arbitrária e metafísica de uma filosofia que se descolou das coisas mesmas. É preciso que a vida da subjetividade natural já possua em si a marca dessa liberdade e que mostremos sua efetuação no seio dessa vida.

Vida filosófica e vida natural não podem se opor pela liberdade, caso contrário, não se vê como não se incorreria na referida circularidade e como a filosofia não seria uma empreitada mistificadora pairando no vazio de uma espontaneidade surgida do nada. É necessário que a liberdade efetuada na redução possua alguma proto-forma na subjetividade natural, de modo que a vida natural não esteja enclausurada no campo do presente vivo e de seu horizonte.

Para isso, fomos buscar essa ruptura em relação ao presente vivo nas análises sobre a consciência interna do tempo. Ali também há uma absolutização do presente vivo enquanto a camada mais profunda da constituição da consciência interna do tempo. Toda unidade constituída no tempo é vivida em apresentação por essa consciência absoluta do tempo. Toda apreensão (o perceber, o rememorar, o fantasiar etc) é apresentada como uma sensação para essa consciência absolutamente constituinte da temporalidade. No entanto, através do conceito de consciência interna foi preciso separar o ver ele mesmo daquilo que é visto e, assim, cada consciência temporal se relaciona de modo distinto com esse presente vivo. Mesmo o perceber e o percebido são distinguidos. Neste caso, porém, tratava-se de uma distinção dada meramente em reflexão, pois tanto o perceber apresentado como sensação para a consciência interna quanto o percebido são simultâneos e estão no mesmo tempo do presente vivo da consciência temporal.

De modo distinto, aquilo que é rememorado ou projetado em expectativa não são evidentemente simultâneos à apresentação do rememorar e do projetar em expectativa. Estes são igualmente dados como sensações para a consciência interna, porém aquilo que eles visam intencionalmente esteve lá anteriormente ou virá a ser no futuro. De todo que não há simultaneidade entre a unidade de apreensão e a unidade daquilo que aparece, mas sem, contudo, que isso signifique ainda que eles não estejam no mesmo tempo. Aquilo que foi e o aquilo que será estão ordenados e inseridos no fluxo do presente vivo da consciência absoluta do tempo. De modo análogo à noção de horizonte em *Ideias I*, a noção de fluxo absoluto nas análises temporais irá fornecer a unidade de tudo aquilo que me é disponível efetivamente. É justamente através dessa referência ao fluxo do presente vivo que essas consciências temporais recebem seus caracteres de ser efetivo. Eles não são simultâneos à presença viva, mas estão no mesmo tempo e, assim, estabelecem com ela nexos intencionais.

Todavia, aqui, diferente do horizonte do mundo em *Ideias I*, há algo que escapa a esta onnipresença, precisamente, a consciência fantasiante, que não apenas não é simultânea ao presente vivo da consciência como também não estabelece, por princípio, com ela qualquer relação. Certamente, o ver da fantasia é vivido presentativamente como uma sensação, porém aquilo que este ver encontra não é tomado como tendo sido ou vindo a ser neste presente. Falar mesmo em simultaneidade aqui já é um contrassenso, pois só pode haver simultaneidade onde há o co-pertencimento a um mesmo tempo, e aqui não há. O fantasiado não está inserido em nenhum ponto passado ou futuro do fluxo absoluto, não faz referência alguma ao presente vivo e, por isso, recebe seu caráter de descrédito e

de nulidade. A temporalidade da presença é uma e a da ficção, outra. As *Lições* sobre o tempo apenas indicam essa recusa da consciência fantasiante em tomar posição neste fluxo de disponibilidades temporais da presença viva, porém não levam a cabo todas as suas consequências, na medida em que a preocupação aqui é sublinhar a unidade da consciência absoluta do tempo.

A envergadura dessa concepção pode ser vista nos textos da *Husserliana XXIII*. Ali vimos mais claramente como não se trata de distinguir simplesmente o ver em fantasia e aquilo que por ele é visto, como se uma apreensão presente constituísse algo não presente. Vimos toda a espécie de dificuldades que surgem por essa via desde as *Lições sobre Fantasia e Consciência de Imagem* de 1904-05. É o próprio ver que aqui se cinde em um mecanismo que Husserl chama de *Ichspaltung*. A consciência de fantasia opera uma verdadeira cisão na subjetividade. Aquilo que é visado na fantasia não o é pelo *RealIch*, mas pelo *Phantasie-Ich* que enquanto tal está situado em um *Phantasiewelt* e referido a um tempo fictício próprio. Nada aqui estabelece nexos intencionais com o campo da efetividade. O eu efetivo e o mundo em que ele vive estão em suspenso durante toda minha vida fictícia.

Esse poder de ruptura em relação à unidade do campo da presença efetiva, então, coloca a fantasia em uma posição privilegiada na problemática da proto-forma. Isso porque a redução fenomenológica pode ser encarada ela mesma como uma cisão radical do eu. Um método levado a cabo pelo fenomenólogo, enquanto sujeito empírico e situado, mas que em seu termo dá acesso a um considerar não situado e absolutamente desinteressado.

A noção de proto-forma, no entanto, só diz respeito aos distanciamentos e não-identificações que a vida natural opera em si mesma. Isso não pretende absolutamente transcendentalizar o natural ou vice-versa. O abismo que separa a neutralização de fantasia e a neutralização da redução continua sendo o mesmo que separa o particular do universal. Com efeito, o eu da fantasia não é desenraizado e não situado. Nos referimos ao fato que há uma contrapartida quase-positiva em sua modificação neutralizante, a saber, a quase-posição do ser-fictício. A subjetividade da fantasia põe uma quase-crença em um quase-mundo, se insere em um quase-tempo e assim por diante. Há ainda aqui uma convicção viva e que permanece viva no ser-fictício. Ao contrário, a redução transcendental neutraliza toda e qualquer tese de ser, mesmo esse ser precário da ficção e, por isso, aquilo que aí se considera não possui a caracterização do fictício. A filosofia não pode dissolver o mundo em ficções, como Husserl acusava a filosofia humeana de ter

feito. Não há qualquer posição de um mundo e de uma temporalidade particular. Ainda que possamos falar de um campo e de uma temporalidade transcendentais, não é no mesmo sentido que falamos em relação ao caso da ficção ou da efetividade. O campo transcendental não põe mundos possíveis como a fantasia o faz, mas é a fonte na qual se constitui a possibilidade de todo e qualquer mundo possível e efetivo.

Contudo, se é verdade que a quase-posição do ser fictício separa neutralização de fantasia e redução, ela também toma distância em relação à posição do ser no sentido forte do termo. É o paradoxo desta quase-existência do ser fictício, uma “existência” que se caracteriza justamente pela nulidade, por, precisamente, não ter existência efetiva. Assim, essa quase-positividade também não poderá ser colocada lado a lado da crença originária e de suas variações modais. A modificação operada na fantasia não modifica o ser em ser-duvidoso, ser-conjectural, etc., mas, precisamente, em ser-fictício, cuja particularidade é a de não ser efetivamente em nenhum ponto do horizonte do mundo. Ao contrário das variações da crença originária, não se trata aqui de modificar algum conteúdo particular deste mundo, mas de neutralizar a forma-mundo ela mesma, na medida em que aquilo que é quase-posto não toma parte em nenhum lugar do horizonte ou fluxo de disponibilidades efetivos.

Nesse sentido, a neutralização operada na fantasia pôde então ser considerada como uma proto-forma da redução. Isso porque era justamente a crença na forma-mundo que fornecia a unidade da atitude natural em *Ideias I*. A partir das lentes da fantasia, vemos agora que o não-filosófico é menos fechado e coeso do que Husserl por vezes fazia parecer. As ficções distendem ao máximo essa unidade evidenciando pontos-cegos e janelas que dão para outros mundos e horizontes possíveis, cindem minha própria subjetividade de modo que eu possa viver a vida de eus virtualmente infinitos, cujas situações não se reduzem ao situar-se no horizonte da presença viva. A fantasia irá, em última instância, introduzir a liberdade em meio à vida não filosófica, que não poderá mais ser definida pela ordenação fixa do horizonte da efetividade.

O fenomenólogo, longe inventar *ex nihilo* uma liberdade mistificadora, irá, por um lado, servir-se de uma liberdade que é anterior à filosofia e, por outro, coloca-la a serviço dos fins racionais que lhe são próprios. Com isso não pretendemos – convém mais uma vez repetir – fundar o transcendental na presença viva da efetividade. O abismo entre o particular e o universal operado nas neutralizações em questão permanece intocado. Ao contrário, o que quisemos mostrar foi que a vida não-filosófica não está confinada nessa presença. Já há aqui uma autodiferenciação em relação à identidade do horizonte e do

sujeito efetivos. Com isso, afastamos a ameaça de circularidade de um método que pressuporia aquilo a que somente ele daria acesso e, além disso, minimizamos as críticas e o escândalo com que a empreitada husserliana foi recebida por alguns de seus discípulos e adversários.

Bibliografia

Primária:

HUSSERL, E. Fantasia e Consciência de Imagem. In: SILVA, M, M, M. "Fantasia e consciência de imagem", lições apresentadas por Husserl no semestre de inverno de 1904/1905: tradução, introdução e notas. Dissertação de mestrado - Faculdade de filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2012.

_____. “Carta a Hugo von Hofmannsthal”. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: Viso: Cadernos de estética aplicada, v. IV, n. 8, pp. 35-40, 2010a.

_____. A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental. Trad. por Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. A Ideia da Fenomenologia. Tradução Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2000.

_____. Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica. Trad. por Márcio Suzuki. Aparecida, Idéias e Letras, 2006.

_____. Introduction to Logic and Theory of Knowledge – Lectures 1906/07. trans. by Claire Ortiz Hill. Netherlands, Springer, 2008.

_____. Manuscripts de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918). Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2010b.

_____. On the Phenomenology of the Consciousness of Internal time (1893/1917). trad. John Barnett Brough, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1991.

_____. Phantasía, Conscience d'image, Souvenir. Trad. par J.-F. Pestureau, Grenoble,

J. Millon, coll. « Krisis », 2002.

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

_____. Recherches Logiques, tome I: Prolégomènes à la logique pure ; tome II (1ère et 2ème partie) : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, tome III: Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1969.

_____. HUSSERLIANA II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Ed. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

_____. HUSSERLIANA III, 2. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Ergänzende Texte (1912- 1929), K. Schuhmann (ed.), 1976.

_____. HUSERLIANA X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893/1917), R. Boehm (ed.), 1966.

_____. HUSSERLIANA VII. *Erste Philosophie (1923/24). Ester Teil.* (R. Boehm, Ed.). Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.

_____. HUSSERLIANA XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil : 1905-1920, I. Kern (ed.), 1973.

_____. HUSSERLIANA XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, E. Holenstein (ed.), 1975.

_____. HUSSERLIANA XIX, 1. Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil, U. Panzer (ed.), 1984.

_____. HUSSERLIANA XIX, 2. Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil, U. Panzer (ed.), 1984.

_____. HUSSERLIANA XXIII. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898/1925). The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1980.

Secundária:

BENOIST, J (éd.). La conscience du temps: Autour de Leçons sur le temps de Husserl. Paris, J. VRIND 2008.

BERNET, R. Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques. Paris, PUF, 1994.

_____. La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps, in: Revue de métaphysique et de Morale, 2, 1983, p. 178-198.

_____. Unconscious consciousness in Husserl and Freud. in: Phenomenology and the Cognitive Sciences 1: 327–351, 2002.

BOEHM, R. "Les ambiguïtés des concepts husserliens d'immanence' et de 'transcendance'". In: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger (1959) 149, pp. 481-526.

BOER, T. The Development of Husserl's Thought. Translated by Theodore Platinga. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhof, 1978.

BROUGH, J. The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time Consciousness". In: *Man and World*, 5, 1972, pp. 298-326.

BRENTANO, F. *Psychologie du point de vue Empirique*. Tradução: Maurice de Gandillac. Paris: Aubier, 1944.

COBB-STEVENSON, R. "James and Husserl: Time-Consciousness and the Intentionality of Presence and Absence". in *Self-Awareness, Temporality and Alterity*, D. Zahavi (ed.), Dordrecht, Kluwer, p. 41-57.

DELVAUX, A. "Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique dans la phénoménologie de Husserl". In: *Bulletin d'analyse phénoménologique*. XI 4, 2015.

DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Paris, Presses Universitaires de France. 2 ed. 1972.

DROST, M. "The primacy of perception in Husserl's theory of imagining". In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 50, No. 3, 1990, p. 569-582.

DUBOSSON, S. *L'imagination Légitimée: La conscience imaginative dans la phénoménologie prototranscendantale de Husserl*. Paris, France, L'Harmattan, 2009.

DUFOURCQ, A. *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*. Netherlands, Springer, 2011.

FINK, E. "Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit", in *Studien zur Phänomenologie (Phaenomenologica, 21)*. 1930-1939, Den Haag, Nijhoff, 1966.

FOLLESDAL, D. "Husserl's Reductions and the Role They Play in His Phenomenology". In:

DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A (eds.). A Companion to Phenomenology and Existentialism.. Oxford, UK: Blackwell, 2006.

HUME, D. A treatise of human nature. Ed. Selby-Bigge/Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

LAVIGNE, J-F. Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme dans transcendantal dans les Ideen I de Husserl. Paris, Vrin, 2009. ‘

_____. Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Paris, PUF, 2005. MENSCH, J. The Question of Being in Husserl's Logical Investigations. :Springer Netherlands, 1981.

LUFT, S. Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology. Illinois, Northwestern Press, 2011.

MOHANTY, J. N. "The development of Husserl's Thought". In: SMITH, Barry; SMITH, David Woodruff (ed.). The Cambridge Companion to Husserl. New York: Cambridge University Press, 1995, pp. 45-77.

MOURA, C. A. R. Crítica da razão na fenomenologia. São Paulo: Nova Stella/EDUSP, 1989.

RICHIR, M. Phantasía, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2004.

_____. Phénoménologie en esquisses: Nouvelles fondations, Grenoble, J. Millon, 2000. SARAIVA, M, M. A imaginação segundo Husserl. Lisboa, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 1994.

SARTRE, J-P. L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination, Paris, Gallimard, coll. «Folio essai», 1986.

SOKOLOWSKI, R. The Formation of Husserl's concept of Constitution. *Phaenomenologica* 18, La Haye, M. Nijhoff, 1964, 1970.

SCHNELL, A. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive. Grenoble, Millon, 2007.

_____. Temps et Phénomène: La Phénoménologie Husserlienne du temps (1893-1918). Hildesheim, Georg Olms Verlag AG, 2004.