

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**SUBJETIVIDADE E TEMPO NA
FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA**

Scheila Cristiane Thomé

CURITIBA
2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

Scheila Cristiane Thomé

***SUBJETIVIDADE E TEMPO NA FENOMENOLOGIA
HUSSERLIANA***

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho

CURITIBA
2008

SUBJETIVIDADE E TEMPO NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

SCHEILA CRISTIANE THOMÉ

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e aprovada em sua forma final pelos professores abaixo relacionados:

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFPR)

ORIENTADOR

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate (UNIOESTE)

EXAMINADOR

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim (UFPR)

EXAMINADOR

CURITIBA
Julho/2008

AGRADECIMENTOS

Expresso aqui os meus agradecimentos,

Ao Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, pela orientação confiante e segura.

Ao Prof. Dr. Alberto Marcos Onate, por ter me apresentado a fenomenologia
husserliana com radical vigor.

Ao Prof. Dr. Marco Antonio Valentim e ao Prof. Dr. Paulo Vieira Neto, pelas
contribuições oferecidas na banca de qualificação.

Ao Prof. Alberto Marcos Onate e ao Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, por
aceitar discutir fenomenologia e participar da banca de avaliação final desta dissertação.

Aos colegas do mestrado e aos meus amigos que compartilharam as
preocupações desta dissertação.

Aos meus pais, Jandir e Janete, às minhas irmãzinhas, Tayline e Janaina, e à
minha avó Lucita, pelo incentivo e decisivo apoio.

Ao meu querido Rafael, por compartilhar a vida comigo de forma dedicada e
verdadeira.

“In te redi; in interiore homine habitat veritas”
(Agostinho, *Confissões*)

RESUMO

O objetivo da presente dissertação é discutir os limites da relação entre subjetividade e tempo na fenomenologia husserliana, procurando pensar o significado profundo desta relação originária no processo de fundamentação fenomenológica da filosofia. Com o objetivo de empreender uma análise genética acerca do tempo e da subjetividade, serão utilizados como textos-base as *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* e as *Meditações cartesianas*. Será empreendido num primeiro momento, uma investigação acerca da *origem do tempo*, investigação que revela que o tempo é originado pelo *fluxo absoluto subjetivo*. Num segundo momento, faz-se necessário investigar a dinâmica mesma da constituição de tempo por parte da subjetividade. Tal investigação revela que a subjetividade é origem absoluta de toda constituição, e assim, que ela é origem de si mesma. Mas esta análise genética revela também que a subjetividade absoluta é *intemporal (unzeitlich)* e, no entanto, ela só se auto-constitui no seu exercício de desbobramento no tempo, na sua dispersão fluente no tempo. Deste modo, faz-se necessário discutir, em última instância, como no constante processo de constituição do tempo a subjetividade deriva daquilo que ela própria é origem.

Palavras-chave:

1. Husserl, 2. fenomenologia, 3. subjetividade, 4. tempo, 5. constituição,

ABSTRACT

This dissertation aims at discussing the limits of the relation between subjectivity and time in the phenomenology of Edmund Husserl, seeking to think about the deep meaning that this originating relation has in the process of phenomenological fundamentation of philosophy. With the objective of undertaking a genetic analysis about time and subjectivity, we will use as our basis texts *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness* and the *Cartesian meditations*. We will undertake, in a first moment, an investigation about the origin of time, an investigation which reveals that time has its origin in the absolute flux of subjectivity. In a second moment, it will be necessary to investigate the dynamics itself of the constitution of time by subjectivity. One such investigation reveals that the subjectivity is the absolute origin of any constitution, and thus, that it is also the origin of itself. But this genetic analysis reveals also that the absolute subjectivity is untimely (*unzeitlich*), yet only constitutes itself in its exercise of unfolding in time, in its fluent dispersion in time. Thus, it is necessary to discuss, in the last instance, how, in the constant process of the constitution of time, the subjectivity derives from that of which it is the origin itself.

Key-words:

1. Husserl, 2. Phenomenology, 3. Subjectivity, 4. time, 5. constitution.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| ABREVIACÕES UTILIZADAS | 09 |
| APRESENTAÇÃO..... | 10 |
| INTRODUÇÃO..... | 15 |
| CAPÍTULO I: A descrição fenomenológica da estrutura temporal | |
| 1.1 A suspensão do tempo objetivo e a crítica a Brentano..... | 31 |
| 1.2 A esfera própria de descrições fenomenológicas sobre a estrutura do tempo: os objetos temporais e seus modos de aparição..... | 45 |
| 1.3 A gênese do tempo: <i>Urimpression</i> e modificação retencional..... | 53 |
| 1.4 A descrição estática da temporalidade em <i>Idéias I</i> e a necessidade de uma análise genética da consciência do tempo..... | 65 |
| CAPÍTULO II: O fluxo constitutivo do tempo | |
| 2.1 A relação constitutiva entre subjetividade absoluta e tempo..... | 72 |
| 2.2 A unidade do fluxo: a dupla intencionalidade da consciência retencional..... | 83 |
| 2.3 A possibilidade de realização da reflexão: a apreensão da unidade do fluxo absoluto como <i>idéia</i> | 88 |
| CAPÍTULO III: A compreensão derradeira do <i>ego cogito</i> transcendental: o eu pólo idêntico de habitualidades | |
| 3.1 A necessidade de um retorno radical a evidência cartesiana do <i>ego cogito</i> | 96 |
| 3.2 A passividade originária da vida fluente: a síntese universal do tempo..... | 105 |
| 3.3 A subjetividade absoluta como pólo idêntico e substrato dos <i>Habitus</i> | 114 |
| CONCLUSÃO..... | 127 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 130 |

ABREVIACÕES UTILIZADAS

| | |
|------------|---|
| CCE | <i>Crisis de las ciencias europeas y la fenomenologia trascendental</i> |
| ERL | <i>Esquisse d'une préface aux Recherches logiques</i> |
| IL | <i>Investigaciones lógicas</i> |
| IFP | <i>Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica</i> |
| IP | <i>L' idée de la phénoménologie</i> |
| LFT | <i>Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo</i> |
| Hua | <i>Husserliana (Edmund Husserl Gesammelte Werke)</i> |
| MC | <i>Meditações cartesianas</i> |

APRESENTAÇÃO

No § 81 da obra compreendida como “introdução geral à fenomenologia pura”, as *Idéias I*, Husserl apresenta a conquista fundamental da fenomenologia mediante o anúncio da estrutura da consciência do tempo como solo do “absoluto último e verdadeiro” (o fundamento universal de toda constituição, da totalidade do aparecer fenomenológico). Este decisivo anúncio não se dá, no entanto, sem causar “excepcional dificuldade” para o exercício de descrição fenomenológica que é empreendido nas *Idéias I*.

“O tempo, aliás, como ressaltará das investigações vindouras, é uma designação para uma *esfera* totalmente *fechada de problemas*, e de excepcional dificuldade. Será mostrado que nossa exposição de certo modo guardou até agora silêncio sobre toda uma dimensão, e teve necessariamente de guardá-lo, para evitar que se fizesse confusão entre aquilo que só é primeiramente visível na orientação fenomenológica e aquilo que, sem levar em conta a nova dimensão, constitui um domínio fechado de investigações. O ‘absoluto’ transcendental, que nos preparamos por meio das reduções, não é, na verdade, o termo último, ele é algo que se constitui a si mesmo, em certo sentido profundo e inteiramente próprio, e que tem suas fontes originais num absoluto último e verdadeiro” (IFP, § 81, p. 185).

Ao atentarmos reflexivamente para este decisivo trecho, duas questões saltam aos olhos: primeiramente, qual é o “lugar” próprio deste “absoluto último e verdadeiro”, que é distinto do “absoluto” transcendental; como segunda questão, aparece a pergunta pelo caráter “limitado” da investigação fenomenológica das *Idéias I*. Afinal, por que nas *Idéias I* o solo derradeiro da fenomenologia é apontado, mas a investigação

fenomenológica aí empreendida não ousa adentrar descritivamente nesta esfera *absoluta e verdadeira?*.

Se voltarmos a atenção para o parágrafo há pouco citado e parágrafos seguintes do texto das *Idéias I*, encontram-se aí indícios fecundos para se pensar estas duas questões. Primeiramente, no que se refere à elucidação do “lugar” próprio do “absoluto último e verdadeiro”, a linha do texto das *Idéias I* não nos oferece profundo esclarecimento, tem-se apenas alguns apontamentos a respeito da sua constituição. Primeiro, que o *absoluto último e verdadeiro* tem o seu “lugar” na consciência do tempo. Segundo, que esta consciência do tempo expande-se em horizontes temporais de vividos, horizontes infinitos de passado, presente e futuro. Terceiro, que este tríplice horizonte temporal constitui-se como *fluxo de vividos*. E, por último, que o fluxo de vividos é uma unidade infinita, e a “forma do fluxo é uma forma *que abrange necessariamente todos os vividos de um eu puro* – com diversos sistemas de formas” (IFP, § 82, p. 187).

Portanto, no nível das *Idéias I* a forma temporal é trazida à tona desde numa investigação acerca do *vivido*. *Vivido* que é um objeto intencional já constituído (intencionalmente) pela consciência. O tempo é aí investigado na sua operação, mas não em sua constituição última, em sua gênese. Pode-se afirmar, assim, que no nível das *Idéias I* as descrições fenomenológicas são realizadas mediante uma análise *estática* da consciência; o objeto de descrição, seja qual for, (o tempo, a consciência, o eu), é descrito segundo um modelo de descrição do *vivido*, o já constituído transcendentemente. A própria *infinitude do fluxo temporal*, o solo próprio do “absoluto último e verdadeiro” não é elucidado. Adentramos aí no âmbito de questionamento da segunda questão há pouco apontada, a respeito da *limitação* do campo de investigação das *Idéias I*. Vê-se que é pelo fato das descrições realizadas nas

Idéias I consistirem em *descrições estáticas* da consciência que nestas o empreendimento investigativo acerca do “absoluto último e verdadeiro” limita-se a uma investigação *introdutória* de caráter *provisório*. Pois se atentarmos agora ao conjunto da obra husserliana, tem-se que para que a realização de uma filosofia fenomenológica seja possível, é necessário ultrapassar o nível introdutório (necessário enquanto introdução) de uma *análise estática* da consciência a uma *fenomenologia genética*, uma fenomenologia que descreve a gênese de todos os atos, objetos e formas da consciência; uma fenomenologia que investiga propriamente a gênese, ou seja, a estrutura mesma desde onde eclode todo e qualquer aparecer.

Como se pode compreender, então, as profundezas do “absoluto último e verdadeiro” se nas *Idéias I* ele é apontado, mas não é descrito radicalmente, ou seja, não é tomado desde a sua raiz. No entanto, tal compreensão é decisiva para a fundamentação da fenomenologia husserliana, pois, o “absoluto último e verdadeiro” é a própria raiz da qual eclode toda constituição, de onde irrompem mundo e sentido. Se permanecermos no horizonte investigativo das *Idéias I*, tem-se com relação à investigação do “absoluto último e verdadeiro” um solo de “profundezas obscuras”. Por outro lado, vê-se como um fecundo solo de investigação genética da consciência, como uma investigação que adentra descritivamente o solo do “absoluto último e verdadeiro”, as análises sobre a consciência do tempo empreendidas por Husserl nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Já na introdução das *Lições*, Husserl anuncia que a sua investigação não se limitará a descrever como o tempo opera na consciência, ou como aparece um tempo de vividos, mas, diferente disso, Husserl inaugura as *Lições* com a pergunta pela *origem do tempo*. Se acompanharmos o percurso husserliano da investigação genética acerca do tempo, vê-se que Husserl adentra a esfera do “absoluto último e verdadeiro” no § 36 das *Lições*. Primeiramente, tem-se que tempo é originado

por um fluxo, e que este fluxo mesmo não é temporal, é constitutivo do tempo. O fluxo constitutivo do tempo é *subjetividade absoluta*, o “absoluto último e verdadeiro” é aí plenamente conquistado. A subjetividade absoluta constituinte do tempo é origem absoluta, ela mesma só tem origem a partir de si mesma, a partir de uma gênese espontânea ela se dá como perpétua fluência, de modo que a subjetividade absoluta não é temporal, é *sem tempo (zeitlose)*. No entanto, tempo é o modo próprio de desdobramento da unidade absoluta da subjetividade.

Porém, mesmo aqui no território de uma análise não mais estática, mas genética da consciência, quando Husserl procura descrever a gênese última de todo aparecer, o empreendimento investigativo husserliano não deixa de cair em profundas dificuldades. O próprio Husserl expressa que para descrever a esfera última de toda gênese, o *absoluto último e verdadeiro* “faltam-nos os nomes”. “Não podemos dizer senão: este fluxo é qualquer coisa que nós nomeamos assim *a partir do constituído*, mas ele não é temporalmente ‘objetivo’. É *subjetividade absoluta* e tem as propriedades absolutas de algo que se designa *metaforicamente* como ‘fluxo’, que brota de um ponto de atualidade, de um ponto-fonte primitivo, de um ‘agora’, etc.” (LFT § 36, p. 101, *Hua X* p.75). Vê-se aqui que há uma relação essencial entre subjetividade absoluta e tempo. A subjetividade que é absoluta fonte de emergência de vida só pode ser nomeada e só aparecer a partir do que dela originariamente se constitui: a temporalidade. É porque a auto-aparição do fluxo absoluto se dá propriamente nos horizontes infinitos de abertura do temporal, porque é só a partir dos horizontes de passado e futuro que vida subjetiva pode retomar-se e antecipar-se, que se pode assegurar que para a subjetividade absoluta garantir a sua auto-constituição numa unidade de perpétua fluência ela necessita se relacionar originariamente com o tempo.

Assim, vê-se que a vida absoluta da subjetividade só se auto-constitui integralmente no seu *visar-se a si mesma temporalmente*. A partir disso, o objetivo desta dissertação é o de compreender e discutir os limites da relação entre subjetividade e tempo na fenomenologia husserliana, exercício que corresponde ao empreendimento de uma elucidação derradeira do território próprio do “absoluto último e verdadeiro”.

INTRODUÇÃO

O questionamento acerca de quais as estruturas que permitem o aparecimento de *mundo, sentido e tempo* consiste na investigação necessária à consecução do projeto husserliano de uma *Erkenntnisphänomenologie*. É propriamente como uma *fenomenologia do conhecimento* que Husserl compreende inicialmente o seu projeto fenomenológico. Fenomenologia do conhecimento significa aqui o trabalho de descrição das estruturas puras do conhecimento, e mais, a descrição da *fenomenalidade* de todo e qualquer fenômeno possível. A formulação deste projeto é dada radicalmente pela primeira vez nas *Investigações Lógicas* (1901). Nesta obra o projeto da *Erkenntnisphänomenologie* consiste na pretensão de fundamentar uma lógica pura frente aos impasses advindos do psicologismo. A estratégia para a consecução de tal projeto é dada segundo uma investigação acerca da relação entre subjetividade e transcendência no processo do conhecimento, investigação encaminhada a partir da elucidação dos atos puros da consciência em sua correlação essencial com a objetividade e a experiência.

É mediante a elucidação do estatuto da *intencionalidade*¹ que Husserl procura pensar a relação entre subjetividade e transcendência: a relação essencial da

¹ Husserl elabora o conceito de intencionalidade tomando em consideração o significativo legado de seu mestre Brentano. Porém, se para Brentano a intencionalidade como “consciência de” algo, como forma essencial do reacionar da consciência implicava a articulação de dados empíricos e pretendia fundamentar-se em atos psíquicos de ordem real, Husserl procura purificar o conceito de intencionalidade reduzindo toda realidade empírica e atendo apenas o conceito de intencionalidade enquanto relação estrutural entre um possível pólo subjetivo (o correlato *noético*) e um possível pólo objetivo (o correlato *noemático*). É assim que nas *Investigações lógicas* a intencionalidade é compreendida como relação originária de *referência* entre a consciência constituinte e vivência constituída, ou seja, é visar algo configurando nesta visada aquilo que este algo é: “na percepção é percebido algo; na representação imaginativa é representado imaginativamente algo, no enunciado é enunciado algo; no amor algo é amado; no ódio algo é odiado” (IL V, § 10). A intencionalidade é compreendida, em última instância, como essência da consciência, pois, todos os atos da consciência são definidos como vivências intencionais. A intencionalidade é, assim, articuladora do fluxo de toda e qualquer vivência. A tarefa de descrição das estruturas do aparecer fenomenológico implica na descrição da estrutura relacional da intencionalidade, a relação entre consciência e o seu correlato objetivo.

objetividade constituída com os atos prévios de sua constituição. O objetivo último de Husserl nesta investigação é o de possibilitar uma auto-fundamentação absoluta do conhecimento, fundamento que tem a pretensão de valer para toda e qualquer ciência. É neste sentido que a *Erkenntnisphänomenologie* aparece como projeto de uma *Mathesis universalis*, o projeto de uma ciência universal absolutamente fundada. A intenção husserliana de uma fundação científica é explicitada no *Esboço de um prefácio às Investigações Lógicas* (1913), texto em que Husserl apresenta suas intenções com relação ao projeto das *Investigações Lógicas* (que consiste como um todo no projeto da própria fenomenologia em sua fase inicial): “eu não tive outra preocupação senão *alcançar*, segundo uma intuição pura e uma descrição fiel, o terreno verdadeiramente seguro para obter as posições que pudessem receber seriamente a denominação de científicas” (ERL, § 1, p.356).

Husserl vê a necessidade da conquista de um *novo* “terreno verdadeiramente seguro” porque compreende que as ciências positivas não oferecem uma fundamentação segura nem sequer para o seu campo específico de atuação, ou seja, elas não possibilitam uma auto-fundamentação de seus próprios conceitos fundamentais². É neste sentido que Husserl atenta para necessidade de empreender uma reforma universal da ciência:

“o nível da ciência positiva pode ser um fato historicamente necessário, mas este nível deve ser ultrapassado numa reforma universal da ciência que desloca toda separação entre a ciência positiva e a filosofia devendo se opor a ela ou que transforma em bloco todas as ciências em ciências filosóficas e que confere à

²Para Husserl toda ciência que pretende ser rigorosa necessita assentar sua investigação sobre o solo da fenomenologia: “precisamente uma ciência positiva não tem absolutamente nenhuma legitimidade própria: somente uma ciência fundada no preâmbulo sobre a ‘fenomenologia transcendental’ e tirando dela a sua fonte originária dos seus princípios pode corresponder à plena idéia de um conhecimento rigorosamente legitimado” (ERL, § 6, p. 383).

fenomenologia pura a dignidade de uma ciência fundamental universal de uma filosofia primeira”. (ERL, § 6, p. 383).

Para Husserl, empreender uma reforma filosófica das ciências positivas significa realizar uma *reflexão* sobre a estrutura subjetiva que opera a ciência e que permaneceu “anônima” no operar científico positivo. Esta reflexão requer uma atitude específica: a *atitude fenomenológica*, que na sua estrutura fundamental consiste no exercício da *epoché fenomenológica*, exercício que corresponde a uma tomada de posição radical: a suspensão de todo valor existencial de mundo. A suspensão da *existência* do mundo, significa unicamente o esforço de se reduzir toda e qualquer crença na *transcendência* do mundo, isto é, consiste na suspensão a respeito de tudo aquilo que é *para além* da *estrutura mundo*³ - mundo entendido como o correlato semântico do conjunto das vivências do eu. Deste modo, vê-se que no exercício da *epoché* mundo não é simplesmente descartado, a análise fenomenológica tem mundo como escopo, não enquanto *mundo existente*, mas enquanto “fenômeno de existência” (MC § 8, p. 36, Hua I, p. 59).⁴ Mundo é agora tematizado segundo a condição de *puro possível* como horizonte potencial de experiências concordantes articuladas pelo *ego*.

A *atitude fenomenológica* é pensada em distinção a uma outra espécie de *atitude* que opera na concretude da vida: a *atitude natural*. Faz-se necessário esclarecer que *atitude* (*Einstellung, Haltung*) é um conceito propriamente fenomenológico quando

³ Ao empregarmos o conceito de *transcendente* significando um *para além* da estrutura mundo, temos em vista a noção de *transcendência* entendida estritamente como o correlato *real* das vivências do eu, na forma de um *para além* da estrutura mundo, entende-se que o transcendente *excede* o correlato semântico de mundo (enquanto estrutura de vivências), *ascendendo* à afirmação da *existência real* do mundo. Porém, isto não quer dizer que comungamos aqui com a compreensão de transcendência advinda da atitude natural que, fundada na separação das instâncias *interior* e *exterior*, compreende que o *imanente está em mim* e o *transcendente fora de mim*. A tarefa da *epoché* fenomenológica consiste essencialmente na colocação entre parênteses deste pressuposto natural.

⁴ Todas as referências utilizada para o texto *Cartesianische Meditationen* seguem a tradução de Frank de Oliveira (*Meditações Cartesianas*, editora Madras, 2001). Cotejou-se também o original alemão, *Husserliana* - Band I.

compreendido como um *comportar-se*, um *compreender-se* num horizonte de experiência, onde o experienciado é trazido à tona como “coisa” num espaço de configuração de sentido que lhe é próprio⁵. Segundo a dinâmica do *comportar-se* é exigido ao experienciado anunciar o seu ser ao modo de uma *coisa*⁶. Exigência requerida pela própria forma subjetiva de doação da experiência que no anunciar-se da coisa põe em movimento a sua própria manifestação. Neste sentido, podemos distinguir dois modos fundamentais de comportamento, num deles a sua própria dinâmica de experienciar “coisa” é tematizada e questionada, a este modo de comportamento Husserl denomina *atitude fenomenológica*. Há ainda um outro modo de comportar-se que não tematiza o seu próprio modo de experienciar coisa, mas compreende-se numa relação imediata com as coisas, ou seja, não atenta para o fato de que só é um fazer anunciar um experienciado como uma coisa mediante a sua doação subjetiva - Husserl denomina este modo de comportamento como *atitude natural*.

A forma fundamental que opera na atitude natural é a de uma *crença* num mundo existente como um território de coisas materiais que se relacionam a partir de uma exterioridade absoluta entre si. Neste tipo de atitude, as “coisas” (tudo aquilo que eclode num horizonte de aparecimento e que segundo um determinado modo de comportamento torna-se manifesto) são colhidas e mantidas na sua presença, por isso, são ditas “coisas dadas”, ou seja, coisas já doadas e mantidas num espaço fechado de realização. A crença na realidade dada estabelece a compreensão de que a articulação do mundo é dada segundo a forma de *coisas à disposição*, forma que torna as coisas

⁵ Cf. Pedro M. S. Alves: “A ‘atitude’ deve ser entendida como uma forma global de *comportamento* (*Verhalten*). É no horizonte de uma atitude enquanto comportamento que o *sentido* do ente experienciado, o seu *modo de ser* como ‘coisa’ oferecida num espaço de encontro - e o próprio significado desse seu ‘ser-coisa’ - originariamente se constituem” (*Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl*, p.17).

⁶ O conceito *comportamento* (*Verhalten*) é aqui compreendido de modo estritamente fenomenológico, por isso, não deve ser confundido com um elemento psicológico. Compreende-se aqui comportamento atentando para o radical alemão *halten* (suportar, manter) que nos permite pensar comportamento como *o que suporta* toda manifestação da realidade.

passíveis de lida, utilização, manipulação e até mesmo “explicação”. No entanto, o sentido de *estar à disposição* e o solo que fundamenta a possibilidade de coisas serem utilizadas, manipuladas não são questionados. Neste nível de comportamento, “explicação” corresponde somente à pretensão de se estabelecer e organizar investigações pautadas em operações dedutivas, relações de causalidade, semelhança, diferença, etc. É neste território de investigações que se assentam as ciências particulares. Ciências que recortam uma determinada região de *coisas*, configurando-as como o seu campo de investigação. É segundo este *modus operandi* que as ciências particulares são denominadas *ciências regionais*.

Dentre as diversas ciências regionais, há uma ciência que se destaca por atentar para o fato de que as coisas simplesmente dadas estão sempre à disposição de um *eu* que as observa, utiliza, teoriza, etc. - esta é a *psicologia*. Ciência que pretende um conhecimento distinto das demais ciências particulares, pois realiza um recuo das coisas imediatamente dadas para a instância que suporta as aparições de coisas - o eu. No entanto, a psicologia compreende o eu do mesmo modo e no mesmo nível que compreende as coisas dadas, ou seja, a partir do campo da extensão psíquica dos objetos no espaço, deste modo o eu é compreendido como um *factum* natural. Neste nível, consciência e vivência nada mais são que estratos psíquicos de sujeitos que experienciam e conhecem coisas, e que se determinam a partir destas próprias experiências e conhecimentos como sujeito empírico natural⁷.

Por mais que este operar psicológico naturalizante avance a uma investigação estritamente formal, até mesmo a respeito das conexões *a priori* das significações e das

⁷ Cf R. Barbaras: “O próprio da atitude natural é justamente que o mundo se dá como *anterior* e *fundador* dos atos pelos quais eu me relaciono a ele - e não como correlato destes atos, ou seja, como posto por eles. Assim, em virtude mesma desta tese natural, a dimensão propriamente subjetiva da relação ao mundo é, ela mesma, concebida de modo *intramundano*, a posição do mundo compreendido como evento no mundo, ou seja, como vivência psíquica de um homem particular” (*Introduction à la philosophie de Husserl*, p. 91).

leis *a priori* que pertencem à própria *objetividade* (*Gegenständlichkeit*) pretendendo a partir disso formular uma gramática pura ou ainda uma lógica pura, neste nível de abordagem não há um radical esclarecimento acerca da *objetividade* do conhecimento (solo a partir do qual opera todo pensamento científico). Toda investigação sobre a estrutura do conhecimento mostra-se infecunda neste nível de abordagem porque a possibilidade do próprio conhecimento não é tematizada⁸. Deste modo, por mais destacada que seja a pretensão psicológica, sua realização acaba equivalendo à realização de toda e qualquer ciência natural: imersas na crença numa realidade existente são estéreis frente à tarefa de elucidação da correlação essencial entre *vivência, significação e objeto*.

É com o objetivo de apontar os impasses e insuficiências do pensamento psicológico e procurando dar conta destas insuficiências que Husserl estabelece como tarefa fundamental da fenomenologia do conhecimento (*Erkenntnisphänomenologie*) a elucidação da correlação essencial entre *vivência, significação e objeto*. Neste sentido, a fenomenologia do conhecimento empreende um trabalho de *crítica do conhecimento* porquanto pretende investigar a própria *possibilidade do conhecimento*. Investigação que consiste na descrição das estruturas puras do conhecimento, estruturas que permitem a manifestação de qualquer fenômeno possível⁹.

⁸ “A possibilidade do conhecimento em toda parte se torna um enigma. Quando partilhamos das ciências naturais por viver nelas, na medida em que elas atingem o estado de exatidão, achamos tudo claro e compreensível. Temos a certeza de estarmos em posse de uma verdade objetiva, demonstrada por métodos seguros, métodos que realmente atingem a objetividade. Mas, logo que refletimos, encontramos em enganos e confusões. Enredamo-nos em manifestas incompatibilidades e até mesmo em contradições. Estamos em perpétuo perigo de cair no ceticismo, ou melhor, em uma das diversas formas do ceticismo, cuja característica comum é infelizmente sempre a mesma: o absurdo” (IP, p. 43, *Hua II*, p. 21) Cair numa forma qualquer de ceticismo significa aqui barrar a possibilidade de uma investigação radical acerca da essência do conhecimento. Pois, para Husserl, o operar cético é um modo de operar cego à correlação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento.

⁹ A pergunta husserliana pela possibilidade do conhecimento não deve ser confundida com a investigação kantiana das *condições de possibilidades e limites do conhecimento*, pois, como aponta Nuno Nabais em *A evidência da possibilidade*, Kant, na sua investigação sobre a possibilidade do conhecimento, acaba por reduzir a *possibilidade* ao estatuto de *condição*; condição que é sempre condição *formal* do fenômeno. O estatuto da possibilidade expressa, então, as condições formais da experiência e o acordo do objeto com

Esta reflexão é encaminhada mediante um método estritamente *intuitivo* que consiste na clarificação da relação entre subjetividade e objetividade, ao passo que investiga a própria possibilidade da objetividade¹⁰. Os conceitos utilizados para descrever esta investigação são justamente *clarificação* e *elucidação*, termos que entendidos como “trazer à claridade” e “trazer à luz” conduzem a um “ver” (uma visão clara) desde a “luz”. A *luz* que mediante a visada originária permite *clarificar e elucidar* é a esfera da origem, da *gênese* estritamente estrutural de toda objetividade. É deste modo que o *ver originário* dá-se como uma *Anschauung* (intuição) enquanto visão da própria estrutura *a priori* da objetividade. O “ver originário” demanda um *preenchimento (Erfüllung)* da evidência (o que é visto desde a luz) e uma *descrição* desta visada originária: “o retorno ao ‘ver’ que dá o esclarecimento último, o preenchimento e a análise concluída no ‘ver’, não é seguramente uma coisa fácil, não mais que o é a descrição fiel que o acompanha, enquanto descrição feita no interior de ‘conceitos’ extraídos e normas de uma maneira originária” (ERL, § 3, p. 364). A

essas condições. Deste modo, enquanto condição e acesso ao objeto, o caráter formal é também *limite* do conhecimento do objeto, como também do conhecimento de toda fenomenalidade. Para a fenomenologia husserliana, no entanto, não é especificamente o estatuto de *condição* ou de *limite* do conhecimento que deve ser o objeto essencial da descrição fenomenológica, mas o modo *incondicionado* do aparecimento de objetos a uma consciência, a possibilidade mesma de objetos serem doados por uma consciência e serem visados em cada experiência. Esta tarefa descritiva volta-se ao território da *evidência* da própria possibilidade do conhecimento de objetos quaisquer, para mediante uma reflexão fenomenológica revelar que o aparecer do objeto à consciência é uma doação *sem condições*, porque na evidência a manifestação do objeto mostra-se como o próprio horizonte da sua possibilidade. (Cf. N. Nabais, *A evidência da possibilidade*, p. 12).

¹⁰Heidegger no *Seminário de Zähringen* (1973) aponta como caráter decisivo do pensamento husserliano a noção de *intuição*, e mais precisamente, a noção de *intuição categorial* exposta por Husserl na segunda seção da *VI Investigação Lógica*. Para Heidegger, o que há de radical na noção de *intuição categorial* é a compreensão do categorial como *dado*, acessível à intuição. Husserl expõe mediante a idéia de *excedente* o modo como uma forma categorial, por exemplo, o “é” (mediante o qual é possível constatar a presença de um dado sensível percebido como objeto) distingue-se das impressões sensíveis, o “é” não é um objeto real, não é algo apreensível nas afecções sensíveis, no entanto, o “é” também é *visto*, mesmo que de modo distinto do que é visto sensivelmente. É segundo a dinâmica de exposição do objeto que o categorial é *dado (visível)* à intuição. Assim, em Husserl “ser” não é uma abstração obtida graças ao trabalho da dedução, tal como é em Kant (para quem o categorial é deduzido da tábua dos juízos), para Husserl o “ser” está fenomenalmente na categoria, pois o categorial, as formas, o “é” são abordáveis, compreendidas como dados acessíveis fenomenologicamente. Em última instância, o que para Heidegger é decisivo no pensamento husserliano é que “com sua análise da intuição categorial Husserl liberou o ser da sua fixação no juízo”, o que re-orienta o terreno de todo questionamento acerca do *sentido do ser*.

evidência é a direção da consciência que efetivamente vê, e nesse ver apreende direta e adequadamente, em “carne e osso” (*Leibhaft*), o seu *objeto visado*, que é, então, intuído. Deste modo, a intuição é estritamente a *doação em si mesma (Selbstgegebenheit)*, o movimento de auto-doação de todo e qualquer fenômeno é, por isso, fenomenalidade apreendida em sua plenitude (*Fülle*).

No entanto, este *ver originário* não pode ser confundido com um olhar temático contemplador que toma o *visto desde a origem* enquanto um *objeto* fechado na sua presença. Não é esta a atitude própria, nem é este o autêntico visado da atitude fenomenológica, isto porque o *ver fenomenológico* não se esgota num *olhar temático contemplador*, antes disto, ele é um *ver questionador* que põe em causa o horizonte constitutivo (e com isto toda configuração de sentido e aparição) disto que é *originariamente visto*: o *fenômeno*, o que não aparece objetivamente, mas que possibilita o aparecer de qualquer objeto possível. “O termo fenômeno tem dois sentidos em virtude da correlação essencial entre *o aparecer* e *o que aparece*. *Φαινόμενον* significa efetivamente o que aparece, no entanto, é empregado de preferência para designar o aparecer ele mesmo, para o fenômeno subjetivo” (IP, p.116, *Hua* II, p. 14)¹¹.

Embora na captação evidente o olhar originário volte-se à fenomenalidade do fenômeno, há uma direção do ver fenomenológico que é um *objetivar*, pois enquanto *atividade* originária da consciência a *percepção* é o ato que doa originariamente o objeto como um *ser-individual aí presente*. “Ser-individual” significa um fazer

¹¹ Certamente não é gratuita a referência husserliana ao termo grego *φαίνόμενον* para exposição da compreensão de *fenômeno subjetivo*. Se atentarmos ao pensamento grego, constatamos que *φαίνόμενον* deriva do verbo *φαίνεσθαι*, que permite compreendermos *φαίνόμενον* como o que se mostra, o que permite ser visto. *Φαινόμενον* aponta, ainda, para o termo *φαίνω* que significa “trazer para a luz do dia, pôr no claro” que deriva do radical *φα*, do qual deriva também *φως*: “a luz, a claridade” (para a exposição da compreensão do termo grego *φαίνόμενον* utilizou-se a interpretação heideggeriana apresentada no § 7 de *Ser e tempo*). Podemos compreender assim *Φαινόμενον* como o que se mostra, tudo o que é possível de se ver desde a luz. Na compreensão husserliana o que se mostra, tudo o que é passível de ser visto desde a luz - o fenômeno - só é iluminado, clareado, subjetivamente, ou seja, para que o fenômeno possa ser visto, para que ele possa mostrar-se, é necessário um olhar que o veja. A sua *mostração* só se dá propriamente na sua relação subjetiva.

experiência de um *este* num horizonte que tem o *mundo* como o seu correlato semântico. Neste sentido, percepção é a forma primeira de eclosão da ‘coisa’, coisa que só aparece como um *isto* ou *aquilo*, num *aqui* e *agora*, ou seja, segundo uma singularidade. Mas esta singularidade só é o que é mediante sua inscrição no horizonte do mundo que garante o seu pleno sentido; assim, o mundo em sua estrutura semântica envolvente constitui a coisa. Se a coisa é constituída pela *atividade* perceptiva como um *Was*, só é assim porque emerge na própria constituição perceptiva uma *passividade* de fundo de onde surge a pré-doação semântica do mundo. O que a forma constitutiva da percepção vem mostrar de mais decisivo é que isso que se dá num *como* determinado (um *Was*) aparece *aqui e agora* diante de mim, está, portanto, *aí* - na presença - e esse estar aí na presença requer uma interpretação e apreensão que configuram o seu *como um isto*, mas a doação mesma só é garantida pelas sínteses que estão permanentemente constituindo a aparição presente e articulando aparição a aparição, integrando esta multiplicidade numa consciência envolvente de unidade em que *isto*, como *coisa*, se recorta e aparece sob um horizonte semântico - o mundo. Neste horizonte semântico, a constituição da coisa é dada como um tecido complexo de operações em que algo configura o seu próprio sentido.

O que necessita ser esclarecido na compreensão da percepção é que o aparente privilégio husserliano da doação no presente não significa o privilégio do puro ser subsistente, a presença como simples forma fechada na disponibilidade do objeto já constituído, interpretado e apreendido¹². Antes disso, o privilégio da doação no

¹² Concordamos aqui com a leitura de Pedro M. S. Alves. Para Pedro Alves o privilégio husserliano da doação no presente não é a de uma compreensão objetivista que privilegia a forma da presença disponível enquanto simples subsistência para uma consciência presente. De modo radical, o privilégio da presença deve ser pensado em relação ao sentido envolvente da estrutura do mundo: “pensado no seu mais autêntico significado, o privilégio da *Gegenwärtigung* está antes determinado pela posição prévia da *omni-presença* do mundo como termo final e implicação última de todo o constituir de causalidade” (*Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl* p. 38).

presente significa que a *constituição envolvente do mundo* como horizonte semântico de pré-doação do aparecimento de todo e qualquer objeto só é enquanto *presença envolvente*, ou seja, só é pré-doação de quaisquer objetividades mediante o ato de *apresentação (Gegenwärtigung)*, ato que constitui originariamente a dimensão do *presente*, porquanto é doação originária do *agora*. A doação originária do tempo é uma doação do agora somente porque a estrutura fenomenológica do tempo é a de um *presente vivo (lebendige Gegenwart)*. Toda vivacidade do presente é a de um fluxo de constantes modificações. São as modificações do agora fluente que formam a unidade da vida (*Leben*) do *ego* puro. Descrever a vida do *ego* puro significa, então, descrever as estruturas de modificação do fluxo de vivência. Deste modo, vê-se que a esfera do presente é privilegiada para Husserl, pois é o momento da doação de toda constituição temporal.

Mediante a descrição da estrutura temporal, tem-se que a percepção atual constitui-se como *apresentação*, a recordação primária constitui-se como *presentificação (Vergegenwärtigung)* ou *representação (Repräsentation)*, e os momentos de passado mais distantes do *agora mesmo* constituem-se como recordação secundária (*Wiedererinnerung*), uma modificação reprodutiva do *agora mesmo*, segundo a qual o objeto nos é dado não *presentemente* mas *presentativamente*, de modo que se tem um momento passado reproduzido *como que* presente. Assim, este presente é um *limite ideal* do *agora*. Pois este presente é vivo e toda sua vivacidade reside em envolver as vivências de passado, presente e futuro numa unidade fluente: a unidade da vida do *ego* puro.

Para compreendermos a integral inserção das vivências constituídas no fluxo temporal, é necessário considerar que cada recordação contém em si *intenções de expectativa* cujo preenchimento conduz ao presente, como também o presente contém

intenções na direção do futuro, as chamadas *protensões (Protention)* que nada mais são que intenções vazias, sem preenchimento, que se preenchem quando efetivadas no presente atual. Assim, não temos meramente um conjunto de associações de fases isoladas, mas um *fluxo unitário a priori do tempo*, no qual o preenchimento de uma intenção vazia modifica necessariamente toda a cadeia de preenchimentos possíveis. O fluxo temporal é desta forma constituído sobretudo de um horizonte vazio, uma região de *não-ser* como fundo *inaparente* que possibilita o aparecimento de todo *presente vivo (lebendige gegenwart)*. Seguindo o movimento da *reflexão* acerca da constituição do tempo, temos, então, o fluxo como o lugar de toda gênese temporal, isto segundo a sua forma de contínua constituição do agora e de seu recuo no passado.

Situamo-nos aqui no terreno próprio das *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*,¹³ obra em que Husserl empreende suas análises com o objetivo de demonstrar que quando a consciência do tempo (*Zeitbewusstsein*) é *geneticamente* investigada, revela-se como o lugar onde a subjetividade para si mesma intencionalmente se constitui como unidade de uma corrente de vivência. Tal constituição dá-se na forma de um *fluxo* engendrador de tempo, que funda todas as modalidades pelas quais a vida para si mesma aparece segundo a forma de um *visar-se temporal*.

Acompanhando o percurso husserliano de análise do tempo nas *Lições* vê-se que a reflexão husserliana parte do temporalmente constituído ao constituinte, pois o que é primeiro elucidado é que a constituição dos objetos imanentes requer numerosos fluxos, visto que numerosas séries de sensações originárias constantemente começam e

¹³ Obra composta por um conjunto de manuscritos que se estendem de 1905 a 1917, correspondente à parte A (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*) do volume X da Husserliana, intitulado *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). As referências utilizadas nesta dissertação seguem a tradução portuguesa de Pedro M. S. Alves. Cotejou-se também o original alemão volume X da Husserliana.

acabam, o nível último de constituição é aquele da “unidade do fluxo” no qual os diversos fluxos se encontram. Este nível de constituição enquanto “último”, “derradeiro” é a instância a partir da qual o tempo entra em aparição, instância que jorra *agora* e o põe em movimento. É no § 36 das *Lições* que Husserl dá nome a esta instância ao expor o “fluxo constitutivo do tempo como subjetividade absoluta”. Porém, Husserl alerta que o fluxo absoluto constitutivo do tempo é distinto dos fluxos que são *no* tempo, ou seja, se fosse como os outros, o fluxo absoluto seria um objeto, um objeto constituído, exigindo com isto uma outra instância constituinte anterior a ele, o que acabaria resultando num “novo fluxo por trás dele”.

O problema que se coloca aqui é quanto à própria *duração no fluxo*, pois não podemos mais falar de *objetos que duram*, também neste sentido não podemos falar em *mudança*, nem em *permanência*, já que, enquanto *fluxo*, ele não tem começo nem fim¹⁴. Porém Husserl chama atenção para o fato de que *Fluxo (Fluss)* é aqui usado somente de modo *metafórico* referindo-se ao que é constituído, pois ele não é nada de temporalmente objetivo, ele só é enquanto *subjetividade absoluta* e só pode ser descrito segundo suas propriedades absolutas: de ser algo que jorra ‘agora’ num ponto de atualidade. Deste modo, a investigação não se limita a considerar que nesse fluxo se constitui a unidade de duração de um objeto imanente, ela revela ainda que esse fluxo absoluto se constitui a si próprio como unidade da consciência da duração de um objeto imanente. É precisamente como *unidade* que ele se constitui - unidade que engloba os diferentes fluxos. Poderíamos então perguntar de onde vem e o que significa, afinal, essa unidade auto-constituente.

¹⁴ Cf. Husserl: “no fluxo originário, não há nenhuma duração. Pois a duração é a forma de qualquer coisa duradoura, de um ser duradouro, de algo idêntico na cadeia temporal, a qual funciona como sua duração” (LFT, p. 138, *Hua X*, p. 113).

A resposta husserliana só pode ser dada em termos usados pelo próprio Husserl: de um modo *chocante* (*anstößig*) e até *absurdo* (*widersinnig*), pois é num único tempo da consciência que se constituem *a unidade temporal do objeto imanente* e a do *próprio fluxo da consciência*. A resposta husserliana à questão apontada é encaminhada segundo a elucidação da *dupla intencionalidade da retenção* que mediante uma direção (transversal) tem em vista a recordação primária do objeto, a própria retenção do objeto que o constitui como objeto imanente. Numa outra direção (longitudinal), ela visa o constituinte da unidade dessa recordação no fluxo, ou seja, o visado é a retenção da retenção, é assim que esta direção da intencionalidade, “no curso do fluxo, se recobre a si mesma continuamente”. A dupla direção intencional da retenção nos põe diante do nível último da constituição temporal, pois visa o *constituído* - o objeto temporal imanente - e o *constituente* - o próprio fluxo da consciência. Com isto, as duas direções intencionais formam uma *unidade*: a primeira direção constitui o *tempo imanente*, a segunda direção se constitui como *forma da consciência constitutiva do tempo*. A *unidade de constituinte e constituído* mostra como necessário que o fluxo absoluto de alguma forma *apareça*. Obviamente não da mesma forma que aparecem os objetos temporais (constituídos) no tempo:

“o fluxo da consciência imanente constitutiva do tempo não é apenas, mas ele é de uma maneira tão notável, e no entanto compreensível, que nele se dá necessariamente uma auto-aparição do fluxo, a partir da qual o próprio fluxo deve poder ser necessariamente captado no seu fluir” (LFT, p. 107-108, *Hua X*, p. 83).

Porém, devemos compreender que na auto-aparição do fluxo, a unidade de constituído e constituinte não pode ser, no limite, a de uma total *coincidência*, pois

deve haver uma *certa distância* entre constituído e constituinte para que a subjetividade absoluta possa se estabelecer como *consciência da unidade constituída*. Por outro lado, também não podemos passar simplesmente da unidade do fluxo à condição de objeto. Tendo em vista que *objeto* é sempre uma unidade constituída na sua identidade e permanência. O que, então, somos levados a compreender é que a subjetividade absoluta não é da ordem do múltiplo e do permanente, ou seja, daquilo que é propriamente temporal. É como *intemporal (zeitlose)* que a subjetividade absoluta deve ser compreendida¹⁵. A separação entre o temporal e o atemporal parece figurar de início como uma separação abissal entre o segundo e o terceiro graus da constituição. Mas é justamente com o objetivo de não cair nesta separação abissal que Husserl compreende que a intencionalidade constitui a unidade do fluxo absoluto numa unidade com aquela intencionalidade que constitui a unidade imanente; assim, não há mais completa cisão entre o tempo imanente e a intemporalidade, pois, há não só a auto-constituição do fluxo, mas também a sua auto-aparição: “a auto-aparição do fluxo não exige um segundo fluxo, mas ele, como fenômeno, constitui-se antes a si e em si mesmo” (LFT, p. 108, *Hua X*, p. 83).

A partir desta exposição podemos compreender que a auto-aparição do fluxo revela que o incessante movimento de irrupção da vida (*Leben*), de onde eclodem *sentido e mundo*, aparece sempre como uma *presença* que é perpétua doação do *agora*, doado de modo presentativo ou presentificativo (seja na reprodução ou na representação). Assim, este “exercício” que traz à tona a vida *aparece constituindo-se* como tempo, aparição que se dá de um modo único: é unidade de *agora, agora mesmo passado e porvir*, ou seja, é consciência absoluta que aparece e constitui-se a si mesma

¹⁵ Cf. Husserl: “O tempo subjetivo constitui-se na consciência atemporal absoluta [*absoluten zeitlosen Bewusstsein*], a qual não é objeto” (LFT, p.136, *Hua X*, p. 112).

como *unidade do temporal*¹⁶. O movimento da auto-presença expõe o tempo como *fenômeno* da relação originária da consciência consigo mesma, movimento a partir do qual permite pensarmos num *reconhecimento temporal*, abrindo a possibilidade de se pensar numa *subjetividade* não enquanto algo que é *no* tempo, mas aquilo que enquanto constituinte é como um “para lá” do tempo, um “para lá” que só é *em relação ao “lá”, ao temporal* e ainda mais, que só é em relação ao que é *temporalmente constituído*. Deste modo, é a partir de uma reflexão acerca do temporalmente *constituído* que a subjetividade *constituente* é interrogada. Interrogada sim, mas não “vista”, ou pelo menos, não *vista* na forma como o constituído é visto mediante o ver reflexivo, o que é visto quando a subjetividade é interrogada é o próprio *limite* do ver reflexivo. Isto porque o interrogado é a fonte primitiva de todo ver e que por isso mesmo não se mostra enquanto “visto”, enquanto fonte primitiva a subjetividade é origem e enquanto origem ela só se dá a ver a partir do que dela é originado. A subjetividade absoluta constitui o tempo de modo que neste movimento originário ela dá origem a si própria.

A auto-aparição e auto-constituição do fluxo trazem à tona a questão que mobiliza esta dissertação: como a subjetividade pode dar a si mesma um começo como vida que se abre sobre o horizonte infinito do tempo imanente, em última instância, de que modo a subjetividade pode ser dita *absoluta*? E ainda, por que, enquanto *absoluta*, a subjetividade necessita do tempo como instância unificadora das vivências, ou seja, por que enquanto absoluta a subjetividade necessita de um reconhecimento temporal?

Acompanhado o percurso husserliano de compreensão da constituição temporal, vê-se que a estrutura temporal é condição para o aparecimento dos fenômenos. Deste modo, a compreensão da estrutura temporal se inscreve no horizonte alargado da

¹⁶ Embora o termo “exercício” aponte inicialmente para uma atividade, empregamos aqui o termo segundo o sentido que abre a gênese passiva da consciência e que permite compreendermos “exercício” como o estar de acordo e promover o movimento de irrupção da proto-impressão.

questão sobre a possibilidade do conhecimento e do aparecimento de mundo. Pois como resíduo da redução fenomenológica, a subjetividade absoluta necessita do tempo como instância unificadora das vivências. A investigação acerca da relação entre subjetividade e tempo mostra-se, então, necessária à consecução do projeto husserliano de uma *Erkenntnisphänomenologie*.

CAPÍTULO I

A DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DA ESTRUTURA TEMPORAL

1.1 A suspensão do tempo objetivo e a crítica a Brentano

Husserl inaugura as suas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* apontando as dificuldades em que a análise da consciência do tempo nos coloca:

“o que seja o tempo todos nós sabemos ; ele é a coisa mais bem conhecida de todos. Mas assim que tentamos dar-nos conta da consciência do tempo, estabelecer a reta relação entre o tempo objetivo e a consciência subjetiva do tempo e tornamos compreensível como a objetividade temporal, por conseguinte, a objetividade individual em geral, se pode constituir na consciência puramente subjetiva do tempo, o teor fenomenológico das vivências do tempo, enredamos nas mais estranhas dificuldades, contradições e confusões” (LFT, p. 37, *Hua X* p. 3-4).

A raiz de tais dificuldades está em que as análises sobre o tempo realizadas até então pautaram-se sempre sobre o solo da psicologia descritiva ou da teoria do conhecimento (em sentido tradicional). Se, por um lado, a psicologia descritiva toma o tempo como uma realidade inerente ao psíquico, a teoria do conhecimento tradicional imersa na investigação acerca da possibilidade da experiência do tempo não interroga a fundo a própria essência da experiência, e assim a esfera mesma em que o temporal se constitui. Para Husserl, o que nas análises da teoria do conhecimento e da psicologia

descritiva já de início barra uma investigação acerca da constituição do tempo é a falta de um método seguro, capaz de questionar a própria origem do tempo.

Aqui, Husserl delimita o terreno próprio da fenomenologia em relação à psicologia descritiva e à teoria do conhecimento: a especificidade da fenomenologia é o seu método, a especificidade da *redução fenomenológica* enquanto um começo radicalmente novo. Nas *Lições*, a redução fenomenológica é encaminhada mediante a suspensão do tempo objetivo (*Ausschaltung der objektiven Zeit*),¹⁷ o que compreende a redução do tempo do mundo natural, o tempo que vigora na transcendência sob uma ordem cronológica. Pois a suspensão do tempo objetivo significa que toda posição objetiva do mundo é colocada entre parênteses: “tal como a coisa real, o mundo real não é um dado fenomenológico, como também não é o tempo do mundo, o tempo real, o tempo da natureza no sentido das ciências naturais e também da psicologia, como ciência natural do psíquico” (LFT § 1 p. 38, *Hua X* p. 4). O que resta deste processo de redução é o tempo imanente da consciência e os dados fenomenológicos (*phänomenologisches Datum*) como apreensões de tempo nas vivências, são vivências puras da região *constituente* do tempo: a estrutura *a priori* dos atos da consciência. Estas vivências enquanto puras não se encontram de modo algum imersas na ordem empírica, enquanto posições temporais determináveis pelo cronômetro. Ao contrário, a sucessão temporal cronológica só pode ser pensada a partir da imanência da vivência. Faz-se necessário distinguir aqui vivência real (psicológica), fundada no tempo objetivo, e vivência pura imanente à consciência temporal. É a vivência psicológica

¹⁷ Optamos pela tradução de *Ausschaltung* como *suspensão* (diferente da tradução portuguesa de P. M. S. Alves como *exclusão*) para enfatizar que *Ausschaltung* refere-se aqui a uma tomada de posição radical: é colocação entre parênteses de todo valor existencial do tempo objetivo (o que vai ao encontro da tradução francesa de Henri Dussort do termo *Ausschaltung* como *mise hors circuit*). O que queremos apontar com o termo *suspensão* é que a colocação entre parênteses do tempo objetivo não implica simplesmente o ato de *descartar* o tempo objetivo. O que há de decisivo na colocação entre parênteses de tempo é uma mudança na orientação da visada, pois mediante a suspensão do tempo objetivo não nos voltamos mais ao tempo existente, o tempo objetivamente dado, mas aos modos de doação de toda objetividade temporal.

com todos os seus conteúdos reais que deve ser reduzida. “Com a realidade temos nós de lidar apenas enquanto ela é uma realidade visada, representada, intuída, conceitualmente pensada. Relativamente ao problema do tempo, isto quer dizer: interessam-nos as vivências do tempo” (LFT § 2, p. 42, *Hua X* p. 9).

A investigação fenomenológica recai, então, não sobre a existência de algo que aparece como duradouro no tempo, mas o que é investigado é o próprio *tempo que aparece (erscheinende Zeit)*, a duração que aparece como tal é um dado fenomenológico absoluto. Nesta esfera fenomenológica do tempo não há resquício qualquer de realidade, o que ocorre também com o espaço quando reduzido da esfera transcendente. O que temos aí é um conjunto de relações que delimitam o campo visual no qual os fenômenos aparecem a partir dos conteúdos primários (ou sensíveis).

Faz-se necessário distinguir neste campo visual os fenômenos que aparecem como o que é *sentido (empfinden)* e os fenômenos que aparecem como o que é *percebido (wahrgenommen)*. O *sentido* é um dado fenomenológico que *torna presente* uma qualidade objetiva através de uma função de apreensão, mas a qualidade objetiva que configura a aparição do *percebido* só é dada na percepção que expõe o objeto no seu *modo como* aparece. “Se denominamos ‘sentido’ um dado fenomenológico que, através da apreensão, nos torna conscientes de algo objetivo como dado em carne e osso (*Leibhaft*), a que chamamos então objetivamente percebido, assim temos nós que distinguir também, no mesmo sentido, entre um temporal ‘sentido’ e um temporal percebido” (LFT, p. 40, *Hua X* p. 7). O temporal percebido é apreendido e configurado como tempo objetivo, tempo que só é enquanto conexão da objetividade da experiência, é neste sentido que o percebido deve ser reduzido¹⁸.

¹⁸ Cf. Granel: “Pois o percebido, do ponto de vista da composição real (*reelle Bestand*) da percepção é, com efeito, ‘transcendente’: o percebido comporta sempre o momento da coisa, quer dizer, da unidade

No entanto, o temporal sentido não é ele próprio configurado como tempo objetivo, mas como momento apresentador que através da apreensão constitui a referência ao tempo objetivo. Assim, é segundo o modo de apreensão que podemos observar no conteúdo vivido a mudança e alteração temporal, pois o objeto animado pela apreensão é um objeto imanente: *o objeto no como (das Objekt im Wie)* de seu modo de aparecimento.

A distinção entre *objeto* e *objeto no como de aparecimento* é esclarecida por Husserl mediante um exemplo: “consideramos um pedaço de giz; fechamos e abrimos os olhos. Temos então duas percepções. Nós dizemos neste caso: vemos duas vezes o mesmo giz. Temos neste caso dois conteúdos temporais separados, observamos também uma distinção temporal fenomenológica, uma separação, mas no objeto não há qualquer separação, ele é o mesmo: no objeto, duração; no fenômeno, mudança” (LFT § 1, p.41, *Hua X* p. 8). O que há de decisivo no exemplo husserliano é a compreensão de que só há possibilidade de se pensar um objeto como uno e idêntico no decurso temporal porque há duração no próprio fluxo temporal, e mais, neste mesmo fluxo temporal o objeto só aparece no *modo como* é visado, um *como* que é sempre outro, determinado pelo seu modo de apreensão. É assim que o objeto é constituído a partir do material dos conteúdos vividos (os seus dados hileéticos) segundo o modo da apreensão. “Dito fenomenologicamente: a objetividade não se constitui precisamente nos conteúdos ‘primários’, mas sim nos caracteres de apreensão e na legalidade que pertence à essência destes caracteres. Fenomenologia do conhecimento é, precisamente, levar isto a uma plena visão e a uma clara compreensão” (LFT, § 1 p. 41, *Hua X* p. 8).

intencional que é pura e simplesmente um ‘além’ em relação aos conteúdos primários” (*O sentido do tempo e da percepção em Edmund Husserl*, p. 117-118).

É necessário esclarecer, então, o modo como esta *hylé* dos vividos é enformada temporalmente, pois é nesta esfera que se dá o experienciar originário do aparecer. Para tal esclarecimento, é necessário voltar-se aos atos puros da consciência que trazem consigo os conteúdos hiléticos como seus correlatos. É a demonstração da necessidade de se efetuar este recuo, da objetividade constituída aos atos prévios de sua constituição, a tarefa essencial do § 1 das *Lições*.

O que o § 1 das *Lições* mostra como decisivo é que a redução do tempo objetivo consiste numa “limpeza fenomenológica”, pois consiste no ato de purificar o terreno para uma fecunda investigação sobre o tempo. Uma investigação assentada num terreno purificado tem como ponto de partida a pergunta pela *origem do tempo*. A pergunta pela origem reconduz à pergunta pela essência do tempo, pois o interrogado são as próprias estruturas e formações primitivas da consciência do tempo, estruturas nas quais se constituem as diferenças primitivas do temporal e onde se assentam todas as evidências relativas ao tempo. Cabe à fenomenologia descrever a esfera *a priori* a que pertence a constituição de toda objetividade, descrição que consiste na elucidação da estrutura dos atos que temporalmente visam objetos¹⁹.

Husserl vê no pensamento de Brentano um caminho fecundo para pensar a questão do tempo. Assim, Husserl abre o caminho para uma análise estritamente fenomenológica do tempo a partir de uma exposição crítica da teoria de Brentano sobre a origem do tempo²⁰. Para Brentano, a origem do tempo está nas *associações originárias* (*ursprüngliche Assoziationen*) fundadas sobre as representações

¹⁹ “Procuramos esclarecer o *a priori* do tempo explorando a *consciência do tempo*, trazer à luz a sua constituição essencial e pôr em relevo os eventuais conteúdos de apreensão e caracteres de ato especificamente pertencentes ao tempo, aos quais pertencem essencialmente as leis *a priori* do tempo” (LFT § 2, p. 42, *Hua X*, p. 10).

²⁰ Husserl utilizou para o estudo de Brentano lições somente comunicadas, não publicadas. Lições que foram brevemente apresentadas por Anton Marty em *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinnes* (Wein, 1819, p.41) e também por Carl Stumpf em *Tonpsychologie II* (Leipzig, 1890, p. 277). Cf. Notas 1 e 2 da *Hua X*, p. 4.

mnemônicas (*Gedächtnisvorstellungen*) que se conectam imediatamente às representações perceptivas. O que a compreensão das associações originárias vem mostrar é que quando percebemos algo, o percebido permanece de certo modo presente à consciência sob uma determinada modificação. Podemos elucidar esta compreensão mediante o exemplo da melodia: temos consciência de uma melodia porque cada som que é inicialmente dado como presente à consciência não desaparece completamente com o cessar do estímulo que o engendrou sensivelmente, também não desaparece quando o som seguinte torna-se consciente como presente. Se o primeiro som desaparecesse, como também os outros sons após ele, sem que nenhum deixasse o menor traço de sua aparição, seríamos incapazes de perceber uma melodia, pois, “teríamos, em cada instante, um som, eventualmente, no intervalo de tempo entre o toque de dois sons, uma pausa vazia, nunca, porém, a representação de uma melodia” (LFT, § 3, p. 45, *Hua X* p.11).

Se, por um lado, vemos a necessidade da permanência das representações de som na consciência, há também a necessidade de uma modificação na permanência das representações de som, pois se todos os sons simplesmente permanecessem, teríamos não uma consciência da melodia, mas uma única consciência-de-acorde, teríamos somente “um acorde de sons simultâneos ou antes um amálgama desarmônica de sons, tal como o obteríamos se todos os sons já soados tocassem simultaneamente” (LFT, § 3, p. 46, *Hua X* p.11). É necessário, então, que o som permaneça na consciência, porém, de um modo modificado temporalmente. Esta modificação temporal demonstra que uma unidade temporal como a da melodia não é possível enquanto simples consciência de um presente, mas exige que em sua unidade seja englobado o presente e o passado. Assim, faz-se necessário que as representações de som que permanecem na consciência depois do seu estímulo produtor terminado, permaneçam na consciência não como

representações de som presente, mas como uma representação que possui uma *modificação peculiar (eigentümliche Modifikation)*, é doação do som enquanto som passado. Esta modificação peculiar aparece numa contínua modificação, já que na melodia que continua novos sons presentes surgem, de modo que os precedentes são tidos como que “lançados para trás”, num passado mais distante. “É, por conseguinte, uma lei universal que, a cada representação dada, se ligue, por natureza, uma cadeia contínua de representações, da qual cada uma reproduz o conteúdo da precedente, mas de tal maneira que ela fixe sempre à nova o momento do passado” (LFT, § 3, p. 46, *Hua X* p.11).

Para Brentano, estas representações de tempo são criadas pela fantasia (*Phantasie*). A fantasia cria um momento novo das representações: o momento do tempo. A fantasia é origem das representações de tempo. O momento de tempo é criado pela fantasia a partir da sensação (dos estímulos sensíveis percebidos) que quando desaparece retira de si mesma seu fantasma, uma representação imaginária semelhante a ela, mas dotada de uma determinação temporal modificada: o passado que a cada momento é lançado mais para trás num processo de contínuo afundamento temporal. A simples sensação enquanto estímulo físico não pode oferecer a partir de si mesma uma duração, um momento temporal, pois ela necessariamente desaparece com o cessar do estímulo. Brentano depara-se com a necessidade de recorrer a um extra-sensível, uma fantasia que se acrescenta à sucessão das sensações, garantindo a modificação do passado ao associar originalmente a sensação percebida à nova sensação que a sucede. É este o terreno da *associação originária*, que consiste na constante ligação de representações temporalmente modificadas.

A consequência dessa análise, que compreende a fantasia como a origem do tempo, é que não há propriamente percepção da sucessão e da alteração. Sucessão e

alteração são produtos da associação originária. A percepção se dirige somente à sensação presente, todo resto pertence à fantasia e, por isso, não pode ser percebido, mas somente fantasiado com vivacidade suficiente (que brota da associação originária) para que acreditemos percebê-lo: “cremos ouvir uma melodia, por conseguinte, ouvir também o mesmo agora passado; no entanto, isto é apenas uma aparência que provém da vivacidade da associação originária” (LFT, § 3, p. 47, *Hua X* p.13). Deste modo, a percepção nada mais é que uma *ilusão* (exceto a percepção no momento de apreensão do estímulo físico), o próprio percebido é o produto de uma associação originária de ser e não-ser, de real e irreal.

Vê-se, que para Brentano o aparecer temporal só é possível mediante a operação associativa dada pela fantasia, mesmo o futuro é um tipo de criação da fantasia. “Apoiada na aparição da memória momentânea, a fantasia constrói a representação do futuro num processo semelhante àquele pelo qual, sob certas circunstâncias, chegamos a representar certas novas espécies de cores e sons quando seguimos as relações e formas bem conhecidas” (LFT, § 4, p. 48, *Hua X* p.13). A representação do futuro é a de uma *expectativa* formada pela fantasia a partir da representação do passado. A fantasia oferece algo de *novo* como uma criação modificada do passado, o que ocorre, por exemplo, com a representação da série infinita dos números, que é uma formação conceitual dada a partir dos números já conhecidos, também a representação do tempo infinito é para Brentano uma formação alterada do tempo já percebido²¹.

Às representações de tempo passado e futuro, cabe justamente o papel de alterar os elementos das representações sensíveis (que então aparecem como representação

²¹ Um outro exemplo esclarecedor dado por Husserl sobre a compreensão brentaniana da formação do futuro é: “na fantasia, nós podemos transpor para outro registro uma melodia que ouvimos numa determinada tonalidade, com base numa espécie tonal completamente determinada. Neste caso, pode muito bem ser que nós, partindo de sons bem conhecidos, cheguemos a sons que ainda não tivéssemos de modo algum ouvido” (LFT, § 4, p. 48, *Hua X* p. 14).

passada e como expectativa), porém, estes caracteres de tempo não determinam em nada os elementos a que se ligam. Os caracteres de tempo passado e futuro são *irreais*, *real* é somente a determinação presente do agora. O presente, no entanto, não altera as representações, mas também não determina, somente permite que o momento agora real apareça, para que se torne, logo em seguida, um novo irreal. Porém, o modo como se produz esta passagem do agora real na irrealidade, e a própria união real e irreal, permanecem não solucionadas por Brentano. Como esclarecimento temos, da parte de Brentano, somente a indicação de que “tudo que é virá a ser passado, em consequência do fato de que é, e é, em consequência do fato de que é, um passado vindouro” (LFT, § 5, p. 49, *Hua X* p.15).

O ponto central da crítica de husserliana à teoria sobre o tempo de Brentano reside fundamentalmente na compreensão de que esta é uma teoria sobre a “origem psicológica da representação de tempo” (LFT, § 6, p. 49, *Hua X* p.15). Vê-se o caráter psicológico da investigação brentaniana já no ponto de partida da análise, quando Brentano utiliza pressupostos transcendentais e empíricos na elaboração da sua teoria sobre o tempo, pois Brentano fundamenta suas investigações tomando como base “objetos temporais existentes que exercem ‘estímulos’ e em nós ‘provocam’ sensações” (idem, *ibidem*). A lei da associação originária é propriamente uma lei psicológica elaborada a partir de vivências psíquicas doadas no tempo objetivo. O terreno de investigação brentaniana é, justamente, o da psique, onde tempo da consciência é fantasia do tempo e, conseqüentemente, onde não há distinção entre *percepção do tempo* e *fantasia do tempo*²². O que fica aqui comprometido é a distinção de um tempo originariamente intuído e o produzido pela fantasia:

²² Cf. Granel: “Se a idéia de vincular ao presente a modificação do passado, assim como a concepção desta modificação como modificação contínua, parecem boas para Husserl e serão conservadas por ele em sua própria descrição da temporalidade, em contrapartida o modo pelo qual Brentano explica esta

“se a intuição originária do tempo é já uma criação da fantasia, que distingue então a fantasia do temporal daquela em que um passado temporalmente remoto está consciente, por conseguinte, daquela em que não pertence à esfera da associação originária, que não é concatenada numa consciência com a percepção momentânea, mas o foi antes outrora com uma percepção passada?” (LFT, § 6, p. 50, *Hua X* p.16).

O problema aqui é quanto ao fato de a intuição perceptiva do tempo ser já a associação de um presente e de um contínuo de representações dadas pela fantasia. Como, então, a recordação se distingue da intuição perceptiva? O que podemos compreender mediante as análises de Brentano é que a própria intuição perceptiva é já um fantasma, neste sentido, a recordação nada mais é que um fantasma de fantasma. Para Brentano, de fato, a corrente do tempo constitui-se como um constante acréscimo de fantasmas. Assim, o que em última instância compromete a percepção de uma seqüência de passado, presente e futuro é a falta de distinção entre o *objeto temporal* e o *modo* pelo qual este é doado na percepção, na recordação e na expectativa.

A falta de distinção entre o *modo como o objeto* é doado temporalmente e o próprio *objeto temporal* é conseqüência da indistinção entre ato, conteúdo de apreensão e objeto apreendido. O caráter decisivo desta indistinção torna-se claro quando atentamos ao modo como é produzido o *momento temporal*. Momento que é produzido pela associação originária quando esta agrega uma seqüência continuada de representações à respectiva percepção. Se perguntarmos “que momento é esse? Pertence ele ao caráter de ato, como uma diferença a ele essencialmente peculiar, ou

estrutura é defeituoso: é uma explicação psicológica, e por ser uma explicação psicológica nada explica, nem a ‘modificação’ do passado, da qual Brentano portanto percebeu a necessidade, nem a diferença entre a percepção e a imaginação” (*O sentido do tempo e da percepção em Edmund Husserl*, cadernos Pet filosofia vol 4, p. 127).

aos conteúdos de apreensão, porventura aos conteúdos sensíveis, quando nós, por exemplo, consideramos cores e sons no seu ser temporal?” (LFT, § 6, p. 51, *Hua X* p. 17).

Se procurarmos no pensamento de Brentano um encaminhamento a esta pergunta, encontraremos que à parte de todos os outros *momentos* que pertencem ao conteúdo sensível como, por exemplo, qualidade e intensidade, o momento temporal não faz mais que, mediante a fantasia, acrescentar-se a estes conteúdos:

“Segundo a doutrina de Brentano de que o representar como tal não admite nenhuma diferença, que, entre as representações como tais, não considerando os seus conteúdos primários, nenhuma diferença é dada, resta apenas que, aos conteúdos primários da percepção, se ligam continuamente fantasmas e mais fantasmas, de conteúdo qualitativamente igual, diminuindo porventura apenas em intensidade e plenitude. Paralelamente a isto, a fantasia acrescenta um novo momento: o temporal” (idem, *ibidem*).

O que Brentano não atenta suficientemente e que é decisivo, é que não encontramos caracteres temporais, sucessão e duração somente nos *simples conteúdos primários (blosse primären Inhalte)*, mas também nos *objetos apreendidos* e nos *atos de apreensão*. É, por isso, que a análise brentaniana sobre o tempo é limitada e impotente: ela não atenta a todos os estratos da constituição temporal.

Assim, mesmo se deixássemos de lado as posições transcendentais da teoria de Brentano, e atentássemos aos conteúdos imanentes, aplicando a eles a compreensão de que a modificação temporal é a de uma adjunção de momento de tempo que se entrelaça ao restante montante do conteúdo (como a qualidade e a intensidade), teríamos somente que, no caso de um momento vivido “A” que acabou agora mesmo de

passar, este “A” renovado pela associação originária é continuamente retido quanto ao seu conteúdo. O que isto quer dizer é que “A” efetivamente não passou, mas permaneceu presente na consciência. Há, então, a necessidade de que a associação seja criadora e engendre um novo momento: o momento passado. No entanto, este momento passado altera-se continuamente na consciência, de modo que “A” é “mais ou menos passado”, e deve ser ao mesmo tempo presente. Assim, passado e presente se confundem em uma mesma unidade: “deve o passado, enquanto cai na esfera da intuição originária do tempo, ser ao mesmo tempo presente. O momento de tempo ‘passado’ deve, no mesmo sentido, ser um momento vivido presente, como o momento vermelho que nós atualmente vivemos - coisa que é, porém, um contra-senso manifesto” (LFT, § 6, p. 51, *Hua X* p. 18). O problema aqui em que jogo é que o *momento de tempo* é algo posto, criado pela fantasia desde *fora* do ato da percepção, da recordação e da expectativa, é somente um acréscimo dado na forma de um momento, ao nível de um momento de conteúdo. Desde modo, a crítica husserliana a Brentano consiste essencialmente em apontar que a forma temporal não é de modo algum um conteúdo temporal, como também não é um conjunto de novos conteúdos que se conectam de um modo qualquer ao conteúdo temporal. Em última instância, o que comprometeu de modo decisivo a teoria de Brentano foi a indistinção e a falta de elucidação acerca da constituição dos conteúdos, dos objetos temporais e dos atos que doam tempo:

“se Brentano não caiu também no erro de reduzir, à maneira do sensualismo, todas as vivências aos simples conteúdos primários, se ele até foi o primeiro que reconheceu a separação radical entre conteúdos primários e caracteres de ato, a sua teoria do tempo mostra, porém, diretamente, que ele não tomou em consideração os caracteres de ato aqui decisivos. A pergunta: como é possível e

como se deve compreender a consciência do tempo, permanece por resolver”

(LFT, § 6, p. 52, *Hua X* p. 19).

Apesar de Husserl empreender seus esforços no trabalho de apontar os equívocos e as insuficiências que no pensamento de Brentano inviabilizam a elucidação da consciência do tempo, Husserl reconhece na doutrina de Brentano sobre o tempo um núcleo fenomenológico (*phänomenologischer Kern*), a saber, que duração, sucessão e alteração aparecem: “a unidade da consciência envolvendo intencionalmente presente e passado é um dado fenomenológico” (LFT, § 6, p. 49, *Hua X* p. 16). O que Husserl vê como fecundo no pensamento de Brentano é a exposição de um caráter sucessivo da consciência do tempo, embora, como vimos, quando se trata de esclarecer o modo pelo qual uma sucessão aparece, Brentano enreda-se em numerosos equívocos (advindos da sua análise de cunho psicológico). Assim, o que há de fenomenológico no pensamento de Brentano é a compreensão de que para que haja duração, sucessão e alteração é necessário uma *modificação temporal*.

Como vimos, Brentano explica a modificação temporal pela associação originária mediante a fantasia, ou seja, a explica de modo psicológico. Por outro lado, Husserl (como veremos adiante), elucida a modificação temporal de modo estritamente fenomenológico. Elucidando, antes de tudo, a distinção entre objeto e objeto temporal imanente, para então questionar, a partir no campo fenomenológico reduzido, os objetos temporais imanentes nos seus *modos de aparecer*. Demonstrando que os objetos temporais e os atos de doação temporal possuem já na sua estrutura temporalidade, ou seja, que a modificação temporal não é algo dado como simples acréscimo aos objetos. A modificação temporal não é nada doado desde fora dos atos constituidores de tempo nas vivências. Deste modo, a investigação husserliana volta-se

à elucidação da própria constituição da estrutura temporal dos atos puros da consciência que permitem o aparecimento de objetos temporais quaisquer.

1.2 A esfera própria de descrições fenomenológicas sobre a estrutura do tempo: os objetos temporais e seus modos de aparição

O primeiro passo husserliano em direção a uma descrição da estrutura temporal fenomenológica é a delimitação do seu terreno de atuação: a imanência, o campo da temporalidade imanente à consciência. O próprio título da obra *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*²³ aponta já de início para a intimidade entre consciência e tempo. A intimidade entre consciência e tempo é a de uma relação originária: de constituição de todo e qualquer objeto temporal. Enquanto relação de constituição esta intimidade não pode ser pensada mediante qualquer cisão entre consciência e tempo.

Ao situar o terreno da investigação fenomenológica a partir da intimidade entre consciência e tempo, Husserl delimita definitivamente o campo da investigação fenomenológica sobre o tempo frente às análises psicológicas acerca do tempo. Vê-se esta delimitação radical mediante a demonstração do modo como opera a investigação psicológica sobre o tempo, que se fundamenta sempre a partir de uma cisão entre uma realidade que se desdobra no tempo e uma consciência que simplesmente assiste este desdobramento desde fora. Vê-se claramente esta compreensão segundo a crítica husserliana às teorias psicologistas, como a de Brentano, que compreendem o tempo mediante uma intuição de um lapso de tempo *pontual* que envolve seu objeto num instante indivisível²⁴. Husserl empreende seus esforços com o objetivo de elaborar uma

²³ O título original da obra é *Vorlesung zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* optamos aqui pela tradução de *inneren Zeitbewusstseins* como *consciência íntima do tempo* (baseada na tradução francesa de Henri Dussort, que difere da tradução portuguesa de P.M.S. Alves como *consciência interna do tempo*) para enfatizar que a relação entre consciência e tempo é aqui uma relação constitutiva, assim, de pura intimidade.

²⁴ Esta crítica husserliana tem como alvo principal a teoria de Brentano. No entanto, ela pretende valer para todas as teorias de cunho psicológico, especialmente as teorias de Lotze e Stern.

compreensão temporal da consciência radicalmente distinta desta compreensão da consciência presa numa *momentaneidade* que, em última instância, é a de um tempo que não dura nem se altera, pois à consciência cabe somente assistir à cena do presente momentâneo e juntar-lhe um novo momento, acrescentado como recordado ou esperado, para, então, formar a representação da unidade de um objeto temporal. Para Husserl, ao contrário disso, “é evidente que a percepção de um objeto temporal tem ela própria temporalidade, que a percepção da duração pressupõe ela própria a duração da percepção, que a percepção de uma qualquer forma temporal tem a sua própria forma temporal” (LFT, § 7, p. 56, *Hua X* p. 22).

Torna-se clara a radical distinção da análise husserliana sobre o tempo frente à teoria de Brentano: para Husserl os atos doadores de objetividade temporal (como a percepção) e os próprios objetos temporais possuem já em si, na sua estrutura, temporalidade. Se os objetos temporais (*Zeitobjekte*) contêm na sua própria estrutura extensão temporal, uma investigação que pretende esclarecer a constituição do tempo deve voltar-se de início para a constituição dos próprios objetos na sua estrutura temporal. Faz-se necessário, então, esclarecer a compreensão husserliana de *Zeitobjekte*: “por *objetos temporais em sentido específico* entendemos nós objetos que não são apenas unidades no tempo, mas que contêm em si mesmos extensão temporal” (LFT, § 7, p. 56, *Hua X* p. 23). Vê-se, assim, que a noção de *objeto temporal* alarga a noção de *objeto*, já que objeto é sempre uma unidade doada *no* tempo. Os objetos temporais, no entanto, são os *dados e apreensões de tempo* imanentes às vivências (fenomenologicamente reduzidas). A esfera dos objetos temporais é o lugar onde se modaliza a constituição temporal. Os objetos temporais são objetos imanentes à consciência. Tem-se uma distinção entre objeto temporal imanente e objeto temporal transcendente. Este último é constituído pelo primeiro, ou seja, são os dados e

apreensões imanentes que constituem a unidade e identidade do objeto que transcende à consciência para efetivar-se no nível da manifestação, do constituído: o território do percebido. O campo do percebido é o território no qual o tempo objetivo aparece, onde ele manifesta sua constituição. No entanto, para a consecução de uma investigação que visa atender essencialmente aos dados fenomenológicos e seus modos de doação, faz-se necessário recuar do terreno do percebido à percepção, da unidade e identidade do objeto constituído à esfera constituinte de toda e qualquer unidade temporal: a esfera dos objetos temporais imanentes.

Podemos acompanhar o recuo à esfera dos objetos temporais imanentes mediante o exemplo husserliano da melodia. Se atentarmos à melodia, tendo já reduzido toda sua determinação transcendente, tem-se o som como puro dado hylético²⁵, que possibilita descrições fenomenológicas a partir de duas direções. Podemos dirigir a atenção para o *som ele próprio*, o som que começa, dura e cessa, a sua unidade de duração move-se progressivamente para o passado. Neste movimento retroativo, em que o som move-se para um passado cada vez mais distante, detenho-o ainda de algum modo, detenho-o mediante uma *retenção (Retention)*, ou seja, re-tenho-o, de modo que o som se mantém na sua temporalidade própria, “ele é o mesmo, a sua duração é a mesma” (LFT, § 8, p. 57, *Hua X* p. 24). Fica aqui garantida a unidade do som que dura. No entanto, pode-se também visar o som no *seu modo de ser doado (Weise seines Gegebenseins)* que aparece sem cessar como outro, mediante uma continuidade de *modos* num *fluxo* constante. Tem-se, então, duas visadas distintas do mesmo som: a visada do *som que dura e flui* e a visada do *som em seu modo de fluxo*. O

²⁵ A diversidade dos dados hyléticos é inerente à constituição dos objetos na consciência mediante sua relação com a intencionalidade. *Hylé* não deve ser compreendida aqui como simples dado sensual oposto à *morphé* intencional, pois a *hylé* enquanto fundamento dos dados de sensação é estrutura do sensual.

tempo fenomenológico se constitui nos fenômenos de fluxo, ou seja, nos seus modos de doação e aparecimento na consciência temporal.

Os modos de fluxo de um objeto temporal imanente têm um começo, uma fase inicial que doa o objeto temporal segundo o modo do *agora* (*Jetzt*): “o som é dado, quer dizer, ele está consciente como um agora; mas ele está consciente como agora ‘enquanto’ uma qualquer das suas fases estiver consciente como agora” (LFT, § 8, p. 57, *Hua X* p. 24). Cada fase de fluxo posterior ao *agora atual* (*aktuelles Jetzt*, o agora perceptivo²⁶) é ela própria uma continuidade que não permanece sem se modificar, o agora torna-se aí consciente como *agora mesmo passado* (*vorhin*) e pode, ainda, no decorrer da extensão temporal, ser visado na retenção como *tendo sido* (*gewesen*). A extensão total da duração temporal é a de uma continuidade que se amplia sem cessar com passados cada vez mais remotos. O *agora* perceptivo é, neste sentido, como um núcleo para as fases passadas. Vê-se, segundo a continuidade da duração temporal, que os pontos da duração de um objeto temporal, ao afastarem-se do agora perceptivo, modificam o *modo como* (*Weise wie*) o objeto temporal aparece²⁷. Tem-se aí uma visada temporal semelhante à que ocorre no espaço:

“os pontos da duração temporal afastam-se da minha consciência de modo análogo (ao modo) como se afastam da minha consciência os pontos do objeto em repouso no espaço, quando eu ‘me’ afasto do objeto. O objeto mantém o

²⁶ O agora perceptivo é doação atual da percepção e não deve ser confundido com o momento agora percebido, que é o momento da unidade temporal constituída. Cf. Edson Ribeiro de Lima “podemos objetivar o percebido, mas não a própria percepção: o objeto temporal é, propriamente, a forma do aparecimento que se relaciona com a percepção” (*Tempo e constituição: da descrição estática à fenomenologia genética*, p. 29). Assim, o agora perceptivo enquanto momento de doação do objeto temporal, não é nem o percebido, nem a percepção, mas a relação entre percepção e consciência mediante a qual o objeto temporal entra em aparição.

²⁷ Vale destacar novamente a constituição mesma do objeto temporal. Como bem apontou P. Alves “cada ‘agora’ é fase atual *do* objeto, a duração é duração *do* objeto, mas o objeto temporal não é nem esse agora nem essa duração” (*Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl*, p. 175). Neste sentido, o objeto temporal é um *ser duradouro* enquanto algo que se temporaliza, que irrompe sucessivamente no agora e que segundo a dinâmica temporal atravessa a duração. “Este ser-duradouro, distinguindo-se de cada um dos agoras e do seu conjunto, é justamente aquilo que se está desdobrando numa fluência temporal. Ele é o *Zeitobjekt*, o objeto temporal” (idem, *ibidem*).

seu lugar, tal como o som mantém o seu tempo; cada ponto temporal fica imóvel, mas escapa-se para os confins da consciência, a sua distância relativamente ao agora produtor torna-se cada vez maior. O próprio som é o mesmo, mas o som ‘no modo como’ (*in der Weise wie*) aparece é sempre diferente” (LFT, § 8, p. 58, *Hua X* p. 25).

Vê-se aqui uma clara distinção entre o pensamento husserliano e a compreensão brentaniana sobre o tempo. Pois, para Brentano, a modificação temporal refere-se à modificação dos *conteúdos de representações*, para Husserl, no entanto, a modificação temporal diz respeito às modificações de apreensões como modificações das *modalidades de aparições (Erscheinung)* de objetos imanentes à consciência. Assim, se direcionarmos a descrição estritamente ao *modo como* estão conscientes as diferenças do aparecer de um objeto imanente (como o som, por exemplo) e de seu conteúdo de duração, tem-se que na percepção o que é plena e propriamente percebido é somente o ponto da duração caracterizado como *agora*. A extensão decorrida está somente consciente nas retenções do som, retida com clareza decrescente em relação à fase do agora atual. Neste sentido, pode-se acessar o passado do som na medida em que a consciência visa o decurso total da duração da melodia. No entanto, o som passado torna-se cada vez mais obscuro (*dunkel*) ao afastar-se do agora atual, dá-se uma espécie de afundamento (*Herabsinken*) no campo temporal, de modo que, embora o objeto seja um e o mesmo em cada ponto de sua duração temporal, o *modo de sua aparição (como atualmente presente, como passado ou como futuro)* é sempre outro²⁸. Tem-se aqui uma *consciência de mesmidade* que faz aparecer *na diferença*, de agora em agora, o

²⁸ É necessário estar claro aqui em que sentido se compreende *aparição (Erscheinung)*, a referência não é quanto à aparição do que *aparece simplesmente (Erscheinende schlechthin)*, a aparição do percebido, (*Schein*) o objeto já constituído. Aparição é compreendida aqui como a esfera em que visamos o *que aparece no seu como (Erscheinende im Wie)*, a vivência propriamente imanente. A descrição da *aparição do objeto no seu como*, é, então, descrição do *modo* em que o objeto propriamente *entra em aparição*.

que constantemente se altera em íntima relação com o que constantemente se mantém. O modo de aparição do objeto temporal é, então, determinado pelo seu *modo de decurso*: “cada ser temporal ‘aparece’ num qualquer modo de decurso (*Ablaufsmodus*), transformando-se continuamente, e o ‘objeto no seu modo de decorrer’ é, nesta variação, sempre de novo um outro, ainda que, todavia, nós dizemos que o objeto, cada ponto do seu tempo e este tempo ele próprio são um e o mesmo” (LFT, § 9, p. 59, *Hua X* p. 27). O que a descrição da consciência das aparições de objetos imanentes aponta como decisivo em relação à intencionalidade que possibilita propriamente o aparecer das aparições (pois, é a intencionalidade que anima os dados hiléticos dos conteúdos primários) é que a intencionalidade possui uma *dupla direção*. A intencionalidade pode visar *o que aparece no seu como*, a vivência ela mesma, e numa outra direção *o que aparece simplesmente*, o percebido. Assim, há no visar a referência à consciência, à constituição do objeto, mas também a referência àquilo que simplesmente aparece, o objeto constituído. Porém, esta dupla direção da intencionalidade não é uma completa cisão entre duas visadas, é segundo a unidade destas visadas num único modo de ver - o intencional - que se tem a aparição plena da objetividade do objeto.

Os modos de decurso de um objeto temporal são *modos de orientação temporal*. Segundo a descrição destes modos de orientação, vê-se que o objeto temporal imanente tem um começo, um ponto-fonte (*Quellpunkt*): o agora, o modo de decurso com o qual o objeto imanente começa a ser. Cada modo de decurso posterior é uma continuidade que se alarga constantemente: uma continuidade de passados. “Ao entrar em cena um agora sempre novo, muda-se o agora em passado e, com isso, toda a continuidade de decurso dos passados dos pontos precedentes se move ‘para baixo’, uniformemente, para a profundidade do passado” (LFT, § 10, p. 61, *Hua X* p. 28). O modo de decurso constantemente se altera, de modo que tem-se uma *dupla continuidade dos modos de*

decurso: de um lado há uma continuidade que começa desde o ponto-fonte, desde um agora com uma determinada extensão temporal que tem o último agora como ponto final, esta direção constitui-se como um *continuum* de pontos-agora; como uma segunda direção da continuidade, tem-se os modos de *decurso* que não contêm mais nenhum ponto-fonte atual, pois a duração já não é atual, mas passada e sempre mais mergulhada no passado, esta direção é de um *continuum* de fases (*Phasenkontinuum*), de ponto-agora com horizonte de passado²⁹. Em última instância, o que esta dupla continuidade demonstra é o *continuum* de contínuos em que se constitui a objetividade temporal como uma unidade de duração.

Ao atentarmos para a análise husserliana do tempo, vê-se claramente uma primazia do presente que aponta para a própria originariedade do tempo, pois, para que tenha início um *decurso* temporal, é necessário que algo comece a ser num agora. É a partir do ponto-fonte original que dá-se início a um obscurecimento (*Abschattung*) contínuo do objeto temporal em direção ao passado. Porém, o que deve estar claro é que as fases temporais dos modos de *decurso* do tempo não são meramente *pontos*, pelo menos não são pontos matemáticos enquanto unidades independentes no *decurso* do tempo. Diferente disto, as fases temporais só são aqui compreendidas como pontos da duração enquanto vivências que fazem parte do *presente vivo* (*lebendige Gegenwart*) que é unidade envolvente também do horizonte de passado e futuro. O *presente* é *vivo* porquanto é constante irrupção do *agora* que não é qualquer posição estática, mas perpétua *fluência*, pois todo agora está em constante relação com um outro agora que nele já se anuncia. Assim, o constante movimento de irrupção de *vida* dá-se sempre na

²⁹ Husserl expõe a dupla continuidade dos modos de *decurso* no § 10 das *Lições* mediante o *diagrama do tempo*, o que é exposto aí é o modo como a continuidade do *decurso* de um objeto duradouro é um *continuum* cujas fases são os *continuum* dos contínuos modos de *decurso* dos diferentes pontos temporais da duração do objeto.

dinâmica dos *agoras fluentes* que constantemente se abrem sob os horizontes de passado e futuro, de modo que todo *agora mesmo passado* vivido aponta para um agora anterior de onde ele já fluiu, como também todo *agora esperado* vivido aponta para um agora posterior, para onde ele ainda fluirá. A vida (a vivacidade do presente) é a unidade dessa perpétua fluência que emerge numa consciência originária como consciência do tempo.

1.3 A gênese do tempo: *Urimpression* e modificação retencional

“O ‘ponto-fonte’ com que se inicia a ‘produção’ do objeto duradouro, é uma proto-impressão (*Urimpression*)” (LFT § 11, p. 62, *Hua X* p. 29). É a proto-impressão a origem do agora atual que é um agora fluente: o agora que *é* e que constantemente flui num *agora mesmo passado*. A origem do agora, que traz em si fluência, é intimamente relacionada com a lei da modificação. O ponto-fonte quando retido está constantemente se modificando, num movimento de retrotração em direção ao passado. Desde modo, quando o som-agora-atual originado na proto-impressão passa à retenção, a retenção da proto-impressão é um agora: “esta própria retenção é outra vez um agora, um existente (*Daseinendes*) atual” (LFT § 11, p. 62, *Hua X* p. 29). No entanto, não é o agora que na consciência permanece sem modificação, o som não é retido como *som atual*, é a própria retenção que é atual enquanto atual retenção do *som que foi*.

Podemos atentar para a atualidade da retenção e para o passado do som retido mediante o duplo direcionamento da intencionalidade: “um raio da intenção (*Meinung*) pode dirigir-se para o agora, para a retenção, mas pode também dirigir-se para o retencionalmente consciente, para o som passado” (LFT § 11, p. 62, *Hua X* p. 29). Se a proto-impressão é o começo absoluto da produção temporal, a fonte originária do agora fluente, a retenção é aqui consciência originária do passado. Consciência originária que não exclui o presente, ao contrário, envolve presente e passado em uma unidade viva. Porém, esta unidade de presente e passado é *viva* porquanto brota da vivacidade da fluência, mas não é efetiva, é intencional. A retenção é propriamente uma intencionalidade específica: ela não procede de nenhuma atividade do *ego*, não há aí nenhuma posição objetivante. A retenção é uma modificação intencional exercida na esfera da pura passividade, é relação (lembrando que intencionalidade é sempre uma

relação entre um visar e um visado) que atende unicamente ao exercício do estar de acordo com o constante movimento de irrupção da proto-impressão. Assim, se não houvesse uma dupla direção da intencionalidade na retenção, que, por um lado, direciona-se para a própria retenção (a *visada intencional mesma*) e, por outro lado, direciona-se ao retencionalmente consciente (*isto que é intencionalmente visado*) não teríamos a possibilidade de distinguir entre a *visada* e o *que é visto* temporalmente. Não poderíamos, então, sequer pensar em modificações e fases de fluxo que constituem o contínuo do campo temporal.

O contínuo do tempo é submetido a uma lei de modificação, de modo que cada agora modifica-se constantemente de retenção em retenção, convertendo-se, em última instância, em *retenção de retenção*. Tem-se, assim, um contínuo da retenção, onde cada ponto posterior é retenção para cada ponto anterior. No entanto, este contínuo da retenção não se dá como um mero agregado de retenções sobrepostas umas às outras. Diferente disso, cada retenção modifica todo o fluxo retido anteriormente, o que significa que cada retenção posterior é modificação contínua de todas as modificações anteriores do fluxo originadas a partir do mesmo ponto-fonte. É importante compreender que esta modificação contínua do tempo não conduz a qualquer regressão ao infinito, pois cada retenção é em si mesma uma modificação contínua que “traz em si, na forma de uma cadeia de adumbramentos (*Abschattungsreihe*), a herança do passado”³⁰ (LFT § 11, p. 62, *Hua X* p. 29). Vê-se que a herança do passado trazida em cada retenção é a de uma esfera de sombras, de obscuridade, de onde a luz

³⁰ Na tradução portuguesa das *Lições* Pedro M. S. Alves traduz o termo alemão *Abschattung* por *adumbramento*, que aponta justamente para o movimento em direção a um sombrear, obscurecer. O que se refere diretamente ao termo *Schatten* (sombra) em jogo no verbo *abschatten*, que sugerimos traduzir aqui por *ensombrear*, o que constantemente põe em sombra e gradualmente obscurece. É atentando para o modo em que as retenções se adumbram no passado, o modo como elas tornam-se sombras, obscurecem, que utilizaremos também a referência ao termo *Abschattung* como obscurecimento, pensando, com isso, no movimento em que algo é privado de luz e cai gradativamente na escuridão.

progressivamente se distancia para, então, abrir uma esfera de completa escuridão. O que podemos aqui compreender como *luz* é a vivacidade do agora. Neste sentido, o tempo sem constituição do agora, sem a originariedade da proto-impressão, é um tempo sem luz - é completa escuridão.

Na esfera de luminosidade, de originariedade do agora, tem-se a percepção como um modo originário de captação de objetos temporais, porquanto cada percepção é uma *captação-como-agora (Als-Jetzt-Erfassen)*, na qual se constitui a fase agora atual do objeto temporal. A apreensão do agora não desaparece simplesmente sem deixar qualquer rastro da sua constituição, tendo o momento da captação-como-agora decorrido (no caso da melodia, tendo já o último som tocado e o silêncio ocorrido), ou seja, tendo o fluxo fluído, não se liga à percepção que passou uma nova fase de percepção, mas uma fase de recordação primária (*primäre Erinnerung*), a fase de retenção que ainda é envolvida por uma certa luminosidade, pela originariedade do agora) e a esta uma continuidade gradual de recordações. Vê-se mediante a descrição da estrutura temporal da percepção duas considerações decisivas. Primeiramente, tem-se que a percepção enquanto apreensão do agora é um núcleo para uma *cauda de cometa (Kometenschweif)* de retenções em relação aos pontos-agora anteriores do fluxo. Vê-se também que o campo temporal perceptivo é um campo *limitado*: tem como limite a constituição da fase do agora atual do fluxo. A compreensão acerca da limitação do campo perceptivo e do contínuo retencional como uma cauda de cometa de retenções aponta para o caráter *limitado* do próprio campo temporal originário. Pois, a constante dinâmica de retrotração das retenções no passado conduz a um movimento direcionado cada vez mais ao obscurecimento e conseqüentemente ao completo desaparecimento, à total imperceptibilidade.

O problema que se coloca aqui é quanto à *infinitude* do horizonte do passado e o seu próprio *limite*. A infinitude do passado é a infinitude de um horizonte que se abre como constante fluência, *neste* horizonte de tempo as retenções de objetos temporais começam e findam, mas o próprio horizonte enquanto perpétua fluência não começa nem finda. A fluência da corrente temporal do passado é infinita, porquanto em sua abertura (que só é em relação com o *presente vivo*) promove e permite a unidade das vivências, a unidade da própria vida. É por que a fluência da corrente temporal do passado acolhe o correlato retencional (e intencional) da unidade das vivências numa fluência, que é possível visar, no movimento da recordação, uma vivência passada. No entanto, como vimos, as retenções constantemente encaminham-se para uma esfera de sombras, de completa obscuridade onde já não é mais possível recuperar uma retenção, ou seja, esta é uma esfera tão escura que o olhar nada alcança, é uma esfera que é inacessível a quaisquer visadas. Desde modo, há aqui um *limite do ver*, e mais, um limite do *ver-se*, pois o que se pretende visar é a totalidade retencional da unidade de vivências. Em última instância, é o *presente vivo* o limite do horizonte temporal do passado, pois é segundo a diminuição da vivacidade do agora fluente que o corrente temporal do passado torna-se obscura, inacessível a visada.

A vivacidade do presente, o constante movimento de irrupção de vida na fluência do *presente vivo* dá-se sempre nas constantes *modificações* do temporal. A descrição do modo próprio de produção das modificações temporais esclarece a constituição última da própria estrutura temporal, pois “o contínuo constitutivo do tempo é um fluxo de produção constante de modificações de modificações” (LFT, Apêndice I, p. 124, *Hua X*, p. 100). Uma modificação temporal produz constantemente uma nova modificação, de modo que a consciência passa da impressão a retenções sempre novas. Porém, a consciência não *cria* aí o momento temporal como pretendia

Brentano, mediante a fantasia. Para Husserl, o começo absoluto da corrente temporal é a proto-impressão, “a fonte primitiva a partir da qual todo o resto se produz constantemente” (idem, *ibidem*). A proto-impressão não é uma produção da consciência, ela irrompe como fonte primitiva através de uma geração originária³¹. Assim, não há atividade, nenhum fazer do ego que efetive a impressão originária, ela somente irrompe numa passividade originária como agora: o momento de origem é agora. Embora a consciência não produza propriamente uma proto-impressão, a consciência nada é sem impressão: “aí onde qualquer coisa dura, aí *a* passa para *xa'*, *xa'* para *yx'a''*”, etc. Mas a produção da consciência vai apenas de *a* para *a'*, de *xa'* para *x'a''*”; ao contrário, *a*, *x* e *y* não são nada produzidos pela consciência, eles são o protoproduzido, o ‘novo’, o formado de um modo estranho à consciência, o recebido, em oposição ao produzido pela espontaneidade própria da consciência” (LFT, Apêndice I, p. 124, *Hua X*, p. 100)³² Vê-se que a característica própria da consciência é não criar desde si algo temporal inteiramente “novo”, mas somente organizar, dispor o protoproduzido temporalmente através do fluxo, ou seja, é a espontaneidade da consciência que promove e permite a fluência do proto-produzido.

Vê-se, mediante a dinâmica de fluência da proto-impressão, que, quando os conteúdos da sensação oferecidos pela impressão passam à retenção, tem-se um constante sombreamento (obscurecimento) destes conteúdos. O conteúdo da retenção já não é mais *originário*, no entanto, ainda é de algum modo (presentativamente) *vivo*: como uma *ressonância*, pois o conteúdo da retenção não está presente *atualmente* na consciência, está consciente somente como algo *agora mesmo passado (eben*

³¹ A proto-impressão (*Urimpression*) não deve ser confundida com a *sensação (Empfindung)*, aquilo que é afecção já constituída num horizonte de pré-doação, e que demanda, assim, um olhar interessado do ego. A sensação somente pode dar-se numa instância já aberta. Esta instância, que permite o abrir-se de uma sensação, é a esfera originária da *Urimpression*, ou seja, é a irruptividade da própria proto-impressão que permite a constituição da sensação no horizonte temporal.

³² O índice (‘) é utilizado por Husserl para indicar a *alteração* retencional do objeto duradouro.

Gewesen). O que aponta para a compreensão de que a consciência não é de modo algum consciência *instantânea do tempo*, pois ela engloba passado, presente e futuro numa unidade fluente e incindível, ou seja, é unidade temporal na qual operam atos que não podem atuar independentemente: a duração só é possível na relação entre *agora mesmo passado* e *agora atual*³³. O *agora atual* permanece sempre como limite para o *agora passado*. No entanto, o passado que é ainda *vivo* na consciência como recordação primária deve permanecer na consciência com *diferenças de conteúdo* em relação à sensação dada no *agora atual*: “um som intuitivo primário recordado (*primär anschaulich erinnertes ton*) é, *por princípio*, outra coisa que um som percebido e, de modo correspondente, a recordação primária (retenção) do som, outra coisa que a sensação do som” (LFT, § 12, p. 65, *Hua X* p. 32). A diferença entre conteúdos percebidos e conteúdos recordados é, antes de tudo, intencional. É uma diferença de visada do objeto que modifica o próprio conteúdo visado. É necessário estar claro aqui que o essencial da descrição fenomenológica da estrutura temporal não é propriamente a descrição das modificações do conteúdo (estas já são descritas na elucidação da sua possibilidade), mas a descrição da condição de possibilidade dessa modificação, ou seja, a descrição das visadas intencionais de tempo que modificam quaisquer conteúdos - a descrição das modificações de fluxo do temporal.

Se atentarmos para a estrutura da retenção, avistamos a necessidade *a priori* de que a retenção seja precedida de uma impressão originária, como também uma série de retenções só é possível se houver uma percepção precedente. É uma lei *a priori* da estrutura temporal que a cada proto-impressão agrega-se uma retenção que, num primeiro momento, constitui-se como recordação primária. No entanto, é necessário

³³ “Pertence, porém, à essência da intuição do tempo que ela seja, em cada ponto da sua duração (de que podemos fazer, reflexivamente, um objeto), consciência do *agora mesmo passado* e não simplesmente consciência do ponto-agora da objetividade que aparece como duradoura” (LFT, § 12, p. 64, *Hua X* p 32).

notar que a recordação não é mera *representação figurativa (bildlicher Vorstellung)*, pois, se fosse assim, teríamos no agora atual somente uma imagem mnemônica semelhante a ele, passível de comparação e é essa figuração que nos daria a dimensão do passado. Esta compreensão certamente não se sustenta, já que o recordado não é mais um agora atual, com ele não se confunde (se não fosse assim, ele não seria um recordado, mas um percebido). A doação do passado pensada como uma comparação do já não percebido (mas retencionalmente consciente) com algo exterior a ele, como uma figuração, é um contra-senso. A doação do passado só pode ser pensada fenomenologicamente como uma doação originária imanente ao próprio fluxo temporal: “tal como na percepção vejo o ser-agora (*Jetztsein*) e, na percepção estendida, o ser duradouro tal como ele se constitui, assim vejo, na recordação, se ela for primária, o passado - ele está aí dado e a doação de passado é a recordação” (LFT, § 13, p. 66, *Hua X* p. 34).

Na corrente fluente do passado, tem-se, ainda, recordações que se distanciam do *agora mesmo passado*. Mas estas recordações mantêm uma certa vivacidade, de modo que podemos, por exemplo, nos recordar de uma melodia que ouvimos recentemente num concerto. A melodia é aí consciente não em conexão imediata com a percepção atual, mas fundada numa retenção. Embora a melodia recordada não seja a melodia percebida, ambas comungam um ponto temporal privilegiado: “ao ponto-agora da percepção corresponde um ponto-agora da recordação” (LFT, § 14, p. 67, *Hua X* p. 35). São os diferentes modos de apreensão e de aparição do ponto-agora que permitem que as recordações não sejam totalmente apagadas na consciência. O aparecer do som da melodia dá-se, então, como agora atual na percepção, como agora-mesmo-passado na recordação primária, como expectativa na protensão do futuro e, ainda, *como que (gleichsam) agora* na recordação secundária. Se a percepção atual constitui-se como

apresentação (*Präsentation* ou *Gegenwärtigung*), a recordação primária como presentificação (*Vergegenwärtigung*) ou representação (*Repräsentation*), os raios da intenção de passado mais distantes do agora atual constituem-se como recordação secundária ou iterativa (*secundäre Erinnerung, Wiedererinnerung*) que é uma modificação reprodutiva (*Reproduktion*) do agora mesmo. Deste modo, se nos voltarmos à estrutura da recordação secundária, vê-se que na sua constituição integral temos um ato recordativo acrescentado de um índice de modificação reprodutiva: o objeto não é dado presentemente, mas presentificadamente reproduzido, de modo que tem-se aí uma intenção passada *como que* presente. A função estrita da recordação iterativa é re-produzir, re-avivar uma unidade temporal duradoura³⁴. O exercício da reprodução temporal é exclusivo da recordação secundária, pois a retenção não produz nenhuma objetividade duradoura, mas apenas retém o produzido e doa-lhe o caráter de agora mesmo passado.

A reprodução iterativa enquanto re-produção do agora reconstitui o passado duradouro em *imagem* acrescentando-lhe elementos que não provêm totalmente da impressão: o reproduzido é uma recordação em imagem ou uma fantasia. A recordação iterativa apresenta distintos modos de consumação. Podemos consumá-la numa simples captação, quando direcionamos o olhar para um recordado apresentado numa fase momentânea preferida. A reprodução é aí somente um recorte de um vago recordado. Ainda não se tem aí uma integral reprodução, a recordação iterativa não é completamente consumada. Somente há uma total consumação da recordação iterativa quando o objeto temporal se constrói de novo de modo integral num contínuo de

³⁴ “Constrói-se, ela própria [a recordação iterativa], através de um contínuo de protodados e retenções e constitui (ou melhor: reconstitui), em unidade com eles, uma objetividade duradoura imanente ou transcendente (segundo ela esteja imanente ou transcendentemente dirigida)” (LFT, § 14, p. 68, *Hua X* p. 36).

presentificações, o objeto é, então, *como que* percebido de novo, mas, apenas *como que*.

A compreensão da estrutura da recordação iterativa aponta diretamente para as insuficiências do pensamento de Brentano. Pois Brentano não atentou para o fato essencial de que a fantasia nunca é por si mesma, que ela não pode doar originalmente o objeto temporal, porque já é sempre fundada em percepções e retenções. Vê-se, na estrutura fenomenológica do tempo, a possibilidade de um tempo presentificado (reproduzido como fantasia), mas este presentificado deve necessariamente reenviar ao originalmente dado na vivência: o objeto temporal doado na percepção. Pois, se a apreensão do tempo residisse exclusivamente na fantasia, não teríamos propriamente um decurso temporal, mas somente fantasias de fantasias, ou seja, a fantasia nos daria apenas fases da duração sem qualquer posição original, sem relação ao agora atual.

Para Husserl, no entanto, a descrição da estrutura temporal fenomenológica aponta para um privilégio constituinte do ato da percepção: ela é um ato auto-doador do objeto temporal enquanto é auto-doação do presente. O privilégio da percepção é garantido segundo sua estrutura originária de *constituição apreensiva*. Pois um ato que visa doar um objeto temporal deve necessariamente conter apreensões-do-agora, apreensões-do-passado ou apreensões-de-expectativa, segundo o modo de apreensão originariamente constituinte. Estas apreensões de tempo (de presente, passado e futuro) só são apreensões de qualquer temporalidade, porque há antes percepção que se constitui fenomenologicamente como um ato que concatena uma continuidade de caracteres de atos de apreensão. Deste modo, o agora percebido se converte sempre em um não-agora percebido. Ao ponto-agora percebido ligam-se os outros pontos da cauda retencional, na estrutura dos atos de apreensão. E as apreensões convertem-se continuamente umas nas outras. Assim, a percepção traz na sua

estrutura um *limite ideal*. Em sentido ideal, a percepção é a fase que constitui o *puro agora* (*reine Jetzt*) e a recordação é, neste sentido, cada outra fase da continuidade do agora. O *agora ideal* não é algo totalmente distinto do *não-agora* (*Nicht-Jetzt*, o não percebido atualmente, o agora que não é mais *puro agora*), a fluência dá-se propriamente numa constante relação ideal de agora e não-agora³⁵. Reside justamente nesta relação a contínua passagem da percepção à recordação primária.

A compreensão da fluência temporal mediante a noção de limite ideal do agora aponta como decisiva a consideração de que o aparecimento originário do tempo é uma estrutura fixa que, no entanto, no decorrer dos modos de aparição cai num matizar (*abstufen*) constante – apontando aí para a sua face fluente. Se atentarmos estritamente à constante dinâmica de matização das vivências, vê-se que o fluxo fenomenológico do tempo não é uma simples linha progressiva e cronológica. Ao contrário, as diferentes direções da intencionalidade imprimem uma comunhão viva entre as fases do tempo: passado, presente e futuro só são numa unidade intencional de fluência. Para se compreender a integral inserção das vivências presentificadas (recordadas) no todo do fluxo temporal, é necessário considerar que cada recordação contém em si intenções de expectativa, cujo preenchimento conduz ao presente.

“Cada processo originariamente constituinte está animado por protensões, as quais constituem de modo vazio o adveniente enquanto tal, o agarram, o levam à realização. Mas o processo iterativamente recordado não renova apenas, segundo o modo da recordação, estas protensões. Elas não estão apenas aí, [prontas] a agarrar [o adveniente], elas *agarram-no* também, elas preenchem-se e nós estamos conscientes disso na recordação iterativa” (LFT, § 24, p. 82, *Hua X* p. 53).

³⁵ “(...) este agora ideal não é qualquer coisa distinta *toto coelo* do não-agora, mas sim [algo que] se mediatiza continuamente com ele” (LFT, § 16, p. 71, *Hua X* p.40).

O que a descrição da estrutura da recordação iterativa revela é que embora a recordação iterativa não seja expectativa, ela traz sempre nas *presentificações de...*, um horizonte dirigido para o futuro do recordado. À medida que prossegue o processo de recordação iterativa, este horizonte abre-se de novas maneiras e torna-se mais vivo (segundo a vivacidade que emerge do *presente vivo*). O movimento engendrado a partir da recordação iterativa apresenta a expectativa fundada numa imagem reprodutiva (do recordado), a expectativa é aí caracterizada como *aberta (Offenheit)*: é abertura de possíveis atualizações pré-traçadas em vivências já dadas na recordação.

Em sentido originário, a protensão é uma intenção vazia. Pois, o horizonte de futuro é um horizonte aberto *à espera* de preenchimento perceptivo. A dimensão do futuro é propriamente uma expectativa reenviada ao *presente vivo*, e somente neste possui seu fim: “a intuição antecipativa é uma intuição recordativa virada ao contrário, porque, com esta, as intenções-do-agora (*Jetztintentionen*) não vêm ‘antes’ do processo, mas o seguem” (LFT, § 26, p. 84, *Hua X* p. 56). Pertence à essência do expectado que ele “vai-ser-percepcionado” (*Wahrgenommen-sein-werdendes*). Assim, se a estrutura do passado é exposta mediante um *agora mesmo passado* (na recordação primária) ou um *como que agora* (na recordação iterativa), o futuro é exposto segundo a forma de um *ainda-não-agora*. A descrição da protensão revela que o futuro pode ser projetado, no entanto, isto não quer dizer que se possa realizar uma descrição integral do que será. Mas pode-se organizar a expectativa futura e descrever a sua estrutura fundamental, sem propriamente doar o futuro. Pois a *doação originária* da expectativa, não é um mero produto da consciência, mera criação da fantasia, diferente disso, ela só pode ser doada originariamente no *presente vivo*.

Mostra-se aqui decisivo para a compreensão da protensão a noção de *horizonte*. A compreensão da noção de horizonte aponta, de início, para um *limite* de visibilidade,

no entanto, aponta também para uma *abertura*: tudo que é visto desde o limite. O *limite* de visibilidade e constituição do futuro é o *presente vivo*. É somente a partir da vivacidade do agora que o expectado é integralmente constituído. A *abertura do horizonte* do futuro é abertura de puras possibilidades, de modo que o preenchimento de uma intenção vazia modifica, necessariamente, toda cadeia de preenchimentos possíveis. O fluxo temporal é, assim, constituído de um horizonte vazio como fundo inaparente que possibilita o aparecimento do presente vivo. A compreensão do horizonte do futuro como *fundo* não preenchido garante ao objeto temporal pura possibilidade para fluir. As intenções de inserção do objeto numa duração fluente compõem um fundo temporal onde emerge a unidade da consciência do tempo.

1.4 A descrição estática da temporalidade em *Idéias I* e a necessidade de uma análise genética da consciência do tempo

A noção de *horizonte* é também um conceito decisivo para a compreensão da estrutura temporal em *Idéias I*. Ali o tempo fenomenológico é tratado como uma *peculiaridade geral de todos os vividos*. Tal peculiaridade diz respeito ao modo essencial de *preenchimento* do vivido: “o vivido tem um horizonte temporal preenchido infinitamente em todos os seus lados. Isso significa ao mesmo tempo: ele pertence a um *único* infinito *‘fluxo de vivido’*” (IFP § 81, p. 185). Todo vivido temporal tem uma duração enquanto continuidade de preenchimento no fluxo. O vivido pode começar e findar *no* fluxo, porém, o *fluxo de vivido* não tem começo nem fim, ele é uma forma de unidade que engloba a totalidade de vividos. Esta forma temporal não se confunde com o tempo cósmico (o tempo natural e empírico), é estruturalmente imanente à esfera do *eu puro* – o pólo de articulação e doação de todas as vivências. Desde modo, “todo vivido, como ser temporal, é vivido de seu eu puro” (idem, *ibidem*).

Sendo o vivido imanente a esfera do eu puro, o vivido pode ser visto pelo eu puro de dois modos distintos: o *eu puro* pode visá-lo como tendo uma existência real ou como tendo uma duração individual no tempo imanente - o vivido é visto aí *no seu modo como* aparece temporalmente. Há, também, a possibilidade de uma visada mais profunda, que dirige o puro olhar para o *modo de doação* temporal. Este olhar reflexivo e objetivante que apreende o modo de doação do vivido temporal, visa o próprio *modo de doação* enquanto vivido, como uma vivência já constituída: “nenhum vivido duradouro é possível a não ser que se constitua num fluxo contínuo de modos de doação, como unidade do processo ou da duração. Além disso, esse modo pelo qual o

próprio vivido temporal se dá é novamente um vivido, embora de espécie e dimensão novas”(idem, p. 186).

Nesse sentido, a investigação acerca do vivido nos seus modos de doação (na percepção do *agora atual*, na retenção do *ainda há pouco* e na protensão do *ainda não*) abre o horizonte do vivido em três direções: do antes, do depois e do simultâneo. Tem-se, assim, o *horizonte do antes* que é doação de vividos passados. Doação que opera na forma de efetivação de um *agora passado*, de modo que todo vivido atual é sempre antecedido no tempo por outros vividos, pois o passado de vividos está continuamente preenchido.

Todo *agora vivido* tem também estruturalmente um *horizonte do depois*, um horizonte que é constantemente preenchido por um *novo agora*. Um *novo agora* é constantemente doado mediante a duração de um vivido. Neste sentido, toda doação de um vivido atual engendra um nexo de vividos no passado e no futuro, como também numa *simultaneidade*, o que revela que todo vivido *agora mesmo* emerge num horizonte de vividos que têm a mesma forma originária do agora – o *agora mesmo* – constituindo, assim, um único horizonte de originariedade do agora vivo do eu puro. Esse *horizonte da simultaneidade* é o horizonte de comunhão do vivido na vivacidade do presente. Assim, a temporalidade dos vividos é revelada na sua estrutura infinita. Infinitude que se efetiva no triplo horizonte de fluência dos vividos, “o fluxo de vividos é uma unidade infinita, e a *forma do fluxo* é uma forma que *abrange necessariamente todos os vividos de um eu puro* – com diversos sistemas de formas” (IFP § 82, p. 187). O fluxo temporal enquanto fluxo de vividos é aqui a forma totalizadora de operações do eu puro.

Vê-se, assim, que nas *Idéias I* a investigação fenomenológica sobre o tempo se instala como descrição das *vivências constituídas* – a análise se volta aos *vividos* de consciência que se abrem nos horizontes temporais de preenchimento. É legítimo ir

mais adiante ainda e afirmar que nas *Idéias I* a investigação fenomenológica se atém exclusivamente ao vivido (constituído) e o seu modo de doação (os atos doadores de sentido), deixando de lado a investigação acerca da constituição própria dos horizontes temporais e, em última instância, a constituição e o modo mesmo de ser constituinte do “fluxo infinito dos vividos”. Deste modo, a descrição fenomenológica do tempo nas *Idéias I* é uma descrição *estática* da consciência, pois toma como tema de investigação apenas o objeto constituído, configurando, assim, uma descrição estritamente *noemática* da consciência³⁶.

Tem-se, assim, na análise da consciência em *Idéias I* um caráter “provisório” de radicalização do nível derradeiro de constituição – a consciência absoluta – o campo de radicalização último da esfera transcendental. Este caráter provisório de radicalização pode ser claramente visto ao acompanharmos o percurso fenomenológico das *Idéias I*. Vê-se que o processo de redução fenomenológica aí realizado (operado como redução eidética e redução transcendental) abre uma nova esfera de conhecimento: o transcendental. Quando esta esfera é totalmente depurada, se configura estruturalmente como um *eu puro* – o *a priori* de toda atividade intencional da consciência. Embora Husserl realize uma descrição eidética e transcendental da consciência em *Idéias I*, este transcendental descrito não é ainda o “absoluto transcendental”, pois, não se perscruta aqui a absoluta transcendentalidade da consciência. A *constituição absoluta* de todo ato e toda vivência (o conjunto de operações da vida do *ego puro*) compreendida como *fluxo* constituinte não é tematizada. Desde modo, a relação constitutiva entre eu puro e tempo ainda não é profundamente questionada.

³⁶ O próprio Husserl aponta para o caráter objetivo da orientação em que se realiza a descrição do constituído na terceira seção das *Idéias I*: “as meditações a que pensamos dar prosseguimento nesta seção se voltam principalmente para a orientação objetiva, como aquela que se apresenta por primeiro quando se deixa a orientação natural” (IFP § 80, p. 184).

O caráter “provisório” e “intermediário” das investigações realizadas nas *Idéias I* sobre a estrutura da temporalidade é exposta claramente no § 81:

“O tempo, aliás, como ressaltará das investigações vindouras, é uma designação para uma *esfera* totalmente *fechada de problemas*, e de excepcional dificuldade. Será mostrado que nossa exposição de certo modo guardou até agora silêncio sobre toda uma dimensão, e teve necessariamente de guardá-lo, para evitar que se fizesse confusão entre aquilo que só é primeiramente visível na orientação fenomenológica e aquilo que, sem levar em conta a nova dimensão, constitui um domínio fechado de investigações. O ‘absoluto’ transcendental, que nos preparamos por meio das reduções, não é, na verdade, o termo último, ele é algo que se constitui a si mesmo, em certo sentido profundo e inteiramente próprio, e que tem suas fontes originais num absoluto último e verdadeiro” (IFP, § 81, p. 185).

O caráter provisório e intermediário da fenomenologia das *Idéias I* se dá propriamente pela separação entre o nível *transcendental* e o nível *absoluto*. O problema que aqui se manifesta diz respeito à *pureza* do nível transcendental. O transcendental é esfera pura (enquanto é uma estrutura *a priori*) de vividos constituídos pelo eu puro, no entanto, o grau desta pureza e a sua originariedade são postos em xeque mediante a compreensão do transcendental como uma esfera constituída por uma instância ainda mais originária: o “absoluto último e verdadeiro”. Esta instância “absoluta e verdadeira” – porquanto é origem absoluta e verdadeira fonte de constituição - é nas *Idéias I* apenas apontada como uma esfera de “profundezas obscuras”, enquanto é consciência que constitui a temporalidade de todo e qualquer vivido. Como compreender, então, em sua raiz a *limitação* da investigação fenomenológica das *Idéias I*?

A limitação do caráter provisório e intermediário das *Idéias I* - que se configura na separação entre o nível transcendental e o nível absoluto da consciência e, por fim, omite uma descrição do nível último e verdadeiro – se dá primeiramente porque esta obra é essencialmente, como indica já o próprio subtítulo da obra, uma “introdução geral à fenomenologia pura”. Enquanto “introdução” tal obra tem como objetivo essencial conduzir à novidade de uma esfera de conhecimento estritamente *a priori*; para tanto, é necessário uma total purificação da vivência em relação a sua orientação natural³⁷. Desde modo, o caráter introdutório das *Idéias I* apresenta, em sua essência, uma tarefa decisiva: delimitar o campo transcendental frente ao campo empírico (natural). No entanto, por mais que esta tarefa seja decisiva para a possibilidade de realização e começo de uma filosofia fenomenológica, é necessário, para uma radical realização desta, descer até as “profundezas obscuras” e descrever o nível último de constituição, aquele que constitui a esfera pura do *transcendental provisório* – o *absoluto último e verdadeiro*. Ou seja, o que falta ao empreendimento investigativo das *Idéias I* e que é, no entanto, absolutamente necessário para uma realização da filosofia como uma ciência rigorosamente fundamentada, é a descrição da constituição do transcendental na sua própria gênese absoluta.

Assim, a realização de uma *filosofia transcendental absoluta* exige uma investigação que vá além da análise do constituído. Este ultrapassamento surge como investigação que se volta não à relação distante entre transcendental e absoluto, mas à relação íntima, genética do absoluto em relação ao transcendental. Desde modo, se a

³⁷ Pedro M. S. Alves descreve de um modo muito pertinente a configuração do caráter *introdutório* das *Idéias I* como marca de uma distância constitutiva entre a esfera transcendental e a esfera do *absoluto*. “O que define e caracteriza como obra de *introdução* é justamente essa distância, que nela se cava, entre o nível *fenomenológico* ‘transcendental’ e o nível que, por via dessa circunscrição, negativamente aparece e negativamente se delimita como nível ‘absoluto’. E é precisamente essa delimitação na *contraposição da fenomenologia transcendental à fenomenologia acabada* que está na base da auto-apresentação das *Idéias* como obra de ‘introdução’”(*Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl*, p. 378-379).

descrição estática da consciência tem como escopo os horizontes de sentido fechados e fixados em vivências já constituídas, a análise se limita aí em descrever as unidades e doações de sentido já dadas, ou seja, sem empreender um total esclarecimento sobre as estruturas em que essas unidades e atos de doações têm a sua última constituição. Por outro lado, a *fenomenologia genética* da consciência empreende uma descrição da *vivência na sua gênese de constituição* - a gênese dos próprios atos de constituição que é ainda anterior a própria doação de sentido operada pelo eu puro. Enfim, o que deve ser totalmente esclarecido numa descrição genética é a própria gênese do eu puro, a sua origem que é anterior e possibilitadora de todas as suas operações.

O escopo estrito de uma análise genética da consciência é a generatividade incessante da vida subjetiva na sua dinâmica de auto-constituição. Vida subjetiva que perpetuamente irrompe numa corrente temporal de vivências. Assim, tendo em vista uma radical descrição acerca da subjetividade no seu originar-se a si mesma, o primeiro passo para a realização desta empreitada é dado já na introdução e primeira seção das *Lições*, quando Husserl empreende todo seu esforço filosófico na investigação da *origem do tempo*. A descrição genética do tempo revela que a temporalidade é originada por um fluxo absoluto de vivências. O fluxo absoluto como origem das vivências temporais é *origem de si*: é começo absoluto da vida subjetiva que se expande como temporalidade vivida. Enquanto *origem absoluta*, o fluxo não é propriamente temporal, é *sem tempo (zeitlose)*, porquanto é o lugar originário de temporalização: *o absoluto "último e verdadeiro"*.

Aos olhos de Husserl, uma investigação que pretende ser filosófica tem necessariamente que se haver com a descrição do absoluto último e verdadeiro. A possibilidade de realização radical da filosofia se decide no esclarecimento do enigma último da constituição: o lugar do absoluto último e verdadeiro e a sua dinâmica de

autogênese. O esclarecimento deste enigma último só se torna possível com a descrição da relação constitutiva entre subjetividade absoluta e tempo. É justamente na terceira seção das *Lições* que Husserl traz à tona a gênese desta relação ao compreender o fluxo constitutivo do tempo como subjetividade absoluta. Desde modo, no próximo capítulo procuraremos discutir a compreensão e os limites dessa relação essencial entre subjetividade absoluta e tempo. Para tanto, será tomado como base de discussão a terceira seção das *Lições*.

CAPÍTULO II

O FLUXO CONSTITUTIVO DO TEMPO

2.1 A relação constitutiva entre subjetividade absoluta e tempo

Realizada a redução do tempo objetivo e a refutação da temporalidade psicológica, tem-se como extrato estritamente fenomenológico a estrutura das modificações temporais: a fluência do *presente vivo*. A descrição da fluência das vivências compreendidas num todo do fluxo exige que este fluxo constituinte da temporalidade seja *a priori* unificado. Tal exigência é dada segundo o próprio modo de constituição das vivências temporais, pois estas aparecem sempre sob numerosos processos (*Vorgangen*), na medida em que muitas cadeias de proto-sensações constantemente começam e findam, ou seja, constantemente se alteram ou entram em repouso, esta *multiplicidade* de processos temporais está essencialmente sujeita à lei da modificação temporal operada por uma forma estrutural de modificação que se dá como uma *forma comum do agora*: é o *uno* e *único* fluxo de consciência. Este fluxo é o emergir originário do tempo que enquanto unidade (que garante a possibilidade de duração e alteração) é perpétua irruptividade do agora, é agora constantemente reiterado no passado e constantemente projetado como um “vir-a-ser” no futuro. O caráter *unitário* do fluxo temporal só pode ser compreendido e descrito na sua estrutura fundamental: a intencionalidade. A totalidade do tempo configura-se como fluxo unitário do tempo que articula *intencionalmente* as vivências passadas e futuras “excedendo” a sua aparição ao doar-lhes uma *relação* temporal, ao pô-las *em* unidade. O fluxo uno é, assim, o verdadeiro lugar de toda gênese temporal.

Exposta a compreensão acerca da unidade fluente da consciência constituinte do tempo, a pergunta que aqui se coloca é quanto à constituição desta, pois, pode esta consciência constituinte, enquanto fluxo unitário, ser constituída como um *processo* unitário, como uma unidade *no* tempo? Uma tentativa de resposta a esta questão necessita antes um esclarecimento a respeito da distinção fundamental entre o fluxo constitutivo *do* tempo e as unidades constituídas *no* fluxo. Uma unidade constituída no tempo é sempre uma objetividade configurada como um *processo (Vorgang)* que decorre no tempo segundo a alteração ou o repouso, neste sentido, um processo compõe-se de objetividades individuais que possuem uma duração, são idênticas neste contínuo processual. No entanto, nestas objetividades a unidade individual depende do preenchimento da sua duração no processo: “se uma qualquer coisa é determinada como estando num ponto temporal, então, ela é pensável apenas como fase de um processo, no qual a duração de um ser individual tem também o seu ponto” (LFT, § 35, p.100, *Hua X* p. 74).

É este modo de preenchimento objetivo que não se aplica aos fenômenos *constitutivos* do tempo, estes são distintos dos fenômenos que se constituem *no* tempo – os fenômenos constitutivos do tempo não são objetividades individuais. Também o fluxo de modificação não deve ser confundido com o processo individual que decorre, pois seria contraditório afirmar que a constituição de objeto, fosse, propriamente, um objeto, que a condição de aparecimento fosse, integralmente, “aquilo que aparece”³⁸. Todo objeto tem a sua aparição, ou seja, tem o seu modo próprio de dar-se como unidade e identidade, configurada numa posição temporal determinada segundo o seu modo de apreensão, na percepção, recordação ou expectativa. Vê-se, assim, que possibilidade de

³⁸ Como bem apontou Husserl, se o fluxo constituinte do tempo fosse objeto, seria necessária uma outra consciência constituinte da consciência do tempo, o que tornaria esta última também já constituída, e reenviaria, assim, a uma compreensão *in infinitum*. Cf. LFT p. 136, *Hua X* p. 111.

identificação de um objeto pertence propriamente à constituição temporal, pois, a estrutura da *Vergegenwärtigung* garante sempre a possibilidade de reavivar (reproduzindo) “de novo” cada fragmento temporal e captar aí o objeto como o mesmo na seqüência de reprodução que é reiterada, tem-se aí a mesma duração com o mesmo conteúdo: o mesmo objeto. “O objeto é uma unidade da consciência que, em atos repetidos (por conseguinte, na seqüência temporal), se pode explicar como o mesmo, é o idêntico da intenção, que é identificável em tantos atos de consciência quantos se queira” (LFT, p. 133, *Hua X* p. 109).

Por outro lado, a constante fluência do *presente vivo* não tem individuação, não tem nenhuma posição temporal fixa – é perpétua atualidade que flui sem durar. Como último grau da constituição temporal³⁹, a consciência absoluta não tem em si duração. Também não podemos falar aqui em “alteração” do fluxo, o que altera-se no fluxo é somente o objeto em seu modo de aparição, mas não há estritamente alteração da estrutura fundamental do fluxo. Em relação à estrutura do fluxo só se pode falar em “modificações” das suas fases, ou seja, modificação do seu modo de constituição do temporal segundo as impressões, retenções e protensões. Esta modificação constitutiva guarda essencialmente uma única permanência: a estrutura formal do fluxo – a sua fluência.

Neste sentido, “duração” e “alteração” são formas reservadas estritamente ao modo de ser dos objetos. O fluxo constitutivo do tempo enquanto consciência absoluta tem o seu modo de ser numa forma *pré-fenomenal* (*präphanomenal*), o fluxo absoluto não começa nem finda, é instância prévia a qualquer alteração e duração e se furta a

³⁹ Relembrando o que já foi apontado na introdução, a constituição do tempo e dos objetos temporais dá-se em três níveis. O primeiro refere-se à constituição do tempo objetivo, dos objetos temporais da experiência no tempo empírico; o segundo nível refere-se aos fenômenos constitutivos do tempo imanente; e o terceiro e derradeiro nível é o da consciência absoluta constituinte de toda e qualquer fluência temporal.

qualquer fechamento numa identidade objetiva. A consciência absoluta é unicamente estrutura de irrupção de vida que constantemente se abre como *agora* e aparece como *tempo* desdobrando-se numa *unidade*.

Afinal, qual é aqui o estatuto fenomenológico do fluxo? Se no *fluxo constitutivo* do tempo não se pode falar propriamente em duração e alteração, só podemos, como já apontou Husserl, compreender radicalmente a consciência constitutiva do tempo de modo *metafórico*. Somente de modo metafórico podemos nomear uma instância pura, *constitutiva* de vivências, a partir do *constituído*, pois o fluxo constitutivo do tempo não tem em sua estrutura nada de objetivo, é “*subjetividade absoluta* e tem as propriedades absolutas de algo que se designa *metaforicamente* como ‘fluxo’, que brota de um ponto de atualidade, de um ponto-fonte primitivo, de um ‘agora’, etc” (LFT, § 36, p. 101, *Hua X* p. 75). Vê-se aqui a mais profunda dificuldade com a qual Husserl se depara: de elaborar uma linguagem totalmente *purificada* que possa dizer integralmente o *constituente* na sua forma estritamente estrutural, sem pedir qualquer empréstimo à linguagem do *constituído*. Por que, enfim, se impõe a Husserl tamanha dificuldade? Será porque o constituinte só pode ser compreendido em sua *relação essencial* com o constituído? Esta questão aparece como central em todo pensamento husserliano, pois consiste no questionamento acerca da *relação* entre o âmbito empírico e o transcendental – a relação entre a *experiência* dada num mundo real, efetivo e a *idealidade* da subjetividade, a estrutura articuladora de toda e qualquer realidade possível. O desafio de descrever esta relação essencial representa o *leit motiv* de todo empreendimento conceitual husserliano.

Vê-se o radical vigor deste empreendimento sobretudo na descrição acerca da estrutura temporal. Se atentarmos para os graus da constituição do tempo, tem-se que a suspensão do tempo objetivo abre um segundo nível constitutivo: das vivências

temporais imanentes. Abre-se, assim, um novo campo de fenômenos constitutivos da temporalidade imanente. A passagem desta esfera fenomenológica para o derradeiro grau de toda constituição temporal - a subjetividade absoluta – não ocorre sem cair no problema de uma linguagem que possa descrever esta última passagem e esta nova esfera de modo estritamente transcendental, que atente unicamente ao caráter *puro* desta estrutura. Pois, para descrever o constituir-se da subjetividade como perpétua fluência e presente vivo, diz Husserl, “faltam-nos os nomes”. Aqui o problema da linguagem traz à tona a questão fundamental da fenomenologia husserliana: a íntima relação entre o constituído (o tempo imanente) e o constituinte (o fluxo subjetivo).

Assim, tem-se no interior do pensamento fenomenológico husserliano a compreensão de que tempo e subjetividade só podem ser radicalmente compreendidos segundo a *relação essencial* entre ambos. Esta relação deve ser bem entendida: é *relação estrutural*, pois, diz respeito unicamente ao modo de constituição do tempo, e é, por isso, *relação intencional* enquanto modo de articulação das vivências na fluência do presente vivo. Na perspectiva husserliana, a subjetividade absoluta é estruturalmente um “para lá do tempo” (*zeitlose*, enquanto é consciência não-posicional no tempo) que só é um “para lá” em relação ao “lá”, ou seja, em sua relação essencial com a fluência que ela constitui – a subjetividade é propriamente *absoluta* em sua *relação estrutural* com a totalidade temporal, em relação a sua dispersão no presente vivo. Desde modo, não há aqui qualquer cisão, não há propriamente nenhum “abismo” entre subjetividade e tempo.

No entanto, vê-se dentre a numerosa bibliografia de estudos sobre Husserl, uma recorrente leitura que compreende a relação entre o tempo imanente (o segundo grau da constituição temporal) e o fluxo subjetivo (o nível último de toda constituição do tempo, e que é, por isso, *atemporal*) como uma *relação cindida*. Uma cisão entre duas

instâncias – temporalidade e subjetividade – em que resta apenas um “abismo”. No texto *Tempo e sujeito – O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty*, Luiz Damon S. Moutinho expõe a descrição husserliana do tempo e da subjetividade segundo este mesmo viés de leitura:

“em Husserl, a passagem ao último piso da constituição é idêntica à passagem a uma esfera que não conhece mais duração ou identidade, que está aquém do cambiante e do permanente (...) daquilo que é propriamente temporal; ora, essa exigência só se coloca porque a unidade do objeto é constituída *pela consciência*, e a consciência, por sua vez, só é *consciência* se passar a uma etapa acima do constituído; com isso, Husserl cava um abismo entre o segundo e o terceiro piso da constituição, tornando esse último uma figura da eternidade, uma ‘eternidade de sonho’, como diz Merleau-Ponty” (p. 49)⁴⁰.

Se atentarmos ao ponto central desta leitura tem-se como consequência que enquanto “abismo” a possibilidade de uma descrição derradeira da íntima relação entre subjetividade e tempo está completamente barrada. Pois, enquanto instâncias cindidas, subjetividade absoluta e temporalidade aparecem como esferas fechadas sobre si mesmas, completamente distantes uma da outra e inacessíveis ao olhar fenomenológico da reflexão. O que esta leitura interpretativa procura mostrar é o fracasso do

⁴⁰ Cf. a leitura merleau-pontiana das *Lições* de Husserl em *Phénoménologie de la perception* (p. 475 e ss.). Aí Merleau-Ponty compreende de modo equívoco a subjetividade atemporal, a infinitude do fluxo que se abre e expõe no tempo como uma “eternidade da vida”. Merleau-Ponty *apud* L. D. S. Moutinho: assim, o esforço de Merleau-Ponty vai consistir, nessa segunda etapa, em negar que esse ‘tempo constituinte’, essa subjetividade última, se confunda com uma ‘eternidade’: seria eternidade se nos instalássemos em uma consciência que desdobrasse o tempo, a partir da qual ‘a produtividade do tempo [fosse] (...) eminentemente contida (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 475), e, a julgar pelas afirmações de Merleau-Ponty, é isso que parece estar por trás da idéia de consciência constitutiva do tempo; mas trata-se aqui, assegura ele, apenas de um ‘sonho dos filósofos’, que buscam, por essa ‘eternidade da vida’, instalar-se além do permanente e do cambiante (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 475) – como Husserl o fizera com a subjetividade absoluta, que não conhece começo nem fim” (Moutinho, L. D. S., *O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty*, p. 46). Merleau-Ponty cai em tal equívoco por não compreender em Husserl a intimidade entre subjetividade e tempo, por não atentar ao modo próprio de constituição da *manifestação de si* da subjetividade como fluxo, ou seja, na sua dispersão constitutiva numa auto-exposição temporal.

empreendimento filosófico husserliano em descrever integralmente a relação entre constituído e constituinte, empírico e transcendental. Fracasso atribuído essencialmente à separação (cisão) husserliana de tais esferas. Porém, o que neste viés de leitura parece não ser radicalmente investigado e que acaba comprometendo decisivamente a compreensão da investigação husserliana sobre a origem do tempo, é se distinguir fenomenologicamente as esferas do constituído e do constituinte significa propriamente formar uma cisão, uma separação abissal. O que falta a este viés de leitura é voltar-se radicalmente ao questionamento husserliano mais profundo: pensar a relação essencial de vida subjetiva que constantemente se abre e se reconhece nas suas vivências no presente vivo. Voltar-se ao questionamento significa, aqui, “pôr-se em questão”, ou seja, investigar o *limite* sem, no entanto, barrar de antemão as *possibilidades* de tal empreendimento. É justamente por não perscrutar a fundo a esfera derradeira de toda constituição – a subjetividade transcendental – em seu modo próprio de constituir-se a si mesma por referência ao tempo, que a leitura acima exposta acaba por cair no equívoco de compreender infinitude da subjetividade absoluta como uma “figura da eternidade”.

Infinitude da consciência não é aqui o mesmo que eternidade, pelo menos não é o mesmo que eternidade entendida num sentido natural: enquanto uma forma espacializada da intemporalidade, ou ainda, como uma forma temporal alargada, um tempo que não começa, nem finda, mas que é uma certa distensão⁴¹. A infinitude da

⁴¹ A infinitude da consciência absoluta também não se confunde com a noção de *eternidade* de Agostinho. Cf. *Confissões XI*. Embora Husserl inaugure as *Lições* apontando para o mérito do fecundo exercício de investigação agostiniana sobre o tempo – a tentativa de compreender o tempo não mais de um modo estritamente espacializante, mas questionando o sentido profundo da relação entre finitude mundana e eternidade divina – as reflexões de Agostinho não chegaram, no entanto, a descrever a derradeira origem do tempo (Cf. LFT p. 37, *Hua X* p. 3). Isto porque Agostinho acaba por confundir a investigação sobre a *origem do tempo* com uma investigação acerca da *criação do tempo*. Agostinho limita a sua análise a uma descrição de um *tempo criado*. O tempo enquanto *criatura* guarda a possibilidade de *aproximação* – mediante o exercício de *confissão* (que é também um exercício de reflexão) o *homem interior* tem a possibilidade de ascender à unidade do seu ser, que segue a de Deus uno - ao eterno, o que não é criado, é Deus, o criador. Esta *aproximação* se dá ao modo da *semelhança*, pois ao refletir sobre o tempo criado, vê-se que este não é em sua essência três tempos distintos (passado,

consciência absoluta não é nada de espacializável, a atualidade do agora não é nenhuma posição estática, é unicamente fluência que se abre nos horizontes infinitos de futuro e de passado. É justamente neste duplo horizonte de fluência infinita que toda *efetividade* da vida começa e acaba, no entanto, a fluência enquanto campo de abertura de vida, ela própria não começa, nem finda. A fluência é perpétua – nela não é pensável nem princípio, nem fim⁴². A idéia de infinito é em Husserl marca constitutiva de abertura de vivências, de puras possibilidades de corrente de vida (*Lebenstrom*), é, portanto, marca constitutiva de *idealidade*.

Assim, o exercício de pensar radicalmente a infinitude da subjetividade só é possível mediante a reflexão que se volta para a dinâmica de irrupção da subjetividade no tempo - a sua liberdade de retomar-se a si mesma desde o horizonte do passado, na constante re-iteração do agora, mediante a presentificação da recordação, e a possibilidade sempre aberta de atualizar-se desde o horizonte de futuro, como estrutura de potencialidade de vida. Neste sentido, vê-se que o tempo é um modo privilegiado de abertura e auto-constituição da subjetividade, pois é no processo de autogênese subjetiva que tempo é constituído. O tempo em sua origem, ou seja, enquanto originado pelo fluxo absoluto, traz consigo a marca do *infinito*, é esfera privilegiada de abertura porquanto é a esfera na qual o fluxo flui. No entanto, por ser justamente a instância na qual o fluxo flui, o tempo traz também consigo a marca da *finitude*, enquanto é esfera

presente e futuro), mas que é três presentes: presente das coisas presentes, presente das coisas passadas e presente das coisas futuras. Mediante a reflexão o homem interior compreende o *ser presente* dos três modos de desdobramento do tempo como *semelhante* à eternidade que é *sempre presente*, é sempre a mesma. Embora a compreensão husserliana de infinito apresente traços próximos à investigação agostiniana, sobretudo no que diz respeito à compreensão do infinito como uma perpetuidade do presente (não esquecendo que em Husserl a perpetuidade do agora é a de um *presente vivo* e não *divino*) a idéia de infinito husserliana não é a mesma que a compreensão de *eternidade divina* de Agostinho. Antes de tudo, há aqui uma diferença de princípio, pois o movimento de *auto-gênese* da consciência absoluta husserliana não se confunde com um movimento de *criação divina*, movimento que é fenomenologicamente transcendente ao próprio processo de constituição.

⁴² Cf. Carola Barbero: “a atualidade do presente não é um dado e sim um processo. De fato, a *Bewusstseinstrom* não tem em si própria nem início, nem fim” (*Il problema dell’infinito nella fenomenologia di Husserl*, p.16).

privilegiada de *realização* da subjetividade – é instância em que se opera a *efetividade* do agora. Este duplo modo de desdobrar-se da temporalidade, se dá porque é no horizonte temporal que há a assunção e a projeção das vivências da subjetividade como suas. O tempo é essencialmente um campo em que se abrem possibilidades, por isso, é esfera que pertence à *idealidade* da subjetividade. Mas, o tempo é também esfera de *efetividade* porquanto é lugar próprio de atualização das vivências. Desde modo, o tempo é “lugar” privilegiado em que irrompe a *efetividade da vida* e a *idealidade da subjetividade absoluta*. Em última instância, o tempo se manifesta originariamente como a esfera em que se consuma a relação derradeira entre o nível empírico e o nível transcendental⁴³.

Deste modo, o que necessita estar claro quando se defende que para compreender radicalmente a subjetividade e o tempo faz-se necessário compreendê-los em sua origem – e a origem é uma só, a subjetividade absoluta que dá origem a si mesma ao originar vida que emerge no horizonte infinito do presente vivo, vida que é vivência temporal – é que não há aqui nenhuma confusão ou equívoco quanto à distinção das duas esferas. Que o fluxo subjetivo é sem tempo (*zeitlose*), que a esfera da subjetividade é uma esfera ideal (estritamente transcendental e, portanto, não é nada de objetivo), como também, que a esfera da temporalidade é uma esfera constituída (transcendentalmente) e enquanto tal traz em si vivências e *objetividades* imanentes, todas estas distinções fenomenológicas são aqui totalmente evidentes. Pois, como alerta Husserl, por mais íntima que seja a relação entre subjetividade e tempo, não podemos cair no erro de confundi-las, tomar uma pela outra, e compreender o constituinte como

⁴³ A investigação e discussão acerca da relação entre idealidade e efetividade (como também a relação entre finito e infinito) será retomado como tema do item 2.3 (*A possibilidade de realização da reflexão: a apreensão da unidade do fluxo absoluto como idéia*). Tal investigação será encaminhada enquanto discussão acerca da possibilidade de apreensão do fluxo infinito como *idéia* em sentido kantiano.

constituído⁴⁴. Há uma certa distância entre constituído e constituinte, afinal, ambos não coincidem integralmente. Há, sim, certo distanciamento entre subjetividade e tempo, porém, não cisão. Esta *distância* só pode ser compreendida como uma distância muito próxima: é distância que é também intimidade.

É com o objetivo de delimitar o campo do verdadeiro transcendental que Husserl não cansa de expor que a subjetividade absoluta enquanto fluxo não pode se tornar *objeto*. Se o fluxo fosse “objeto” teria que haver uma outra consciência que seria constituinte da consciência do tempo, e regrediríamos, necessariamente, ao infinito. No entanto, a auto-exposição da vida subjetiva na corrente temporal imanente, revela que enquanto *aparência de si (Selbsterscheinung)* o fluxo não exige para além de si um outro fluxo que o constituísse. O fluxo absoluto não precisa de um *outro* porquanto constitui-se como *fenômeno de si*. “A consciência absoluta não precisa ter atrás de si uma outra consciência para ter consciência dela, e é apenas graças a isso que essa fenomenologia ‘última’ é possível” (MOURA, C. A. R. *Sensibilidade e entendimento na fenomenologia*, p. 373).

Este “certo distanciamento” entre subjetividade e tempo, deve estar claro, não “cava” nenhum abismo. A subjetividade não se relaciona com o tempo tomando este como “mera objetividade constituída”. A subjetividade não visa o tempo imanente como algo que está simplesmente “diante” dela, como uma transcendência de sua esfera. Diferente de uma qualquer constituição objetiva que apresente o que aparece transcendendo a própria consciência doadora do seu aparecer, o tempo fenomenológico não pode ser compreendido como transcendente à esfera da subjetividade. O tempo só pode ser propriamente compreendido como o movimento de “transcender-se” da

⁴⁴ Cf. Carlos Alberto Ribeiro de Moura: “se a subjetividade da filosofia clássica nunca rompeu as amarras com o ‘mundano’, no plano do ‘verdadeiro absoluto’ não há mais confusão possível: essa consciência ‘fora do tempo’ não se aparenta mais a nenhuma subjetividade ‘psicológica’” (*Sensibilidade e tempo na fenomenologia*, p. 375).

consciência, enquanto é um “temporalizar-se” – o abrir-se nos horizontes de passado e futuro como presente vivo. Movimento pelo qual a subjetividade absoluta para si mesma aparece⁴⁵. O que a compreensão acerca da relação entre subjetividade e tempo revela de mais profundo é que a possibilidade de voltar-se da subjetividade sobre si mesma, a possibilidade de ver-se num reconhecimento das vivências como suas, como uma unidade da vida, só pode ser radicalmente pensada a partir da *infinitude* da subjetividade no seu *compreender-se* e *ter-se* por referência ao tempo.

É precisamente no constante exercício de retomada de si promovido pela fluência do *presente vivo* (a retomada da vivência pela *Vergegenwärtigung*) e no compreender-se a si mesma na irrupção das suas vivências - e na articulação destas como uma unidade incidida da vida - que a relação entre subjetividade e tempo é exposta em sua gênese absoluta.

⁴⁵ Como bem aponta Pedro M. S. Alves, a imanência do tempo não deve ser confundida com a transcendência da objetividade constituída, ao contrário, o tempo deve ser compreendido no seu próprio fluir como movimento de expansão da subjetividade: “o tempo não é transcendência, mas o próprio transcender-se da consciência, o ver-se nessa expansão de si mesma, e um ver-se a partir do *facto* dessa sua dispersão temporal. Por isso mesmo, a subjetividade absoluta, como aquela instância em que o tempo aparece ou está consciente, só na sua relação ao tempo, ou porquanto se plasma *como* tempo, pode ela própria aparecer” (*Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl*, p. 103).

2.2 A unidade do fluxo: a dupla intencionalidade da consciência retencional

Exposta a constituição última do fluxo de vivências na sua instância originária – a subjetividade absoluta - , faz-se necessário, agora, pôr em questão o sentido último dessa unidade do fluxo que como unidade incindível da vida deve aparecer. A questão é, portanto, a de se perscrutar de que modo o fluxo pré-temporal não se dissipa nas diversas modalizações da consciência temporal, ou seja, o que garante que a unidade do fluxo não seja diluída no constante emergir de novas proto-impressões.

Vê-se no pensamento de Husserl uma tentativa de resposta a este questionamento a partir da elucidação da duplicidade intencional da retenção. Se tomarmos como exemplo a melodia, vê-se que embora a unidade da duração do som decorrido se constitua no fluxo, e o próprio fluxo enquanto unidade de vivências se constitua na unidade da duração do som, não se pode dizer com legitimidade que se trata aqui de dois fluxos distintos. Podemos dizer apenas que no mesmo fluxo uno de consciência se constitui, ao mesmo tempo, a unidade temporal imanente do som e a própria unidade do fluxo. Assim, o fluxo absoluto, embora uno e único, pode ser essencialmente visado de dois modos distintos: “o olhar pode dirigir-se, uma vez, *através* das fases que, como intencionalidades do som, ‘coincidem’ na constante progressão do fluxo. Mas o olhar pode também voltar-se *para* o fluxo, para uma extensão do fluxo, para a passagem da consciência fluente desde o começo do som até o seu fim” (LFT, § 39, p. 105, *Hua X* p. 80). Vê-se aí uma dupla intencionalidade da consciência retencional. Segundo uma direção, a retenção constitui intencionalmente o objeto imanente - o som – configurando nesta visada uma *recordação primária*. Mediante uma outra direção, a retenção constitui intencionalmente a própria unidade desta recordação *no* fluxo, o raio da intencionalidade se configura aqui como *retenção*

da retenção. É esta dupla articulação intencional da consciência retencional que garante ao fluxo a sua unidade, e, assim, a possibilidade da permanência de vivências numa fluência.

O contínuo das unidades no fluxo é engendrado intencionalmente como algo vivo e dinâmico em toda sua estrutura. Cada fase do fluxo traz consigo não um ponto isolado do decurso, mas o rastro intencional de todas as fases anteriores. Em cada nova retenção, brota uma novidade intencional: o ponto inicial da fase de fluxo é o da proto-sensação nova, na fase seguinte, esta sensação escoia no fluxo, é, por isso, retenção da proto-sensação anterior, a próxima fase é a de uma retenção de retenção da proto-sensação, etc. O que a reflexão sobre esta estrutura da fluência revela é que o fluir do fluxo forma sempre um contínuo retencionalmente *modificado*, pois o rastro do passado traz consigo uma constante alteração das vivências, sem, no entanto, diluir a unidade da vivência e do fluxo.

Considerando o fluxo como objeto de reflexão e direcionando o olhar ao *som* segundo a modificação retencional da proto-sensação (enquanto recordação primária da cadeia dos pontos-som decorridos), experienciamos a sua unidade no fluxo como *o som duradouro*. O que possibilita esta visada que alcança o objeto imanente na sua unidade duradoura é o olhar que atravessa, que percorre a corrente de vivências como uma *intencionalidade transversal (Querintentionalität)*: o que se vê aí é a cadeia temporal e o *Zeitobjekt* (objeto temporal imanente) no seu constante recuo para o passado. Deste modo, os conteúdos hiléticos aos quais a consciência objetivante – por meio da intencionalidade transversal - dá a forma de um objeto não são, portanto, uma mera dispersão, mas possuem neles mesmos o momento unitário da forma intencional.

Porém, podemos também atentar reflexivamente para a *unidade do fluxo* consigo mesmo. Esta unidade é garantida pela *intencionalidade longitudinal*

(*Längsintentionalität*) que atravessa a própria estrutura do fluxo – a sua fluência que está “constantemente numa unidade de coincidência consigo mesma” (LFT, § 39, p. 106, *Hua X* p. 81). Tem-se aí na visada intencional que perpassa a fluência do fluxo, não um fluxo como unidade de duração, mas antes o fluxo como multiplicidade *atemporal*, um *quase-fluxo* das retenções de retenções, a articulação das fases retencionais. O que não permite aqui compreendermos a unidade do fluxo como algo estritamente temporal – mas somente como uma unidade *quase-temporal* (*quasi-zeitliche*)⁴⁶ - é a sua forma de fluência aberta, pois o fluxo não pode em si mesmo ser definitivamente constituído. O fluxo somente é na liberdade de constituição, enquanto totalidade articuladora de vivências temporais.

Estas duas direções intencionais são incidíveis, de modo que são direções que se exigem mutuamente, pois é mediante a intencionalidade transversal que se constitui o tempo imanente – a esfera própria de alteração e duração do *Zeitobjekt*; e é mediante a intencionalidade longitudinal que se constitui a própria fluência do fluxo: “a inserção quase-temporal das fases do fluxo” enquanto dinâmica de fluência do presente vivo. Deste modo, é num único e mesmo fluxo que se constitui ao mesmo tempo a unidade do objeto e a unidade do próprio fluxo.

O que o duplo modo intencional de constituição da retenção aponta de mais radical é que a consciência absoluta constituinte do tempo, ao constituir a temporalidade fenomenal e imanente, constitui-se a si mesma e em si mesma como forma temporal *pré-fenomenal* (*präphanomenal*) e *pré-imanente* (*präimanante*). Embora o fluxo absoluto, enquanto esfera prévia, seja possibilitador de qualquer

⁴⁶ O termo alemão *quasi* indica com mais intensidade um sentido de analogia do que a referência a um *alguém*, um “menos que” – como é geralmente compreendido o termo *quase* na língua portuguesa. Deste modo, a unidade do fluxo não deve ser compreendida aqui como algo *alguém* do tempo, nem como algo estritamente distante da temporalidade. Em sentido fenomenológico, a unidade do fluxo é algo que no seu manifestar-se aparece “como que” temporal, embora ela em si não seja propriamente tempo.

aparição, na sua dinâmica de auto-gênese dá-se uma *aparição de si mesmo* (*Selbsterscheinung*). “O fluxo da consciência constitutiva do tempo não é apenas, mas ele é de uma maneira tão notável, e no entanto compreensível, que nele se dá necessariamente uma auto-aparição do fluxo, a partir da qual o próprio fluxo deve poder ser necessariamente captado no [seu] fluir”(LFT § 39, p. 107, *Hua X* p. 83).

Deste modo, o que a análise acerca da dupla intencionalidade da retenção radicalmente revela é que a auto-aparição do fluxo se dá sempre como unidade incindível da vida subjetiva. Pois, é no constante exercício intencional que percorre de lado a lado a corrente da consciência absoluta que a subjetividade a si mesma retorna e a si mesma incessantemente se recupera. É neste movimento de auto-aparição do fluxo que a subjetividade constitui-se como *fenômeno de si* - no seu processo de gênese, a consciência absoluta alarga o próprio campo de aparecimento fenomenológico para ela também *aparecer*, não como fenômeno já constituído (como objeto), mas, como *fenômeno de aparição*, enquanto é *fenômeno de constituição*. O modo de fenomenalizar-se da consciência absoluta se dá estruturalmente de um modo único: é como forma articuladora da temporalidade que a unidade incindível da vida subjetiva *aparece*. Neste sentido, é no próprio exercício de constituição temporal que a consciência absoluta constitui a si mesma e a si mesma aparece - a temporalidade é o campo originário da sua eclosão. Porquanto a consciência absoluta é instância originária de tempo - e nesse mesmo movimento genético ela dá origem de si mesma -, ela não necessita de uma “segunda consciência”, posta um passo atrás de si, que a constitua e a faça aparecer integralmente. “A auto-aparição do fluxo não exige um segundo fluxo, mas ele, como fenômeno, constitui-se antes a si e em si mesmo” (LFT § 39, p. 108, *Hua X* p. 83). Enquanto “lugar” de irrupção da unidade incindida de vivências, a consciência absoluta constitui-se e aparece a si mesma como um *ter-se* e

ver-se temporalmente, ou seja, é no próprio *visar-se temporal* que o fluxo *intemporal* (*unzeitlich*) da consciência deve *aparecer*.

É justamente porque o tempo é a forma como a unidade incindível da vida subjetiva *aparece* que há a possibilidade do “fluxo ser captado no seu fluir”. Tal captação é dada pela *reflexão*. A reflexão é propriamente um “ver e captar” que adentra na estrutura da *Erinnerung* e a esclarece progressivamente nos seus estratos constitutivos. A reflexão é, assim, um movimento de retorno da subjetividade sobre si mesma, pois é um movimento que se volta, como um olhar captador, para a unidade fluente do fluxo de vivências no seu aparecer temporal. É nesta dinâmica que o olhar reflexivo visa instalar-se no solo de eclosão da íntima relação entre subjetividade e tempo. Deste modo, visa adentrar o lugar mesmo onde se dá a possibilidade de que tempo apareça: a unidade incindível do fluxo constituinte do tempo.

2.3 A possibilidade de realização da reflexão: a apreensão da unidade do fluxo absoluto como *idéia*

Se o exercício da reflexão pretende ver e captar a unidade do fluxo constitutivo do tempo (a unidade incindível da vida subjetiva), então este modo de captação deve ser outro que um mero ver e captar *objetivante*, pois o que é visado como “objeto” de captação da reflexão é a *idéia* de infinito. Faz-se necessário, então, pôr em questão aqui se é possível uma captação do fluxo infinito. Se atentarmos para a totalidade do pensamento husserliano, a resposta a esta questão deve ser positiva. O infinito pode ser apreendido, mas de modo *incompleto e indefinido*. Esta compreensão é exposta no § 83 das *Idéias I*, onde Husserl anuncia que a unidade do fluxo infinito deve ser apreendida como uma *idéia no sentido kantiano*.

“Na progressão contínua de apreensão em apreensão apreendemos de certo modo, eu disse, também o *fluxo de vivido como unidade*. Nós não o apreendemos como um vivido singular, mas ao modo de uma *idéia no sentido kantiano*. Ele não é algo posto e afirmado a esmo, mas um dado absoluto e indubitável – num sentido amplo correspondente da palavra ‘dado’. Essa indubitabilidade, embora também fundada em intuição, tem uma fonte inteiramente diferente daquela que existe para o ser dos vividos, e que, portanto, entra na condição de dado puro em percepção imanente” (IEP § 83, p. 188).

Ao atentar para a proximidade investigativa entre o pensamento de Husserl e o pensamento kantiano, num primeiro momento salta aos olhos a questão: como Husserl pode assegurar, já de início, uma possibilidade de *conhecimento à idéia* – pois, para Husserl trata-se aqui de uma apreensão intuitiva e evidente da *idéia* - se esta deve ser

compreendida no sentido kantiano? Se nos voltarmos para a *Crítica da razão pura*, vê-se que para Kant a *idéia* tem o seu modo próprio de operar restrito exclusivamente à esfera da razão. A razão, por sua vez, é uma esfera rigorosamente distinta do entendimento, e é somente neste último que há, a rigor, a possibilidade de conhecimento (mediante o funcionamento das categorias). Mas é porque o interesse husserliano aqui não é propriamente o de estabelecer uma radical distinção entre razão e entendimento, mas antes o de pensar a unidade infinita do fluxo de vivências e, em última instância, a elucidação acerca da relação entre ideal e real, transcendental e empírico, finito e infinito - relação que está essencialmente em jogo na compreensão da subjetividade absoluta como unidade infinita constitutiva do tempo - que Husserl pôde expandir a compreensão de *idéia* no sentido kantiano e fundamentar a esfera desta como uma esfera própria de conhecimento. No entanto, o que Husserl retoma com todo vigor da compreensão kantiana de *idéia* é a *progressão ilimitada* desta: a essencial implicação da *idéia* tanto em relação a um constante *progresso ao infinito*, como a um *progresso ao indefinido*. Enquanto *progressão ao infinito*, a *idéia* aponta para uma *totalização*, um *todo* que é anterior e fundante das partes. Aqui a totalidade configura-se como um *nexo* essencial do *horizonte de vividos*. É propriamente este *nexo* que articula a totalidade de abertura do horizonte com os seus *vividos singulares*⁴⁷. Enquanto *progressão ao indefinido*, a *idéia* indica um *indefinido ultrapassamento de um horizonte* enquanto uma essencial abertura de um horizonte sempre aproximado, que, no entanto, nunca é completamente consumado. Neste sentido, a *idéia* traz consigo um caráter

⁴⁷ Cf. *Idéias I* “Se o olhar de eu puro atinge um vivido qualquer em reflexão, e em apreensão perceptiva, subsiste a possibilidade a priori de dirigir o olhar para outros vividos, *até onde* haja *nexo* entre eles. Por princípio, entretanto, *todo* esse *nexo jamais* é algo dado ou a ser dado por um único olhar puro. Não obstante, ele também é de *certo* modo apreensível intuitivamente, embora num modo totalmente outro por princípio, ou seja, no modo *da ausência de limites na progressão das intuições imanentes*, na progressão do vivido fixado até novos vividos de seu horizonte de vividos, da fixação destes até a fixação de seu horizonte etc” (p. 188).

indeterminado com relação ao seu campo de efetivação, ela é no perpétuo exercício de abertura de possibilidades - que é sempre um horizonte de totalidade e um visar o nexos total de vivências que este horizonte traz consigo - um *por fazer-se*, seja no constante exercício de retomada se si (nas retenções), seja no constante exercício de projeção de si (nas protensões)⁴⁸. Assim, cada realização do humano é sempre uma efetivação de uma idealização, mas cada realização é sempre uma efetivação *parcial* da idéia. A idéia não se deixa efetivar integralmente porque ela é uma esfera essencialmente aberta, é uma estrutura de puras possibilidades de realização, portanto, não pode ser realizada totalmente, pois, se fosse integralmente efetivada deixaria de ser uma idealidade, perderia o seu caráter ideal para ser, então, unicamente uma realidade. É justamente por a idéia ser abertura de possibilidades *a serem realizadas* que ela é a meta do esforço empreendido em cada realização do humano.

Deste modo, se, para Kant, a idéia enquanto pertencente à esfera da razão só podia ser pensada, para Husserl, a idéia não se restringe somente à possibilidade do pensamento, ela também é *dada*, é passível de ser *intuída*. É segundo o seu caráter próprio de progressão ao infinito e ao indefinido que, no pensamento husserliano, a idéia é apreendida como um “dado absoluto e indubitável”. A sua absolutez e indubitabilidade dá-se, justamente, como visão da unidade do fluxo enquanto

⁴⁸ C. Barbero em *Il problema dell'infinito nella fenomenologia di Husserl* expõe de modo radical a apropriação husserliana da idéia em sentido kantiano como um progresso ao infinito e ao indefinido. “A fenomenologia pode utilizar o termo *idéia* no âmbito cognitivo sem cair em pesadas contradições, exatamente porque desfruta da essencial duplicidade do termo: a idéia de infinito em sentido kantiano pode de fato implicar seja um progresso (ou um regresso) ao *infinito*, seja um progresso *indefinido* (KrV, B 540-541/ A 512-513), conforme seja dado o todo e devam ser procurados todos os elementos componentes particulares (ao infinito), ou sejam dados a cada vez alguns elementos, e o todo esteja, no entanto, sempre ainda por vir. Pois bem, para Husserl, se o ideal considerado em si próprio tem todas as características da idéia entendida como todo, o ideal nas suas relações com o empírico deve ser considerado como um «indeterminado» (idéia como indefinido), que sempre se enriquece com realizações particulares, sem todavia jamais se concluir de uma vez por todas: a correspondência entre os dois é neste segundo caso uma idéia, jamais completa, da perfeita coincidência entre empírico e transcendental, entre fato e essência” (p.2).

possibilidade ilimitada de progressão de vida. Se *possibilidade* é o termo que define a idéia em seus contornos fundamentais – enquanto ela é estrutura de puras possibilidades – *horizonte* é o termo que configura o modo próprio da sua apreensão – enquanto horizonte é esfera que se estende ao infinito, é esfera sempre aberta. Deste modo, a idéia de infinito pensada a partir das noções de possibilidade e horizonte não permite afirmar uma integral realização de si mesma, uma total efetivação de todas as suas possibilidades, pois, o que se teria aí é uma completa consumação desta esfera, e, assim, a noção de horizonte perderia o seu sentido essencial: ser limite de visibilidade e ao mesmo tempo perpétua abertura.

Se a *indeterminação* é o caráter próprio da idéia de infinito, então esta só pode ser intuída por uma via *negativa*, pois ela é apreendida pela intuição de um modo necessariamente diferente da apreensão intuitiva dos objetos vividos, ou seja, ela não pode ser apreendida mediante uma *intuição adequada*; que é sempre uma visão adequada do objeto dado na sua integral fenomenalidade, ou seja, é a visão que expõe o objeto na sua estrutura de aparição. Assim, o que se tem em vista na intuição adequada é o próprio objeto no seu horizonte possível de aparição. A intuição é, neste sentido, o ver que se volta no processo de objetivação ao objeto apreendido integralmente, apreendido na sua plenitude de sentido: a apreensão do objeto em *carne e osso* (*leibhaft*). A apreensão intuitiva volta-se ao objeto no seu *quid*, a sua estrutura universal idêntica que configura a sua aparição particular como isto ou aquilo, ou seja, o que se tem em vista aqui é a objetividade do objeto tal como esta é intencionalmente dada. Por isso, na fenomenologia husserliana toda intuição configura uma *evidência* enquanto tem-se aí uma *pura visão* do *objeto ele mesmo*. O objeto em sua plena *adequação* com o seu modo de doação demanda uma *evidência adequada*. A evidência é o lugar de visualização da unidade de possibilidade e efetividade de toda objetividade.

Faz-se necessário questionar o que ocorre no caso da apreensão da unidade do fluxo de vivências, pois o que está em jogo aí não é mais a apreensão intuitiva de uma objetividade, mas de uma idéia. A apreensão da idéia só possível mediante uma *evidência inadequada*, pois aqui não se pode mais pensar em uma total adequação intuitiva do objeto com o seu modo próprio de doação. Quando se trata da intuição da idéia, falta o objeto com o qual esta possa se adequar. Assim, a idéia só é intuível enquanto *atualidade do potencial*, e, por isso, é necessariamente uma *evidência inadequada*: o seu conteúdo intuído nunca é pleno, nunca é integralmente dado, é indefinido e infinito porquanto é a abertura de uma perpétua fluência. “O que é justamente o peculiar da ideação na visão da ‘idéia’ kantiana, que não perde, por isso, a sua evidência, é que a determinação adequada de seu conteúdo, aqui do fluxo de vivido, é inatingível” (IEP § 83, p. 188).

O infinito se dá, portanto, é atual, embora a sua atualidade seja diferente da atualidade do finito, que também se dá e é atual. O que é diferente aqui é o modo de dar-se do finito e do infinito. O finito se dá como uma atualidade já atualizada, ou seja, como uma atualidade efetiva que se abre num tempo objetivo. No entanto, a idéia de infinito só se dá na *atualidade do presente vivo*, enquanto perpétua fluência do *agora* que se abre sempre nos horizontes de possibilidades do temporal (horizontes de passado e futuro). É por isso que a atualidade da idéia de infinito só pode ser pensada como *atualidade do potencial*, porquanto é abertura de infinitas possibilidades de realizações de vivências na corrente impartida da vida subjetiva. É propriamente a *atualidade do potencial* que perfaz o traço de *união* entre finito e infinito, entre empírico e transcendental; e ao mesmo tempo estabelece a *separação* entre ambos - configurando a atualidade do efetivo na concretude finita da vida e a atualidade potencial da idéia do infinito da vida subjetiva. Desde modo, o que a relação entre infinito e finito vem

mostrar de mais profundo é que para compreender esta relação de modo radical, deve-se voltar para o “lugar” onde se dá propriamente a sua separação, que é também o lugar de sua fundamental união. É necessário, portanto, voltar-se ao movimento genético de eclosão de tempo: a dinâmica de abertura do *presente vivo*. Pois é aí que a subjetividade se auto-origina como atualidade do potencial e é também aí que a atualidade do efetivo tem a sua origem, enquanto é efetivação (mesmo que parcial) da fluência do *presente vivo*.

Neste sentido, o tempo é modo privilegiado de articulação da *indeterminação* da idéia de infinito, pois o tempo é lugar onde a totalidade do infinito se abre na sua infinita potencialidade, e é também o lugar próprio em que esta potencialidade parcialmente se efetiva na vida concreta do eu. Pois, se no nível transcendental absoluto a subjetividade foi exposta como unidade incindível de um fluxo de vivências que perpetuamente se abre temporalmente, é justamente neste constante abrir-se como tempo que a “absolutesz” genética da subjetividade *parcialmente se efetiva*, aparecendo, então, como um *eu concreto e empírico*. Desde modo, se na esfera absoluta, ou seja, na esfera de puras possibilidades, a subjetividade origina-se como unidade de um fluxo constitutivo do tempo, pode-se dizer com propriedade que a subjetividade tem uma *história transcendental* enquanto totalidade da unidade incindível de suas vivências. É porque a subjetividade constitui-se transcendentalmente como uma história de vivências que no seu exercício de abrir-se temporalmente ela realiza parcialmente a sua potencialidade enquanto *história pessoal de um eu empírico*. História aí compreendida como unidade concreta das vivências reais do eu. No entanto, isto não quer dizer que mediante a fluência do tempo seja dada uma *total realização do idéia de infinito*, ao contrário, a estrutura da temporalidade da consciência vem justamente demonstrar que a relação essencial entre real e ideal, empírico e transcendental, é sempre uma *relação*

incompleta, indeterminada, que sempre se dá no *horizonte de uma parcial aproximação*, mas nunca se dá numa integral consumação enquanto uma total completude. Assim, é dado ao humano a tarefa de *viver a sua infinitude*, enquanto é sujeito transcendental e viver na idealidade de um horizonte de puras possibilidades; e *viver também a sua finitude*, porquanto é sujeito empírico e vive a vida empírica num horizonte limitado, que *não pode tudo*, pois traz consigo a tarefa de efetivar valor e sentido ao mundo num horizonte de atuação já pré-traçado transcendentalmente, por isso, a impossibilidade de realizar todas as suas puras possibilidades. Vê-se, assim, que é na estrutura do humano, enquanto este é essencialmente temporal, que se expõe de modo derradeiro a indeterminação da idéia de infinito e o constante exercício de aproximação em relação a esta.

Assim, vê-se, em última instância, que no processo de reflexão a subjetividade experiencia a si mesma, ao retornar sobre si, sobre a unidade incindível da sua vida. Este processo de voltar sobre si perfaz, então, um voltar-se sobre a unidade de uma história da subjetividade transcendental. Pois é mediante a constante progressão de vida que incessantemente se retoma e se antecipa enquanto se vê como vida aberta e configurada nos horizontes temporais que a vida subjetiva se mantém *idêntica* – porque é, apesar da sua dispersão no temporal, um *eu idêntico*. Enquanto é um eu idêntico, o eu traz consigo a herança de todo o passado no constante obscurecimento (*Abschattung*) de suas vivências (na cadeia retencional), neste processo subjetivo dá-se uma totalidade de formação de sentido exercida no presente sob a forma da *habitualidade*. É esta unidade de fundo da vida transcendental que configura a unidade concreta da vida subjetiva que aparece, então, sob a forma de um *eu pessoal*. Será propriamente o objetivo do próximo capítulo expor e discutir a compreensão da subjetividade como um pólo de identidade e

de habitualidade. Portanto, o que será analisado e discutido, em última instância, será a relação fenomenológica entre *eu empírico* e *eu transcendental*.

CAPÍTULO III

A COMPREENSÃO DERRADEIRA DO *EGO COGITO*

TRANSCENDENTAL: O EU PÓLO IDÊNTICO DE HABITUALIDADES

3.1 A necessidade de um retorno radical à evidência cartesiana do *ego cogito*

Se atentarmos para a investigação husserliana empreendida nas *Meditações cartesianas*, vê-se que a descrição fenomenológica da consciência absoluta, enquanto exploração elucidativa do *campo infinito da experiência transcendental*, exige um começo radical fundamentado na evidência apodítica do *ego cogito*. Não é por acaso que esta obra é intitulada *Meditações cartesianas*, de fato, quando se trata de garantir uma fundamentação absoluta e verdadeira do conhecimento – um conhecimento que possibilite fundamentar a filosofia mediante o projeto de uma *mathesis universalis*, a filosofia compreendida como uma ciência universal e absoluta – Husserl vê a necessidade de empreender o exercício cartesiano de *voltar-se sobre si mesmo*, voltar-se para o eu das *cogitationes* puras. Pois, para Husserl, a conquista da evidência apodítica do *ego cogito* representa um marco decisivo no pensamento filosófico: “Descartes inaugura um novo tipo de filosofia. Com ele a filosofia muda totalmente de estilo e passa radicalmente do objetivismo ingênuo ao subjetivismo transcendental” (MC § 2 p. 22, *Hua I* p. 46). Se o pensamento cartesiano abre um novo campo de compreensão da subjetividade, um campo que é transcendental, ou seja, que é uma esfera pura de conhecimento, e que em última instância possibilita a descrição do *ego* como a unidade incindível da vida absoluta, então, a fenomenologia husserliana, que tem propriamente como escopo a descrição das estruturas fundamentais da unidade incindível da vida absoluta do eu transcendental, constitui-se essencialmente como a *radicalização de um*

neocartesianismo. Esta filiação fenomenológica a Descartes é assumida pelo próprio Husserl:

“Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador da França. É pelo estudo das suas *Meditações* que a nascente fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental. Poderíamos quase denominá-la um neocartesianismo, ainda que ela se tenha visto forçada a rejeitar quase todo o conteúdo doutrinário conhecido do cartesianismo, pelo próprio fato de ter conferido a certos termos cartesianos um desenvolvimento radical” (MC § 1, p.19, *Hua I* p. 43).

A fenomenologia husserliana consiste, portanto, num esforço de retomada das *Meditationes de prima philosophia*, esta retomada não significa uma mera repetição ou uma total adesão do pensamento cartesiano. Este retorno a Descartes significa unicamente *reviver* uma preocupação filosófica, a retomada de um esforço, de um exercício de questionamento acerca da possibilidade de fundamentação absoluta do conhecimento. Questionamento que é *revivido* por Husserl como investigação acerca da compreensão da articulação entre subjetividade, tempo e mundo. Diante da decisiva contribuição do pensamento de Descartes para a elaboração da fenomenologia husserliana, faz-se necessário investigar aqui como e porque a exposição cartesiana da evidência do *ego cogito* abre para Husserl a possibilidade de uma compreensão transcendental da subjetividade.

Para Husserl toda fecundidade do pensamento cartesiano reside propriamente na atitude de *voltar-se* para o eu das *cogitationes* puras. Tal atitude é efetivada por Descartes mediante o exercício do *método da dúvida*. Método que tem como único objetivo a fundamentação de um conhecimento absoluto. Por isso, o método cartesiano

visa como primeiro passo a conquista de uma certeza indubitável de existência e de conhecimento. Deste modo, o método da dúvida não permite admitir como existente o que apresente a menor possibilidade de não resistir a uma posição de dúvida. O exercício de duvidar metodicamente consiste numa mudança da tomada de posição frente ao mundo, é uma suspensão de todas as validades e verdades do conhecimento objetivo, ou seja, todo juízo de valor existencial acerca da realidade do mundo é colocado entre parênteses⁴⁹. Deste modo nem os axiomas da matemática resistem ao processo da dúvida. Diante de uma esfera de certeza absoluta e indubitável o sujeito que medita – enquanto medita e duvida, ou seja, enquanto é sujeito de atos como os de pensar, duvidar, meditar, perceber, iludir – só retém a si próprio como *ego puro* de suas *cogitationes*, como algo que existe indubitavelmente sem poder ser suprimido mesmo que esse mundo tal como é dado (seja mediante uma percepção imediata ou uma pura imaginação) não existisse⁵⁰. Para Husserl, em termos fenomenológicos pode-se dizer que o processo da dúvida metódica cartesiana desvela o *ego cogito* como a estrutura a partir da qual todo sentido de mundo é doado. O que é trazido à tona é o *ego* enquanto esfera de ser absolutamente apodítica que torna possível a compreensão de *mundo* como

⁴⁹ Embora Descartes não empregue o termo *epoché* para designar o método da dúvida, para Husserl o método cartesiano, se corretamente realizado, consiste numa *epoché* fenomenológica, ou seja, uma redução de toda realidade objetiva ao fenômeno. Cf. CCE § 17, p. 80-84, *Gesammelte Schriften* vol. 8 (correspondente a *Hua* VI) p. 76-80.

⁵⁰ Lembrando que a evidência do *ego cogito* nas *Meditações* só é alcançada mediante a meditação sobre o ato de pensar, a investigação sobre a possibilidade do exercício do *cogitare*. É porque há possibilidade de *pensar, duvidar*, e mesmo *enganar-se* a respeito da realidade da sua própria existência que pode-se dizer que este sujeito que *duvida, pensa, engana-se* (ou executa qualquer outro ato), é algo que *duvida, pensa, engana-se*, etc. Aqui a certeza de que algo é mostra-se como uma certeza indubitável. Não há como negar que *eu sou, eu existo* enquanto *penso, duvido, engano-me*, ou seja, enquanto *sou* na atualidade de um *ego*. *Ego* que é propriamente a estrutura de articulação de todos os atos que se configuram como as suas *cogitationes*. Cf. segunda Meditação: “Mas há algum, não sei qual enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-se sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Descartes, R. *Meditações*, p. 92).

fenômeno, como estrutura que é o correlato de todas as vivências de eu (todos os atos de doação de sentido): o *cogitatum* da totalidade das *cogitationes* do *ego*.

Deste modo, o que a evidência apodítica do *ego cogito* revela, em última instância, é a conquista de uma nova e radical esfera: a subjetividade transcendental, a esfera de origem de toda doação imanente. É atentando para a fecundidade de pensamento que há na conquista cartesiana de exposição da evidência do *ego cogito* que Husserl vê a necessidade de um radical retorno às *Meditações*: “Façamos aqui, segundo os passos de Descartes, o grande gesto de voltar-se sobre si mesmo, o qual, se corretamente realizado, conduz à subjetividade transcendental: o debruçar-se sobre o *ego cogito*, domínio último e apoditicamente certo sobre o qual deve ser fundamentada toda filosofia radical” (MC § 8, p. 36, *Hua I* p. 58).

A descoberta do *ego cogito* traz à tona o sentido do apropriado título da obra cartesiana *Meditações de filosofia primeira*, pois o que se busca elucidar nesta obra é o primado do conhecimento filosófico a partir de um esclarecimento acerca do princípio de conhecimento. Princípio entendido como o solo onde todas as coisas podem ser encontradas e reconhecidas no que elas mesmas são. O princípio é justamente a dimensão de *doação*, por referência à qual pode haver algo como uma *coisa* e uma aparição na qual ela se exhiba na configuração estrutural do seu ser. A descoberta do princípio do conhecer é propriamente a descoberta de um *ser* verdadeiro e universal, de modo que a partir do seu ser conhecido é possível obter o conhecimento de todos os outros *entia*. Deste modo, o princípio é aqui um ser que é o *mais conhecido*, é o *primeiro conhecido*, é o conhecido antes de todas as outras coisas. Todos os outros entes só podem ser conhecidos mediante uma determinação *dedutiva* que configura o exercício de conduzir o olhar *intuitivo* que adentra o campo do conhecimento do que é por si mesmo visivelmente evidente: o *ego cogito*. Assim, em termos fenomenológicos,

pode-se compreender que se a conquista da principialidade do *ego cogito* configura o estabelecimento de um fundamento absoluto do conhecimento. Então, todo conhecer em que algo se expõe naquilo que ele mesmo é, sempre é obtido por referência à dimensão originária de tal doação, dimensão que é unicamente a esfera transcendental do *ego cogito*.

Deste modo, ao empreender uma investigação acerca do princípio do conhecimento, Descartes realiza, em última instância, uma investigação sobre a doação originária do aparecer, pois as meditações cartesianas adentram a dimensão de origem de toda formação de mundo e sentido, o lugar de articulação de todas as *cogitationes* e *cogitata* do *ego*. É assim que a filosofia em sentido cartesiano - enquanto busca pela fundamentação de um saber verdadeiro -, é *filosofia primeira*, é conquista do primeiro conhecido como aquilo que é anterior a qualquer conhecimento objetivo: que é propriamente condição de conhecimento. A filosofia é constante exercício de elucidação da dimensão originária da doação que articula em unidade *ser* e *conhecimento*, que visa elucidar, portanto, a subjetividade no seu próprio originar-se.

Para Husserl, no entanto, se o pensamento cartesiano abre a possibilidade de uma radical elucidação da origem da subjetividade, logo em seguida Descartes barra o acesso a este mesmo campo de investigação. Pois, se por um lado as *Meditações* de Descartes abrem o espaço para uma radical compreensão de si mesmo, formulada pela pergunta das *Meditações* “o que sou eu?” (*Meditações*, p. 93), por outro lado, a resposta a tal pergunta – “eu sou uma coisa que pensa” (idem, p.94) - compromete decisivamente a *novidade* do pensamento cartesiano: a compreensão transcendental da subjetividade. Segundo o diagnóstico de Husserl, o grande equívoco cartesiano foi não ter atentado ao caráter unicamente estrutural do *ego cogito*, ao compreender o *ego* de maneira naturalizante, considerado como homem que se percebe na intuição natural de si como

um eu psicológico. Pois quando Descartes remete a compreensão do *cogito à res cogitans*, Descartes *mundaniza*, ao tornar real sob a designação de “alma”, a estrutura que é não mundana, estrutura que carrega “mundo” somente enquanto unidade de sentido. Dizer que há uma *coisa que pensa*, uma *substância pensante* é dizer que o *ego cogito* é algo determinado, ou seja, tem uma realidade, uma parcela de determinação objetiva: a alma. Para Husserl, o pensamento cartesiano foi fecundo ao abrir para a compreensão do *ego cogito*, no entanto, a compreensão desta nova esfera torna-se fonte de erros e equívocos, por Descartes compreender a estrutura que é unicamente pólo de articulação das vivências (esfera que é estritamente transcendental) como uma *res*, uma substância, algo que comporta determinação real: “todo o ganho desta grande descoberta do dito *ego* é desvalorizada por uma subtração absurda. Uma alma não tem sentido algum na *epoché*, então entendida como ‘alma’ entre ‘parênteses’, é dizer, como mero ‘fenômeno’, e o mesmo vale para o corpo” (CCE § 18, p. 86).

Segundo a análise husserliana, a substancialização do *ego cogito* eclode no grande equívoco da postulação da relação cindida entre sujeito e objeto. É partindo da conquista da *res cogitans* que Descartes afirma a existência da *res extensa* e instaura a dicotomia sujeito-objeto: há um sujeito separado do objeto dado a ele. Conhecimento, neste âmbito, não é nada mais que *adequação* do objeto ao sujeito. Assim, Descartes inviabiliza a descrição de um conhecimento estritamente transcendental que possibilite a fundamentação de uma filosofia transcendental, para cair num mero *realismo transcendental*, uma forma de pensar que confunde coisa e fenômeno, estrutura pura de ser e conhecimento com a esfera objetiva do conhecimento real. “Descartes (...) faz do *ego* uma *substantia cogitans* separada, um *mens sive animus* humano, ponto de partida de raciocínios de causalidade. É essa confusão que fez de Descartes o pai do contra-senso filosófico, que é o realismo transcendental”(MC § 10, p. 36, *Hua I* p. 58).

A postulação da dicotomia sujeito-objeto é, sem dúvida, aos olhos de Husserl, o erro drástico do pensamento cartesiano, pois ela barrou violentamente o exercício de investigação que visa a realização de uma filosofia transcendental ao comprometer de modo decisivo todo pensamento filosófico posterior às *Meditações de filosofia primeira*. Isto porque, para Husserl, todo pensamento pós-cartesiano⁵¹, ao empreender uma investigação acerca do processo de eclosão de mundo e sentido, ou seja, acerca da relação entre empírico e transcendental, real e ideal, manteve sempre como fundamento a dicotomia sujeito-objeto. No entanto, para Husserl, a postulação de tal dicotomia culmina na desvalorização de todo ganho que teve a *epoché* cartesiana. É por isso que todo empreendimento filosófico husserliano consiste numa tentativa de pensar o estatuto da subjetividade não mais a partir da cisão entre sujeito-objeto, mas enquanto *relação intencional de noese-noema*.

Para Husserl, o que motivou Descartes a naturalizar o *ego cogito* foi a sua grande admiração pelas ciências matemáticas. Tal motivação corresponde à tendência cartesiana de considerar o *ego cogito* como um *axioma* apodítico que deve servir de fundamento a uma *ciência dedutiva e explicativa do mundo*. Esta ciência deve proceder de um modo específico: *ordine geometrico* exatamente como procede a ciência matemática.

Com esta compreensão objetivista do conhecimento, Descartes perde de vista o horizonte da nova esfera de compreensão para o qual o seu pensamento aponta: a possibilidade de uma descrição transcendental do *ego cogito*. Descartes barra a consecução desta descrição ao operar de modo naturalista, afirmando a existência do

⁵¹ Salvo apenas o pensamento kantiano que, ao inaugurar um novo subjetivismo transcendental, a saber, a formulação do “*eu penso que deve poder acompanhar todas as minhas representações*” (*Crítica da razão pura*) como sede do conhecimento transcendental, aos olhos de Husserl, abre o acesso à esfera propriamente fenomenológica. Cf CCE § 25-§ 32. “Kant traz à tona pela primeira vez depois de Descartes, uma filosofia científica de estrutura sistemática, a que deve chamar-se subjetivismo transcendental” (CCE § 26, p.102).

mundo, ou seja, não atentando para a compreensão de mundo enquanto fenômeno, que só é segundo a sua relação não cindida, mas íntima, com o *ego*. Circunscrita no projeto de realização da fenomenologia husserliana, a descrição da relação constitutiva entre sentido, mundo e sujeito exige necessariamente uma analítica do *ego* transcendental enquanto descrição das estruturas puras do *ego*: os atos doadores de sentido e mundo, as *cogitationes* do *ego* puro.

A realização de tal descrição fenomenológica consiste, antes de tudo, numa descrição indefinida e ilimitada do campo infinito da consciência absoluta, o campo de perpétua fluência do *presente vivo*. É aqui que a fenomenologia de Husserl se distancia do pensamento cartesiano, pois Husserl não só conquista a evidência do *ego cogito* (mediante o exercício da *epoché*) como também tem a pretensão de *descrever*, de modo estritamente fenomenológico, ou seja, de modo estritamente transcendental, a nova esfera que tal conquista abre. “Contrariamente a Descartes, vamos nos propor como tarefa *explorar o campo infinito da experiência transcendental*” (MC § 13, p. 36, *Hua I* p 69). Assim, se a investigação cartesiana permaneceu estéril quanto à descrição fenomenológica da evidência do *ego cogito*, *ego sum*, foi porque Descartes não atentou para a tarefa fundamental que a conquista da experiência transcendental do *ego* requer: compreender-se e descrever-se a si próprio, desde a sua própria *origem*. Deste modo, “esse *eu* [transcendental] constitui um *campo de investigação* possível, particular e próprio” (MC § 13, p. 36, *Hua I* p 69).

Vê-se que todo empreendimento filosófico husserliano consiste em *reviver* de modo radical a conquista cartesiana da evidência do *ego cogito*, o que significa experienciar de modo profundo o lugar do transcendental como transcendental, sem compreender esta esfera transcendental como um transcendente, como fez Descartes ao substancializar a esfera do *ego cogito*. Husserl pretende manter a conquista cartesiana

da evidência do *cogito* de modo purificado, para então descrever a corrente intencional das *cogitationes* segundo a relação estrutural entre *cogito* e *cogitatum*.

Como vimos no capítulo I e II desta dissertação, o retorno às *cogitationes* intencionais (os atos puros da consciência) do eu traz à tona o tempo imanente como o lugar originário de constituição por parte da subjetividade absoluta em relação a mundo e sentido. Vimos nos capítulos I e II que nas *Lições* Husserl se ocupa em investigar a origem do tempo, revelando que o tempo é originado pelo fluxo absoluto da consciência. Veremos adiante como, no contexto das *Meditações cartesianas*, o tempo ao ser constituído pelo fluxo absoluto, atua como articulador das *cogitationes*, ao promover a relação (ligação transcendental) entre *cogito* e *cogitatum*. Este modo de articulação se dá de uma maneira específica: como uma *síntese passiva*. Veremos que a descrição do modo de sintetização passiva do tempo revela, em última instância, o modo próprio de auto-constituição da subjetividade na passividade da vida temporal como pólo de identidade e habitualidade.

3.2 A passividade originária da vida fluente: a síntese universal do tempo

Se o necessário retorno husserliano às *Meditações* de Descartes revelaram como a tarefa essencial da fenomenologia o exercício de pensar o estatuto da subjetividade e do mundo não mais a partir da dicotomia de sujeito e objeto, vê-se que Husserl procurou realizar tal tarefa mediante uma radical elucidação acerca da *relação intencional* entre *cogito* (compreendido como pólo subjetivo de intencionalidade, o pólo *noético* como *consciência de* alguma coisa) e *cogitatum* (o correlato intencional da consciência, o pólo *noemático* enquanto objeto *visado*). Tal relação configura a correlação essencial da consciência, de modo que a sua elucidação significa a explicitação da face constituinte da própria consciência,

No texto das *Meditações cartesianas* Husserl procura elucidar este *a priori* correlacional mediante a compreensão do *a priori sintético* da consciência que atua num sistema de reenvios intencionais de caráter *noemático*. Este sistema de reenvios é elucidado mediante a análise fenomenológica da relação de intencionalidade entre *noese* e *noema*. Tal análise revela que toda vivência intencional traz em sua constituição um *noema*, um pólo de formação de sentido que configura o objeto (a unidade e identidade que aparece) como objeto intencional, como correlato semântico objetivo da consciência. O *noema* é constituído como objeto intencional pela síntese dos vários modos pelos quais o objeto nos é dado, o *modo como* ele é visado, ou seja, se nos voltarmos reflexivamente a uma percepção, por exemplo, de um cubo, vê-se que enquanto objeto intencional percebido, o cubo apreendido é o *mesmo*, mas o *modo como* ele aparece é sempre outro. Isto se dá porque a cada pólo *noemático* de vivência corresponde um pólo *noético* como ato intencional subjetivo que configura sentido ao seu núcleo noemático, o seu correlato essencial. Tem-se, assim, uma síntese entre

consciência e objeto, de modo que a consciência reenvia seus atos a determinados correlatos de modo estritamente imanente, constituindo nesta dinâmica a aparição do objeto. Objeto que é sempre dado por meio de seu *perfil* que na percepção atualmente vem à presença⁵². Deste modo, o *todo perceptivo* só pode ser apresentado mediante esta *parte* que é o seu *perfil atual*. É a visada do perfil do objeto que garante, portanto, a captação de sua aparição. O que faz com que a percepção de um perfil do objeto reenvie à possibilidade de se atentar também aos seus outros perfis não presentes atualmente. Pois a visada da parte, do perfil do objeto, porquanto se dá sempre num horizonte de intencionalidade, reenvia à possibilidade de ser *visto* qualquer um de seus perfis.

Segundo esta dinâmica intencional, a *síntese* constitui-se como um *modo de ligação* (*Verbindungsweise*) que *une* um estado de consciência a um outro, é a forma de ligação pertencente exclusivamente à região pura da consciência. Ligação que atua de um modo específico: doando unidade e identidade ao objeto intencional. Objeto que aparece de modo contínuo como unidade numa multiplicidade variável e multiforme de modos de aparição (*Erscheinungsweise*) ligados por relações intencionalmente determinadas. Estes modos de aparição – o objeto no *modo como* –, em seu contínuo transcorrer, não são completamente separados entre si. Ao contrário, é porque tais modos de aparição fluem no fluxo de decurso do tempo que estes modos aparecem sintetizados, de modo que se pode dizer que se trata aí de *um* e *mesmo* objeto. Assim, se retomarmos o exemplo da aparição de um cubo, tem-se que:

“o cubo único e idêntico apresenta-se de maneira e sob aspectos diversos: ora de ‘proximidade’, ora de ‘afastamento’, em modos variáveis, ‘daqui’ ou ‘dali’, opostos a um ‘aqui’ absoluto (..), cuja consciência, ainda que permaneça

⁵² *Perfil* corresponde aqui ao termo alemão *Erscheinungsweise*. Optou-se por esta tradução interpretativa atentando para o fato de neste contexto investigativo husserliano o modo (*Weise*) de aparição (*Erscheinung*) do objeto intencional refere-se a um *particular modo de aparição* (*jede solche Erscheinungsweise*): um perfil ou aspecto doado. Cf, *Hua I* § 17, p 77-79.

desapercebida, os acompanha sempre. Cada ‘aspecto’ que retém o espírito, por exemplo, ‘este cubo na esfera de proximidade’, revela-se por sua vez como unidade sintética de uma multiplicidade de modos de apresentação correspondentes” (MC § 17, p. 57, *Hua I* p 77 78).

A unidade sintética da consciência revela que se atentarmos a qualquer um dos aspectos (perfis) particulares do cubo, este remete intencionalmente para outros aspectos componentes deste mesmo cubo. A remissão do perfil apreendido a outros perfis do seu horizonte intencional se dá porque este perfilamento resulta como unidade das multiplicidades fluentes do todo do objeto. Tem-se que em toda ligação sintética da consciência, as partes (perfis apreendidos) remetem ao todo objetivo, formando a estrutura global do objeto. “Assim, o *cogito* tem consciência *de* seu *cogitatum* não em um ato não diferenciado, mas em uma ‘estrutura de multiplicidades’ de caráter noético e noemático bem determinado, estrutura coordenada de maneira essencial com a identidade desse *cogitatum* determinado” (MC § 17, p. 58, *Hua I* p 78).

A correlação *cogitatum-cogito* funda-se na intencionalidade da consciência. Nesta correlação essencial revela-se a relação íntima, e jamais cindida, entre consciência e mundo. Pois o *a priori sintético* revela que, se não temos consciência sem mundo, como também mundo sem consciência, é porque todos os atos da consciência possuem correlatos que os acompanham necessariamente. Aqui a intencionalidade é elucidada na sua estrutura, pois, enquanto “consciência de alguma coisa”, tem-se que a consciência “dessa coisa”, ou seja, o seu objeto intencional como tal, está “nela” como uma unidade idêntica de multiplicidade de modalidades *noemato-noéticas*. A relação incindível de mundo e consciência é essencialmente uma relação semântica, uma relação de articulação de sentido entre um pólo subjetivo (*noese*) e um pólo objetivo

(*noema*). A transcendência do mundo em relação à consciência subjetiva é de uma *inerência irreal* – ou seja, que não possui nenhuma realidade, não é uma transcendência ôntica, mas unicamente estrutural – que determina o sentido do próprio de mundo, de modo que o eu transcendental *carrega consigo o mundo* como “unidade de sentido”, o conjunto semântico uno e idêntico das suas vivências.

Vê-se que a explicitação da *relação intencional* entre *sujeito* e *objeto* tornou-se possível mediante a elucidação do modo *sintético de identificação* do objeto por parte da consciência. A síntese deve ser compreendida como a forma original da consciência, a forma que estabelece a relação originária entre *mundo*, *subjetividade* e *tempo*. “A demonstração de que o *cogito*, ou seja, o estado intencional, é consciência *de* alguma coisa, só se tornou fecunda pela elucidação do caráter original dessa síntese” (MC § 17, p. 59, *Hua I* p 79).

O caráter fundamental desta síntese é, portanto, a *identificação*. O modo como a *identificação* se constitui aponta de início para uma *ligação contínua* do tempo que une estados vividos sob a forma da *duração*. A identificação só se dá desde o fluxo *contínuo do tempo*. Se retomarmos o exemplo do cubo, tem-se que o cubo aberto no mundo pela percepção *dura* como *único* e *mesmo* cubo, mas os atos, as sínteses que o envolvem, constituindo-o, transcorrem em fases temporais próprias que se apresentam sob modificações *contínuas* deste mesmo cubo. A unidade desse aparecer unificado temporalmente constitui uma unidade de consciência una, a estrutura na qual todos os estados vividos abertos temporalmente em períodos distintos unem-se num só tempo, numa só consciência.

Assim, a análise acerca do modo fundamental de operação da síntese revela que a vida incindível de consciência é unificada sinteticamente, de modo que segundo este sistema sintético *a priori* a consciência constitui-se como totalidade. Neste fundo de

totalidade dá-se uma *síntese universal* que possibilita a operatividade de todas as outras sínteses da consciência. Esta síntese universal surge originalmente como *uma síntese passiva no fluxo do tempo*: “[a forma fundamental da síntese, a identificação] se apresenta inicialmente como síntese de um alcance universal que transcorre passivamente, sob a forma da *consciência interna contínua do tempo*” (MC § 18, p. 59, *Hua I* p 79)⁵³. Esta forma sintética temporal é síntese de unificação originária entre o momento impressional do *agora*, o *agora mesmo passado* e o *porvir*. Deste modo, embora todas as outras sínteses que operam na consciência pressuponham como base a síntese transcendental do tempo, a síntese temporal não é nenhuma *síntese ativa*, é uma síntese estritamente *passiva*, ou seja, é um modo sintético que não reporta a nenhuma atuação expressa do eu.

Para se compreender de modo radical a passividade da síntese temporal, faz-se necessário voltar-se primeiramente ao campo mesmo da passividade originária na qual tempo é constituído. Para tanto, faz-se necessário um retorno às *Lições*. Um retorno radical ao princípio da passividade da própria fluência do *presente vivo*.

No Apêndice I das *Lições*, Husserl expõe o princípio da fluência constitutiva do tempo como *gênese espontânea*, enquanto uma *receptividade* primitiva da proto-impressão (*Ur-impression*). “A proto-impressão é o começo absoluto (...), a fonte primitiva a partir da qual todo o resto se produz constantemente. Mas ela própria não é produzida, ela não nasce como produzida, mas sim através de uma *genesis spontanea*, ela é protoprodução. Ela não se forma (não tem germen), é protocriação” (LFT p. 124, *Hua X* p. 100). Porquanto a proto-impressão não é produzida, ela é o *novo*: “o formado

⁵³ Cf também. “A *forma fundamental* dessa síntese universal, que torna possível todas as outras sínteses da consciência, é a *consciência imanente do tempo*. De forma correlata, corresponde-lhe a própria duração imanente, em virtude da qual todos os estados do *eu*, acessíveis a essa reflexão, devem apresentar-se como ordenados no tempo – simultâneos ou sucessivos -, tendo um começo e um fim no tempo, no seio do horizonte infinito e permanente do tempo imanente ‘em si’” (MC § 18, p. 61, *Hua I* p 81).

de modo estranho à consciência, o recebido, em oposição ao produzido pela espontaneidade própria da consciência” (LFT p. 124, *Hua X* p. 100). A fonte primitiva de toda fluência é uma impressão “recebida” na pura passividade. Uma proto-passividade que não empreende nenhum exercício de interesse do *ego*. Uma proto-passividade que somente atende ao movimento de irrupção do novo, do estranho à consciência. É justamente porque esta proto-passividade não empreende nenhuma atenção, nenhum interesse do *ego*, que ela permite que o novo se dê como novo, o estranho à consciência enquanto estranho, ou seja, a proto-passividade não interfere no modo de irrupção daquilo que irrompe; permitindo apenas que o fluxo aconteça.

Tem-se como princípio da passividade que constitui a fluência do *presente vivo*, de um lado, esta recepção passiva que tem como função unicamente permitir a irrupção do *novo* (a proto-impressão); mas, por outro lado, tem-se também um outro modo de recepção passiva, uma receptividade que “processa” passivamente a fluência do fluxo, de modo a trazer de volta à consciência, por meio da presentificação, a unidade noemática do originalmente dado.

“Este momento [da reprodução] se bem que não seja ele próprio nenhuma impressão, não é, tal como a impressão, uma produção da espontaneidade, mas antes, de um certo modo, algo receptivo. Poder-se-ia falar aqui de recepção passiva e distinguir-se a recepção passiva, que introduz originalmente o novo, o estranho, e a recepção passiva que apenas volta a trazer, presentifica” (LFT § 42, p. 112, *Hua X* p. 88).

É sob o fundo deste segundo modo de receptividade da consciência que se dá a síntese passiva. Síntese que tem, então, como função unificar passivamente o objeto temporal (*Zeitobjekt*) que originariamente irrompe na proto-impressão e transcorre na

fluência do fluxo absoluto. É esta passividade sintética que promove a unidade de conexão entre *agora*, *agora mesmo passado* e *porvir*, permitindo que o objeto não se desconstitua, não dissolva a sua unidade, que ele seja o mesmo no constante fluir das fases temporais.

No contexto da investigação husserliana empreendida nas *Lições*, a compreensão da síntese passiva de identificação temporal revela-se na noção de *duração*. Como foi visto no capítulo I desta dissertação, o *modo como* do aparecimento de um objeto temporal (como por exemplo o som da melodia) é sempre outro nas diferentes visadas temporais, porém, o objeto temporal em seu núcleo noemático (na síntese de seus perfis) é o mesmo. A duração nos é dada pela retenção da impressão na recordação primária ou secundária, ou seja, pela possibilidade de reprodução da impressão originária. Possibilidade garantida pela dinâmica de unificação do *agora* com o *agora mesmo passado* na imanência de um único fluxo do tempo. Neste sentido, todas as vivências temporais são ou impressões ou a estas estão ligadas sinteticamente como reproduções. Vê-se aqui que é no âmbito da reprodução que se constitui propriamente a duração.

“Toda vivência constituída é ou impressão ou reprodução e, como reprodução, é um presentificar ou não o é. Em todos os casos, é ela própria algo presente (imanentemente). Mas a todo presente e a toda consciência presentante corresponde a possibilidade ideal de uma presentificação desta consciência, que lhe corresponde rigorosamente” (LFT § 42, p. 112, *Hua X* p. 88).

A constituição da identidade do objeto temporal imanente se dá, portanto, em virtude da passagem contínua da impressão à retenção, em que cada novo presente surge numa continuidade com o passado, com a fluência total do fluxo absoluto. Nesta dinâmica de identificação, a recordação iterativa (*Wiedererinnerung*) assume um papel

decisivo: é apenas mediante a atuação desta que se pode ter um objeto temporal repetido e é também aí que se pode verificar que o que foi anteriormente percebido é o mesmo que é posteriormente recuperado iterativamente. Isto só se dá porque na recordação temos a *consciência de horizonte de um objeto temporal*. “O objeto é uma unidade da consciência que, em atos repetidos (...), se pode explicitar como o mesmo, é o idêntico da intenção, que é identificável em tantos atos de consciência quantos se queira” (LFT, Apêndice IV, p. 133, *Hua X* p.109). Tem-se que é a intencionalidade que mediante a síntese passiva temporal doa unidade e identidade ao objeto.

Se retornarmos às *Meditações cartesianas* e ao empreendimento investigativo que nelas há acerca da descrição do horizonte de intencionalidade de um objeto, tem-se que esta descrição corresponde à descrição da *atualidade e potencialidade* da vida intencional. A descrição do traço essencial da intencionalidade revela que a multiplicidade de perfis noemáticos pertencentes à intencionalidade do *cogito* não se esgota na descrição dos *cogitata* atuais (os objetos temporais dados presentemente), pois toda atualidade noemática implica suas potencialidades próprias. Potencialidades que trazem em si possibilidades que não são totalmente indeterminadas. São possibilidades já pré-traçadas na sua própria vivência atual.

“Cada estado de consciência possui um ‘horizonte’ que varia conforme a modificação de suas conexões com outros estados e com as próprias fases de seu decorrer. É um *horizonte intencional*, cuja característica é remeter a potencialidades da consciência que pertencem a esse mesmo horizonte. Assim, por exemplo, em toda percepção exterior, os lados do objeto que são ‘realmente percebidos’ remetem aos que ainda não o são e que somente são antecipados na expectativa de maneira não intuitiva como aspectos ‘que estão por vir’ na

percepção. Esta é uma ‘protensão’ contínua, que para cada nova fase perceptiva assume um novo sentido“ (MC § 19, p. 62, *Hua I* p 82).

O horizonte de intencionalidade do objeto garante a permanência e a compreensão de um objeto como o *mesmo*, pois em seu horizonte intencional estão implicados todas as suas possibilidades de ser, do que será e do que já foi, pois este horizonte é abertura não só de protensões de si, como também de retenções, de recuperações de si. Toda consciência intencional, porquanto é consciência *de* algo, traz em si horizontes de intencionalidade que permitem visar em diversos perfis um objeto, seja antecipando-o ou recuperando-o, e, no entanto, visando o *mesmo* objeto, permanecendo *consciência de* um objeto *idêntico*. “O objeto é por assim dizer um *pólo de identidade*, apresentado sempre como um ‘sentido’ ‘preconcebido’ e ‘a ser’ realizado. Ele é, em cada momento da consciência, *o indicador de uma intencionalidade noética que lhe pertence por seu sentido, intencionalidade que podemos pesquisar e que pode ser explicada*” (MC § 19, p. 63, *Hua I* p 83).

O que a elucidação do horizonte intencional aponta de mais decisivo é a possibilidade de se promover a partir deste horizonte a retomada e a compreensão de si mesmo do *ego*. Vê-se que é na abertura do horizonte intencional das vivências que “a vida de consciência relaciona-se intencionalmente consigo mesma” (MC § 18, p. 61, *Hua I* p 81).

3.3 A subjetividade absoluta como pólo idêntico e substrato dos *habitus*

Segundo o que foi discutido na sessão anterior desta dissertação, tem-se que, se é mediante a elucidação da síntese temporal passiva (síntese que articula os horizontes intencionais das vivências) que se esclarece a articulação intencional da subjetividade – a constituição subjetiva de toda objetividade da consciência – pode-se dizer que a subjetividade é essencialmente intencional, que a sua vida se dá e se auto-constitui sempre em sistemas de intencionalidades concordantes. Ao viver nestes sistemas de intencionalidades o *ego* se auto-constitui como fonte dos atos sintéticos de identificação, os atos que doam unidade e identidade ao objeto intencional, objeto que é constituído como um *pólo de identidade*. Se o objeto intencional é um pólo idêntico, isto aponta para o fato de que há uma relação de polaridade, esta relação não é estabelecida somente entre o *cogitatum* e suas *cogitationes*, entre o objeto intencional e os atos sintéticos que o engendraram, mas o próprio *ego* se constitui como formação polar desta relação de identificação. Pois o eu transcendental que vigora no fundo infinito e fluente do *presente vivo* como fonte de atos sintéticos, constitui-se a si mesmo neste fundo, sob a multiplicidades de suas sínteses, como *pólo idêntico*, *pólo de identidade central* da totalidade das vivências.

O *pólo idêntico* do *ego* não se constitui como um pólo vazio. Todo ato que emerge passiva ou ativamente do *ego*, pressupõe que o *ego* tenha sido previamente alterado, ao pressupor que a estrutura da intencionalidade deve liberar um objeto intencional capaz de alterá-lo e determiná-lo estruturalmente. Deste modo, em qualquer ato que o *ego* efetue e que tenha um sentido objetivo novo, de acordo com a genética transcendental, o eu adquire uma *nova propriedade permanente*: “Se me decido, por exemplo, *pela primeira vez*, num ato de julgamento, pela existência de um ser e por esta

ou aquela determinação desse ser, esse ato passa, mas eu *sou* e *permaneço* daqui por diante *um eu que decidiu desta ou daquela maneira*, ‘tenho uma convicção correspondente’” (MC § 32, p. 83, *Hua I* p 100-101).

Deste modo, tem-se que os objetos intencionais uma vez constituídos contribuem decisivamente para a formação permanente do próprio *ego*: “o *ego* transcendental (...) é aquilo que ele é unicamente em relação aos objetos intencionais” (MC § 30, p. 81, *Hua I* p 99). A propriedade permanente do eu transcendental é a de uma síntese que articula a totalidade dos estados vividos numa *continuidade permanente*, de modo que, por mais que um estado vivido transcorra, a abertura dessa vivência permanece como constituinte do *habitus* do eu.

A partir da exposição do eu transcendental como pólo idêntico, o que poderia surgir aqui como questão é: como se pode compreender radicalmente o eu transcendental como *eu permanente*, se, como já foi exposto, o eu constituinte de toda temporalidade é *fluência absoluta*. Não parece aqui contraditório assumir que a subjetividade transcendental é *permanente*, e também *fluência absoluta*? A partir do pensamento husserliano, pode-se responder a esta questão com um enfático “não”. Primeiramente, deve estar claro que a propriedade permanente do eu transcendental não é uma propriedade objetiva, não é uma permanência estática; ao contrário, é uma *permanência fluente*, pois é somente a partir da fluência temporal que o eu tem a possibilidade de reconhecer no próprio fluir as vivências intencionais - que permanecem idênticas a si mesmas - como suas vivências. O que é necessário estar claro é que quando está em questão a identidade permanente do *ego* transcendental, não se está tratando mais de uma identidade noemática ela mesma, mas da identidade do *ego* transcendental enquanto ele pode permanecer na mesma visada, da identidade do *ego*

apto a repetir temporalmente os mesmos atos, a possibilidade de retomar (mediante a presentificação) as suas vivências.

É justamente sob a forma de um *habitus* que as vivências intencionais permanecem na consciência absoluta e podem ser livremente re-atualizáveis pelo *ego* transcendental. *Ego* que se constitui como *substrato das habitualidades* (*Substrat von habitualitäten*). “Substrato” deve ser compreendido aqui como a estrutura de formação e articulação dos *habitus*, como pólo de habitualidade. Se atentarmos à determinação etimológica e ao que fenomenologicamente há de relevante nesta, tem-se que a palavra latina *habitus* significa, enquanto particípio passado do verbo *habero* (ter), *tido*, *havido*, *devido*, mas *habitus* também designa enquanto forma substantivada *modo de ser*, *disposição*, *aspecto*. Pode-se dizer que o *ego* absoluto é pólo de formação e articulação dos seus “modos de ser”, de suas disposições, e é segundo esta dinâmica de articulação que o *ego* constitui o seu próprio modo de ser a partir dos modos de ser, das disposições, que ele mesmo abre. Isto não quer dizer, no entanto, que o eu transcendental se auto-constitua como tendo um modo de ser objetivo, como é o modo de ser do constituído. Mas, apenas se quer dizer que o eu absoluto é o lugar desde onde os modos de ser emergem, e que é aí nesta dinâmica de emergência de ser e sentido que o eu transcendental constitui o seu *modo* como *abertura de ser*. Para esclarecer mais profundamente esta compreensão, faz-se necessário adentrar um pouco mais a fundo nesta análise etimológico-fenomenológica. Tem-se que da palavra latina *habitus* deriva *habitudō*, o *modo de ser repetido*, o *costume*; termo que mantém também uma relação com *habitare*, que significa *ter muitas vezes*, *trazer habitualmente*, ou ainda, *habitar*, *residir*; termo que remonta a uma instância, um lugar desde onde se pode viver⁵⁴. Num

⁵⁴ As referências à etimologia dos termos latinos têm como respaldo o *Dicionário latino-português*, Saraiva, F.R. dos Santos, Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000.

sentido fenomenológico, podemos dizer, então, que as vivências que constituem o *modo de ser do ego* transcendental só são desde uma única instância, desde um “lugar” próprio e comum: o fluxo absoluto do eu transcendental.

O *habitus* é propriamente o conjunto de vivências permanentes que determinam o eu, eu que aparece então como estrutura permanente de ligações permanentes. O eu permanente revela que sou enquanto eu transcendental um eu que permanece o mesmo, sob a minha multiplicidade de sínteses que duram continuamente e que me constituem como eu idêntico, garantindo a possibilidade de *me reconhecer*. “Eu sou, numa experiência evidente, constantemente dado como *eu mesmo*” (MC § 33, p. 85, *Hua I* p. 102). O caráter de *permanência* e *continuidade* do eu transcendental abre a possibilidade do eu se reconhecer como o eu que se mantém a si mesmo na *unidade de uma história*. *História do ego* compreendida como um processo de constante produção e sedimentação de vivências intencionais. É mediante este processo constitutivo que o *ego* mantém em cada ponto temporal da sua fluência o todo adquirido da sua vida passada (como sua habitualidade) e nesta aquisição está também garantido o sentido da antecipação de sua vida futura.

A sedimentação transcendental da história do *ego* vista reflexivamente em unidade com a *vida concreta* subjetiva revela que o *ego* tem um “caráter pessoal”, tem uma história pessoal. A estrutura da *vida concreta* do *ego* é compreendida por Husserl mediante a noção de *Mônada*, termo leibiniziano que é compreendido fenomenologicamente por Husserl como a *concretude plena do eu* (*die volle Konkretion des Ich*). A concretude plena da vida do *ego* só se dá na corrente multiforme da vida intencional e dos objetos intencionais assumidos como um *habitus* pelo eu. Aquisição que faz o próprio *ego* aparecer como *existindo para si mesmo*. A vida concreta do *ego* emerge sob o conjunto (um todo) infinito e ilimitado da vida intencional, e emerge de

um modo próprio, como uma unidade de efetividade das possibilidades abertas neste conjunto de totalidade intencional. A *plenitude concreta* da vida do *ego* se dá como a assunção das suas possibilidades na efetivação dos diversos *modos de ser* dos objetos intencionais assumidos pelo *ego* – o conjunto das habitualidades do eu. A efetivação e determinação existente do objeto intencional faz com que o *ego* se encontre sempre num *mundo ambiente (Umwelt)* que *existe para o eu* de maneira contínua. “Neste mundo [ambiente] encontram-se objetos como ‘existentes para mim’, (...) o objeto constitui-se em minha atividade sintética sob a forma explícita ‘de objeto idêntico de suas propriedades múltiplas’, ele se constitui, portanto, como idêntico a si mesmo, determinando-se em suas propriedades múltiplas. Essa atividade, pela qual coloco e explico a existência, cria um *habitus* no meu eu, e por meio desse *habitus* o objeto em questão me pertence de forma permanente, como objeto de suas determinações” (MC § 33, p. 84, *Hua I* p. 102).

São justamente estas aquisições permanentes que constituem para o *ego* um meio familiar. Os objetos intencionais são constituídos sempre na familiaridade de um *mundo-fenômeno* enquanto estrutura de um *já aí* compreendido e articulado: um mundo ambiente com seus horizontes de objetos adquiridos e também de objetos possíveis, objetos ainda desconhecidos, mas que posso adquirir, que antecipo em sua estrutura formal de objeto.

É na estrutura da habitualidade dada num meio familiar ao *ego* - porquanto esta estrutura representa o traço essencial entre o eu concreto dado na sua plenitude monádica e o eu absoluto e fluente constituinte da temporalidade – que o *ego* se descobre como *eu pessoal*. O *caráter pessoal* do *ego* se dá na sua relação a si mesmo, relação na qual o *ego* compreende-se como *singular*: um eu que tem um único e incindível conjunto de habitualidade. A sua singularidade reside na realização das suas

possibilidades sob o solo de *limitação* do seu exercício de *efetivação*, por contraste com a abertura *ilimitada* do campo do *possível* de sua experiência transcendental. O que para o eu, sob o horizonte da vida absoluta, é *sua* possibilidade, está aberto sempre sobre um *realizar*. O exercício de realização da possibilidade que é *sua* atua também como exercício de *exclusão* de outras possibilidades concordantes no seu horizonte intencional. Este exercício de exclusão aponta para a estrutura fundamental da concretude do eu, o caráter *finito* do exercício de sua *realização efetiva*, ou seja, aponta para o fato essencial do eu concreto não *poder ser tudo*; não poder realizar-se para lá da sedimentação da sua habitualidade; de ser na concretude da vida *pleno* apenas enquanto mônada, como um eu que assume as suas vivências enquanto suas na unidade incindível de um conjunto de habitualidade adquirida no seu exercício de realizar-se. É justamente porque a concretude do eu só se dá sob a fluência do *presente vivo* que o eu concreto nunca é completamente realizado, porquanto a concretude do eu (a unidade incindível da sua habitualidade) só se faz no constante processo de retomada-de si (na recordação) e projeção de si (na protensão). O eu concreto só é na potencialidade atual de uma antecipação e de uma recuperação de si mesmo, o que revela, em última instância, que a plenitude concreta do eu não é outra que a sedimentação do conjunto dos *seus habitus* sob a estrutura de uma *história pessoal do ego*. História aqui compreendida estritamente como este conjunto unitário de habitualidade.

Deste modo, se a nível transcendental, mediante as suas sínteses intencionais passivas, o *ego* é pólo de identidade e substrato dos *habitus* (estrutura que possibilita a constituição de uma história pessoal do *ego*), a nível empírico, na vida cotidiana natural, o eu psicológico também constitui-se como um eu que tem uma história pessoal própria. A possibilidade mesma da aparição empírica de um eu, sujeito de *sua* história, só se dá porque há antes um reconhecimento transcendental do *ego* no seu conjunto de

habitualidade intencional como um *eu singular*. Em última instância, a estrutura transcendental da habitualidade do eu não só possibilita como também torna necessário que o eu empírico se reconheça temporalmente como o mesmo, como um eu singular, o eu de uma história particular: a necessidade do eu aparecer empiricamente com um determinado rosto, ter um nome, uma identidade própria. A necessidade de um reconhecimento também empírico de eu é dada pela relação fundamental entre eu empírico e eu transcendental. Relação que se dá como uma relação não cindida, não dicotômica, mas como uma relação intencional e constitutiva. A constituição desta relação dá-se pela estrutura da habitualidade, que funda propriamente o caráter “histórico” do eu. Habitualidade que sendo constantemente sedimentada de modo transcendental pela consciência absoluta - mediante a dinâmica de presentificações e protensões - constitui a unidade idêntica do *ego* transcendental, permitindo segundo este processo de formação de identidade a constituição empírica da unidade de um eu pessoal: um eu único e idêntico no conjunto de suas habitualidades empíricas. Portanto, é mediante a sedimentação da habitualidade e a dinâmica de fluência do tempo que a relação entre eu empírico e eu transcendental é intencionalmente consumada⁵⁵.

Na medida em que o eu transcendental é sempre dado como *eu mesmo* na plena extensão de seu vida atual e potencial, incluindo a sua história (o conjunto de seus *habitus*) a título de correlato total, a explicitação da consciência absoluta equivale à “*explicitação fenomenológica desse ego monádico*” (MC § 33, p. 84, *Hua I* p. 102).

Deste modo, o exercício de descrição da concretude monádica do *ego* coincide com o

⁵⁵ É necessário estar claro que quando é feita a referência aos diferentes modos de desdobramento do eu (eu transcendental, eu concreto, eu empírico, etc.) não se trata aqui de um mero conjunto, um agregado de eus operantes sem relação entre si. Os distintos modos de estruturação do eu, são unicamente diferentes modos de *desdobramento* de uma mesma estrutura intencional. Cf. Alberto M. Onate, “a vida egológica é um processo contínuo de desdobramentos, sem que isto signifique uma multiplicação indevida de eus. É o mesmo eu que atua em todos os seus atos reflexivos, cada vez de modo diferente: desdobrando-se numa multiplicidade de atos e sujeitos de atos, é sempre o mesmo eu que se desdobra, auto-apreendido mediante uma identificação sintética evidente” (*O lugar do transcendental*, in: Revista de filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, p. 140).

exercício de realização da fenomenologia compreendida no seu sentido radical e universal. Tarefa que implica um esforço de realização infinito, mas que para Husserl é delimitável descritivamente na sua possibilidade, no seu âmbito e no seu método.

O primeiro passo do trabalho de consecução desta tarefa universal dá-se pela descrição de uma eidética transcendental enquanto método que visa descrever a região dos *princípios*. Pois, há um alcance da descrição transcendental que é liberada pela *epoché* e que é encaminhada ao *eidos*: uma esfera de descrições de extensão unicamente ideal, de conceitos universais, que abrange todas as idealidades da consciência como “puras possibilidades”.

Husserl expõe a estrutura das “puras possibilidades” mediante o exemplo da “percepção da mesa”. A partir *dessa* percepção da mesa, modifica-se de modo imaginativo o objeto da percepção, atendo-se apenas ao caráter de “percepção de alguma coisa” - caráter intencional da visada - não importando a existência do objeto, a realidade do conteúdo apreendido, mas somente a *percepção de alguma coisa*. Abstendo-se de qualquer valoração existencial acerca desta percepção, o que resulta é somente o caráter de “apresentação perceptiva” de *puras possibilidades* de percepções. Tais possibilidades são puras a respeito de tudo aquilo que as ligaria a um fato existencial qualquer, a uma vivência real do eu empírico: “não conservamos as ligações dessas possibilidades ao *ego* empírico, colocado como existente; entendemos essas possibilidades como pura e livremente imagináveis, de maneira que desde o início não teríamos podido lançar mão, como por exemplo, de uma percepção imaginária, sem relação com o resto da vida empírica” (MC § 34, p. 86, *Hua I* p. 104-105). Vê-se, com este exemplo, que o que resta do processo imaginativo que se volta à “apresentação perceptiva de puras possibilidades” é a estrutura *a priori* da percepção e sua função

intencional, a descrição de aspectos *noéticos* e *noemáticos* em jogo nesta constituição intencional.

A descrição dos aspectos *noéticos* e *noemáticos* elucidam que qualquer apresentação *noemática* só é como pura possibilidade em relação ao aspecto *noético*, que também é visto em sua idealidade, ou seja, a universalidade da percepção é elucidada na sua *pureza ideal*, na sua estrutura *a priori* que abrange todas as percepções idealmente possíveis, o que constitui a generalidade essencial e absoluta: o *eidos* da percepção. Todo dado particular constitui-se segundo esta generalidade essencial e absoluta. Portanto, toda percepção de um dado particular só pode ser concebida como sendo um exemplo de pura possibilidade.

O que é revelado pelo método fenomenológico eidético, ou seja, o que é *visto* na intuição eidética é a própria estrutura universal e transcendental dos atos que apresentam, então, como seu correlato uma consciência intuitiva e apodítica do universal. O próprio *ego*, pólo desta consciência potencial, o articulador de atos possíveis, deve aparecer como um *ego possível* enquanto um *eidos ego*: uma variante de puras possibilidades. Possibilidades que enquanto puras não trazem consigo a necessidade de serem realizadas – enquanto o *eidos ego* é “pura variante de *meu ego* empírico, *para mim*” (MC § 34, p. 86, *Hua I* p. 105) -, mas trazem consigo a potencialidade de atualização e, com isso, de eventual modificação da estrutura de habitualidade do *ego*⁵⁶.

⁵⁶ Como bem apontou R. Barbaras, o sentido profundo de uma eidética do *ego* deve expor a relação essencial entre o *ego* e os seus *habitus*, ao revelar que o conjunto dos *habitus* não é uma simples forma empírica acrescentada à estrutura do *ego* transcendental, mas uma determinação sedimentada transcendentalmente, que é inerente à própria constituição eidética do *ego* transcendental. Cf. R. Barbaras: “introduzindo o *habitus no seio do Ego* transcendental, não corremos o risco de transpor ao seio do *transcendental* leis de ordem *empírica* ou *psicológica* – ou seja, de ficar no nível de um *Ego transcendental de fato*? Com o fim então de termos certeza de desvelar um *Ego* transcendental cujas determinações não estão contaminadas pelo empírico, é preciso proceder a uma redução *eidética*, permitindo mostrar que essas determinações são inerentes à essência do *Ego* transcendental” (*Introduction à la philosophie de Husserl*, p. 129-130).

A descrição do *eidos* apriorístico do *ego* transcendental, por ser uma investigação eidética, corresponde à descrição de princípios apodícticos do *ego em geral*. A descrição eidética do eu transcendental visa elucidar tanto a estrutura universal do *ego* transcendental como também a estrutura universal do *ego* empírico, porquanto a elucidação da estrutura universal eidética do eu transcendental abrange todas as variantes possíveis do *ego* empírico, de modo que o próprio *ego* empírico é visto aí como possibilidades puras de experiências.

A fenomenologia eidética é compreendida como “ciência das possibilidades puras”. Ciência pura que configura, para Husserl, o primeiro passo rumo à realização de um *filosofia primeira*. Pois, aos olhos de Husserl, a eidética transcendental precede e torna possível as ciências positivas, visto que a descrição eidética oferece a elucidação das universalidades mediante as quais o *fato real*, objeto da ciência positiva, pode ser relacionado aos fundamentos de sua pura possibilidade, o que propriamente lhe garante a inteligibilidade e o caráter científico. É pelo fato das ciências positivas fundarem os seus conceitos e operarem a partir de possibilidades já dadas, de sentido já concebido, que as ciências positivas não percebem que mundo (e com este toda asserção empírica) antes de se efetivar já foi pensado (sintetizado pelo eu transcendental). É por as ciências positivas não atentarem para o fato essencial de que *sentido* é anterior a *determinação existencial* do *objeto*; que sentido é dado na esfera das possibilidades puras que determina e torna possível qualquer realidade empírica, que as ciências positivas tornam-se estereis diante da tarefa de fundamentação de si próprias. A fenomenologia eidética, no entanto, volta o seu olhar investigativo à instância onde sentido mesmo se dá, a região *a priori* dos atos doadores de sentido. Para Husserl, é somente a partir desta investigação que é possível a fundamentação de qualquer ciência rigorosa. A

possibilidade de realização da fenomenologia transcendental é, antes de tudo, guiada pela fenomenologia eidética do *ego*.

A realização de uma fenomenologia transcendental só é possível desde uma “eidética do ego” porque o ego é “lugar” de uma infinidade de formas possíveis de experiência, de modo que todas as formas possíveis só são *compossíveis* no *ego* sob a forma universal do tempo:

“o *universo do vivido* que compõe o conteúdo *real* do *ego* transcendental só é compossível sob a forma universal do transcorrer, unidade em que se integram todos os elementos particulares como se todos eles transcorressem nela. Ora, essa forma, a mais geral de todas as formas particulares nos estados vividos concretos e das formações que, ao transcorrer, se constituem nessa corrente, já é aquela de uma motivação que liga todos os seus elementos e domina cada elemento particular” (MC § 37, p. 91, *Hua I* p. 109).

A descrição eidética do *ego* e seus vividos intencionais revela que todas as vivências - não só as vivências de constituição real, mas também as vivências possíveis - só são aquilo são, só têm um sentido para o *ego*, mediante a sua fluência, mediante as suas ligações a um sistema de reenvio intencional *ligado* e *unido* pela forma universal do tempo. Forma temporal que faz com que a vida se desdobre sempre sob a multiplicidade de sistemas intencionais articulados temporalmente pelo *ego*. Articulação que forma, em última instância, a *unidade de gênese universal do ego*; o que permite compreender que o *ego* constitui-se sempre para si mesmo em si mesmo como *unidade de uma história*. Tem-se aí como descrição genética do *ego* que toda objetividade que é para o *ego*, ou seja, tudo o que é a partir da gênese egológica, só é segundo uma doação temporal, enquanto que toda objetividade temporal só é como parte constitutiva integrante

da história do eu, de modo que tempo é assumido por Husserl nas *Meditações cartesianas* como a “*forma universal de toda gênese egológica*” (MC § 37, p. 91, *Hua I* p. 109). Pois toda formação de sentido, toda sedimentação de ser, só é para o *ego* enquanto desdobramento temporal de si mesmo. No seu constante processo de auto-gênese, o *ego* se processualiza num fluxo que aparece temporalmente como unidade incindível de uma história de vivências.

Se nas *Lições* a investigação acerca da constituição temporal direcionava-se a perscrutar a *origem do tempo*, e aí neste horizonte de questionamento se descobriu a subjetividade absoluta como origem de toda constituição temporal e de si mesma, porquanto é no processo de auto-gênese da subjetividade que tempo é originado, nas *Meditações cartesianas* empreendeu-se um caminho investigativo inverso, foi mediante uma descrição eidética do *ego* que se descobriu o tempo como a forma universal de toda gênese subjetiva. Tempo compreendido como forma universal da genética transcendental constitui-se como o modo próprio de desdobramento da subjetividade. Pois o tempo é a forma passiva sintética que torna possível todas as outras sínteses da consciência. Vê-se, assim, que o tempo é a forma originária de auto-constituição da subjetividade absoluta.

A subjetividade se auto-constitui como absoluta porquanto o seu modo próprio de “absolutizar-se” - a sua perpétua fluência – abre-se originalmente nos horizontes infinitos de visadas temporais. Horizontes infinitos de passado e futuro que não são propriamente tempo - são antes dispersão da perpertuidade do *presente vivo* – mas são os “lugares” próprios do tempo que com o seu rastro finito de constituído, pode, então, adentrar ao solo infinito do *presente vivo*. Pois se a apreensão do fluxo infinito constitutivo do tempo só é dada como *idéia em sentido kantiano* - como um absoluto inapreensível na sua plenitude, mas que é parcialmente realizável -, é essencialmente o

tempo (enquanto originariamente constituído pelo fluxo infinito) que pode parcialmente a infinitude absoluta da vida subjetiva. Isto se dá pelo fato essencial do tempo ser a forma originária pela qual é promovida a retomada e antecipação de si da subjetividade absoluta. Embora a subjetividade seja *intemporal* (*unzeitlich*), resta afirmar que configura como a mais decisiva das evidências da fenomenologia husserliana que não há *ego* sem tempo, nem tampouco, tempo sem *ego*. A relação entre subjetividade e tempo não é de modo algum uma relação cindida, ela só pode ser fenomenologicamente pensada como uma relação estrutural e originária.

CONCLUSÃO

Realizada a exposição da relação originária entre subjetividade absoluta e tempo, tem-se, em última instância, que a auto-constituição de toda esfera de imanência só se dá a partir da profundidade da *Zeitbewusstsein*; profundidade pela qual a subjetividade absoluta para si mesma se constitui na unidade de uma história geneticamente produtora de toda objetividade e de todo *a priori* ontológico. Exercício genético que configura uma *radicalização da experiência cartesiana da subjetividade*. O pensamento husserliano apresenta-se como uma radicalização da experiência cartesiana justamente porque vai ao fundo, à raiz da evidência do *ego sum*, para revelar não somente que *sou* um ser dado ou um princípio subjacente de conhecimento, mas antes para trazer à tona o processo de auto-gênese de uma irrupção incessante em que o meu *sum* perpetuamente se constitui na abertura da estrutura temporal de um *ego*. Abertura da estrutura temporal que não é propriamente tempo, que é fluxo constitutivo do tempo e que é, no entanto, *intemporal*, é um *ego absoluto*, fonte de toda constituição de tempo, ser e sentido. Vida absoluta que constantemente visa passado e futuro, mas o seu viver absoluto nunca se dá no futuro ou no passado, o seu viver absoluto é um fluir na perpetuidade do *presente*, que é sempre *vivo*. *Presente* e *vida* que estão sempre abertos como fonte de possibilidade de que haja algo, que algo se constitua e venha dar-se como um ser. É só neste *presente vivo e perpétuo* que a subjetividade é na sua *absolutesz*.

A descrição da *absolutesz* da subjetividade foi revelada mediante a descrição da dinâmica de auto-gênese da subjetividade enquanto dispersão da vida subjetiva no visar a temporalidade imanente; descrição que corresponde, enfim, à elucidação do “absoluto último e verdadeiro”. Descrição genética que faltou em *Idéias I* e que comprometeu

decisivamente as análises fenomenológicas aí empreendidas. Porém, no território das *Lições* e das *Meditações cartesianas*, Husserl empreendeu uma fenomenologia genética que descobriu a subjetividade no seu próprio originar-se, no solo da relação íntima entre subjetividade e tempo. Antes de tudo esta relação traz à tona a relação íntima entre finito e infinito. Pois a subjetividade quando investigada em sua gênese se revela como fluxo infinito no qual tempo é constituído. Tempo que traz em si, por ser um constituído, a marca do limite, a finitude da sua efetivação. Mas, porque a relação entre tempo e subjetividade é uma relação íntima, jamais cindida, tanto a subjetividade como o tempo devem ser pensados desde a profundidade da sua relação. Pois a estrutura do tempo mesmo que finita só pode ser pensada em sua origem a partir da infinitude de sua abertura no fluxo; e infinitude do fluxo absoluto só se abre tal como se abre, só *auto-aparece* porquanto é um desdobrar-se no visar-se (recuperando-se e antecipando-se) no tempo; de modo que a unidade da história de um *ego* singular, a unidade concreta de uma Mônada configura a consumação desta relação essencial entre subjetividade e tempo.

Exposta a conquista husserliana do *absoluto último e verdadeiro* como esfera originária da subjetividade, resta como questão pensar se tal conquista garante a possibilidade de realização de uma descrição do solo do *absoluto último e verdadeiro*. Vê-se que todo esforço filosófico husserliano consiste em assegurar a possibilidade, o sentido e o método capazes de realizar tal descrição. Aos olhos de Husserl, a realização da descrição do *absoluto último e verdadeiro* representa uma questão de “vida ou morte para a filosofia” (MC § 10, p. 41, *Hua I* p. 63). A possibilidade de realização última da filosofia dá-se, então, como fenomenologia genética do *ego*, ou seja, enquanto descrição da origem da subjetividade no seu processo de auto-constituir-se ao constituir tempo, sentido e mundo. Descrição que exige, num primeiro momento, o recuo da região do

constituído ao constituente, aos atos de constituição de mundo e sentido, e aos atos articuladores de tempo, os atos pelos quais a subjetividade visa-se no tempo. Em última instância, o que se visa descrever é o universo de possibilidades puras que configuram a esfera de auto-compreensão do *ego*. Esta genética corresponde ao exercício de realização de um *idealismo transcendental*, enquanto descrição integral do *ego* absoluto, descrição de todas as possibilidades e efetividades do *ego*. Exercício que demanda um trabalho de descrição infinita: “a idéia de um trabalho infinito de determinação teórica” (MC § 41, p. 103, *Hua I* p. 121). É descrevendo o processo de constituição que se descreve a estrutura constituinte: a subjetividade. A idéia de realização do idealismo transcendental é propriamente uma *idéia em sentido kantiano*, ou seja, um exercício de realização de um *por fazer*, realização de um *por descrever*, uma idéia *infinita* que é parcialmente realizada em cada nova descrição genética da consciência. É na realização parcial deste empreendimento *infinito* que é dado ao eu empírico e *finito* a possibilidade de ultrapassar o seu limite *finito* e compreender-se na sua estrutura *infinita* de *ego* transcendental e absoluto.

O maior esforço do pensamento husserliano foi mostrar que filosofia só tem o seu *sentido* próprio como *ciência rigorosa*, que só é possível de ser pensada e realizada se contarmos com o esforço de realização do idealismo transcendental, enquanto esforço de compreensão de si mesmo do humano, ou seja, o esforço de visar compreender a sua *infinitude* desde o seu empreendimento realizador *finito*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE HUSSERL

Crisis de las ciencias europeas y la fenomenologia trascendental, Trad. Hugo Steinberg, Folios, 1984.

Cartesianische Meditationen, Haag M. Nijhoff, vol. I, 1973.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Gesammelte Schriften vol. 8, editado por Elisabeth Ströker, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Esquisse d'une préface aux Recherches logiques, Trad. Jacques English, in *Articles sur la logique*, Paris: Presses Universitaires de France.

Idee der Phänomenologie, Haag: Martinus Nijhoff, vol. II, 1958.

Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica, Trad. Márcio Suzuki, Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

Investigaciones lógicas, Trad. Manuel G. Morente e Jose Gaos, Madri: Alianza, 1976.

L' idée de la phénoménologie, Trad. Alexandre Lowit, Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo, Trad. Pedro M. S. Alves, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Trad. Henry Dussort, Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

Meditações Cartesianas, Trad. Frank de Oliveira, São Paulo: Madras, 2001.

Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps, Trad. Jean-François Pestureau, Paris: Jérôme Millon, 2003.

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Haag: Martinus Nijhoff, vol. X, 1966.

OUTROS AUTORES

AGOSTINHO, S. *Confissões*, Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, in Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ALVES, P. M. S. *Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl*, Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

BARBARAS, R. *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris: Les Éditions de la Transparence, 2004.

BARBERO, C. *Il problema dell'infinito nella fenomenologia di Husserl*, <http://www.labont.com/public/papers/barbero/infinito.pdf> . Acesso em 04/06/2008.

BIEMEL, W. *L' idée de la phénoménologie chez Husserl*, in *Phénoménologie et Métaphysique*, Presses Universitaires de France, 1984.

DESCARTES, R. *Meditações*, Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, in Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

GRANEL, G. *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris: Gallimard, 1968.

GRANEL, G. *O sentido do tempo e da percepção em Edmund Husserl*, Trad. Edson Ribeiro de Lima, in *Cadernos Pet-Filosofia*, n. 4, Curitiba: 2002.

HEIDEGGER, M. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Trad. Alain Boutot, Paris: Gallimard, 2006.

_____. *Séminaire de Zähringen*, in Questions III et IV, Trad. Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau e Claude Roël, Paris: Gallimard.

_____. *Ser e tempo*, Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2004.

KANT, I. *Crítica da razão pura*, Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LAVIGNE, J.F. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913) _ Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

LEVINAS, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin, 1963.

LIMA, E. R. DE. *Tempo e constituição: da descrição estática à fenomenologia genética*. Dissertação de mestrado, Curitiba: 2006.

MOURA, C. A. RIBEIRO DE. *Sensibilidade e entendimento na fenomenologia*, in Racionalidade e crise, São Paulo: Editora UFPR e Discurso Editorial, 2001.

_____. *Crítica da razão na fenomenologia*, São Paulo: Nova Stella, EDUSP, 1989.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1995.

MOUTINHO, L. D. SANTOS. *Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty*, in Revista Dois Pontos, vol. 1, n.1, 2004.

NABAIS, N. *A evidência da possibilidade _ A questão modal na fenomenologia de Husserl*, Lisboa: Relógio D'Água editores, 1998.

ONATE, A. M. *O lugar do transcendental*, in *Revista de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná*, vol. 19, n. 24, Curitiba: Champagnat, 2007.

PAISANA, J. *Fenomenologia e hermenêutica _ A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*, Lisboa: Editorial Presença, 1992.