

# HUSSERL: TEMPO E *EGO*<sup>1</sup>

José Manuel Heleno  
ISLA – Santarém

1. Com as *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*<sup>2</sup>, Husserl quer pôr fora de circuito o tempo objectivo e circunscrever-se ao tempo imanente. Além do tempo da natureza, é também o tempo psicológico que se pretende pôr fora de circuito<sup>3</sup>. O que importa a Husserl, como afirma expressamente, é o *tempo vivido* – o que está de acordo com o empreendimento fenomenológico, isto é, com a intencionalidade com que o tempo é visado. É deste modo que Husserl se propõe analisar a consciência do tempo e tenta explicitar o *a priori* temporal.

Perguntar pela essência do tempo significa interrogar a sua «origem», pois esta indica as «formações primitivas» da consciência do tempo, fonte de todas as interrogações sobre o mesmo, já que o temporal se dá intuitiva e autenticamente na consciência<sup>4</sup>. É preocupação de Husserl mostrar que «os dados temporais ou, se se quiser, os signos temporais não são os próprios *tempora*» (§ 1). Faz-se assim a distinção entre tempo *objectivo*, perceptio-

---

<sup>1</sup> Este texto tem a sua versão inicial numa comunicação proferida em Maio de 2000, na Faculdade de Letras de Lisboa, no âmbito do “Centenário da publicação das *Investigações Lógicas de Husserl*” – centenário intitulado “Evidência e Interpretação”.

<sup>2</sup> Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Husserliana, Band X, Haag, Martinus Nijhoff, 1966. Trad., introdução e notas de Pedro M. S. Alves, *Lições para uma Fenomenologia Interna do Tempo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994. (Cf. também a tradução francesa de Henri Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964). Como se sabe, o volume X da Husserliana ordena-se em dois grupos «A» e «B». Este último reúne os textos póstumos escritos entre 1893-1917, do qual está disponível uma tradução francesa por Jean-François Pestureau: *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* (Éditions Jérôme Million, 2003).

<sup>3</sup> Escreve Husserl (*Lições*, § 1): «Tal como a coisa real, o mundo real não é um dado fenomenológico, como também não o 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» (itálicos nossos).

<sup>4</sup> Assinalemos, desde já, que esta noção de tempo poderia, eventualmente, articular-se com a vivência do mesmo tal como M. Proust a desenrola em *A la recherche du temps perdu*. Também neste último se pode falar na vivência no tempo sem que, no entanto, nos situemos ao nível meramente psicológico. Melhor: o «psicológico» que Husserl condena – o que fala de leis psicofísicas, de leis naturais, de estímulos, etc. – não é, seguramente, o de Proust. Daí a proximidade entre as duas perspectivas.

nado, e tempo *sentido*, dado fenomenologicamente. Se, como escreve Husserl, «o tempo objectivo pertence à conexão da objectividade da experiência», captar a evidência de um conteúdo tal *como é vivido* «não quer dizer captar a objectividade no sentido empírico» (*ibid.*). Compreender a análise fenomenológica do tempo é então indagar a forma como o tempo é constituído. Se o tempo fenomenológico é originário e radical, tal significa que o importante é saber como ele se constitui.

Se as *Lições* são o único texto que Husserl publicou em vida sobre a questão do tempo, parece-nos pertinente referir a situação paradoxal que acarreta uma investigação sobre o sentido mais profundo da *hylé*, isto é, dos conteúdos primários da consciência, tal como o referiu Gérard Granel<sup>5</sup>. Com efeito, se as *Lições* abordam os conteúdos primários, as sensações, tendo em vista aprofundar a questão do tempo, tal parece uma regressão no trajecto husserliano ao defender, em 1913, nas *Ideen I*, a importância da intencionalidade e da percepção. Ora, o texto que Husserl autorizou em 1928 faz, ao invés, a defesa da *hylé* e, por isso mesmo, parece descer do nível transcendental ao nível psicológico. Daí a questão: qual o motivo que teria levado Husserl a defender as suas investigações sobre o tempo – como o faz em *Ideen I* – quando, neste texto, se considera o nível transcendental superior ao nível hylético? Granel fala numa «transição incerta entre a fenomenologia ainda psicologizante (1901) e a fenomenologia transcendental (1907-1913)» (*ibid.*, p. 24). Se o sentido mais profundo do tempo – a maneira como este se constitui – se encontra na *hylé*; se o próprio Husserl o refere nas *Ideen I*, como compreender então a necessidade de defender o nível transcendental, a percepção e a intencionalidade, em desfavor da análise da *hylé*? Com efeito, em 1913, nas *Ideen I*<sup>6</sup>, Husserl dedica alguns parágrafos à questão do tempo (§ 81-85). Embora confesse que o tema é de uma «dificuldade excepcional», Husserl inicia o § 81 fazendo a distinção entre tempo fenomenológico e tempo objectivo ou cósmico.

Se nos cingirmos ao que é, para nós, essencial, vemos que a questão do tempo é inseparável da do *ego*. Deste modo, reflectir sobre o modo como se constitui o tempo na consciência é semelhante à constituição do próprio eu, isto é, a *gênese do tempo* tem a mesma amplitude e o mesmo teor que a *gênese do ego*. Daí que sejamos remetidos para a proto-constituição ou constituição primordial (*Urkonstitution*). Ricoeur chama justamente a atenção para este facto ao mesmo tempo que nos relembra a quarta *Meditação Cartesiana*, onde se aborda esta questão<sup>7</sup>. Mas não só: também somos

<sup>5</sup> Cf. *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.

<sup>6</sup> Cf. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, trad. par Paul Ricoeur, Paris, Éditions Gallimard, 1985 (1ª ed.1950).

<sup>7</sup> Também Jacques Derrida (in *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990) afirma que a «subjectividade é o tempo temporalizando-se ele mesmo». O autor fala de uma síntese «ontológica *a priori* e ao mesmo tempo dialéctica» entre a sub-

remetidos para a proto-impressão, proto-criação, proto-constituição, que se coaduna com a proto-espontaneidade da consciência, que é, ela própria, espontaneamente intencional. É a este propósito, aliás, que tem cabimento o «questionamento às avessas» da indagação husserliana.

Para Husserl, «cada vivido enquanto ser temporal é o vivido do seu eu puro» (*Ideen I*, trad. Ricoeur, p. 275). Há então um único fluxo de vividos que se ligam entre si e que se escoam constantemente; fluxo que pertence a um eu puro e que faz deste último uma forma de temporalidade. Este fluxo unitário possui uma forma constante, embora a matéria seja sempre nova. O exemplo escolhido por Husserl é a alegria. Escreve: «[...] o vivido durável da alegria é “para a consciência” dada num *continuum* de consciência da qual a *forma* é constante» (*op. cit.*, p.276). Se este fluxo está ancorado num agora, refira-se que há uma série contínua de retenções, relacionadas entre si por uma «série contínua de intenções». Há assim não apenas um horizonte de anterioridade como também de posteridade. Uma vez mais, considera Husserl que «o fluxo do vivido é uma unidade infinita, e a *forma do fluxo* é uma forma que *abraça necessariamente todos os vividos de um eu puro*» (*op. cit.*, p. 278). O tempo é então uma *forma*; e é da unidade intencional que aparece a continuidade dos conteúdos.

Vê-se assim que há uma correlação entre o fluxo do vivido e o eu puro: ambos são únicos e pertencem-se mutuamente. Ora, esta apreensão do fluxo só pode ser concebida como «ideia» (título do § 83), no sentido kantiano da expressão. Todavia, interrogar a génese deste fluxo significa «descer às profundezas obscuras da última consciência que constitui toda a temporalidade do vivido». Diz Husserl que temos de aceitar o vivido tal como ele se oferece à reflexão imanente, distinguindo assim a *hylé* da *morfé*. Se a primeira é a camada mais profunda do tempo – a sua proto-constituição – a segunda corresponde à visão intencional ou *noese*, isto é, ao facto de compreendermos o que «aparece» sempre e já a partir de uma intenção determinada. É a *noese* que dá uma forma à *hylé*.

Enunciemos, então, as questões que julgamos merecedoras de uma reflexão crítica. É assim que a nossa primeira perplexidade se deixa enunciar do modo que se segue: teria Husserl falado apenas do tempo nas *Lições*, ou há, na verdade, mais do que isso? Para dizê-lo abruptamente, a leitura que fazemos deste texto conduz-nos a relacionar *tempo* e *ego*, tendo o nosso estudo a finalidade de mostrar que os dois temas são indissociáveis. Compete-nos, por isso, mostrar que a noção de tempo fenomenológico se desenvolve em paralelo com a noção de *ego*<sup>8</sup>.

---

jectividade e o tempo. Mais do que a subjectividade ser um atributo *analiticamente* ligado ao tempo ou a temporalidade ser a essência da subjectividade, para Derrida o «tempo é a subjectividade realizando-se ela própria como subjectividade» (*op. cit.*, p. 126).

<sup>8</sup> Cf., a este propósito, as observações de Pedro M. S. Alves na introdução que escreve para as *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo* (*op. cit.*, pp. 7-25)

Na perspectiva de Kant, o tempo é a forma do sentido interno que não pode ser intuída exteriormente. É assim que só podemos intuir-nos a nós próprios e o nosso estado interior a partir da forma do tempo – intuição *derivada* e não *originária* na medida em que faz parte da nossa sensibilidade. Todavia, não se pense que ao intuir-se a si próprio se tem uma intuição da própria alma como «um objecto» (CRP<sup>9</sup>, B 37 / A 23), antes temos a representação de um estado interno segundo «relações do tempo». Se o tempo é real, tal só pode significar realidade subjectiva, isto é, relativa à experiência interna. Mas esta realidade subjectiva do tempo é única, pois não é o próprio tempo que muda mas sim o que está nele – daí o facto de Kant afirmar que o tempo tem uma única dimensão, é um tempo único. O modo como representamos a sequência do tempo é «por uma linha contínua, que se prolonga até ao infinito [...]» (CRP, B 50 / A 34). É porque possuímos uma representação do tempo *a priori* que podemos falar em algo simultâneo e sucessivo. Acresce que me represento a mim mesmo tal como me *apareço* e não tal como *sou*, pois o espírito só se pode conhecer na medida em que é afectado por si próprio. Ora, o tempo representa a maneira como o diverso está reunido no espírito; é condição da existência dos fenómenos.

Tal como Kant, também Husserl considera que só nos podemos intuir a partir da forma do tempo. Mas o primeiro fala no facto de sermos *afectados* por nós próprios, isto é, *apareço-me a mim mesmo* de uma forma sensível, fenoménica. É o tempo que tem a função de reunir o diverso no espírito, já que sem ele nada poderia ser apreendido, precisamente porque não haveria condições para tal apreensão. Para Kant a apreensão do simultâneo e do sucessivo pressupõe o tempo. Ora, quanto a nós, não tem sentido, para Husserl, dizer que «não é o próprio tempo que muda mas sim o que está nele». Como veremos, Husserl não encara o tempo como uma intuição pura *a priori*, acentuando antes o facto de a consciência ser, ela mesma, duradoura.

2. Detenhamo-nos, a propósito do texto das *Lições*, sobre o que Husserl deve a Santo Agostinho – citado, aliás, no início da “Introdução”. Aparentemente, o autor das *Confissões* (Livro XI, 14-28) mereceria uma reflexão semelhante à que Husserl dedicou a Brentano, pois se este último desenvolve a questão da intencionalidade da consciência, o primeiro mostrou que o tempo tem que ser visto a partir da tripla perspectiva da retenção, presença e expectativa – temas maiores, como veremos, na concepção husserliana do tempo.

<sup>9</sup> Todas as nossas citações remetem para a tradução de Manuela P. Santos e Alexandre F. Morujão (*Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989). Sigla CRP.

Com efeito, não é apenas Husserl que lastima não ter palavras para dizer o que é o tempo. Também Santo Agostinho se interrogava: «Poderá, porventura, a minha mão, que escreve, explicar isto? Poderá a actividade da minha língua conseguir pela palavra realizar empresa tão grandiosa?»<sup>10</sup>. Agostinho falava na possibilidade de compreender o tempo e a eternidade, não deixando de suplicar a Deus que o ajudasse a destrinçar estas questões.

No entanto, não deixa de ser interessante o facto de encontrarmos, em Agostinho e Husserl, afinidades na abordagem da questão do tempo. Um e outro insistem que o tempo é um *contínuo*, pois se queremos medir o tempo teremos de contar com um *antes* e um *depois*. Agostinho fala em três tempos: o presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes e o presente das coisas futuras (*ibid.*, XI, 20). Mas acrescenta de imediato que «poucas são as coisas que conhecemos com terminologia exacta. Falamos muitas vezes sem exactidão, mas entende-se o que pretendemos dizer» (*ibid.*) As súplicas constantes ao longo de texto, imploram por um pouco de luz; Agostinho sabe que Deus não deixa de sorrir em face das suas obsessões, o que não o impede de tentar compreender o tempo, isto é, o modo como é *apreendido*. Trata-se, assim, de uma perspectiva «psicológica» sobre o tempo, pondo entre parênteses o tempo «ontológico», ou seja, «objectivo». Se o tempo, em Agostinho, se dá na alma, em Husserl é na consciência que ele aparece. Poderíamos até acrescentar que a fenomenologia, mais do que pensar o ser, quer antes deter-se na consciência, na subjectividade total.

Uma das questões que começa por preocupar o autor das *Confissões* é a maneira como se pode medir o tempo. Se não podemos medir o que *já não é* (passado) *nem o que ainda não é* (futuro), só nos resta o presente. Todavia, sabemos bem que também este não pode ser medido, precisamente porque não tem extensão. E é neste contexto que Agostinho insiste que o tempo é *contínuo*, ou seja, que o presente se *distende* para o passado e o futuro. Pensamos nós que estas noções de *contínuo*, *distensão* e, diremos nós, *adumbramento* – essenciais para a compreensão das *Lições* – fazem a trama do tempo nas *Confissões*. Em relação ao adumbramento, quer dizer, o espalhar da sombra do presente para trás e para a frente, Agostinho sabe muito bem que um dos paradoxos do tempo é ele deixar de ser. Melhor: o tempo existe e, paradoxalmente, tende a não ser, isto é, a tornar-se pretérito. O adumbramento relaciona-se bem com a *distensão*, precisamente porque a alma se estende para vários lados (passado e futuro), ou seja, o facto da alma se dilatar, retesar ou afrouxar, mostra porque é que há tempo.

Embora Husserl não fale em alma nem suplique a Deus, há nele, no entanto, a necessidade de ver como é que a consciência apreende o tempo, quer dizer, o modo como ele *dura*. Também para Agostinho o tempo é a duração do movimento, pois mais do que ser o movimento dos corpos o

<sup>10</sup> *Confissões*, Livro XI, 11. Cf. também Livro XI, 14.

«tempo é a medida da *duração* do movimento» (cf. XI, 24)<sup>11</sup>. Ao querer medir a *impressão* das coisas no espírito (XI, 27), Agostinho diz uma vez mais: «É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos» (*ibid.*). O que é extraordinário é a ideia de unidade e multiplicidade, designadamente o paradoxal «é os tempos» aplicado à impressão ou percepção que se dá na alma.

Se Husserl se serve da melodia, encontramos em Agostinho o exemplo da poesia, da métrica das sílabas, da voz e da recitação de um hino. O que é importante é ver como o tempo se dá em expectativa, atenção e memória, formas do tempo se distender – como mostra a recitação de um hino. Acresce que a música ou a poesia permite dar conta do *continuum* do tempo.

É assim compreensível que as afinidades entre Husserl e Agostinho nos levassem a suspeitar que o texto das *Lições* se iria deter no autor das *Confissões*. No entanto, Husserl preferiu dedicar algumas páginas a Brentano, embora nos pareça que a questão da «associação originária» esteja ao mesmo nível que a distensão agostiniana. Consideramos, assim, que a trama do tempo na concepção husserliana é tão devedora da distensão, duração e adumbramento como da associação originária. E mesmo que Husserl não fale do passado como uma «imagem», em termos de uma «impressão fixa no espírito», mas sim de retenção e do enigma de existir no presente o rasto de

---

<sup>11</sup> Poderíamos, a este respeito, invocar o testemunho de Aristóteles. Ora, mais do que opor apressadamente Aristóteles a Husserl – sob o pretexto de que o primeiro pensou o tempo «físico» e o segundo o tempo «subjectivo» – parece-nos que poderíamos pôr em realce questões que aproximam ambos os pensadores. É assim que no livro IV da *Física* (10-14) Aristóteles começa por referir uma série de aporias relacionadas com o tempo. Interrogando-se se este faz ou não parte das coisas que existem, o filósofo reflecte sobre a noção de instante ou «agora» e relaciona tempo e movimento, insistindo que o tempo não é o movimento embora não seja sem movimento. O tempo é assim a medida do movimento a partir do anterior-posterior: «É apenas quando percebemos o antes e o depois no movimento que dizemos que o tempo decorreu» (IV, 11, 219 a). Para além da noção de movimento, de anterior – posterior ou de instante, Aristóteles diz-nos que o tempo é «contínuo» e que só temos a noção de um tempo pleno porque a alma existe, sendo número numerado do movimento. Acresce que é preciso sentir as mudanças no pensamento – sem as quais o próprio tempo não existe. Há então um movimento que se produz na alma. Diz Aristóteles (219 a): «Se então o instante não fosse diferente mas idêntico e único não haveria tempo». Afigura-se-nos que poderíamos aproximar as noções transactas com as que Husserl analisa nas *Lições*. Com efeito, como compreender a sua noção de tempo sem a rede semântica formada por fluxo, agora, antes e depois – retenção, protensão – consciência, contínuo e outras? Pese embora as diferenças, há efectivamente uma rede semântica que une os dois pensadores.

coisas ausentes que se vão apagando gradualmente<sup>12</sup>, nem por isso deixa de haver semelhança na abordagem formal do tempo humano.

É ao excluir o tempo objectivo, transcendente, que Husserl se propõe estudar o tempo que «aparece», ou melhor «a duração que aparece como tal» (§1). No tempo imanente são-nos oferecidos «dados absolutos de que não teria sentido duvidar», não se encontrando na análise fenomenológica a «mínima porção de tempo objectivo» (§ 1). Ou então: «Espaço objectivo, tempo objectivo e, com eles, o mundo objectivo das coisas e processos reais – tudo isto são transcendências». Ora, se esta é a aposta do intuito fenomenológico, importa interrogar se é possível compreender o tempo partindo de uma atitude tão radical, designadamente se é possível atender ao que «aparece» pondo de lado toda e qualquer transcendência. Aceitar esta crítica seria recusar o empreendimento fenomenológico, pois não há, a bem dizer, uma atitude conciliatória. Mas como poderemos nós dar o passo para a duração, simultaneidade ou sequência que se dão de modo fenomenológico ou imanente para o tempo objectivo? Como poderemos nós efectivamente *pensar* tal desiderato? Por outro lado, será possível falar no tempo silenciando a linguagem que o diz e exprime?

Castoriadis<sup>13</sup> defende que a velha e inadequada oposição entre tempo «subjectivo» e tempo «objectivo» esquece o «social-histórico». Passando em revista algumas concepções do tempo, o autor de “Temps et création” considera que há uma pertença mútua entre sujeito e mundo, ao mesmo tempo que lastima o esquecimento na tradição filosófica do social-histórico, isto é, o facto de a noção de tempo ser ela mesma uma criação da sociedade e da história humanas. Se as concepções «subjectivas» – Agostinho, Husserl, Heidegger –, não conseguem dar conta do «tempo público» (comum), pois encerram o tempo no sujeito (alma, consciência, *Dasein*, etc.), é porque são incapazes de pensar a criação social e histórica dos conceitos, nomeadamente, do conceito de tempo.

Já Norbert Elias<sup>14</sup> tinha insistido na origem social do saber humano. Neste sentido, se a noção de tempo em Husserl assenta na autonomia do indivíduo que, por si só, é capaz de apreender o tempo no seu aparecer, Elias é mais céptico em relação a reflexões que dispensam a origem social dos conceitos. O tempo é um conceito síntese que resulta de uma generalização de experiências e corresponde, por conseguinte, a uma forma sofisticada de socialização. Perguntar o que é o tempo ou tentar apreender os seus traços,

<sup>12</sup> No § 12 das *Lições* afirma-se: «A intuição do passado não pode ser uma figuração. Ela é uma consciência originária». Também P. Ricoeur chamou, justamente, a atenção para esta questão no terceiro tomo de *Temps et récit* (Paris, Seuil, 1985, p. 51; em nota de rodapé).

<sup>13</sup> Cf. “Temps et création”, in *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1990, pp. 247-277.

<sup>14</sup> Norbert Elias, *Über die Zeit*. Traduction française: *Du temps*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1996.

só é possível se pressupomos o homem como ser no mundo, diz o sociólogo Norbert Elias. Acresce que o tempo é uma dessas noções que tem uma força simbólica inaudita, força que a filosofia descurou, insistindo numa explicação sintética *a priori* ou marcadamente individual, sem levar a sério o facto de o indivíduo, qualquer um, ser uma construção social. Sem este carácter simbólico e construído, nada poderemos esclarecer sobre a noção de tempo, pois não há indivíduo que, por si mesmo, consiga forjar uma noção do mesmo. Também a tendência para separar a natureza da sociedade e, portanto, de pressupor dois tempos, o físico e o social, fracassa. Elias mostra a imbricação entre os conceitos, acentuando que a necessidade de generalizar o tempo é uma construção das sociedades humanas.

Também Paul Ricoeur, em *Temps et récit* (TR, III)<sup>15</sup>, relembra o facto de Husserl pretender estudar o «aparecer» do tempo, mas um «aparecer» onde não haja intervalo entre consciência e tempo (há um substantivo composto em alemão para designar essa unidade: *Zeitbewusstsein*). No entanto, interroga ainda se Husserl teria sido capaz de «arrancar» o tempo objectivo ao tempo imanente. Considera Ricoeur que «não deixaremos, no que se segue (em TR), de reencontrar homónimas comparáveis, *como se a análise do tempo imanente não se pudesse constituir sem empréstimos repetidos ao tempo objectivo posto fora de circuito*» (*op. cit.*, p. 39; itálicos no texto). Há assim uma espécie de embaraço fenomenológico na medida em que não podemos efectuar uma análise do tempo imanente sem pressupor a linguagem do tempo objectivo. Outra questão digna de realce referida por Ricoeur – no seguimento, aliás, de G. Granel – prende-se com a tentativa de Husserl estabelecer uma *hylética* em vez de uma *noética*, pois, como referimos já, as *Lições* privilegiam o sentido e não o percebido.

Recordemos, a propósito, que um ano antes da publicação das *Lições*, em 1927, não só se publica *Sein und Zeit* como também a *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, de Reichenbach. É assim que praticamente no mesmo ano se assiste ao aparecimento de três perspectivas fundamentais sobre o tempo: a fenomenológica (Husserl), a ontológica (Heidegger) e a aposta na noção de tempo físico a partir do legado einsteiniano (Reichenbach)<sup>16</sup>. Se esta última

<sup>15</sup> Ricoeur, *op. cit.* Cf. nomeadamente o capítulo dedicado a Husserl e a Kant intitulado: “Temps intuitif ou temps invisible” (pp. 37-89).

<sup>16</sup> Sabemos como a física contemporânea, nomeadamente a partir dos estudos de Ilya Prigogine, dá uma importância decisiva à noção de irreversibilidade e de probabilidade (no seguimento, aliás, de Boltzmann). Ora, até que ponto é que a noção de irreversibilidade ajuda a compreender o fluxo do tempo em Husserl e, ainda, o adumbramento? De facto, a questão do ponto-agora, as retenções e as modificações de modificações, aparenta-se à flecha do tempo que alguns físicos referem. O fluxo da consciência será, afinal, o outro nome da flecha do tempo? Sem queremos forçar as analogias – sem, no entanto, as deixarmos de referir para que o exercício reflexivo se engrandeça –, a verdade é que o irreversível que os físicos referem possui ordem e desordem. O abandono do determinismo mostra então um tempo criativo; um tempo entrópico que, longe de uma visão negativa da desor-

nega de forma radical a concepção husserliana, a perspectiva de Heidegger desloca a análise para a questão do *cuidado* que caracteriza o *Dasein* enquanto ser-no-mundo, enquanto Husserl estaria, apesar de tudo, preso à noção de consciência. Em síntese: Husserl estaria preso a uma noção imanente do tempo, algo que se dá no interior de uma consciência, enquanto Heidegger quer pensar o sujeito como tempo, pois o *Dasein* é tempo, ele não está no tempo<sup>17</sup>.

Assinalemos, de momento, o tom «proustiano» que percorre o primeiro parágrafo das *Lições*, ao falar-nos, designadamente, na distinção entre a «vivência» do tempo e o tempo «objectivo». Ora, se queremos aproximar Husserl de Proust, poderemos fazê-lo, em primeiro lugar, a partir da noção de «síntese passiva». No questionamento às avessas que caracteriza a fenomenologia husserliana, acabamos por encontrar as sínteses passivas, isso que se relaciona com o antepredicativo ou com uma espécie de inconsciente que existe em todo o sujeito. E é neste aspecto, precisamente, que deparamos com o tempo imanente, ele mesmo visto como «o centro de funcionamento» de toda a experiência transcendental. É no modo como o tempo se dá – a partir da associação e identificação que, passivamente, está no mais fundo de nós –, que compreendemos a importância da síntese.

Sem dúvida que, neste aspecto, podemos dialogar com o autor de *A la recherche du temps perdu*. A questão da «memória involuntária», sensível (distinta da memória voluntária, inteligível) lança-nos para aquilo que está no fundo de cada um de nós e que se vai adensando no fluxo da existência. Se a estética proustiana passa pela capacidade de *ler* em si mesmo – de «aprender os signos» –, de saber traduzir a infralíngua que se constitui no

---

dem, é antes condição para que surja uma ordem insuspeitável. Prigogine diz até que essa desordem não se deve à «ignorância» do sistema por parte de um observador, mas sim devido à natureza do próprio sistema. Para além da entropia interna haveria também uma entropia externa. Mas para retomarmos Husserl, se o tempo é uno e múltiplo, ordenado e desordenado, tem também a sua entropia interna a partir do ponto-agora. Melhor: a série de modificações sucessivas que este ponto sofre – e que constitui o mistério do fluxo do tempo – será então a sua entropia interna? Efectivamente o tempo não existiria se ele mesmo não fosse dado como uma unidade do múltiplo, apesar desta unidade do múltiplo possa ser perturbada (cf. os estudos de Ludwig Binswanger sobre esta questão). Mas sublinhemos que ele é irreversível – tudo parte do ponto-agora –, e joga com uma espécie de entropia interna.

<sup>17</sup> Não é o nosso propósito pormenorizar a perspectiva heideggeriana do tempo. No entanto, trinta anos depois do falecimento de Husserl, numa intervenção de Heidegger no Congresso organizado pela Academia Católica de Fribourg (1969), este afirma que a determinação do tempo na filosofia depois de Aristóteles «foi efectuada a partir do ser como presença». E acrescenta: «Aquilo que é no tempo, é de cada vez o agora, o passado, todavia, é o não mais do agora, o futuro o seu ainda não». Referindo-se directamente a Husserl, diz Heidegger que «a minha questão do tempo foi determinada a partir da questão do ser. Ela avançou numa direcção que sempre permaneceu estranha às investigações de Husserl sobre a consciência interna do tempo». Cf. M. Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 192-194.

sujeito, tal não deixa de ter o seu paralelismo com a fenomenologia genética proposta por Husserl. Para Monica M. Jaramillo-Mahut<sup>18</sup>, a fenomenologia genética distingue-se da redução, ainda demasiado presa ao esquema noético-noemático. Em vez disso, a fenomenologia genética procura apreender ou surpreender as sínteses passivas que se desenrolam no sujeito. Haverá, assim, uma camada afectiva primordial; impressões que se vão entretecendo e que se distinguem, por isso mesmo, do ensejo meramente racional de explicitação. Uma vez mais, é para Proust que somos remetidos quando falamos em camada afectiva ou impressões. M. Jaramillo-Mahut fala no «estatuto fenomenológico da memória involuntária» (*op. cit.*, p. 29), que aproxima Husserl de Proust.

Uma das expressões que resume a concepção do tempo em Husserl aparece no “Apêndice I” das *Lições*: «O contínuo constitutivo do tempo é um fluxo de produção constante de modificações de modificações». *Espontaneamente*, a consciência é produtora, embora não produza a impressão inicial – e «a consciência nada é sem impressão» – ela é criativa na capacidade de modificar a proto-impressão. Parece-nos, assim, que Husserl quer encontrar o tempo «cavando» o solo perceptivo. Se cada percepção tem um «halo» retencional e protencional, é preciso ir ainda mais longe e perguntar porque é que é assim. Também no “Apêndice III” encontramos a expressão: «Consideramos o sentir como a consciência originária do tempo».

Os *Zeitobjekte* – que Granel traduz por «tempo-objets» e Pedro Alves por «objectos temporais» (cf. § 7 das *Lições*) – podem ajudar-nos a compreender o que anteriormente dissemos a propósito do ter de cavar o solo perceptivo. Por «objectos-tempo» Husserl entende aquilo que é imanente à consciência, ou seja, serão «os dados e apreensões imanentes». Granel diz mesmo que, com os «objectos-tempo», temos «a fenomenologia como tal» (*op. cit.*, p. 50). Porquê? Precisamente porque mostra que a consciência é intrinsecamente temporal – e nada compreenderemos da visão do tempo em Husserl se não tomarmos em consideração o *intrinsecamente temporal*. Cavar a percepção é então vislumbrar a forma como o tempo é imanente à consciência – e que os «objectos-tempo» mostram. É aqui, pensamos, que encontramos o «sentir», isto é, os «dados hyléticos». Escreve Granel: «Os objectos-tempo, por consequência, não estão ao nível do percebido, pois o percebido é o lugar onde se constitui a objectividade, se consolida e me arrasta no inautêntico (a crença natural no mundo...). Mas os objectos-tempo não têm, contudo, outra significação senão a de constituir a temporalidade da percepção» (*op. cit.*, p. 51). Numa palavra: são os objecto-tempo que nos dão a compreender o «hylético» – o que está aquém da percepção propriamente

<sup>18</sup> Entre outros, Jaramillo-Mahut defende a aproximação entre Husserl e Proust a partir da noção de obra de arte, designadamente em *E. Husserl et M. Proust. A la recherche du moi perdu*, Paris, L’Harmattan, 1997.

dita. Ora, estes «objectos tempo» não aparecem: são *condição para que algo apareça* (Granel comenta os § 7, 8 e 9). «Os objectos-tempo não são então os objectos aparentes, mas o modo não aparente da sua entrada em aparição» (*op. cit.*, p. 53).

3. A primeira secção das *Lições* reflecte sobre Brentano, nomeadamente sobre a associação originária, isto é, a «constante ligação de uma representação temporalmente modificada». Brentano vê o tempo como uma cadeia contínua de representações. No entanto, em consequência desta mesma cadeia, Brentano é «levado a negar a percepção da sucessão e da alteração» (§ 3)<sup>19</sup>. Porquê? Ao ver o passado como uma fantasia, Brentano, lido por Husserl, confunde a realidade do agora com a irrealidade do passado, isto é, confunde a *realidade* do tempo com o *fantasiar* do tempo<sup>20</sup>, o que não está, como veremos, de acordo com a proposta de Husserl, que chega a escrever: «De facto, todo o domínio das sensações originárias é uma vivência *presente e real*» (§ 6, itálico nosso). Se o tempo se apaga gradualmente na retenção, tal não significa que ele seja «imaginado».

Sem dúvida que a dívida da reflexão husserliana em relação a Brentano não é para menosprezar. A questão da associação das representações, a «associação originária» ou o papel da imaginação, são noções de Brentano que, embora sujeitas a crítica por parte de Husserl, nem por isso deixam de mostrar a sua pertinência para a compreensão do programa fenomenológico. Contudo, Husserl não pode deixar de criticar os pressupostos transcendentistas ou o psicologismo de Brentano, tanto como o «excesso» de fantasia ou imaginação presente na concepção que o autor faz do tempo. Ao terminar a sua crítica a Brentano (§ 6), diz significativamente Husserl que a questão de saber como é possível a consciência do tempo – e como é possível compreendê-la – permanece não resolvida.

Brentano relacionava o tempo com a associação das representações, mostrando que uma representação tinha sentido a partir de outra e que não nos limitávamos a «somar» representações mas sim a relacioná-las entre si. Uma representação articula-se com a anterior, e é a esta ligação contínua de «uma representação temporalmente modificada» que o autor chama «associação originária».

Mas a leitura que Husserl faz de Brentano acentua o facto de, para este último, o presente se tornar incessantemente irreal, pois só é real a *determi-*

<sup>19</sup> «Nós não encontramos caracteres temporais, sucessão e duração simplesmente nos conteúdos primários, mas sim também nos objectos apreendidos e nos actos de apreensão. Uma análise do tempo que se limite a um estrato não é o bastante, ela deve antes seguir todos os estratos da constituição» (§ 6).

<sup>20</sup> *Ibid.* § 5: «Os predicados modificadores do tempo são segundo Brentano, irrealis; real é apenas a determinação do agora».

nação do presente. É aqui que entra a fantasia, capaz de produzir uma imagem do passado, já que só imaginariamente pode o passado ser dado a uma consciência. Ao tornar-se produtiva, a fantasia é a origem da representação do tempo. Ora, se para Brentano o passado aparece na consciência sob a forma de fantasia, para Husserl temos de distinguir entre a fantasia do tempo e a percepção do tempo<sup>21</sup>.

Ao partir do exemplo da melodia, o que é enigmático para Husserl é o facto de se reunir num todo intuitivo e de forma instantânea os vários «representantes» temporais. No entanto, se há unidade, é preciso sublinhar o *continuum* da consciência; o facto de haver retenções do passado que acabam, elas mesmas, por ser compreendidas a partir de impressões. Se não existisse retenção não haveria percepção, precisamente porque não teríamos a percepção de um objecto sem a retenção concomitante. Oíço um som, mas só posso ter a sensação melódica se o ligar aos sons anteriores e tiver a expectativa de um som por vir – um *continuum* que faz dos sons uma melodia e não apenas uma mera soma dos mesmos.

A importância da análise fenomenológica de Husserl reside na maneira como assume a multiplicidade do tempo fenomenológico sem perder de vista a sua unidade. Contudo, dar conta deste fenómeno extraordinariamente complexo só é possível mostrando como, a todo o momento e simultaneamente, algo se altera e permanece no jogo das representações. O passado, ao ser retido na memória, liga-se incessantemente à sensação da percepção do presente – e a esta forma de recordar chama Husserl recordação primária, sublinhando assim a sua ligação «primária» à percepção. Todavia, aquilo que é retido não deixa de ser incessantemente modificado, quer devido ao presente da sensação quer à expectativa do futuro – aspecto que Husserl só ulteriormente abordará, pois a sua análise começa por se deter na noção de retenção e de percepção de um objecto.

Mas o carácter minucioso das análises fenomenológicas, exigido pela complexidade com que a própria consciência vive o tempo, não pode esquecer a diferença entre duração da sensação e sensação da duração – esta última pressupondo a primeira. Ao tentar compreender o *continuum* temporal e simultaneamente a forma unitária de viver o tempo, teremos de contrabalançar o carácter analítico da reflexão fenomenológica com a síntese.

4. Vejamos com mais detenção o texto das *Lições*. Efectivamente, compete à segunda secção mostrar a presença e realidade do tempo. Para isso, é preciso insistir no facto de a temporalidade objectiva se constituir sempre fenomenologicamente. É inegável que o próprio tempo se relaciona

<sup>21</sup> A ambiguidade da noção de percepção em Husserl é notória. Com efeito, ora é encarada como um continuum ora como um «ponto-agora» ou impressão.

com a duração e sucessão de objectos – e é isso, precisamente, que importa investigar no intuito de fazer *aparecer* o tempo, ou melhor, o *fenómeno* do seu *decurso*<sup>22</sup>.

As críticas que se fazem à psicologia no início da segunda secção têm por finalidade mostrar que é urgente clarificar os problemas. Para indicar a radicalidade da tarefa fenomenológica, vale a pena citar um trecho de Husserl (§ 7): «É evidente que a percepção de um objecto-tempo 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». Ora, estes *Zeitobjekte* têm em si mesmos uma extensão temporal, isto é, uma duração e sucessão, um contínuo feito de recordação, percepção e expectativa.

É com a impressão de som e de melodia que Husserl leva a cabo a sua investigação – mas um som tomado como *dado hilético*, com exclusão de toda a apreensão e posição transcendentis (§ 8). Um som tem um ponto origem que, incessantemente, é retomado e modificado. O som que ouço, agora, acaba por se tornar pretérito, escoando-se e contraindo-se. É por isso que este som se muda em som que foi, num fluxo sempre novo que altera a consciência da impressão numa consciência retencional que, não obstante, não deixa de ressoar. O importante é esta sucessão corresponder efectivamente a uma modificação contínua do ponto inicial<sup>23</sup>. Melhor: o que há é uma modificação de modificações, mudando assim incessantemente a proto-impressão<sup>24</sup>. Diz Husserl: «O som agora muda-se em som-que-foi, a consciência *impressional* converte-se, em corrente permanente, numa consciência *retencional sempre nova*» (§ 11). Ora, a esta retenção chama Husserl *recordação primária*, considerando que ela é a «cauda de cometa» que, invariavelmente, associamos a cada agora. Há assim uma «ressonância»; uma forma do presente ser compreendido a partir da ressonância do passado imediato.

Descrever o som é, então, descrever a forma como ele se dá à consciência, isto é, a forma como aparece num fluxo constante. Para Husserl, «descrever deste modo não é descrever a própria duração temporal que aparece. Porquanto é o mesmo som, com a duração a ele pertencente que, na verdade, *foi pressuposto na descrição, mas não descrito*» (§ 8; itálicos nossos). Vê-se

<sup>22</sup> Escreve Husserl no § 10: «Para os fenómenos que constituem objectos-tempo imanentes, preferimos evitar o termo “aparições”, porque estes fenómenos são eles próprios objectos imanentes e são “aparições” num sentido totalmente diferente. Falamos aqui de “fenómenos de curso” [...]».

<sup>23</sup> Atentemos, uma vez mais, no tom «proustiano»: «Ao se mover para o passado, o objecto-tempo contrai-se e torna-se, com isso, ao mesmo tempo, obscuro» (§ 9).

<sup>24</sup> (*ibid.*, § 11): «O “ponto-fonte” com que se inicia a “produção” do objecto duradouro, é uma proto-impressão».

como o tempo é o próprio «interior» da consciência; ele é «imane» e «aparece» num fluxo constante ligado ao sentir da consciência.

Mas não se pense que a recordação primária ou retenção é figurativa. Husserl tem o cuidado de referir que ela é qualquer coisa de muito diferente de uma *Bildbewusstsein* (consciência figurativa; cf. § 13). A recordação tem em si mesma a marca do passado; passado que se dá incessantemente na percepção e, ao fazê-lo, impede por isso mesmo a comparação com qualquer coisa exterior que já foi<sup>25</sup>. A recordação primária é dada no ser-agora, na própria percepção. A uma presentificação que não se agrega à percepção chama Husserl *recordação secundária*. E se esta última é «igual» à retenção, tal deve ser entendido em termos da lógica interna do acto de recordar: numa e noutra há a mesma cadeia de associações. Todavia, não há, na recordação secundária, ligação imediata à percepção. Posso recordar uma melodia que ouvi outrora, sem ter, neste agora, nenhuma percepção de um som determinado. Se a recordação secundária é iterativa, é na medida em que pode repetir a mesma cadeia de sons, embora não esteja agregada a nenhuma percepção imediata. A recordação é então, *mutatis mutandi*, o mesmo que a percepção. O ponto-agora da percepção é formalmente idêntico ao ponto-agora da recordação, mesmo que este seja um «como se» – isto é, *como se* fosse efectivamente uma percepção.

É deste modo que Husserl está interessado em efectuar uma distinção entre presentificação enquanto reprodução (*recordação secundária*) e doação, isto é, um tempo que se torna presente (*präsentiert*) – e que constitui a *recordação primária*. Escreve Husserl que «na recordação iterativa “aparece-nos” um agora, mas ele “aparece” num sentido totalmente diferente daquele em que, na percepção, o agora aparece» (§ 17)<sup>26</sup>. O título deste último parágrafo é, aliás, elucidativo: «Percepção como acto autodoador em oposição à reprodução». E é ainda a este propósito que sobressai a crítica a Brentano. De facto, com a recordação secundária temos a *fantasia*, enquanto na outra temos um tempo que se dá de forma *real*, isto é, *imane*. Para Husserl há, porém, uma liberdade na reprodução. Afirma: «A presentificação é qualquer coisa livre» (§ 20)<sup>27</sup>. A minúcia da análise husserliana vai ao

<sup>25</sup> § 13: «Uma comparação do já não percebido, mas antes simplesmente retencionalmente consciente com qualquer coisa a ele exterior não tem absolutamente nenhum sentido».

<sup>26</sup> Escreve Husserl no § 17: «Este agora não é “percebido”, quer dizer, dado ele próprio, mas sim presentificado. Ele representa um agora que *não é dado*» (itálicos nossos). Já no § 14 se escrevia: «Ora do mesmo modo que as presentificações se agregam imediatamente às percepções, podem também ocorrer presentificações de um modo auto-suficiente, sem agregação às percepções, e isso será a recordação secundária».

<sup>27</sup> O trecho diz: «(...) a presentificação é qualquer coisa livre, é um livre percorrer; podemos efectuar a presentificação “mais depressa” ou “mais devagar”, distinta e explicitamente ou então confusamente, com a rapidez do relâmpago, num só traço, ou em traços articulados, etc.».

ponto de diferenciar *fantasia* de *recordação iterativa* (cf. § 23), fundamentalmente porque na primeira *não há* nenhuma posição do agora reproduzido enquanto na segunda *há*. Quando Husserl se interroga: «Ora, como é que o agora reproduzido chega a re-presentar um passado? Imediatamente, um agora reproduzido representa, em rigor, ainda um agora. Como é que se introduz a referência a um passado, que apenas pode ser dado originalmente sob a forma do “agora mesmo passado”?» (§ 23) – Husserl quer fazer a distinção entre a fantasia, onde não há nenhuma posição do agora reproduzido, e a recordação iterativa que «põe o reproduzido». E é aqui que podemos também compreender a protensão: «A recordação iterativa não é expectativa, mas ela tem um horizonte dirigido para o futuro e, sem dúvida, para o futuro do recordado» (§ 24).

Quanto a nós, a análise husserliana tende a insistir na ideia que o fluxo presentificante é um «fluxo constituinte do tempo». Compete à terceira secção, aliás, analisar o fluxo absoluto da consciência; dessa «unidade» da consciência temporal que é paradoxalmente um «processo»<sup>28</sup>. Há então um fluxo constitutivo do tempo, ele mesmo atravessado por uma «intencionalidade longitudinal que, no curso do fluxo, está constantemente numa unidade de coincidência consigo mesma» (§ 39). Husserl fala ainda na dupla intencionalidade deste fluxo, «inseparavelmente unidas, entrelaçadas uma na outra» (§ 39). Esta dupla intencionalidade remete, quer para a «protocadeia de vivências», isto é, para a cadeia de vivências onde sobressai a intencionalidade e o facto de a consciência ser sempre consciência de, quer para a «unidade intencional», ou seja, para aquilo que, «no correr do fluxo, está intencionalmente consciente como algo unitário» (cf. Apêndice VIII). No primeiro caso, teríamos a intencionalidade do «objecto», no segundo, a da própria «consciência».

5. Relembremos o que dissemos sobre um eventual entrelaçamento da noção de *tempo* e *ego*. É na verdade estranho que não se veja na reflexão husserliana das *Lições* uma indagação sobre o *ego cogito*. De facto, como se constituiu o *ego cogito*? Pensamos que tempo e *cogito* se dão no mesmo movimento; que temos a noção de tempo porque temos a noção de um *ego cogito*, e que jamais compreenderíamos o primeiro sem o segundo. É assim que ao «agora» poderíamos denominar «eu». O *ego cogito* também não se dá sem uma «cauda de cometa», isto é, sem uma cadeia de retenções que continuamente o alteram. Mas interessa sublinhar como a percepção do *agora* se articula com um *ego* que o põe e se põe, ou seja, permite dizer que há um

<sup>28</sup> No § 36 escreve-se: «No *processo* sonoro reside a *unidade* do som que dura durante o *processo* e a *unidade* do som é, inversamente, *unidade* na duração preenchida, isto é, *no processo*» (itálicos nossos).

*agora* e, no mesmo gesto, determinar-se a si mesmo como um *ego*. Sem *agora* não haveria *ego*; mas sem *ego* também não haveria *agora*. Remetemos assim o conceito de tempo para o de *ego* e vice-versa, mostrando que se constituem sistematicamente, ou seja, em conjunto. Se a identidade do *cogito* pode ser dada pela ressonância das recordações primárias; se há *cogito* cada vez que há percepção; se não há *cogito* que não esteja associado a um passado imediato, fácil é ver como ambos os conceitos se interpenetram. É assim que, ao falarmos do tempo, falamos também no *cogito* e no jogo de retenções-protenções que o permitem. Ora, parece-nos que aquilo que está em falta na reflexão husserliana do texto das *Lições* é a análise do entrelaçamento entre *tempo* e *cogito*.

O som ou a melodia que ouço, *sou eu* que a ouço. *Sou eu mesmo* que, ao ligar os sons, ao presentificar o passado imediato e antever o futuro, tenho uma noção de tempo. A autodoação do presente é então possível na medida em que há uma autodoação do eu. Por outro lado, diz-nos Husserl que na recordação iterativa nos aparece um agora num sentido totalmente diferente (cf. § 17). Aliás, a insistência de Husserl em destrinçar recordação primária de recordação secundária é interessante para compreender a diferença entre um eu que se *dá* e aquele que se *recorda*. No entanto, na recordação secundária presentifica-se um agora recordado, precisamente aquele que não é percebido. Ao presentificar o passado imediato, imagino-o – e o mesmo se dirá em relação ao *ego* que posso presentificar. Se Husserl escreve: «Por conseguinte, está aqui em questão um *conceito de percepção totalmente diferente*» (§ 17, itálico no texto), também nós podemos dizer que está aqui em questão um *conceito de eu* substancialmente diferente. Ao presentificarmos o eu, nós estamos a *re-presentificá-lo*, ou seja, não estamos a percebê-lo agora, mas sim a torná-lo presente neste agora.

O que é extraordinário é a ausência de uma reflexão sobre o *ego cogito* em consonância com a questão do tempo no texto das *Lições* editado por Heidegger – e isso num pensador, como Husserl, que tentou fazer da fenomenologia um neocartesianismo. Se um dos grandes enigmas do tempo é o elo entre a unidade e a multiplicidade – «o tempo é rígido e, no entanto, o tempo flui» (§ 31) –, o mesmo se dirá do *ego cogito*. Acresce que a reflexão husserliana insiste que o «presente é um ponto-limite» (*ibid.*), que o som que agora ouço é o fim de uma cadeia de retenções e o início de uma cadeia de protenções. Todavia, o que é paradoxal é precisamente o limite e o lado criativo do agora, o que faz dele algo mais que uma retenção e uma protenção. Ora, é nesta forma paradoxal de ser que encontramos não apenas o tempo como o *ego cogito*.

6. Aprofundemos a questão do entrelaçamento entre *tempo* e *ego* e detenhamo-nos momentaneamente no *cogito*. Sabemos como o continente

filosófico descoberto por Descartes, ao propor um retrocesso ao *ego*, fez da fenomenologia o cartesianismo do século XX. Todavia, o próprio Descartes não foi suficientemente longe na indagação do *cogito* e da subjectividade transcendental. Se o *ego* «é o *solo* apodicticamente certo e *último do juízo*»<sup>29</sup> (CP, p. 14), tal significa defender a evidência originária como fundamento das outras evidências e, a *fortiori*, das ciências.

O propósito de Husserl é então o de se manter no *solo* da *subjectividade transcendental* mediante a *epoche* fenomenológica, justamente porque é ela que permite a *redução* do eu humano natural ao transcendental. A necessidade de explicitar a subjectividade transcendental faz com que se ponha fora do circuito tudo o que diz respeito ao espaço-tempo, vendo como é que o *cogito* inaugura o sentido e a validade do mundo. Fiel ao projecto cartesiano, Husserl quer assim fazer da filosofia uma ciência universal através da unidade e da fundamentação do absolutamente racional.

É então com a atitude fenomenológica que obtemos o «derradeiro ponto da experiência e do conhecimento» (CP, p. 23-24); nele o mundo aparece-me como fenómeno, como *cogitatum* da *cogitatio*. Mas o que fica por saber, parece-nos, é o modo como nos tornamos assim espectadores de nós próprios, isto é, qual a *linguagem* que temos para descrever essas evidências. Efectivamente, como podemos nós *descrever* o que se intui (a evidência), no eu transcendental? Ao pormos o mundo fora de circuito, não interditaríamos também qualquer linguagem possível?

Para além desta objecção, há ainda outra, mais premente. Referimo-nos, uma vez mais, à questão *tempo-ego*. Quando, nas *Conferências de Paris*, Husserl dá o exemplo do hexaedro, fá-lo para mostrar que há uma *unidade* na *multiplicidade* dos modos de aparição do sólido geométrico, quer dizer, ele manifesta-se de forma contínua e variada, dependente das perspectivas do sujeito que o percebe, embora seja o *mesmo* hexaedro. É neste contexto que se refere ao tempo – a única, aliás, em todo o texto. Escreve: «Este fluir incessante, esta temporalidade é algo de essencialmente inerente ao fenómeno transcendental» (cf. CP, p. 25 e seg.). E fala então – num esforço para dizer o fundamental – «numa consciência que está unida na consciência dela mesma». Pois bem: parece-nos que o *tempo é mera variante do modo de ser do ego transcendental*. Ora, longe de isto ser um truismo – pois no contexto da fenomenologia husserliana tal não poderia ser negado –, ou mesmo que se pudesse eventualmente referir de forma crítica a subjectivização radical do tempo, parece-nos que Husserl *não pode analisar o ego transcendental sem escrever sobre o tempo, tal como não pode haver análise do tempo que não pressuponha a do ego transcendental*.

<sup>29</sup> Cf. Husserl, *Pariser Vorträge*. Trad. port. de António Fidalgo e Artur Morão, *Conferências de Paris*, Lisboa, Edições 70, 1992. Doravante CP.

Significará isto que o tempo nada acrescenta à noção de ego transcendental, pois é este que, a bem dizer, está em causa? Se a filosofia deve desvelar esse «a priori universal e inato» (cf. CP, p. 49) que o ego possui, como Husserl refere, então é nesse «a priori universal e inato» que encontramos o tempo. É aqui, justamente, que a nossa perplexidade se adensa, pois o tempo, a termos razão, fica assim irremediavelmente preso ao ego, isto é, dependente do modo de ser da subjectividade transcendental. Por outro lado, a dificuldade em sair do *solipsismo* – dificuldade que se manifesta mesmo quando se fala da empatia e do estipular da intersubjectividade no seio do *cogito* – é, provavelmente, ainda mais gritante no caso do tempo. Curiosamente, Husserl esforçou-se por mostrar como pode o *alter-ego* estar no *ego*, mas não o fez clara e intensivamente em relação ao tempo. Porquê? Será que o *alter-ego* necessita de uma justificação fenomenológica da qual o tempo pode prescindir? No segundo apêndice da *Lógica Formal e Lógica Transcendental*<sup>30</sup>, Husserl escreve: «A forma essencial universal da génese intencional, à qual qualquer outra forma essencial é relacionada, é a da constituição da temporalidade imanente, que domina, com uma legalidade rígida, toda a vida concreta da consciência e que dá um ser temporal durável a todos os vividos da consciência». A vida, ao ter uma unidade temporal imanente, tem então uma *história*. Significa isto que não há vivido que não seja temporal, isso que domina, com uma «legalidade rígida, toda a vida concreta da consciência».

Se há, nas páginas iniciais das *Meditações cartesianas*<sup>31</sup>, as mesmas reflexões das *Conferências de Paris*, tal prende-se com a necessidade de prestar homenagem a Descartes, o autor das *Meditationes de prima philosophia*, e com a urgência de ressuscitar a revolução filosófica que este empreendeu. Trata-se, assim, de mostrar como a existência natural do mundo pressupõe a existência de um *ego puro* e das suas *cogitationes*. No entanto, sabemos já que Descartes não abordou frontalmente a subjectividade transcendental e que, por isso mesmo, foi incapaz de construir uma filosofia transcendental – preocupação da fenomenologia husserliana.

A experiência transcendental permite-nos ser espectadores imparciais. Mas espectadores de quê? Da vida pura da consciência. E não deixa de ser extraordinário – diremos nós – que o próprio espectador se temporalize se quiser tornar-se espectador de si mesmo. É esta mesma consciência pura que não cessa de transformar, sob a forma de sínteses ou ligações, os dados que aparecem à consciência. O exemplo do cubo é o escolhido por Husserl para mostrar que a forma fundamental da síntese é a identificação, isto é, identifi-

<sup>30</sup> Husserl, *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929). Trad. fr. par Suzanne Bachelard, *Logique formelle et logique transcendante. Essai d'une critique de la raison logique*, Paris, PUF, 1984, p. 412.

<sup>31</sup> Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Trad. de l'allemand par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1980. Sigla MC.

camos o que vemos como isto ou aquilo, embora sem deixarmos de ter várias perspectivas sobre o *mesmo*. E o autor acrescenta ainda a propósito da consciência pura: «Ela apresenta-se em primeiro lugar como síntese de um alcance universal correndo *passivamente* sob a forma da *consciência interna contínua do tempo*». (MC, p. 36; itálicos no texto).

Se toda a vida psíquica é unificada de modo sintético, é visível a importância do tempo na e da própria consciência. Husserl di-lo expressamente: «A *forma fundamental* desta síntese universal, e que torna possíveis todas as outras sínteses da consciência, é a *consciência imanente do tempo*» (MC, p. 37; § 18). E no mesmo parágrafo acrescenta que «a distinção entre consciência do tempo e o próprio tempo pode também exprimir-se como uma distinção entre o *estado da consciência intratemporal* (respectivamente a sua *forma temporal*) e os seus *modos temporais de aparição*, enquanto multiplicidades “correspondentes”» (itálicos de Husserl). Se tal mostra o «poder maravilhoso» do «ser por si mesmo», indica que a «vida da consciência se relaciona intencionalmente a ela mesma» (*ibid.*).

Deste modo, cada estado da consciência possui horizontes ou “halos”, o que nos permite compreender o facto de não haver significação que não “ultrapasse” o visado. Husserl diz mesmo que se trata de um ultrapassar da intenção na e a partir da própria intenção. Com efeito, a percepção progride confirmando ou infirmando “antecipações”, o que implicará a inevitável existência de “horizontes” e até, eventualmente, a criação de novos horizontes. A percepção não poderia existir sem este horizonte de potencialidades. E é a propósito destas reflexões que Husserl faz a distinção entre “entidades reais” e “entidades categoriais” (cf. p. 44). Se as primeiras se relacionam com as sínteses passivas, as segundas têm a ver com o carácter operatório e activo do eu. Este não deixa de constituir os dados; e é por isso que a subjectividade transcendental «não é um caos de estados intencionais» (p. 46). Melhor: «*Cada objecto em geral* (e também cada objecto imanente) corresponde a uma *regra de estrutura* (*eine Regelstruktur*) do eu transcendental» (*ibidem*; itálicos no texto). São estas regras que compete a uma fenomenologia – a uma teoria transcendental – esclarecer de forma sistemática.

Na quarta meditação, a tónica passa a incidir sobre a identidade do eu, o *habitus*, ou sobre a noção de génese (activa e passiva). Com efeito, o *ego* existe por ele mesmo, ou seja, é uma evidência contínua que se constitui «*continuamente a si mesmo como existente*» (cf. MC, § 31; p. 55; itálicos no texto). Husserl insiste que o *ego* não existe apenas como corrente ou fluxo, mas permanece como «idêntico»; um «eu idêntico» que relaciona todos os pólos-objects (cf. p. 56). Trata-se então de um «substrato permanente»; uma mónada que tem a sua «plenitude concreta» e que se cria como *habitus*<sup>32</sup>. «Eu

<sup>32</sup> MC, § 33: «Do eu (*moi*), pólo idêntico e abstracto dos *habitus*, distinguimos o *ego*, tomado na sua plenitude concreta (que vamos designar pelo termo leibniziano de mónada) ...».

sou-me – escreve Husserl –, numa experiência evidente, constantemente dado como *eu-mesmo*. Isso vale para o *ego* transcendental e para todos os sentidos do *ego*» (MC, § 33; p. 58). E o autor acrescenta algo que se nos afigura importante, a saber, que todos os problemas constitutivos «desse eu abraçam os problemas *constitutivos* em geral».

Ao constituir-se na «unidade de uma história» (cf. p. 64), o *ego* é constituído pelo universo do vivido, isto é, por um fluxo temporal feito de passado, presente e futuro. Compreende-se assim que a fenomenologia seja um idealismo transcendental que visa a explicitação do *ego cogito*. Aliás, cada forma de transcendência constitui-se no interior do *ego*; pois é apenas em mim, *ego transcendental*, que se podem constituir outros *egos* transcendentais. Se o tempo é a «forma universal de toda a génese egológica» (título do § 37), compreende-se que o universo vivido que compõe o *ego* seja composível com a forma universal do fluxo, isto é, com o *tempo*. É então a *associação* – princípio da génese passiva – que une *ego* e *tempo*, dizendo Husserl expressamente que ela «é um conceito fundamental da fenomenologia transcendental» (§ 39).

Compete às análises fenomenológicas descobrir o «*eidós* universal do *ego* transcendental», e é por isso que a fenomenologia é puramente eidética, isto é, estuda o *eidós* e, por isso, o *a priori* universal. «*Ao lado da redução fenomenológica* – escreve Husserl (MC, p. 61) –, *a intuição eidética é a forma fundamental de todos os métodos transcendentais particulares*».

Ao ser um idealismo transcendental, a fenomenologia procura, assim, explicitar o *ego*. E fá-lo porque não há forma de transcendência que não se constitua no seu interior, sendo o desiderato maior da fenomenologia interrogar como é que aquilo que está na consciência pode ter uma significação objectiva. Atente-se que esta «constituição» no interior do *ego* se pode fazer de forma activa ou passiva. Com efeito, na génese activa, o eu intervém, engendrando e constituindo, formando sínteses múltiplas onde os objectos aparecem como produtos. Todavia, esta génese pressupõe o *habitus* e uma forma passiva de síntese na qual o eu não pode deixar de estar rodeado de objectos e procedendo a associações determinadas. Também esta génese passiva não seria possível sem a intencionalidade.

Mas se na redução transcendental reflecto sobre eu mesmo enquanto *ego* transcendental e me apreendo numa percepção, tal não pode significar que eu me mova «sempre na esfera das percepções particulares propriamente ditas» (MC, p. 85). Num trecho que é, para nós, importante, escreve Husserl: «Ainda que eu seja constantemente dado a mim mesmo de uma forma original, e ainda que eu possa, avançando sempre, explicitar o que me pertence essencialmente, *esta explicitação efectua-se em grande parte por meio de actos de consciência que não são mais percepções* dos momentos correspondentes da minha essência própria» (MC, pp. 85-86; itálicos no texto). Aquilo que não é mais percepção diz respeito, afinal, à *temporalidade ima-*

nente, à corrente da consciência onde, incessantemente, se constituem actualidades e potencialidades. Husserl quer, assim, antepor à percepção uma camada mais funda, algo que vai constituindo o ego transcendental e que ele nomeia de temporalidade imanente.

7. No intuito de mostrar que a relação *tempo-ego* foi uma questão crucial no movimento fenomenológico que Husserl estabeleceu, parece-nos pertinente referir, nas páginas terminais deste estudo, o contributo do autor da *Phénoménologie de la perception*<sup>33</sup>. Com efeito, Merleau-Ponty fala da relação íntima entre tempo e subjectividade. A comunicação entre ambos faz-se por «dentro», pois o sujeito é temporal «em virtude de uma necessidade interior» (cf. p. 469). Ora, esta relação íntima afirma-se claramente quando se refere que o tempo «nasce da minha relação com as coisas». Mais do que um tempo *nas* coisas – um ou vários «acontecimentos» que existissem no mundo, sem que ninguém os presenciasse –, o tempo é antes, e primordialmente, a minha *relação* com elas. Se «o mundo objectivo é demasiado pleno para que nele haja tempo», tal significa que esse estar alheio ao que poderia ser o tempo do próprio mundo nos obriga, ao invés, a situar o tempo numa relação. Atente-se, desde já, que aquilo que falta ao ser para se temporalizar é, paradoxalmente, o não-ser. O tempo vive do que ainda não é e do que já foi, enquanto o mundo, ao ostentar o que é, se alheia do próprio tempo. É assim que acedemos à estrutura concreta da subjectividade através do tempo.

Na sua análise da noção de tempo, Merleau-Ponty insiste que é preciso que a consciência já tenha primordialmente um sentido de passado e de futuro para que um e outro possam ser reconhecidos enquanto tal. Há, assim, uma temporalidade no íntimo da consciência. Escreve o autor: «A reprodução pressupõe a recognição, ela não pode ser compreendida como tal sem que eu tenha primeiramente uma espécie de contacto directo com o passado no seu lugar» (p. 473). Se eu não posso construir o passado a partir dos conteúdos da consciência – dos traços fisiológicos ou psicológicos –, também não posso construí-lo em relação ao futuro. Tal significa que nada há na consciência que me diga o que é passado ou futuro se, previamente, a consciência não operar com tais determinações. Ao jogarmos com as várias dimensões do tempo, apercebemo-nos que não só toda a prospecção é uma forma de retrospecção como também o inverso. É por isso que eu tenho, para projectar o futuro, de efectuar uma retrospecção, entendida como uma projecção do passado. Também a retrospecção é uma projecção invertida. Se o passado é um futuro que já foi, o futuro é um passado que ainda não é. Deste modo, compreende-se que Merleau-Ponty considere que «o tempo é pensado

<sup>33</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1979 (1ªed. 1945).

por nós antes das partes do tempo, as relações temporais tornam possíveis os acontecimentos no tempo» (p. 474) e que, portanto, seja a consciência que tenha a função de constituir o tempo. Mas, ao fazê-lo, longe de ser a partir de uma sucessão de «agoras» – aquilo que Heidegger denomina como o conceito vulgar de tempo –, e de nivelar deste modo o próprio tempo, o que acontece é que a consciência faz e desfaz incessantemente o tempo, precisamente porque este último não é «um objecto do nosso saber» mas sim uma «dimensão do nosso ser» (cf. p. 475). Não há uma consciência tética do tempo; este caracteriza-se como «passagem», como uma rede de intencionalidades em que o mistério reside no facto de nunca ser completamente constituído. Numa palavra: o tempo *constituído* numa série de antes e depois não é o próprio tempo: é antes o resultado da sua *passagem*, isso que o «pensamento objectivo pressupõe sempre e não consegue apreender» (p. 474).

«É no meu “campo de presença” no sentido alargado (...) – escreve Merleau-Ponty (p. 475) – que eu tomo contacto com o tempo, que eu aprendo a conhecer o curso do tempo». Este privilegiar do «campo de presença», com os seus horizontes de passado e de futuro, mostra que é nele que o ser e a consciência coincidem. «No presente, na percepção, o meu ser e a minha consciência fazem um só» (p. 485). A consciência é então o movimento da temporalização; uma e outro estão fora de si, abrem-se ao Outro. A coesão de uma vida nada mais é do que a forma como a subjectividade assume o tempo.

É ao retomar a noção husserliana de *Abschattung* – adumbramento – que Merleau-Ponty acabará por mostrar a importância da noção de *transição*, que faz do fenómeno do tempo *um só fenómeno* e não uma multiplicidade. Como? Mostrando que as dimensões temporais se confirmam uma pela outra – como Heidegger –, pois é a «síntese passiva» que se torna verdadeiramente «síntese de transição». O adumbramento mostra a unidade natural e primordial entre as várias dimensões do tempo.

O que procura Merleau-Ponty? Enraizar a consciência no ser; mostrar que a temporalidade é que faz que possa existir algo como a ipseidade, o sentido e a razão. Se a consciência é temporal isso não significa uma «queda» no idealismo. Merleau-Ponty mostra que a *consciência é abertura ao mundo e que jamais deixará de o ser*. Partimos sempre e já do mundo; e se o constituímos, é a partir de uma consciência já e sempre temporal. O tempo não é, assim, uma sucessão de posições «objectivas», mas sim um «meio movente», uma passagem. A temporalidade temporaliza-se, e é isso que faz com que o sentimento de eternidade seja hipócrita, pois a «eternidade alimenta-se do tempo» (cf. p. 484). O sujeito que se abre ao Outro, que sai de si, encontra-se a sua identidade não numa identidade imóvel, mas outrossim na abertura ao mundo – isso que é a «pátria de toda a racionalidade». A subjectividade, ao ser temporal, dá-se numa presença que constantemente se faz e desfaz. É a análise do tempo que «faz aparecer o sujeito e o

objecto como dois momentos abstractos de uma estrutura única que é a *presença*» (p. 492).

Partindo da análise husserliana, vê-se que Merleau-Ponty une tempo e subjectividade a partir do «campo de presença» da minha consciência e da abertura ao mundo que lhe está subjacente. Ora, ao enraizar a consciência no ser; ao fazer do tempo um «meio movente» e chamar a atenção para a «síntese de transição», Merleau-Ponty solidifica o elo entre tempo, consciência e mundo. Mais do que se limitar a «reduzir» o tempo, sublinhemos este movimento de temporalização da consciência e a sua abertura ao mundo.

Quanto a nós, e num intuito notoriamente especulativo, importa perguntar se o *ego* não será, ele mesmo, uma subjectivação do tempo. À medida que «cavamos» na noção de tempo, não deixamos de encontrar a consciência, o *ego cogito* com as suas sínteses passivas. Mas o que encontramos é ainda mais radical, isto é, a formação do *ego cogito* faz-se por intermédio do tempo, não apenas devido às sínteses de identificação mas às sínteses passivas<sup>34</sup> que estruturam temporalmente aquilo que denominamos *ego*. Uma vez mais, e a termos razão, é espantoso que o texto das *Lições* seja omissivo a este propósito. O *ego* seria então a essência ou a espuma da temporalidade iminente do tempo. Escreve Husserl na *Ideia da Fenomenologia*<sup>35</sup> (quinta lição): «Na percepção, com a sua retenção, constitui-se o *objecto temporal original*; é apenas numa *tal consciência que o tempo pode ser dado*» (*ibid.* p. 96). Se o tempo é dado numa consciência, é preciso entendê-lo como se a própria consciência nada fosse sem o tempo.

Em *Experiência e Juízo*<sup>36</sup> reforça-se este ponto de vista. Ao analisar a contemplação relacional e o facto dos objectos percebidos o serem intuitivamente, reunidos numa só presença, Husserl tenta mostrar que há uma estrutura temporal que precede todos os actos. É então a *duração temporal* que torna possível a unidade do objecto. Escreve: «A unidade da percepção de uma pluralidade de indivíduos é então uma unidade que tem por fundamento a forma temporal que põe em conexão» (§ 36; p. 188). Significa isto que todo o indivíduo ou pluralidade de indivíduos só podem ser dados numa perspectiva temporal, «que é a forma do dado de tudo aquilo que é presente». Ou então (p. 197): «O *tempo na sua unidade é a forma*, a forma única de *todas as objectividades individuais* que são dadas ou podem ser dadas a um Eu, em intuições primeiramente esparsas, por exemplo, nas per-

<sup>34</sup> Embora, como escreve Merleau-Ponty (*op. cit.*, p. 479), se trate de uma palavra que «não é evidentemente uma solução, mas um índice para designar um problema».

<sup>35</sup> Husserl, *Die idee der Phänomenologie* (conferências pronunciadas em 1907). Trad. fr. par Alexandre Lowit, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1985.

<sup>36</sup> Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1954). Trad. fr. par D. Souche, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, PUF, 1970.

cepções e nas recordações separadas destas». Tudo isto pressupõe a actividade ou passividade do eu: é ele, aparentemente, que constitui temporalmente os objectos. Daí a expressão: «Pertence à essência das percepções de um Eu não se produzir senão num encadeamento contínuo» (p. 198). Todavia, julgamos que se poderia afirmar que, se o próprio eu se constitui temporalmente, é esta temporalidade que *se torna fundamento da própria consciência*. Se assim não fosse, nem sequer seria possível falar em sínteses, activas ou passivas.

Resta saber se, apesar de tudo, não haverá uma diferença radical entre tempo *vivido* e tempo *tematizado*. Partindo de uma distinção do próprio Husserl a propósito das palavras<sup>37</sup> – entre aquelas que são *meios* para *visar* as coisas e as que podem servir, elas mesmas, de *tema*, como o sabem os gramáticos, por exemplo –, falaríamos então na diferença entre *actos* da consciência. Se há diferentes *interesses* do eu – que se consubstanciam em diferentes actos da consciência –, importa então interrogar se o interesse ou acto que *vive* o tempo não será, afinal, radicalmente distinto daquele que o *tematiza*. Se assim é, então, o enigma do tempo voltaria, uma vez mais, a adensar-se e a esquivar-se a qualquer compreensão possível.

### Résumé

Dans cet article nous voulons penser la connexion entre temps et ego dans la philosophie husserlienne. Toutefois, nous ne pouvons pas comprendre la notion du temps chez Husserl sans une réflexion sur Aristote, Augustin, Kant ou d'autres auteurs comme Norbert Elias et Castoriadis. Avec l'interprétation des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, notre intention est de penser la co-appartenance entre temps et ego. Nous trouvons l'ego dans l'approfondissement du phénomène du temps et celui-ci dans la formation de l'ego cogito.

<sup>37</sup> Cf. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana Bd XI. Trad. fr. par B. Bégout et J. Kessler, *De la synthèse passive*, Editions Jérôme Millon, 1998, p. 42 e ss.