

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.13 | n.º25 | 2004

Miguel Baptista Pereira  
Amândio Coxito  
Alexandre Sá  
Pedro M. Gonçalo Parcerias  
Anne Schippling  
José Reis

## ESTUDOS

### O TEMPO EM HUSSERL (*cont.*)

JOSÉ REIS

#### B – AS LIÇÕES SOBRE O TEMPO

Expusemos os princípios que enformam o pensamento de Husserl. Estamos agora em condições de passar à análise da sua teoria sobre o tempo.

##### § 88. *Redução do tempo objectivo*

###### 1. *Sua necessidade*

É preciso começar pela redução do tempo objectivo, porque nós, na nossa atitude natural, estamos logo a pensar nos objectos transcendentés e na sua respectiva duração. Trate-se da casa, do livro ou da árvore, pensamos logo as coisas em relação ao seu começo e ao seu acabamento: elas são o que dura entre um termo e outro. Não nos interessa minimamente o tempo em que as vemos, precisamente o tempo-de-as-ver. Isto é assim porque, enquanto desconhecemos o «terceiro acto de consciência», todos somos realistas; as coisas existem *independentemente* de serem pensadas e, por conseguinte, são elas a verdadeira realidade, face à qual o nosso conhecimento delas não tem nenhuma importância; tem-na decerto para nós, que vamos conhecer coisas que antes desconhecíamos; mas como este conhecimento não morde as coisas, antes elas existem perfeitamente sem ele, é logo a estas *simples* coisas que nos referimos. Por outras palavras, no nosso horizonte o que há são coisas, e o conhecimento é função delas. Ora precisamente isto, se estão certas as nossas análises, não é assim. A casa, que agora vejo, que agora percebo, só existe desde a sua construção até à sua destruição porque, após esta *percepção*, eu *penso* que ela existe lá para trás e para diante, da construção à destruição. Evidentemente, eu percebo-a em muitos outros momentos. Mas ficam sempre muitos outros em que isso não acontece. E então o que se passa é que, quando tal acontece, eu simplesmente tenho a cheio o que em outros momentos

penso lá a vazio; e, por seu lado, tem justamente de haver estes momentos em que a penso lá a vazio. Assim, para simplificar, até posso perfeitamente supor que só há aquela percepção que comecei por referenciar, e o pensamento que logo a seguir pensa que o acabado de perceber existiu lá para trás e existirá para diante desde a construção até à destruição. Nesse caso, como é claro, se não houver nem um acto nem outro, pura e simplesmente não há a casa. Se ao menos houver a percepção, haverá a casa durante o tempo dessa percepção; mas não haverá mais nada. O que quer dizer que a casa para trás e para diante desse tempo só existe *durante* o pensamento que pensa essa sua duração. Deste modo, é bem evidente que o tempo-de-vermos-as-coisas não é indiferente. É preciso fazer neste domínio uma revolução copernicana: não são as coisas que existem, mas o ver que as vê. Elas só existem *durante* o tempo em que são vistas, e segundo o *modo* (em termos de percepção ou de imaginação, ou seja, a cheio ou a vazio) como o são. É isto no fundo o que Husserl quer dizer com a necessidade de se começar pela redução do tempo objectivo; a descoberta que Hume fez e Kant depois pareceu aplicar é finalmente posta ao trabalho por si.

É certo que Husserl, ele mesmo, não vai tão longe como aqui estamos a expor. Também ele, tal como Kant e como vimos (§ 84), não levou suficientemente a sério Hume; também ele não foi até à admissão do *nada* das determinações das coisas que *não* são percebidas para além daquela ou daquelas que o são. É por essa mesma razão não descobriu o «terceiro acto de consciência», com as consequências que de tal facto derivam: em primeiro lugar, não se apercebendo desse acto de pensamento que efectivamente põe lá as determinações que não são percebidas, ele continua a pensar estas determinações como algo *a perceber* e portanto como algo *em si*; e depois, sendo isto assim, isto é, mantendo este *em si*, ele continua afinal a manter em vigor as coisas *transcendentes* da tradição, com a sua *duração própria* e portanto com o seu *tempo objectivo*. Mas tudo isto é, como já sabemos, o ponto menos feliz do seu pensamento. Porque a verdade é que ele quer negar todo o ser *em si* e ficar só com os actos do sujeito e com o que neles se constitui; e é só porque não vai até onde Hume foi, até à *negação* das coisas durante o tempo em que não são percebidas, que jamais se encontra em condições de poder descobrir o terceiro acto de consciência. É só esta a falha do seu pensamento. Embora depois, sem dúvida, esta falha, em virtude das consequências, seja importante e conduza precisamente à ambiguidade essencial desse mesmo pensamento. Mas, de qualquer modo, o projecto está lá. E a falha é, então, apenas uma menor atenção à sua realização. Assim, entender o nosso Autor à luz do seu projecto, e não à luz da ambiguidade que inelutavelmente resulta do modo como o realizou, não é violentá-lo; ao contrário, é antes fazer-lhe justiça; para além de que é essa a melhor maneira de o fazer compreender, posto que a maior dificuldade para essa compreensão deriva sem dúvida da dita ambiguidade essencial. Daí, depois de tudo, o modo como pomos o problema.

E nesta mesma linha devemos marcar a diferença essencial da sua posição em relação à de Kant. Não só porque ela é realmente diferente, mas também porque isso ajudará a compreender o que está em jogo. Essa diferença consubstancia-se fundamentalmente nisto: enquanto Kant não se chega a aperceber da revolução

copernicana de Descartes, isto é, da descoberta do ver como critério do ser, ele sim não só se apercebe como fará disso, segundo vimos, o «princípio dos princípios». Assim, importa pormenorizá-lo suficientemente, aquilo que o autor da *Crítica* retira de Hume é apenas uma «diversidade» de «dados», que precisam sem dúvida de ser conjuntados em objectos, mas que são eles mesmos já *objectos*, enquanto os elementos daqueles. Quero dizer: a sua posição é inteiramente objectivista, pura e simplesmente não há no seu pensamento a necessidade do ver, nisso ele é um perfeito pré-cartesiano; há simplesmente essa multiplicidade sucessiva de dados, que enquanto elementos-*já-objectos* (em relação ao ver) se sintetizam ou conjuntam, graças às categorias, em objectos (enquanto *conjuntos*). Mas há ainda um outro aspecto, que deriva deste, em que Kant se diferencia de Husserl: estes mesmos dados, sós ou sintetizados em objectos, estão longe de ser a realidade propriamente dita, ou mesmo uma realidade paralela à propriamente dita; ao contrário, havendo, como o vimos nomeadamente no § 55.7, não só essa *sucessão* de dados, mas também *o que permanece* de dado para dado, e isto sendo precisamente para a tradição o verdadeiro ser, eles perdem-se ao fim e ao cabo no ser transcendente da tradição; na verdade, embora partindo-se deles e da sua temporalidade, o que logo se acaba por pensar, desaparecendo eles de vista, são as coisas do realista, com a sua duração. Deste modo, não só não há o ver em Kant, como não há a *sua* temporalidade. Ora em Husserl, sim, há uma coisa é outra. Embora ainda continue a haver, em virtude da falha na realização do projecto, a temporalidade transcendente. Mas a temporalidade do ver é pelo menos uma realidade tão importante como esta. E tende mesmo a ser a única realidade. Pois com efeito, tendo partido dela, o projecto é só admitir o que nela se constitui, sem mais nenhuma transcendência.

Daí justamente a necessidade da redução do tempo objectivo no início das *Lições sobre o tempo*, e no fundo no início da própria fenomenologia, porque tudo vem entroncar na questão do tempo. É preciso que no limiar de uma coisa e outra nos apercebamos de que as coisas transcendentais, com a sua duração que vai do seu começo ao seu acabamento, não são o primeiro ser, o ser donde devemos partir. Ao contrário, tais coisas são já o resultado da nossa constituição: são o que se *percebe* e, nessa percepção o que se percebe aparecendo como o que já existia antes e existirá depois (§ 84.4), são o que se *pensa* como existindo do seu começo ao seu acabamento. O realista só não sabe que por baixo das suas coisas há os actos de percepção e de pensamento. E que, sendo assim, eles têm o poder de vida ou de morte sobre essas coisas: que elas só existem *durante* o tempo e segundo o *modo* como eles existem; que por exemplo a casa só existe porque, após a percepção, eu a penso lá desde a construção até à destruição. Aliás, ao perceber e pensar isto, eu mesmo (como idealista) posso *abstrair* de que a estou a perceber e depois a pensar; é exactamente o que acontece ao realista, só que, evidentemente, ele não abstrai só, ele *ignora* esses actos e, ignorando-os, pensa a casa *em si*. É precisamente para não mais os ignorar que serve a redução. *Para os trazer à luz*, já que eles têm o poder de vida ou de morte. Para começarmos a ver como em concreto este trazer à luz se faz, podemos partir por exemplo da doutrina kantiana da apreensão. Como as coisas temporais, por exemplo um som, se dão apenas

sucessivamente, e as espaciais – por exemplo as quatro paredes de uma casa, e em pormenor os tijolos de cada parede – se têm de percorrer, isto é, também só se dão sucessivamente, *tudo só se dá no tempo* e por conseguinte só podemos começar a constituir o mundo *tal como ele existe para nós* – como não sendo uma pura sucessão mas como contendo por exemplo um som que *dura* ou uma casa com *quatro* paredes e a parede com *cem* tijolos – se, no processo sucessivo da respectiva percepção, se agregar a esta a memória (e depois naturalmente a previsão). Isto é, só começaremos a ter o mundo organizado em objectos, enquanto «conjuntos determinados», como eles eram para Kant, se constituirmos, como diz agora Husserl, «objectos temporais» (*Zeitobjekte*), precisamente *conjuntos de tempo*: conjuntos que ainda só têm a ver com a sucessão e não com a simultaneidade e consequente transcendência (relativa ou absoluta), e que vemos constituírem-se sob os nossos olhos porque, enquanto vemos chegar de cada vez o novo elemento percebido, se vão guardando na memória os anteriores. Só graças a esta constituição temporal haverá para nós os objectos que há, e não uma pura sucessão, que nem se saberia tal.

## 2. O que se reduz e o que fica

Mas já que mantém o tempo objectivo, ele verdadeiramente não o reduz. E por outro lado o tempo imanente não é simplesmente o que resulta de vermos as coisas lá mesmo onde elas existem, mas para além disso o que resulta de haver em nós um duplo delas, através do qual então vemos as coisas lá fora. De resto este duplo não é simplesmente algo suposto em nós, como começou por ser para explicar a memória, estendendo-se depois à percepção, mas Husserl fala dele antes como sendo os próprios «dados dos sentidos», os quais se vêem lá mesmo no sítio das respectivas coisas, e a que só falta a «animação da apreensão» para que eles nos levem à aparição (no que toca ao que eles mesmos fazem aparecer) dessas coisas. Como é ao certo? No fim de tudo – mas no princípio de tudo, para podermos compreender com alguma clareza o modo como Husserl põe o problema do tempo – o que se reduz e o que fica dessa redução?

Que ele mantém o tempo objectivo, o tempo das coisas, o tempo do «cronómetro»<sup>991</sup>, vê-lo-emos melhor, porque expressamente (seguindo a própria ordem das *Lições*), mais adiante. Mas podemos ao menos dizer já que ele estabelece um «paralelo» entre, por um lado, o que se passa entre o tempo imanente e o tempo objectivo e, por outro, o que se passa entre quer os *data* de espaço e o espaço objectivo quer os *data* de qualidade e as qualidades objectivas. Assim como o espaço objectivo aparece nos *data* de espaço, e as qualidades objectivas nos *data* de qualidade, assim também o tempo objectivo aparece nos *data* de tempo, precisamente o tempo imanente<sup>992</sup>. Veja-se até onde Husserl vai na afirmação do

tempo transcendente. Como se o tempo imanente se pudesse reduzir apenas (exactamente à imagem e semelhança do que se passa nos outros dois casos) a um representante do tempo transcendente! Ou pelo menos – já que o tempo imanente é evidentemente o que antes de tudo existe para ele – como se ele, enquanto tal, isto é, sem ser anulado, pudesse representar o tempo transcendente! Husserl não vê que tempo é *acontecer*, e naturalmente *acontecer da coisa* que tem tempo, isto é, que tem esse acontecer; ou, por outras palavras, não vê que tempo é movimento; e por conseguinte não vê que, no caso, o tempo do *ver* (o imanente) não é *de modo nenhum* o tempo do aparecer e desaparecer *ônticos* das coisas (o tempo transcendente), não podendo um pura e simplesmente representar o outro. Ao contrário, o que se passa é que ele continua a conceber o tempo, na linha da tradição que remonta a Aristóteles, como algo em si mesmo anterior ao movimento, e sobretudo, dentro desta linha, a concebê-lo à maneira matemática da «rede de lugares temporais» que vimos para Kant; tempo ainda é, apesar de tudo, antes de mais esta rede. Daí que não tenha sensibilidade para estas diferenças. Mas não antecipemos. Aqui concluíamos apenas que, se o tempo objectivo é mantido, como patentemente o é, ele realmente não é reduzido. Antes, é só abstraído, para mais tarde aparecer de novo. Não certamente sem sofrer alguma alteração; o que não se sabia constituído, e que por isso se julgava em absoluto transcendente, aparece como constituído, ou seja, na sua relação ao tempo imanente; dá-se aqui o que em geral se dá para a redução-constituição, incluindo a inevitável ambiguidade. Mas, seja como for, o que aqui importa é que ele vai aparecer de novo; e que portanto verdadeiramente não desaparece.

Sabemos assim o que significa a redução do tempo objectivo. Mas, enquanto ele é abstraído, o que fica? O que é ao certo o tempo imanente? Qual é – porque é esse o problema – a sua matéria? Como o analisámos no § 85.1, Husserl entende-a como os «dados dos sentidos» que nós vemos no próprio sítio onde se dão as coisas. Prova disso é que, como o diz com alguma frequência, basta a «apreensão» para vermos o objecto; até aí, pois, é a eles que vemos. Simplesmente, se isto fosse desta maneira, então o conhecimento consistiria em vermos primeiro os dados e só depois, saltando para eles, os respectivos objectos; o que de todo não se dá na experiência. De resto, teríamos sempre de ver primeiro os dados, e depois igualmente os próprios objectos, *sem nenhuma mediação*. A realidade, na nossa experiência, é ao contrário a que acabamos de significar: nós vemos os objectos sem nenhum salto dos dados para eles, e mesmo sem nenhuma outra mediação. O que quer dizer que o meio, que apesar de tudo se supõe, é *na sua essência* o duplo das coisas que justamente se *supõe* em nós para explicar a memória e que depois se estendeu à percepção. O qual, no seu caso, se cruzou com os dados dos sentidos da Psicologia experimental. Foi assim que resultou algo que a seus olhos parece indestrutível. Mas só o é porque ele se coloca *à vez* ora numa ora noutra perspectiva: ora nos dados dos sentidos, ora através do duplo no *próprio* objecto; não se põe a ver o objecto *através* dos *dados dos sentidos*. Porque, se assim fosse – já que *o que se vê*, na atitude normal, é o *objecto*, «em pessoa» –, então ver-se-ia *cá* (no respectivo *datum*, que não poderia deixar de se ver) o que afinal *só lá* se veria (no objecto)! Evidentemente, se se atenta minimamente nesta mediação, ela não

<sup>991</sup> VZ § 1, p. 12.

<sup>992</sup> *Ibid.* pp. 7-12. Cf. o mesmo por exemplo em *Ideen-I* § 81, p. 273 e *EU* § 64 b) pp. 309-310.

é possível. Só o parece na tradição, porque não há nada no meio. Embora obviamente haja a monumental convicção de que há esse meio, desde a pedra na alma de Aristóteles ao sentido interno de Kant ou à informação no cérebro das Neurociências de hoje em dia. Se alguma vantagem resulta da concepção mais positiva de Husserl, essa é a de fazer mais visível a sua impossibilidade. De qualquer modo, é o que aqui nos importa, esta concepção não destruiu o duplo ficando com os puros dados dos sentidos (nesse caso não haveria mais a *hylê* husserliana), mas ao contrário transformou os dados dos sentidos em duplos. E nesse sentido temos de os interpretar, corrigindo por uma vez a ambiguidade, exactamente dessa maneira, portanto como *meros duplos na alma* (até onde quer que esta se estenda) dos objectos, com o óbvio problema do acesso a eles, ou seja, o problema da reflexão, já que então não se vêem directamente; problema que de resto naturalmente existe no nosso Autor, uma vez que, apesar desse carácter directo, já objectivo, dos dados dos sentidos, ele também advoga e não menos frequentemente a necessidade da reflexão.

Contudo, ainda antes de passarmos a este último problema, precisemos por onde passa a distinção entre a esfera imanente e a transcendente, com os respectivos tempos. Uma vez que há um duplo dos objectos, o imediato é pensar que ela passa entre este duplo e os objectos, tomados estes logo na sua nota que de cada vez é vista. Ora em rigor não é assim. Ela passa antes entre o *ver* e o *não visto*, ou se se quiser considerar já o que o *ver* vê, entre o *visto* e o *não visto*. Para o observarmos bem, podemos até considerar que não há para Husserl nenhum duplo: mesmo assim haveria para ele as duas esferas. Se nos lembrarmos do que a propósito da exclusão bergsoniana deste duplo já dissemos no fim do § 61.4, compreenderemos logo. Se não há duplo, o que o *ver* vê é decerto apenas o *próprio* objecto, na nota ou esboço (*Abschattung*) que de cada vez vê; nesta nota, com efeito, as duas esferas agora cruzam-se, não havendo mais precisamente o *duplo* de cá e a *nota vista* de lá, mas apenas esta *nota vista*, lá onde ela exclusivamente se dá. Mas haveria na mesma as duas esferas. Haveria por um lado a *simples* «nota vista» e por outro, como já o referimos no § 85.1.2, a «nota vista *enquanto* integrada no conjunto das demais notas do objecto, as quais então *não* são vistas, e quando o forem não o será esta nota», de tal modo que, para o dizer directamente, haveria a «nota vista *enquanto* ela se pensa como existindo antes e depois sem o *ver* e, se antes e depois, como existindo também agora *de si mesma* sem o *ver*, só acontecendo que de fora este se lhe acrescenta»; ela, decerto, neste momento é vista, mas abstrai-se disso ao considerar que *ela mesma* é independente desse *ver*, para nada necessitando dele para existir desde o seu começo até ao seu acabamento. É esta existência do objecto *durante o tempo* em que *não* é visto que lhe confere a sua *independência* em relação ao *ver* e, consequentemente, a possibilidade de ser considerado, mesmo *com* o *ver*, como o que ele é *em si mesmo*. É isto mesmo que constitui qualquer «coisa vista», subjectiva portanto, como «algo objectivo»; precisamente o objectivo, a esfera transcendente em oposição à imanente, é, como o vimos nomeadamente no § 84.5, um «*esse* principalmente anterior ao *percipi*», algo que *precisa* de ser visto porque *de si mesmo* não o é. Sendo naturalmente a esta independência que ele se refere sempre que fala no «objecto» para além das suas

«aparições», ao ponto de com toda a lógica chegar a dizer que ele é «o que nunca ninguém viu», quer por ser uma simultaneidade de notas para o mesmo sujeito, em que enquanto se vê uma não se vêem as outras<sup>993</sup>, quer por, sendo o mesmo para múltiplos sujeitos, na sua dimensão de para-os-outros nunca me aparecer a mim<sup>994</sup>. Se temos isto presente, é bem claro que a distinção entre a esfera imanente e a transcendente não passa, em rigor, onde ela imediatamente é mais visível, entre o duplo e a nota vista do objecto. Precisamente esta nota vista é objectiva porque antes e de si mesma não é vista. É este ser *não visto*, que apesar de tudo Husserl ainda admite, que está em jogo pelo lado da esfera transcendente, face ao acto do *ver* pelo lado da esfera imanente; que também haja um duplo da nota objectiva, isso é ao fim e ao cabo (mesmo em Husserl, decerto) perfeitamente redundante. Mas é claro, e notemo-lo bem, uma vez admitido, a distinção passa de imediato entre ele e a respectiva nota objectiva: face ao duplo por definição *visto*, mesmo a nota objectiva *vista* funciona como *não vista*, ela é precisamente o *não-visto* agora-*visto*, por isso sendo o objectivo, o noema face à noese. O que em última análise só vem complicar as coisas, porque a verdadeira distinção se continua a fazer, também aqui, entre o visto e o que o não é, entre o *ver* e o *ser*. Se as quisermos simplificar e com isso vê-las no seu verdadeiro rigor, temos de dizer que tudo se passa entre o acto do *ver* e o *que* é visto. Com os seus tempos próprios. Há por um lado o tempo das coisas, que começam, permanecem e acabam de um modo inteiramente independente de serem vistas ou não, e há por outro o tempo

<sup>993</sup> VZ § 44, p. 123.

<sup>994</sup> *Krisis* § 47, p. 187. — Quanto à possibilidade de, mesmo enquanto vemos as coisas, elas poderem ser consideradas (por abstracção do *ver*) como o não visto, isso é mesmo o mais habitual na nossa experiência. Mas há duas perspectivas diferentes. Antes de se levar a sério o *ver*, antes pois de Descartes (e decerto também a seguir, sempre que se continua a não o levar a sério), mesmo vendo agora as coisas, abstraímos disso, e pensamos-las, para trás e para diante, em toda sua duração, como são agora; por exemplo, pensamos esta mesa (que vemos, mas abstraímos disso) como existindo, assim mesmo, desde que foi feita até um dia desaparecer. Ao contrário, se se leva a sério o *ver*, ainda as pensamos desde o seu começo até ao seu acabar, mas precisamente sem o *ver*, isto é, como sendo isso mesmo que vemos, mas às escuras. Como Husserl o leva a sério, é nesta última perspectiva que predominantemente nos devemos colocar. É assim este «às escuras» que nós pensamos, quando, mesmo estando a *ver* uma coisa, nos referimos ao que ela é em si mesma, ou seja, abstraindo de que está a ser vista. — E em ambos os casos, acrescentemo-lo para dizer tudo, abstraímos de que estamos a *ver* as coisas porque, tendo começado por pensá-las como independentes do pensamento que as pensa, elas continuam como independentes na percepção; isto é, se as coisas, no imediato, existem sem qualquer referência ao sujeito, é só *mesmo elas* que nós pensamos não só nos momentos de pensamento mas também nos momentos de percepção; o que é independente, antes da percepção, independente continua, na percepção. Abstrai-se assim tanto desta como se abstrai do «terceiro acto de consciência». Com uma pequena diferença: no último caso, abstrai-se do acto de pensamento inteiramente sem o saber, porque nunca se descobriu esse terceiro acto de consciência; enquanto que na percepção se abstrai ou do *ver* que nada faz, portanto da *simples* palavra *ver*, antes de Descartes, ou do *ver* que verdadeiramente ilumina o que está às escuras, depois deste autor. Quando, como é o nosso caso, já não há *ver*, abstrai-se da referência ao sujeito: as coisas só existem como fazendo parte deste, na sua imanência pois, porque só existem no terceiro acto de consciência e na respectiva percepção; mas, esquecida esta imanência, esquecida esta dependência, fica simplesmente o *que* é pensado e consequentemente o *que* é percebido (sem o tempo e a perspectiva do pensamento e da percepção).

do ver que, sendo por seu lado uma realidade independente das coisas, existe quando existe e nada tem a ver com a duração delas; produzindo as duas realidades em conjunto – quando isso acontece – o seu cruzamento (a coisa vista) bem como o cruzamento dos dois tempos (a respectiva simultaneidade).

### 3. Acesso à corrente da consciência: o problema da reflexão

Se a atitude normal é a de estarmos voltados para as coisas exteriores, para os objectos transcendentos, como tomamos consciência da realidade que é a consciência? Como tomamos consciência do seu acto de tomar consciência (antes de mais, e para aqui falar só nelas) das coisas exteriores, ou seja, e concretamente, como tomamos consciência do seu ver e do duplo das coisas através do qual ela as vê lá fora?

Já dissemos que a reflexão é uma ilusão (§ 85.1.3). É-a, à partida, porque não há lá nada para ver: nem o ver nem o duplo. Mas admitindo que há – é isso que antes de mais queremos aqui dizer – é ilusão o modo como Husserl a fundamenta. Já se tendo resignado a não a obter durante o tempo em que vemos o objecto transcendente, ele parece ter encontrado a solução na retenção: se o objecto acabado de perceber se mantém lá, ele é decerto já passado, mas um passado que é quase presente; ora, se temos ainda o objecto praticamente presente, também temos presente o *acto* que o vê. Deste modo, já não vemos, é certo, o ver do sujeito *enquanto* vemos o objecto: se estamos a ver este, quando desviamos o olhar para o ver, ele já passou e parece ter-se perdido definitivamente; mas acontece que, por intermédio da retenção do objecto, afinal ainda o vemos logo a seguir e portanto praticamente como tão vivo – ou seja ainda em efectividade de funções – como nesse seu ver vivo; pois se temos ainda aí o objecto como praticamente presente, também obviamente o ver que o vê. Só que há aqui um pormenor a que é preciso atender. Realmente, *nós não vemos ver nenhum, mas só o objecto*, e toda a evidência que há é que *tem de haver* lá o ver. Exactamente. Vemos apenas o objecto, e por conseguinte ele é só o *fundamento* – e isto ainda porque julgamos que não há objecto sem o *ver*, bem como sem o *duplo* através do qual ele se vê – para *inferirmos* que também lá há o ver. Como o concluímos no fim do § 85.1.4, a evidência do *acto* é a evidência da sua *necessidade* (para podermos ter o objecto), não a *sua* evidência. Esta, a *sua*, é precisamente a evidência de um *nada*, se vamos até onde nós próprios fomos na análise do duplo e do ver. Mas se se pensa, como na verdade acontece, que os há aí, é claro que nesse caso, como é o caso da tradição, o nada se encontra ainda muito cheio. Então, que ao menos se note o modo de proceder de Husserl: o que imediatamente se vê é sempre o objecto, e é com base nele que se conclui para o respectivo acto; como o citámos no referido passo, ele põe mesmo este processo de um modo formal: «lembro-me de A» *implica* que «percebi A» e «prevejo A» *implica* que «perceberei A»<sup>995</sup>. O que quer

<sup>995</sup> Cf. *supra* nota 944.

bem dizer que ele *deduz* o acto do objecto. Ora, se lá estivesse alguma coisa, essa coisa (já que estamos a olhar para lá) *via-se*, pelo menos tanto como o objecto, e não era preciso deduzi-la, só olhar para lá. Se se deduz, é porque não está lá nada. É irremediável: a famosa realidade da consciência não é verdadeiramente coisa alguma, que precise, ou mesmo que possa, ser vista. Trata-se apenas do convencimento da humanidade de que é preciso um ver, porque há um objecto para ser conhecido, e de que há um duplo conjuntamente com esse ver, porque o conhecimento desde sempre se pôs, através da memória, em termos de representação. O que – para aquilo que aqui imediatamente nos interessa – naturalmente condiciona a evidência que se diz termos dessa pretensa realidade na reflexão: como esta, enquanto nada que é, não se pode *experimentar* quanto a ser vista ou não, mas só *supor-se* de um modo ou de outro, julgar-se-á não só como real mas ainda como vista ou como não-vista – e a ver desta ou daquela maneira segundo os modos que houver – de acordo com as exigências da nossa efectiva experiência.

### 3.1. Os diferentes graus de realidade da consciência

Começemos, com efeito, pela percepção das coisas exteriores. Vemo-las efectivamente. E nem as vemos senão a elas; quero dizer, sem nenhum *ver* ou duplo pelo caminho. Mas eis que o duplo foi julgado necessário para a memória e daí passou para a percepção; e por seu lado o ver foi requerido, como o vimos no § 82.4.1, para transformar o *em si* das coisas em *para nós*. Eis constituída a primeira, e a grande (porque se trata da percepção), realidade da consciência. Como a vemos? Segundo Husserl, através da retenção e do que, para a contrapor a esta, chamaremos a memória segunda. Na verdade, durante o tempo em que percebemos a própria coisa exterior não, porque justamente a *efectiva experiência* que temos é que a percebemos a ela, sem mais nada; só num momento seguinte, pois, poderá haver alguma disponibilidade para a considerar. E mesmo aí é preciso notar que, quer se trate da retenção ou depois da memória segunda, a atenção vai imediatamente para o objecto, de tal modo que só um interesse específico pode fazer com que nos voltemos também para o acto. Porém, então sim, porque já não há a realidade da experiência a impor-nos só o objecto, já há esse espaço de manobra e a consequente possibilidade de a considerar; já se pode, nomeadamente na memória segunda, pensar para além do «teatro iluminado de ontem», no seu exemplo, a percepção que o percebeu<sup>996</sup>. Mas pode-se também já fazê-lo minimamente na retenção, apesar de esta se dar logo a seguir à percepção e mesmo enquanto novas percepções vão chegando; ela com efeito já é do campo da memória, ainda que memória primeira, e só porque Husserl a entrelaça na própria percepção parece que pertence anfibiamente a um lado e a outro. Husserl, na verdade, julga que o tempo se dá na modificação da percepção em retenção, e não na passagem de uma percepção a outra; embora, nas suas descrições, ele

<sup>996</sup> VZ § 27, pp. 77-78.

obviamente não ignore esta dimensão a que, desde Aristóteles e depois em Agostinho, chamámos a *dimensão do presente*, na sua teoria, como veremos, o tempo passa-se originalmente naquela «degradação» da percepção em retenção. Daí o entrosamento desta última na própria percepção. Mas ela obviamente, como também veremos, já é do campo da memória, não da percepção. E então, já que esta última pode constituir uma dimensão própria, a do presente, aquela pode por sua vez constituir a sua própria; será algo exactamente como a memória segunda, só que precisamente logo a seguir à percepção: enquanto esta vai perfazendo a sua continuidade de uma fase a outra, a retenção, no seu encaixe, vai perfazendo a sua, a uma fase de distância; na segunda fase da percepção começa a primeira da retenção e, acabada a última da percepção, ainda falta a última da retenção; temos assim um processo exactamente paralelo ao da memória segunda, também com um núcleo a avançar e a cauda do cometa a ficar para trás. Mas veremos isto melhor mais adiante. Aqui importa só pôr em relevo que a retenção, exactamente como a memória segunda em relação ao teatro iluminado de ontem, é antes de tudo retenção do respectivo objecto (o da percepção acabada de haver); mas há já nela ao menos a possibilidade teórica de nos podermos voltar para o seu acto, precisamente a percepção desse objecto. E então a questão é esta: vemos esse acto, vemos a percepção? Sem dúvida! Pois, se temos aí o objecto acabado de perceber, isto é, se a percepção com o seu ver e a sua matéria lá esteve para ele ser para nós, agora que o temos ainda aí, esse ver e a sua matéria ou duplo, se para lá volvemos o olhar, vêem-se *tanto* como se vê o próprio objecto. Ou melhor, *supõem-se* vistos. Mas esta suposição tem aqui o carácter de efectiva realidade que deriva, conjuntamente, de termos realmente acabado de fazer a experiência perceptiva do objecto, e de termos aquelas razões para supormos quer um ver quer um duplo a constituir essa percepção. Tal como, se passamos à memória segunda, ainda há esse carácter de efectiva realidade, embora de um modo mais longínquo, porque se trata só de visar essa mesma experiência perceptiva que inicialmente fizemos.

Mas voltemo-nos agora para a realidade, não do próprio acto de percepção, mas do acto de retenção e dos actos de memória segunda. Porque o facto é este: cada acto que vê o acto primitivo da percepção é por sua vez um acto, precisamente constituído, à imagem e semelhança do que acontece para a percepção, por um ver e pelo duplo do objecto que agora é visto. Assim, na retenção, há um *duplo* do *objecto* que nela se vê (a modificação do primitivo objecto da percepção); pois, embora voltada antes de mais para este *objecto*, ela não se esgota nele (caso em que não haveria mais a face-sujeito), antes é um *acto*, com o que isto quer dizer de um duplo através do qual vê o objecto e de um ver que justamente o vê. E o que se dá para a retenção dá-se naturalmente para os sucessivos actos da memória segunda. Uma vez constituída a consciência, no caso por excelência da percepção (porque os outros não são senão o seu progressivo apagamento), em termos de um ver e de um duplo através do qual ela toma consciência do objecto, ela é definitivamente, e em toda a sua amplitude, isso mesmo: um ver e o duplo do respectivo objecto. Ora qual é o grau de realidade destes actos, e como se podem ver? Quanto ao primeiro ponto, o grau de realidade é naturalmente proporcional ao seu grau de afastamento da percepção: é progressivamente menor. Mas quanto à possi-

bilidade de se verem, surge um problema grave. Cada acto vê o acto anterior; mas ele mesmo fica de cada vez por ver; se o quisermos ver, somos apanhados por uma regressão ao infinito. Mas então – porque de cada vez o acto que está a ser visto pressupõe um que não o é – acontece que na fonte do ver está o não-visto? Acontece que a transparência da consciência está comprometida, que o projecto desta transparência, o qual resulta da admitida revolução de Descartes, afinal não se pode realizar? Como reage Husserl a esta dificuldade?

### 3.2. O problema da reflexão ao infinito

Por um lado, parece até não se aperceber dela. Na verdade, ele atribui antes à própria natureza da consciência esta progressão ao infinito. Leia-se por exemplo o texto do § 77 das *Ideias-I*. «Todo o eu vive (*erlebt*) as suas próprias vivências; todas as espécies de elementos reais (*reell*) e intencionais estão incluídas nelas. Vive-as; isso não quer dizer que as tem “sob o seu olhar” (...)». Mas – continua – pode vir a tê-las: «Toda a vivência que não cai sob o olhar pode, em virtude de uma possibilidade ideal, ser por sua vez “olhada”; uma reflexão: do eu dirige-se sobre ela e ela devém um objecto *para* o eu». Já temos assim um primeiro plano da reflexão. Mas ele mesmo pode ser depois reflectido: «As operações reflexas – conclui com efeito – são por sua vez vivências e podem como tais servir de substratos para novas reflexões, que vão ao infinito, segundo uma generalidade fundada no princípio»<sup>997</sup>. Como vemos, é a própria natureza da consciência que não só permite mas de algum modo exige esta regressão ao infinito: havendo por trás de cada objecto o seu respectivo acto, e a consciência podendo por sua vez objectivá-lo, o processo está lançado. Decerto, Husserl admite-a sem mais, porque, para além de não pôr na altura o problema de deixar às escuras a fonte do próprio ver, ele está predominantemente, como o vimos no anterior parágrafo, no campo das puras possibilidades ou princípios, e não, por só incoativamente que seja, no da facticidade. Porque, se descemos, mesmo que só minimamente, a esta facticidade, isto é, se pomos em prática ao menos o início destas possibilidades, vemos logo que essa progressão não é possível. Por esta razão simples: porque não há tempo; pois, se vamos por exemplo na cadeia regressiva das reflexões de reflexões que se instituiu a partir de uma determinada percepção, não vamos então nas outras cadeias pertencentes às outras percepções; e, pior, não podemos ter mais percepções, as quais são no entanto a realidade a partir da qual se institui todo o processo reflexivo. É irremediável: só há um tempo, e é preciso pôr nele tudo o que efectivamente existe; o resto, é só uma possibilidade «ideal» ou, como também diz, ao nível dos «princípios», *não* é uma possibilidade real; a este último nível, e uma vez feitas as contas, o que há são antes de mais as percepções, e depois algumas reflexões, que podemos decerto tomar como modelos das que não fazemos, e deste modo supor como elas são; estas mesmas contudo não as faze-

<sup>997</sup> P. 247.

mos, nem vamos numa cadeia ao infinito. Aliás, é preciso notá-lo, mesmo que houvesse tal cadeia, ela evidentemente de nada serviria. Porque, em primeiro lugar, ir na cadeia não é às tantas saltar para o infinito, mas ir na cadeia. E depois porque, se é assim, o acto *não-visto* jamais desaparecerá: começando justamente por ser o não-visto, e só depois se indo lá vê-lo, ele precede-nos sempre, *já lá está quando* vemos o anterior, não há maneira de o eliminar.

Ora Husserl não vê isto? Sem dúvida que sim. E por isso é que, depois do acabado de dizer, devemos expressamente acrescentar que ele, por outro lado, não deixa de se aperceber do problema que a reflexão traz. Uma vez, mesmo, ele fala no «inquietante *regressus in infinitum*»<sup>998</sup>. E em outras duas fala nesse «regresso ao infinito» precisamente no contexto de tentar resolver o problema. Referimo-nos respectivamente aos Suplementos IX e XII das *Lições sobre o tempo*<sup>999</sup>, que são os dois textos onde, de meu conhecimento, ele põe mesmo o problema e o tenta resolver. As soluções não são idênticas. Não sendo sistematizadas entre si, vamos nós começar pela última, porque ela não é ainda a mais radical.

### 3.3. A primeira solução do problema

«Toda a “vivência”, no sentido completo [isto é, enquanto constituída pela face-sujeito aquém da face-objecto], é percebida interiormente [já que tem justamente a face-sujeito que, enquanto voltada para a face-objecto, não foi percebida]. Mas a percepção interna [que ele justamente vai apresentar como solução neste texto] não é uma “vivência” no mesmo sentido. Ela não é percebida por sua vez interiormente [porque ela agora não tem a face-sujeito, e por isso nela nada há que precise de ser percebido]. Toda a vivência que o olhar pode atingir se dá como uma vivência que dura, que se escoia, que muda de tal ou tal maneira. Mas não é o caso do olhar que a visa, o qual se contenta com olhar. [Quer dizer: o olhar que aqui é referido, e que é a tal «percepção interna» que ele quer apresentar como solução para o problema da reflexão, não é nada *em si mesmo* (não é uma face-sujeito), e como tal não é, como toda a vivência no sentido habitual, um fragmento da corrente da consciência, com o seu conhecido processo de escoamento. Por essa razão se contenta com olhar, e não tem de ser percebido]»<sup>1000</sup>. Mas então em que consiste este «olhar»? A resposta vem na parte final do texto: trata-se da «atenção», que muda o «ser pré-fenomenal das vivências» em um «ser como fenómeno». «Quando nos voltamos atentamente para a vivência e assim a apreendemos – escreve com efeito – ela obtém um novo modo de ser; torna-se uma vivência “distinguida”, “posta em relevo”, e distinguir não é aqui senão apreender, ser distinguida senão ser apreendida, ser objecto da atenção que se volta para ela»<sup>1001</sup>. Exactamente como ele ensina no § 35 das *Ideias-I*, o que

<sup>998</sup> APS § 30, p. 214.

<sup>999</sup> Pp. 160-161 e 172.

<sup>1000</sup> VZ Suplemento XII, pp. 172-173.

<sup>1001</sup> *Ibid.* p. 176.

está num «plano de fundo», e que por isso praticamente não se vê, com a mudança da atenção passa para primeiro plano e transforma-se no que se vê ao mais alto grau; não há aqui (para além de duplo algum) nenhum ver que se acrescenta, porque a coisa *já* é percebida, e só acontece que se encontra no plano de fundo; antes há apenas o «relevo» que deriva da «distinção», que deriva de se tomar a coisa *à parte* do resto no qual ela se perdia. Simplesmente o que lá se dá no «campo presente da percepção» dá-se aqui em relação às vivências *passadas*, porque obviamente durante o seu presente elas estavam orientadas para o seu respectivo objecto, e por isso é que, não tendo sido vistas, é precisa depois a «reflexão», que toma no texto a forma do «olhar». E aqui é que se levanta um problema, de que Husserl não se apercebe e que inviabiliza esta solução. Se a vivência já passou, ela já não existe; se a quisermos ainda ter para nós, não basta orientarmo-nos para lá, antes é preciso tê-la guardado em nós, tê-la retido, e então através deste duplo dela em nós, e com o concurso do ver, vê-la lá ainda. É todo o problema da memória que aqui está: uma vez partidos da concepção do tempo como nada (§ 10), isto é, partidos de que as coisas uma vez volvido o presente se aniquilam, só podemos ainda ter acesso a elas se guardarmos na alma os seus «vestígios», para através deles as vermos ainda. Assim o «olhar» aqui proposto não chega. Ele tem de ser, como na restante reflexão husserliana, alguma coisa *em si mesmo*: como toda a vivência no sentido habitual, tem de ser composto por um efectivo ver e por um duplo através do qual se vê a vivência anterior. O regresso ao infinito não é evitado.

### 3.4. A segunda solução e as suas duas impossibilidades

Isso só será possível se ao fim e ao cabo não for precisa a reflexão, por já se ver *em si mesma* (precisamente sem a reflexão) a face-sujeito do acto. Na reflexão depois (porque Husserl com esta nova solução não a elimina) ainda se poderá decerto ver essa face-sujeito; mas ela *já* foi vista em primeira mão precisamente enquanto existiu. É no fundo o que diz o outro texto. Na verdade, depois de observar que «é à retenção que nós devemos o poder tomar a consciência como objecto», pergunta: mas nesse caso «o que se passa com a fase inicial de uma vivência que se constitui? Não vem ela também dar-se apenas através da retenção, de tal modo que seria “inconsciente” se não se lhe agregasse uma retenção?» E responde: é certo que «a fase inicial só se pode tornar objecto *depois* do seu escoamento, da maneira indicada, graças à retenção e à reflexão [isto é, graças à sua modificação que se conserva no sujeito (a face-sujeito da retenção), através da qual a vemos então no passado (a face-objecto da retenção)]<sup>1002</sup>. Mas se ela fosse consciente *apenas* por meio da retenção – contrapõe – seria impossível compreender o que permite caracterizá-la como “agora”. Seria, continua por outras palavras, como um *buraco de nada*, na fonte das suas retenções. «É – assim

<sup>1002</sup> Cf. Suplemento IX, logo no início, pp. 158-159.



– uma verdadeira absurdidade falar de um conteúdo “inconsciente”, que só depois se tornaria consciente. A consciência (*Bewusstsein*) é necessariamente ser-consciente (*bewusstsein*) [é ver] em cada uma das suas fases. Tal como a fase retencional tem consciência da precedente, sem fazer dela um objecto [enquanto *todo* e por isso enquanto *transcendente* nas suas fases para além da actual], assim também o dado originário já é consciente – e sob a forma específica do “agora” – sem ser objectivo. É justamente esta consciência originária que se muda em modificação retencional (que é então retenção dela e do dado originariamente consciente nela, porque os dois estão inseparavelmente unidos): se ela não estivesse lá, nenhuma retenção seria concebível; a retenção de um conteúdo inconsciente é impossível<sup>1003</sup>. Seria, precisamente, a retenção de um buraco. Não, não há lá um buraco, mas exactamente o que depois nos está presente como objecto na retenção, e isso mesmo ainda mais presente, porque se trata da fase da percepção e não já da da retenção (que é memória, ainda que imediata). É precisamente essa plenitude que, sendo em si mesma vista, se muda em retenção (enquanto face-sujeito), a qual, continuando por sua vez a ser em si mesma vista, então permite que através dela se veja ainda (mas no passado) essa plenitude donde partimos. *Estamos no reino do visto e, se por hipótese falhasse a esse respeito alguma coisa, pura e simplesmente não haveria mais nada.* Assim – é bem a afirmação deste texto – essa fase inicial, a impressão, sem ser ainda objecto na retenção, já é, e é plenamente, vista.

Mas se a realidade é esta – é imediatamente a pergunta que nos assalta – para quê todo este trabalho no sentido de a fazer ver? Se ela afinal já se vê, antes de ser objecto, tanto como este objecto, e de certo modo até mais porque é impressão e não retenção, para que é preciso mostrar que ela se vê? Para quê, ou porquê, argumentar que sem ela não haveria o «agora», que este seria um buraco, e especificamente que sem ela «a retenção seria inconcebível»? É certo que a primeira parte da argumentação se reduz no fundo a chamar a atenção para ela: vede, ela está aí, na vez de um buraco há um «agora». Mas mesmo assim já é precisa esta chamada de atenção: o que quer dizer que habitualmente ela não se vê; não se chama a atenção nomeadamente para o objecto da retenção; neste sentido, já se trata bem de uma argumentação. Mas sobretudo é-a partir do objecto da retenção e exigir a impressão para o possibilitar. É certo que Husserl, logo a seguir ao passo que citámos, afasta a hipótese de que se trate de uma «inferência por raciocínio», sublinhando antes que se trata de uma «intuição». E sem dúvida – em relação à efectiva intuição que ele está a afirmar no texto – isto é assim. Simplesmente esta intuição só vem depois da também efectiva inferência: vemos, intuímos o que lá está, porque primeiro nos foi sugerido que lá estava alguma coisa; sem toda a argumentação, não olharíamos para lá. Ora porquê? Se a impressão se vê tanto e até mais como impressão do que depois como objecto na retenção, por que razão afinal não se vê e é preciso partir da sua transformação em objecto para se chegar a ela? Porque o ver, que Husserl reclama para a ver, é

heterodoxo. Ver é ter um duplo da coisa e através dele ver a coisa lá fora, não é simplesmente ver a coisa lá onde ela está. Neste último caso, é como se não houvesse acto, mas só a coisa lá, evidentemente por ver. É todo o problema da representação, que adquiriu no acto de conhecimento tanta importância que até passou ela a ser o acto; o simples ver, o tomar consciência, só por si não tem densidade suficiente e não é acto. Ora é o que acontece aqui. Na retenção, nós temos um duplo, que é precisamente a sua face-sujeito (a impressão anterior simultaneamente modificada e retida), e portanto através dele nós podemos ver a sua face-objecto (essa impressão no passado); há aqui verdadeiramente um acto, que toma consciência do seu objecto. Mas na intuição directa da impressão, não há duplo nenhum; logo, não há acto. Sendo assim, como se vê? Justamente Husserl não sabe exactamente como isso acontece. Prova-o (se fosse preciso) o passo citado em que ele diz que «tal como a fase retencional tem consciência da precedente, sem fazer dela um objecto, assim também o dado originário já é consciente (...) sem ser objectivo». Ele não vê a verdadeira diferença que há entre estes dois objectos invocados. No primeiro caso, há um duplo no sujeito, a face-sujeito da retenção, e é através dele que o sujeito se dirige à respectiva face-objecto; e só não há as fases anteriores e posteriores da sucessão retencional, que seriam *transcendentes* enquanto estivéssemos a ver a actual, porque ele, como já dissemos, só concebe a retenção como entrosada na percepção e por isso não tem disponibilidade para a tomar de forma independente, como constituindo ela própria (à imagem e semelhança do que acontece para a memória segunda) um «objecto temporal» com o respectivo «escoamento». Daí que «a fase retencional possa ter consciência da precedente, sem fazer dela um objecto»: ela só vê de cada vez a fase vista, sem nenhuma consideração das anteriores e posteriores, com a sua transcendência. E no segundo caso, para além de não haver naturalmente esta transcendência, não há sequer o duplo no sujeito através do qual se vê a impressão. Daí que, verdadeiramente, só haja problema aqui. Como se vê, como se pode ter consciência da realidade originária, pré-objectiva, da impressão, *se não há acto?* É esta a verdadeira razão pela qual no fim de contas *não se vê* a «fase inicial de uma vivência que se constitui», enquanto ao contrário e por definição se vê o objecto da retenção; com a conseqüente necessidade de a fazer ver, lançando mão primeiro da argumentação indicada e depois da intuição. Se na verdade, sem esta última, não só não haveria o «agora» como «a retenção não seria concebível» – e ainda, como o observa por fim (sendo por sua conta um argumento próprio), sem ela «nos veríamos envolvidos em dificuldades insolúveis» porque, a não ser já vista a face-sujeito desse e dos demais actos, ela teria de o vir a ser, com a necessária e inútil «regressão ao infinito» –, é claro que a impressão se tem de ver bem já em si mesma, antes de qualquer objectivação. Embora um tal ver – segundo os princípios de toda a gente e que ele próprio continua a admitir – não seja possível. O que em conclusão significa: ele parece na verdade ter resolvido o problema da reflexão, mas de um modo que parece ele próprio impossível.

Todavia ainda há uma dificuldade maior. Nós temos estado aqui, aliás com Husserl, já a considerar a corrente da consciência e não as coisas exteriores; abstraindo destas, temos estado a considerar a impressão com o seu posterior

<sup>1003</sup> Suplemento IX, pp. 159-160.

desenvolvimento no sujeito, e não a nota objectiva que através dessa impressão se vê na respectiva coisa exterior. Contudo nós sabemos que a impressão *não* é o que na atitude normal se vê; antes o que nela se vê é *apenas* a coisa exterior. É isso com efeito que se dá no que chamávamos a *efectiva experiência* que é a nossa, que não tem disponibilidade para mais nada; se, em vez de prestarmos atenção à coisa, a prestássemos à impressão, nessa exacta medida a coisa teria passado sem a vermos, e definitivamente não a veríamos. A falta de disponibilidade a que lá nos referíamos é em última análise a falta de tempo. Só há o tempo que há para vermos a coisa; se nesse tempo o que vemos é a impressão, então não vemos a coisa, com a impossibilidade que daí deriva quer para a impressão quer depois para a respectiva retenção. Por isso a reflexão só se pode pôr, como ele em geral faz, em termos de retenção. Bem podemos supor que, enquanto vemos a coisa exterior, a impressão está lá: só a podemos ver depois, não *ao mesmo tempo* que a coisa. Mas – é essa a questão – afirmar que a impressão se vê em si mesma e não só depois de objectivada na retenção é afirmar que a vemos *ao mesmo tempo* que vemos a coisa exterior. Logo, tal por definição não é possível. – Ou será que, afinal, nós não vemos o objecto exterior ao mesmo tempo que há a impressão, mas só *depois*, mesmo que se trate, como diz, de uma «diferencial de tempo»? Ele, com efeito, no passo bem conhecido do Suplemento V, diz que «a apreensão é “animação” do dado sensível» e, portanto, que tem naturalmente de haver primeiro o «dado sensível» que depois é «animado»<sup>1004</sup>. Ora, é o ponto, se vemos o objecto exterior apenas *depois* da existência da impressão, parece que esta pode bem ser vista em si mesma, sem ter de esperar pela sua objectivação na retenção. Será que é mesmo assim? É claro que o que aqui está em jogo é a função de mediação que a impressão desempenha em relação ao objecto exterior. Se é *através* dela que a percepção se perfaz e por outro lado se a apreensão se põe em termos de «“animação” do dado sensível» porque ele tem tendência, como vimos, para interpretar o duplo no sujeito como dado sensível, é bem claro que há aqui o mínimo de uma sucessão temporal: a tomada de consciência da impressão em nós e só depois o salto para o objecto. Mas isto é também exactamente a «hipótese do trampolim», que entre as outras nós costumamos apresentar para concretizar e deste modo destruir a função de mediação no conhecimento por representação. Basta olhar para o que se passa no teatro da nossa consciência: nós não tomamos consciência de coisa alguma em nós, e só depois no objecto (a qual justamente se daria sem mediação); antes vemos apenas o objecto lá mesmo onde ele se situa. Aliás Husserl, ele próprio, só aceita este desfasamento temporal para o primeiro momento do processo da percepção; logo a seguir e até ao fim, já há coincidência temporal entre a impressão e o respectivo elemento do objecto; o que restaura a *simultaneidade* da impressão e do objecto, com a impossibilidade não só do trampolim mas também de a vermos enquanto ela existe. E depois de tudo, não deixemos de acrescentar, se na realidade tomássemos primeiro consciência da impressão em nós e só depois a «animássemos», isto é, só depois saltássemos para

<sup>1004</sup> VZ Suplemento V, p. 146.

o objecto – e isto não só no primeiro momento mas ao longo de toda a percepção, porque a meu ver não há nenhuma razão para que isso suceda só no primeiro momento –, então o objecto só poderia ser visto, em todos os seus momentos e não só no primeiro como ele admite, *no passado*: o presente propriamente dito seria o das sucessivas impressões, e o objecto só se daria no registo da retenção. É que, não o esqueçamos, de cada vez já haveria uma nova impressão, quando eu chegasse ao objecto referente à impressão anterior; e assim essa chegada já seria passado em relação ao presente actual; essa chegada querer-se-ia decerto o desenvolvimento e portanto na mesma linha temporal da impressão anterior, isto é, querer-se-ia ainda presente; mas nós entretanto passámos a um novo presente, e não só não podemos obviamente estar em dois ao mesmo tempo, como a ordem das impressões é que tem o primado; pelo que a chegada ao objecto se daria mesmo no passado. Evidentemente, as coisas não são assim para Husserl. O objecto para ele continua a ser percebido *no presente* – por conseguinte ao mesmo tempo que a impressão – e este seu atraso em relação a ela (que, repitamo-lo, segundo o Autor se dá apenas no momento inicial da percepção) é só o resultado da consideração da mediação, a qual por sua vez é mais levada a sério quanto a esse efeito de desfasamento temporal porque há na ciência experimental o tempo da estimulação, a que ele mesmo alude. Mas não há, dirão então, todo o processo fisiológico da percepção, antes de precisamente consciencializarmos o objecto? Sem dúvida. Mas não há aí – em todo o volume em que ele se passa – nenhuma consciência do objecto, nem (nessa altura e dessa forma directa) consciência do processo fisiológico; o objecto aparece, *pela primeira vez*, lá onde ele existe. Este processo fisiológico, uma vez estudado e posto em evidência pela ciência, só faz levar mais a sério a Husserl o que já resultava da mediação em termos de «animação do dado sensível». Mas concluamo-lo. Se, como é o facto, e o nosso Autor sempre o diz (com excepção do presente texto e para o primeiro momento da percepção), o objecto exterior se dá *ao mesmo tempo* que a respectiva impressão – e é ele que se vê e não esta –, então a impressão pura e simplesmente não pode ser vista nela mesma, antes pois da sua objectivação na retenção. Se já esse ver era heterodoxo, porque era um ver *sem acto*, agora pura e simplesmente não há a possibilidade de ela ser vista, porque *não há tempo*: porque estamos ocupados com outra coisa, precisamente o objecto.

### 3.5. A importância, mesmo assim, desta segunda solução

Quer isto dizer – para concluirmos – que não devemos então aceitar esta visão directa da impressão, que Husserl ao fim e ao cabo encontrou como solução para o problema da reflexão? De modo nenhum. Não esqueçamos que a impressão é o nosso duplo na percepção, e que todos os duplos não são senão *supostos*, sendo portanto também só suposta a sua condição de *vistos* ou *não*, de acordo com as exigências da experiência. Se se admite uma impressão na percepção, que é o duplo originário que depois está em todos os outros duplos do sujeito, e é necessário que ela seja vista (para haver o agora, fundar a retenção e evitar a

regressão ao infinito), então ela é *vista e directamente*. Acontece que o ver é heterodoxo? Pois que seja; é apesar disso um ver, que vê se lhe for determinado. E, pior, não há tempo para podermos exercer esse ver? Para grandes males grandes remédios: pura e simplesmente *abstráimos* das coisas exteriores, e ficamos só com a corrente da consciência; temos assim todo o tempo do mundo para examinar como ela funciona nos seus mais pequenos pormenores. É, exactamente esta abstracção, ao fim e ao cabo o que acontece a Husserl; ele está de tal maneira a estudar a corrente da consciência, que naturalmente julga real e por isso bem aí à vista, que pura e simplesmente se esquece das coisas, nessa altura. Tomemos o exemplo do som, de que ele se serve constantemente. Porque o som, segundo a nossa experiência, se pode dar sem ser ouvido, ele é tomado como o que *em si mesmo* não é ouvido e por conseguinte como objectivo, como uma coisa exterior. Então, ao ser ouvido, porque não pensamos que há simplesmente o ouvir de cá e o som de lá, mas com o ouvir de cá um duplo do som, eis que imediatamente se constitui a esfera imanente, a esfera da consciência, aquém da objectiva. Como se toma consciência dela? A cheio e portanto em termos de percepção, ouvindo o som objectivo, exterior: na verdade, porque supomos que só temos esse objecto exterior graças ao acto de ouvir (ou seja, graças conjuntamente ao nosso ouvir com o seu duplo do som) e *temos* agora mesmo o som, então também *temos* esse acto e como em si mesmo *visto*, como conscienciado. Será que temos mesmo, alguém tem algum som lá? Por mim, devo dizer que não. Mas, porque se julga que ele tem de lá estar, então o acto está lá, e está não só no seu maior grau de plenitude, a cheio portanto, mas também como em si mesmo *visto*, como conscienciado, porque estamos, deixando de atender ao objecto, a tentar vê-lo, a tentar tomar consciência dele. Se, em contrapartida, deixarmos esse acto e nos voltarmos para o objecto, ele (o acto) continuará ainda lá, mas então como *não* visto, não conscienciado. Mas suponhamos agora que não há mais som actual e que só dizemos as palavras: evidentemente tudo se passa na mesma, o som imanente estará presente e será conscienciado ou não de acordo com o que é pensado, só que a vazio. Por isso, nessa altura, é muito mais fácil abstrair das coisas, abstrair do som objectivo, e ficar só – ele não soa a distrair-nos – a tratar da esfera imanente. No entanto, isto mesmo é possível com o som presente, a soar; basta, fazendo funcionar a atenção, voltarmos-nos do som para o seu *acto* e concentrarmo-nos nesse acto; se algum som lá soar – na consciência imanente, evidentemente –, será ainda e só desta! Se, nestas condições, adiante surgir a exigência de se ver a impressão num tempo em que ela por definição não pode ser vista, porque estamos a ver o objecto, isso obviamente nem é problema. Nós à partida já estamos a ver só, e por isso sem nenhuns entraves, a corrente da consciência, e por conseguinte não pode surgir nenhum problema desse tipo. É esta basicamente a atitude de Husserl ao estudar o tempo. Ido sem dúvida das coisas exteriores, mas abstraindo entretanto delas porque quer estudar o substrato que as subjaz, ele instala-se à beira da corrente da consciência e não pode haver nenhuma limitação a esse estudo.

E ainda bem que assim é. Porque deste modo ele pode estudar de uma forma *completa* o *efectivo* tempo. De uma forma completa, porque este engloba sem dúvida e mesmo antes de tudo a fase do «agora». O efectivo tempo, porque,

embora em termos de um duplo no sujeito, o que Husserl verdadeiramente está a estudar é o tempo que o *ver* escreve, *grava nas coisas exteriores*. Basta, para o vermos bem, fazer cair, em todo este seu empreendimento, o duplo: os «dados dos sentidos», a «matéria», a *hylé* do sujeito. Nesse caso, como já o dissemos no fim do número 2 deste parágrafo, o que fica é o cruzamento da realidade do ver (com o seu tempo próprio) com a realidade das coisas (e o seu tempo). Como o que lhe interessa antes de tudo é o tempo do ver, fica-nos o *próprio* objecto exterior *enquanto* visto. Por exemplo, o que então se analisa não é o *duplo* do som exterior (isto é, o som imanente), mas o *próprio som exterior, na exacta medida em que ele é ouvido*, quanto ao agora mesmo, ao há pouco, ao mais há pouco, etc. Este som que aqui chamamos exterior (e que é bem o tradicional som exterior, o som do realista ingénua) evidentemente não é mais *enquanto* ouvido, e só passa por sua vez a ser exterior enquanto *não* ouvido, enquanto é considerado como *em si*, com a respectiva transcendência e o seu tempo próprio (o tempo objectivo da sua produção óptica, independente do do ouvir). Começamos a entender como tudo funciona. Aqui e de uma maneira prática, digamos que o som imanente dos seus exemplos pode perfeitamente ser situado e no fim de contas identificado com o respectivo som exterior, enquanto este é ouvido. O que fará com que, deste modo, possamos mesmo *observar* o tempo: ele dá-se *no* mundo, onde se pode *ver* o seu «agora», bem como, segundo veremos, o «acabado de passar», etc; não se trata só de *supor* que o vemos, mas de o *ver mesmo*. É no fundo o que já está em Husserl, só que o duplo sabota tudo. Todavia, é claro, depois deste exercício, devemos, para acompanhar o Autor, retirar o som imanente do som exterior onde ele se tinha anulado, e voltar a supô-lo no sujeito. Ficaremos de novo em condições de, voltados para nós, estudá-lo a ele e, voltados para o som exterior, estudar as relações que ele mantém com o primeiro.

#### § 89. O problema do tempo de que se trata

Sabemos o que é o tempo imanente que fica da redução do transcendente ou objectivo e como se obtém o acesso a ele. Importa agora começar por determinar qual é o problema do tempo que o Autor põe e de que trata. Porque o facto é que são vários os problemas e ele ao fim e ao cabo só trata de um. Ou antes, de dois, mas o segundo, o do conhecimento, é geral, aplica-se ao tempo como a tudo o mais. Se rapidamente lançarmos os olhos às nossas investigações, constataremos que o problema aristotélico de saber se o tempo tem ou não alguma coisa a ver com o movimento pura e simplesmente não está presente: na linha geral que paradoxalmente acaba por ser já a do próprio Aristóteles de que o tempo é uma dimensão própria anterior ao movimento, nem lhe passa pelo pensamento esse problema. Embora na sua solução o tempo não seja propriamente *a priori* como em Kant, porque tem de ser constituído pelo sujeito, ele acaba no fundo por ser, como no autor da *Crítica* e como já sugerimos, o tempo matemático que subjaz a todos os fenómenos do universo: a quadrícula ou rede em que eles se situam, do ponto de vista da sucessão, uns em relação aos outros. Tal como não está presente o problema, enquanto tal, da sua continuidade, que era, como vimos, o maior para

o Estagirita; embora o nosso Autor naturalmente o pense como contínuo, e tenha constantemente de se referir à fase do presente como algo que não só *divide* mas também e antes de tudo *compõe* o tempo (porque, sem isso, desapareceria o que constitui a sua própria realidade originária), ele nunca põe isso como um problema; as poucas vezes que desce a uma análise deste ponto de vista mais fina da realidade desse presente, parece contentar-se com a doutrina geral da continuidade. Porque é um problema que vai estar constantemente pressuposto nas análises que se vão seguir, não poderemos deixar de lhe dedicar o segundo número deste parágrafo. Tal como, não havendo o problema do movimento no tempo, também não há o problema, já de Aristóteles, mas sobretudo depois de Plotino, do seu acontecer: da passagem mesma do nada ao ser, que de cada vez constitui o tempo, na sua essência mais funda anterior à sua continuidade. E neste contexto não há, como é natural, o problema da sua origem ôntica, o problema da causalidade que, sendo ele em contraste com a eternidade o ser «que tem o nada antes», está por definição implicado. Não há nada desta causalidade, nem do ponto de vista da Filosofia, nem do ponto de vista da Religião, como com Agostinho ela predominantemente se passou a pôr. Deus, para Husserl, parece de facto ser uma realidade; e por outro lado não seria pelo facto de o tempo ser infinito nos dois sentidos – posto que o Eu transcendental não nasce nem morre – que este mesmo tempo deixaria de ser dependente dele; mas qualquer que seja o seu papel no sistema (a mónada das mónadas de Leibniz?) pelo menos uma coisa é certa, é que Ele para efeitos do estudo do tempo não aparece. A «origem» do tempo» de que ele fala no § 2 tem a ver com o problema específico que já vamos ver e por outro lado com a redução transcendental do tempo objectivo, com a finalidade a alcançar de que tudo o que vai ser afirmado acerca do tempo, incluindo as suas leis *a priori*, o possa ser de uma maneira *evidente*; a origem é gnoseológica e não ôntica, pura e simplesmente não há no seu sistema (ao menos enquanto problema) o problema ôntico mas só o gnoseológico. O seu problema específico do tempo é, embora só no início, o mesmo de Bergson: se, dados dois fenómenos, não guardarmos o primeiro ao passar ao segundo, estaremos só de cada vez em cada um, e não haverá tempo. Só que Bergson (para além das demais diferenças), embora diga sempre que o que constitui o tempo é a memória – guardar o anterior ao passar para o seguinte –, ao fim e ao cabo, porque põe a questão da passagem, põe o tempo na dimensão da passagem de um presente a outro presente, chegando justamente ao seu conceito de *indivisibilidade* quer do movimento quer da duração; ao passo que Husserl, embora nas suas análises não desconheça esta dimensão que se constitui com os presentes, fica com um tempo que é, à partida e por isso em definitivo, fundamentalmente a passagem do presente à memória, a «degradação». Mas não antecipemos. Isto mesmo vai resultar da solução encontrada para o problema específico.

### 1. Como é possível a percepção de uma melodia?

Para completar o quadro traçado, digamos ainda que o problema específico que vamos expor pode igualmente ser determinado invocando a necessidade

kantiana de recorrer à linha para dotar o tempo da sua dimensão própria. Lembremo-lo (§ 59.1). Dando-se cada presente, por definição, *quando não há os outros*, teremos sempre só um de cada vez. Então como conseguir ligá-los de modo a constituir a dimensão da sucessão? Só recorrendo à linha; embora saibamos precisamente que os pontos desta são simultâneos, e os do tempo sucessivos. É bem a dificuldade de pensar o tempo, no que toca à multiplicidade dos seus momentos, que se nos descobre, lá como cá. Simplesmente Kant ainda só atalhava à dificuldade recorrendo, como vemos, ao «símbolo» da linha e por isso de um modo em si mesmo cego. Depois dele, a Psicologia do século XIX vai tentar pensar a dimensão de sucessão do tempo psicologicamente, isto é, tentando obter para ela um mínimo de evidência, procurando obter os fenómenos com os quais nós a constituímos. É neste movimento, que aliás rapidamente evoca, que Husserl se situa. Partindo sobretudo do seu mestre F. Brentano e tomando como exemplo a percepção de uma melodia, ele vai apresentar o problema e a solução. Primeiro justamente do ponto de vista de Brentano, como um modo de «acesso» ao seu próprio estudo do tempo.

Os sons dão-se realmente uns atrás dos outros: quando há o segundo, já não há o primeiro, e assim por diante. Mas, mesmo assim, alguma coisa deles tem de permanecer. Porque, se «quando o novo som retine, o precedente tiver desaparecido sem deixar traço (...), nós só teremos a cada instante um som isolado (...) e jamais a representação de uma melodia»<sup>1005</sup>. Por outro lado, todavia, também não se pode tratar de os fazer permanecer realmente. Porque, nesse caso, «em vez de uma melodia» nós teríamos «uma cacofonia», constituída por esses «sons simultâneos»<sup>1006</sup>. Assim, a permanência é necessária, mas ela é obra da imaginação. «Quando a excitação se desvanece – sintetiza – a sensação também se desvanece. Contudo a sensação [dando lugar à imaginação] torna-se agora ela própria criadora: ela fabrica-se uma representação imaginária (*Phantasievorstellung*) completamente igual, ou quase, quanto ao conteúdo, e enriquecida pelo carácter temporal». «A este agregar (...) de uma representação temporalmente modificada àquela que é dada – conclui – chamou Brentano “associação originária”»<sup>1007</sup>. Este o problema, e esta a solução por parte de Brentano, que Husserl começa por apresentar para, criticando-a, chegar à sua própria. São três as críticas.

Primeiro e antes de tudo, o seu mestre ainda não faz a redução transcendental. E por isso o tempo de que trata é o transcendente, com todos os problemas (neste caso gnoseológicos) de acesso a um transcendente. É preciso reduzi-lo e ficar só com a corrente de consciência. Então, sim, o tempo *vê-se* – trata-se «de uma duração, de uma sucessão, de mudanças que *aparecem*» – e poderá ser estudado<sup>1008</sup>.

Em segundo lugar (e trata-se, agora sim, do problema do tempo), se a representação do passado que se agrega à do presente é uma «imaginação», então só

<sup>1005</sup> *Ibid.* § 3, p. 19.

<sup>1006</sup> *Ibid.* pp. 19-20.

<sup>1007</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>1008</sup> *Ibid.* § 6, p. 25. Sublinhado nosso.

aparentemente a melodia é uma «percepção». «Nós cremos – escreve Husserl – ouvir uma melodia, e portanto *ouvir ainda o que acaba de passar*; mas isso é só uma aparência (*Schein*), que resulta da vivacidade da associação originária»<sup>1009</sup>. Brentano, continua, «bem pode recusar a aplicação do termo de percepção ao que é temporal (com excepção para o instante presente como limite entre o passado e o futuro); ele não pode afastar por uma negação a diferença subjacente às expressões *perceber* uma sucessão e *lembrar-se* de uma outrora percebida»<sup>1010</sup>. Parece bem claro. Se na realidade nós nos lembramos de uma melodia outrora ouvida, e isso é diferente de a ouvir efectivamente, não se pode interpretar a respectiva percepção já em termos de imaginação. Parece bem claro, dizemos. Simplesmente a retenção, que em Husserl virá substituir essa imaginação, é já ela própria, apesar de toda a presença que ainda guarda do som percebido, uma memória, não uma percepção. E então é Brentano que tem razão ao recusar o termo de percepção ao que é temporal: ao aceitar apenas a percepção para o instante presente enquanto limite entre o passado e o futuro. Como decerto já se viu, o que aqui falta, tanto a Brentano como a Husserl, é o que desde Aristóteles (§ 17) chamamos a *dimensão do presente*: em vez de pensarmos o tempo apenas como um instante que se situa entre o passado e o futuro, é preciso pensá-lo, também como a dimensão que se constitui ao passarmos *de presente a presente*. Nesse caso, como o fomos progressivamente aperfeiçoando em Agostinho (§ 37), em Kant (§ 59.5) e finalmente em Bergson (§§ 72.6 e 79.1), há o «presente actual em que vamos» e é deste modo que se dá a percepção; tal como há o que desde o mesmo § 37 chamamos o «presente não-actual», ou seja, a referência «não egoísta» ao que *lá* houve (nos respectivos presentes actuais), que é até, precisamente como esta referência, segundo o vamos já descobrir, *o que está na base de toda a memória*. Aprofundaremos tudo isto mais adiante. Aqui digamos que na percepção também há decerto a memória, também há a retenção, e esta é de uma importância decisiva; mas esta mesma retenção, bem como mais em geral a memória, dá-se para todos os efeitos *sobre* a primeira ordem do tempo – a percepção de presente em presente, e a referência ao presente anterior – de tal modo que o primado é desta primeira ordem, não da memória em geral. E por outro lado não é menos certo que, para poder haver a retenção do instante presente, é preciso passar para o próximo, de tal modo que Husserl, longe de pura e simplesmente desconhecer esta dimensão do presente, fará dela, pelo menos num primeiro plano, a linha OE do diagrama<sup>1011</sup>. Mas o acento – justamente a respeito, como diz, da origem do tempo – é posto na retenção, na «modificação» da impressão em retenção, o tempo é ver a «degradação» que o instante presente, após estar perceptivamente aí, passa a sofrer indefinidamente; vamos de costas para o futuro, a assistir ao afundamento do passado; não vamos, de modo nenhum, de presente para presente; estes são só necessários – e por isso praticamente pouco mais do que pressupostos – para que possa haver a retenção, não por si mesmos. É o que é bem patente por toda a sua

<sup>1009</sup> *Ibid.* § 3, p. 22. Sublinhados nossos.

<sup>1010</sup> *Ibid.* § 6, p. 26.

<sup>1011</sup> *Ibid.* § 10, p. 43.

obra e o que desde o princípio é posto em relevo nesta mesma crítica que ele faz à percepção de Brentano: «a questão – escreve – é saber se verdadeiramente, como pretende Brentano, o passado aparece na consciência sob o modo da imaginação» ou, como ele mesmo vai defender, sob o modo da retenção<sup>1012</sup>. Mas, notemo-lo, não havia (sem aquela dimensão do presente) outra alternativa para o pensamento. Porque, como Brentano defendia, o que é temporal não pode pretender à percepção, a não ser no instante. Sendo assim, em relação ao passado, já é soberanamente bom que ele possa ser retenção, na vez de imaginação. Uma vez tendo-se perdido, à partida, pelas razões que analisámos no caso inaugural de Aristóteles, a dita dimensão do presente, parece que *já* é percepção a impressão *com* a retenção. É nesta perspectiva que o nosso Autor está.

Enfim a terceira crítica tem a ver com o carácter temporal que de fora se *junta* à réplica da sensação passada criada pela imaginação. Seja por exemplo um som A que acaba de retinir. Se a imaginação cria um outro som A, com um conteúdo igualmente real, como é a concepção de Brentano, e por isso é que é preciso juntar-lhe a determinação de passado que o transforma em irreal, seguem-se duas impossibilidades: primeiro, a determinação de passado, assim acrescentada de fora a um conteúdo *real*, não o pode fazer irreal; e depois e principalmente, se ele, por isso mesmo que é real, é um presente, como pode dar-nos o passado? «Donde sabemos nós que um A existiu antes, que existiu precisamente antes da existência deste A presente? Donde tiramos nós a ideia do passado? Esta presença de um A na consciência não pode explicar pela junção de um novo momento, mesmo que o chamemos “momento do passado”, a consciência transcendente: A passado»<sup>1013</sup>. Sem dúvida. Mais uma vez é assim. E Husserl, na sua solução, vai ser consequente. Já que se trata de ver um objecto (o passado) que é irreal, então também tem de haver no sujeito um conteúdo irreal (para continuarmos a usar a linguagem de Brentano) através do qual aquele objecto se vê. Mas, é o ponto, trata-se agora – para além da efectiva intencionalidade – de um irreal que o é *à partida* e por isso *intrinsecamente*: trata-se da «degradação» de Husserl, a que nos referiremos adiante. Deste modo, sim, parece não haver mais nenhuma dificuldade: através de um conteúdo irreal, visamos um objecto irreal. Só que, embora assim estruturalmente diferente da impressão, este conteúdo-sujeito-da-retenção é também algo presente, algo que está *agora* na consciência. Ora, se é, como pode referir-se a um passado? O que o *leva* a referir-se a este passado, que Husserl qualifica bem de transcendente? Aparentemente nada. Dado o paralelismo entre a noese e o noema, entre, quero dizê-lo a todos os níveis, a *hylê* e o seu *objecto*, é sim natural que através desse conteúdo se atinja o respectivo objecto. Mas, se ele é presente, também o objecto o será. É que, não o esqueçamos, é sempre *através* dele que se atinge o objecto, pelo que não há nenhuma razão para saltarmos para além do que nele mesmo está. O objecto será sim irreal (para o dizermos ainda deste modo) como ele mesmo é irreal; mas não há nada que, partindo nós só dele, faça pôr o

<sup>1012</sup> *Ibid.* § 6, p. 25.

<sup>1013</sup> *Ibid.* § 6, p. 29. Cf. todo o passo, pp. 27-30; bem como o § 5, que determina a irrealidade do passado.

seu objecto no momento anterior do tempo. É bem claro o que se passa: como, se *partissemos* verdadeiramente do conteúdo em nós, jamais teríamos motivos para, do seu presente, irmos ao passado, e afinal *lá vamos*, é porque no fim de contas este ir acontece *directamente*, e o conteúdo só aparece depois, é simplesmente o *duplo* que em todo o conhecimento por representação se *supõe* no sujeito. O que quer dizer, em última análise, que nem é preciso pôr o problema de saber *como* através dos respectivos conteúdos se chega ao passado; afinal já lá vamos e são os conteúdos que estão até a mais. Aliás notemos – para o ver bem – que nós estamos, ao falar na face-sujeito da retenção, numa segunda e não na primeira ordem de duplos. Antes de tudo há a impressão em nós, através da qual vemos o objecto transcendente, no seu presente; e há depois a retenção *na sua face objectiva*, através da qual vemos o objecto transcendente, no seu passado imediato. Esta é a primeira ordem. Mas porque, uma vez reduzido (uma vez abstraído) o mundo transcendente, nós ficámos à beira da corrente da consciência a fim de analisar, então, estamos a ver essa corrente: vemos primeiro a impressão em si mesma, a impressão no seu presente, e vemos depois (tendo dado um passo o tempo) essa impressão no passado; porque não há nenhuma distância em relação à impressão no seu presente (e se a criássemos com um acto efectivo de reflexão, isso geraria, como vimos, as dificuldades da regressão ao infinito), o seu ver não tem duplo e por isso é, como dissemos, heterodoxo; ao contrário, porque há essa distância em relação à impressão no seu passado, porque justamente se trata de, estando nós num novo presente, pensá-la no seu passado (onde de resto por isso mesmo já não a vemos completamente, o que a transforma num objecto como os propriamente ditos), o seu ver pode ter o duplo, é ortodoxo<sup>1014</sup>. Eis o quadro de fundo. Mas este duplo, na retenção, é justamente só suposto. Não é, como o concluimos, verdadeiramente através dele que vamos do presente ao passado, mas directamente. Ora porquê ainda esta ida? A resposta é: porque vimos de lá. *Antes de cairmos no presente actual, foi nesse presente que estivemos; pelo que, uma vez neste de agora, podemos ainda olhar para lá.* É esta referência que permite a memória. E descobrimos aqui o primado da dimensão do presente.

Permite a memória de dois modos. Em primeiro lugar e como acabamos de ver, porque a guia. É seguindo esse olhar, essa referência, que *lá* pomos, nesse sítio do tempo, o que através do duplo vemos. Mas por um outro lado essa referência também permite, igualmente como guia, o que chamamos o «presente não-actual». Ao fazê-lo, permite ainda indirectamente a memória, porque este presente não-actual é a sua base última, o chão a que a memória se refere. Para o compreendermos à luz do meio dia, limpemos primeiro o campo, eliminando o duplo. Neste caso, como se explica a memória? Já o indicámos brevemente no § 34. Antes de mais não esqueçamos que o real é a percepção; é-a para nós, é-a no projecto de Husserl, e é-a para o próprio realista no caso da memória, porque nós só nos podemos lembrar do que nos foi dado em percepções anteriores. Sendo assim, é

<sup>1014</sup> E por outro lado tem de o ter, porque ele é aqui necessário, como o salientaremos adiante, para, à maneira dos «vestígios na alma», explicar agora a retenção.

óbvio que o passado não é algo que lá tenha estado às escuras, como um não conhecido, mas ao contrário esteve iluminado, como o que se viu. Nestas condições, basta olhar para lá. Ou mais exactamente, porque não há ver, porque não se pode ver o que já é visto, basta voltarmo-nos para lá. Seja, por exemplo, um som; um som objectivo, uma vez que não há duplos quer da segunda quer da primeira ordem. Para simplificar, tomemos uma fase dele. Ela está aí agora. Logo a seguir, quando está outra, há o nada dela. Se me voltar para ela, só a posso ver *através* deste nada; quero dizer, há a ausência dela, e é estando eu nessa ausência que me volto para ela, e a vejo ainda. Vejo-a *quase* em carne e ossô, *quase* a cem por cento, porque ainda agora a acabei de perceber; mas já é na sua ausência que a vejo, já se trata de memória. Depois, à medida que mais fases do som vão estando aí, mais fases de nada se vão agregando a essa sua primeira fase de nada. Por isso, o seu nada vai ganhando espessura (nós estamos sempre naturalmente na última fase dele) e o som inicial vai «diminuindo em intensidade e plenitude», como Husserl mesmo o dizia a propósito de Brentano<sup>1015</sup>; isto é, com a perda de intensidade, são os próprios elementos, as determinações integradoras da concreitude do som, que progressivamente vão desaparecendo. A este propósito, note-se bem que também um «dó forte» (percebido), ao transformar-se num «dó fraco» (igualmente percebido), perde intensidade, bem como plenitude. Mas são duas perdas especificamente diferentes. Neste último caso, o ser que persiste e que portanto não desaparece continua, no que diz respeito à presença, tão presente como o ser completo inicial; tudo o que acontece é que este ser vai assim directamente desaparecendo. No primeiro, ao contrário, nada está presente desde a primeira fase de nada, quer se trate do som forte ou fraco; e nestas condições o desaparecimento do ser aqui não é directo, mas indirecto: em si mesmo o ser inicial não muda (ele é a percepção que houve e que teve o grau que teve) e só vai desaparecendo por trás da espessura do nada. No entanto – e é isso exactamente a memória –, até desaparecer por completo, ele precisamente *ainda se vê*. *Vê-se lá*, no seu lugar original, no lugar da percepção. E é *ele mesmo* – numericamente – que sempre se vê. Mas, é claro, *a partir* e por isso *no tempo* de cada fase de nada. Voltemos ao exemplo. Houve primeiro a fase de som, *sem* nenhuma mediação de nada: foi a percepção. No momento seguinte, estando nós na primeira fase de nada mas voltados para o som, há de este novo ponto de vista esse som, isto é, há-o *mediado*, e por isso *transformado*, pelo nada. E depois da mesma maneira na segunda fase de nada, na terceira, etc. Estando nós, em cada fase de nada, num momento *posterior* ao momento da percepção, é óbvio que já não podemos *lá ir* (à percepção enquanto tal – não se pode desfazer o tempo). Mas podemos *voltar-nos* para lá (indo lá deste modo). E assim a memória é justamente o que de cada vez – na fase em questão – nós ainda vemos da percepção através das fases de nada. O mesmo é dizer que, embora voltados para o passado, para o sítio temporal em que se deu a percepção, é sempre *agora*, de cada vez, que se dá a sua memória. – Ora (avancemos um pouco) podemos esquecer este agora. Se isto

<sup>1015</sup> VZ § 6, p. 27.

acontecer, são duas as situações possíveis. Uma, extrema: o agora só serve para o deixarmos e irmos (em referência) ao presente anterior, onde nos situamos. Evidentemente a vazio. É, como já se reconheceu, o caso do «presente não-actual». É sempre a partir de um agora que lá vamos, mas sem ele jamais servir de ponto de vista; ao contrário, vamos até ao presente anterior, onde entramos. A outra situação, por sua vez, é intermédia entre este presente não-actual e a memória propriamente dita, ou seja, aquela que não esquece o agora. Trata-se neste caso do que sucede quando, não considerando nós nessa altura o que é a memória, a utilizamos. Na verdade, porque ela se dirige sempre por definição ao próprio presente anterior, se se esquece o agora em que essa ida se efectua – porque nessa altura não estamos interessados em saber como lá vamos mas em ir lá –, fica só esse presente. Contudo este presente que fica *não* é o presente não-actual, não só porque não há o hábito de considerar este último, mas também porque precisamente este último é a vazio e nós queremos ter ainda a cheio esse presente anterior. Então o que acontece é que estamos ao menos em intenção *situados* no próprio presente não-actual, mas a *vê-lo*; descrevendo como isto pode ser possível: ao esquecer o agora, pomos no *sítio* do presente não-actual a *memória* que dele temos. Digo bem: que *dele* temos, porque o absoluto, ainda que referido a vazio, é este presente não-actual; ele é que foi a percepção e por isso a pura presença, sendo qualquer memória que dele tenhamos sempre já essa percepção através do nada, essa presença mediada pela ausência. Esta aparente presença (sem ser mediada pelo nada) do presente anterior, que se dá habitualmente na nossa experiência (como já o referimos no § 72.4 ao tratar de Bergson) precisamente quando não a teorizando utilizamos a memória, só é tal enquanto não vemos o presente não-actual. Se o vemos, é óbvio que esta memória prática, digamos, é ainda e para todos os efeitos a memória propriamente dita, e só esquece o agora a partir do qual ela se efectua. Assim, o «verdadeiro passado» não é sem mais, como quer Husserl, o da retenção. Esta, decerto, é melhor que a memória segunda. Mas ela mesma já é memória. Ou seja: já é, agora sim, o *verdadeiro* passado através do nada. O verdadeiro passado é o presente não-actual e esse não se vê. Viu-se decerto quando foi o «presente actual». Mas depois disso só pode ser visado a vazio: é isso mesmo que lá houve inteiramente a cheio, mas que agora só se visa e que por isso só se tem a vazio. Se o quiséssemos ver, para não o termos só a vazio, teríamos de nos situar numa fase posterior do seu nada; mas aí, inelutavelmente, já o teríamos *através* do nada e já não seria mais o *verdadeiro* passado; já seria precisamente uma memória e não o presente anterior, o *absoluto de que* a memória é memória; esta é por definição o *ainda* desse presente; não, é claro, o *ainda* de uma permanência efectiva (de algo que persiste no presente) mas o *ainda* de algo que *acabou* e portanto de algo *nas suas fases posteriores de nada*, através das quais *ainda* se vê, cada vez menos até ao nada. Mas tudo isto – incluindo a quase descoberta por parte de Husserl do presente não-actual ao tratar do tempo constituinte – será mais nítido com o prosseguimento das análises. Aqui importa-nos só, a propósito das suas críticas à teoria de Brentano como um modo de acesso à sua própria, chamar a atenção para o verdadeiro quadro de fundo – com o primado da dimensão do presente a antepor-se à perspectiva da memória – que subjaz às suas próprias análises.

## 2. O tempo como um contínuo, o problema

Ainda antes contudo de passarmos ao essencial destas análises, digamos uma palavra acerca do modo como se concebe o presente na continuidade do tempo, porque isso é uma questão que, como deriva da própria natureza das coisas, está permanentemente suposta.

Tratámo-la, como nos lembramos, em Aristóteles. Para recordarmos só o essencial (ver nomeadamente § 16) digamos que, para determinarmos interiormente uma linha – o que precisamos de fazer para saber em que parte dela estamos –, utilizamos pontos. Quer a linha, para além da dimensão que a constitui, quer os pontos não têm obviamente extensão. Mas, como o problema é exactamente esse, tomemo-los como os traços no quadro: a linha como uma superfície alongada, e os pontos como círculos da largura da linha. Do ponto de vista da determinação, a linha precisa de ser *toda* determinada, portanto na totalidade dos seus pontos, porque antes disso, nas partes não determinadas, não sabemos onde estamos. Precisa e podemos de facto, assinalando todos os seus pontos, determiná-la, não só pois aqui ou além (e naturalmente considerar os segmentos assim definidos), mas toda. Só que os pontos, eles mesmos, têm dimensão. Nesta lógica de obtermos *toda* a sua determinação, temos de avançar também por aí, diminuindo muito o tamanho dos pontos e depois mesmo concebendo-os muito pequenos, até à sua rigorosa inextensão. Deste modo sim podemos determinar a própria extensão dos pontos e por consequência *toda* a linha. Só que o que é este ponto sem *nenhuma* extensão? Ele era originalmente um *aqui* da linha, quero dizer, uma *parte* dela *de-finida* das outras; mas agora, sem nenhuma extensão, tal parte já não é *nada* dela; sem aquilo que era, não desapareceu? É que essa parte, enquanto *aqui*, é decerto a relação de *exclusão* das outras; mas isso é para fora, em relação às outras; em si mesma, ela era alguma coisa da linha, uma sua *parte*; se se lhe nega aquilo mesmo que era, ela pura e simplesmente não desaparece? É evidente. Os pontos, sem extensão, pura e simplesmente desaparecem, são como um euro que se gastou até ao fim. Só que, no seu caso, e é essa a sua ambiguidade, verdadeiramente nunca se foi até ao fim. Porque eles nasceram com a realidade que lhes advinha da própria extensão da linha, e por outro lado, do ponto de vista da determinação da linha, até eram a sua grande realidade, eles dizem-se inextensos mas ainda se pensam como algo *em si mesmos*; filhos de uma realidade e realidade privilegiada, eles não se abandonaram pura e simplesmente à morte. Mas querem-se, isso sim, inextensos. E neste contexto, em rigor, não se deve mais falar em pontos mas em limites; os pontos com efeito não compõem uma extensão, mas por outro lado a extensão pode ter limites; em rigor os pontos não se devem conceber *sozinhos* mas apenas como limites *de* uma extensão. Só que isto evidentemente não os salva. Ao contrário, isto é só mais uma ambiguidade a juntar à ambiguidade principal que é considerar como realidade o que a perdeu. Se se tratasse dos *simples* limites da extensão, nós teríamos apenas *esta* nos seus topos «em carne viva», e nada da «pele» dos pretensos *limites*; estes são ainda e só os pontos, portanto a realidade que perdeu a realidade, e só porque se vê que eles não têm extensão então se agregam à própria extensão; onde continuam a desempenhar, do

ponto de vista da determinação, o papel da realidade por excelência. Esta a concepção tradicional do contínuo.

Ora, nestas condições, como se põe o presente na continuidade do tempo? Bom, o que imediatamente ressalta é que, se nos corpos, na simultaneidade, pode haver o limite *com* a extensão, no movimento e no tempo não; naquela, a continuidade pode ser um misto de acto e potência, mas nestes não, nestes a continuidade tem de ser só actual. O movimento com efeito não se pode dar aos saltos, com o seu acto a acontecer só, digamos, de metro em metro. Mas seria o que exactamente aconteceria, se a sua continuidade se desse só como nos corpos. Nestes, na verdade, há um limite e depois a respectiva extensão, um limite e mais extensão, etc; não pode haver um limite contíguo a outro limite porque, como vimos Aristóteles e depois Bergson dizê-lo, se aquilo de que eles são limites desaparecesse, eles abater-se-iam um sobre o outro e confundir-se-iam, não só não havendo mais a respectiva distância entre si mas mesmo não havendo mais os dois limites porque, não possuindo extensão, não se poderiam distinguir, um de cá e outro de lá; para haver esta distância, e consequentemente serem dois, tem de haver a extensão. O que acarreta, precisamente no caso do movimento, uma extensão sem acto. Se a continuidade do movimento fosse desta maneira, nós teríamos, de metro a metro, um metro de movimento feito (um acto nesse termo), mas não um movimento contínuo. Para ser contínuo, é preciso concebermos os actos do movimento, portanto os chamados limites, de forma contígua (e depois em comunicação), de modo a constituírem, eles mesmos, uma continuidade. Mas então não só, inextensos que são, eles não constituirão uma extensão, como se confundirão, e ainda aquele que fica, porque não tem *nenhuma* extensão, *não* tem lugar no tempo e por conseguinte não pode existir. Aliás, já no próprio movimento aos saltos isto mesmo aconteceria: haveria um tempo sem acto e depois, quando houvesse esse acto, afinal não o haveria, porque ele seria um simples limite e, como tal, não teria *nenhuma* extensão. — E o que acontece no movimento acontece naturalmente (tempo é na sua concretude movimento) no tempo, com a diferença de que tudo isto nele ainda é mais evidente, porque aqui o acto é claramente o presente, entre um passado que já não é e um futuro que ainda não é. — Ora, sendo assim, como se tem de conceber a continuidade do movimento e do tempo (e mesmo a dos corpos, porque também lá o dito limite não existe), ou seja, como se tem de conceber a continuidade em geral, para que ela seja possível?

Já o dissemos. Em primeiro lugar (§ 17), porque o limite, sendo in-extenso, nada é, é preciso substituí-lo pelo que chamámos um «gume»: algo que em si mesmo é ainda extenso, podendo por isso compor a continuidade, mas que ao nível considerado nos aparece como inextenso, podendo ser assim o seu constitutivo último. E depois lembramo-nos (§59.5) de como concretamente se passa de um presente a outro: estando nós numa percepção, eis que uma outra se lhe *sobre põe*, sendo agora esta que é presente e a outra passado. Posto isto, podemos descrever como se desenrola um fragmento de movimento, e por consequência de tempo, bem como indirectamente apercebermo-nos do que é a continuidade dos corpos. Como o fizemos no § 72.6, começo por estar num gume. O que é preciso, para haver movimento, é sair dele. Se não estiver à espera do segundo, do terceiro, etc,

estou em movimento. Estou a pensar no movimento local (mas qualquer outro se dá do mesmo modo, é só preciso que me aperceba das diferenças, mesmo só qualitativas, que há de gume a gume), portanto na deslocação de um ponto a outro. Ponto justamente concreto, um gume. E sou eu que me movo (o meu dedo por exemplo sobre a mesa), ou uma coisa alheia qualquer; o importante é que eu me aperceba desse movimento. Se estando, se caindo no primeiro gume de espaço, há a seguir um gume-de-tempo de espera, evidentemente não há movimento então, antes há repouso, paragem no primeiro gume; mas se, tendo caído neste primeiro, logo há outro e outro, etc, vou em movimento. Note-se que o gume, justamente ao nível considerado, *não* tem extensão; e portanto eu só saio o *indispensável* para sair; percorro assim *todos* os momentos, todos os gumes do movimento. Não se trata, porque a um outro nível mais microscópico o gume é extenso, de sair para o *meio* ou para o *fim* de cada um deles, construindo um movimento que também ele iria aos saltos. Não é tal o movimento da nossa experiência; nesta, o movimento é contínuo (mesmo nos reais saltos) e portanto só se sai de cada vez o indispensável para sair, isto é, um gume. Gume que, depois de nos habituarmos a esta ideia, nem precisa de ser cortante; julgo mesmo que na nossa experiência normal ele é algo do género das nossas facas de mesa. Evidentemente, nesta nossa experiência, nós não pensamos expressamente nesta sequência de gumes (até porque o movimento é contínuo). Mas só não pensamos nisso expressamente, ou seja, não fazemos a respectiva análise. Porque, se pomos o problema do contínuo, é só mesmo deste modo que ele se pode pôr: gume atrás de gume de maneira contínua, sem hiatos nem repouso. Só há mesmo *gumes*: no tempo, no movimento e nos corpos. Porque, repitamo-lo, se os *limites* do contínuo da tradição *não* têm extensão, não são coisa alguma; são o euro que se gastou até ao fim. O resto é a memória do que aí havia. Mas que se gastou.

Ora como vê Husserl este problema? Como pensa ele o presente do tempo? Na prática, como nós. Mas na teoria, à maneira da tradição. Ele está com efeito constantemente a falar nas «fases» — que identifica com os «pontos de tempo» (*Zeitpunkte*) e distingue dos respectivos «fragmentos» (*Strecken, Stücke*)<sup>1016</sup> — como aquilo mesmo que *compõe* o tempo. Compõe-no, antes de mais, ao nível da linha OE do diagrama, a «sequência dos instantes presentes», e portanto também ao nível da respectiva «cauda de cometa», o progressivo afundamento desses instantes no passado. Compõe-no depois, porque cada fase do presente é considerada como permanecendo individualmente «a mesma» no seu afundamento, assim constituindo o tempo como uma *quadrícula* ou *rede fixa*, o primeiro modo (como veremos) do «tempo objectivo». Compõe-no enfim, porque o tempo se dá experimentalmente, isto é, vê-se acontecer, e onde tal se experimenta é na passagem da fase da impressão para a da retenção. É certo que aquela «mesmidade» da fase no seu afundamento talvez ainda se pudesse pensar mesmo que a fase fosse um puro *limite* e portanto *não* compusesse o tempo. Mas, como vamos já ver, pelo menos nos outros dois casos as fases *compõem*-no efectivamente, e em conse-

<sup>1016</sup> *Ibid.* § 10, pp. 41-42.



quência é também desta maneira que essa mesmidade é pensada. — Na verdade, se as fases fossem um puro limite, a experiência do tempo não seria possível. É o que ele próprio, embora indirectamente, acaba por dizer no § 16, ao pôr a passagem contínua da impressão para a retenção nos termos infinitesimais da tradição. Em tais termos, com efeito, porque a fase da impressão *não* tem extensão, ela — diz — não pode ser pensada sozinha (não há em tais termos uma fase qualquer sozinha) mas ao contrário só *com* fases da retenção: ela constitui, escreve, um «agora “espesso”, que por sua vez se divide num agora mais magro e em um passado, desde que levamos mais longe a divisão, etc». Quando muito, continua, ela pode ser pensada como um «limite ideal» de um fragmento de retenção. E então sim: «Neste sentido ideal, a percepção (a impressão) seria a fase da consciência que constitui o puro agora, enquanto toda a outra fase da continuidade seria constituída pela memória. Mas isso — acrescenta — é precisamente só um *limite ideal, algo de abstracto que não pode ser nada em si mesmo*»<sup>1017</sup>. Não foi isto que nós vimos ele dizer no Suplemento IX<sup>1018</sup>. Aí ao contrário ele punha como condição de possibilidade da retenção que *primeiro* houvesse uma impressão. Sem esta, haveria aí um *buraco de nada*, e obviamente não poderia haver disso uma retenção. Esta implica que primeiro tenha havido uma impressão, e neste contexto, como é claro, uma impressão *pura, sem* nenhuma fase de retenção. O que por sua vez implica que ela não possa ser uma pura *inextensão* (que nunca se daria sozinha), mas ao contrário que tenha de ser uma *extensão* (mesmo que experimentada como *inextensa*). É bem claro: se há a experiência do tempo, isto é, se vemos a passagem da impressão para a primeira retenção (onde essa experiência se dá antes de tudo), tem de haver antes de mais a impressão como um «gume» de tempo: como algo que, embora experimentado como inextenso, tem extensão, e que por isso *compõe* o tempo. — Tal como a tem de haver como o mesmo «gume», para poder compor a linha OE do diagrama, a «sequência dos instantes presentes» (bem como depois a cauda de cometa). Na verdade, se se tratasse de puros *limites*, sem extensão, duas hipóteses se abririam: ou jamais teríamos a *extensão* da linha dos «instantes presentes» (inextenso mais inextenso dá inextenso), ou tê-la-famos mas constituída não por esses instantes (inextensos que continuam), antes (como ele ainda agora dizia) por uma continuidade de fases de retenção (para só referirmos esta e deixarmos a protensão); o mesmo é dizer que teríamos uma dimensão *de* presente que afinal seria constituída *pelo* passado; mais, por um passado que *nunca* foi presente (porque nunca nesse lugar do tempo houve as respectivas impressões); e ainda, sendo esta continuidade de fases de retenção ela mesma constituída por puros *limites*, uma sua extensão, uma sua continuidade que o não seriam. É também aqui bem claro: a extensão, a continuidade do presente (e depois a do passado) só são possíveis em termos de «gumes», não em termos de puros *limites*. É já sempre assim que Husserl ao fim e ao cabo pensa e fala, e só quando, não tendo posto expressamente o problema, invoca a continuidade enquanto tal e portanto nos termos da tradição, ele a põe em termos de puros limites. O que aliás acontece,

<sup>1017</sup> *Ibid.* § 16, pp. 56-57. Itálico nosso.

<sup>1018</sup> Cf. *supra* nota 1003 e o respectivo passo do texto.

pelo menos de forma visível, em apenas dois ou três lugares. São eles: o passo do § 16 a que aludimos; o passo, a que também já nos referimos, em que o atraso com que o objecto se dá em relação à impressão é assinalado como sendo «uma diferencial de tempo»<sup>1019</sup>; enfim o Suplemento I, onde, ao tratar da «modificação contínua» da impressão em retenção e tomando como termo de comparação o «crescimento contínuo de uma intensidade», diz que «um qualquer ponto se produz» graças a «acrescentos infinitamente numerosos» de uma quantidade «infinitamente pequena»<sup>1020</sup>. Para além destes lugares, e portanto praticamente em *tudo* o tratamento do tempo, tudo se passa de tal maneira que a fase é, como dizemos, um «gume», que *compõe* o tempo. É este o facto. Mesmo que este gume, como acontece às vezes, seja dito um «limite». Veja-se por exemplo o que sucede no § 13: as fases são ditas «limites», mas isso não impede que se trate quer do próprio presente quer das sucessivas fases de retenção a que ele dá lugar<sup>1021</sup>.

### § 90. A retenção

Podemos passar às análises de Husserl. E porque a retenção é a sua grande descoberta, é por aí que vamos começar. Aliás, não só começar, no sentido de em seguida passar aos outros aspectos do tempo. Ela, por um lado, é o segredo da percepção; e, por outro, não só, sendo a memória primeira, é o dado com que antes de mais temos de contar para a determinação do que é a memória segunda, como é a partir dela que se põe a protensão e em consequência a previsão. Assim ela não é só a grande descoberta de Husserl: é também o próprio núcleo de toda a sua teoria sobre o tempo. O que nos leva a partir dela, sim, mas não só em termos da sua coordenação com os outros aspectos do tempo, antes também, e mesmo antes de tudo, em termos da subordinação destes em relação a ela. Por essa razão, trataremos deles neste mesmo parágrafo que leva o seu título. Começaremos, em primeiro lugar, por estabelecer a realidade da retenção. Depois apresentaremos a teoria que Husserl dela faz. Então estaremos em condições de saber como na verdade se dá a percepção, de analisar a diferença da memória segunda em relação à primeira, e de determinar o lugar que cabe ao futuro, isto é, à protensão e à previsão.

#### 1. A sua realidade

Seja o exemplo da melodia. Mas de uma melodia que efectivamente ouvimos e não só imaginamos, para que a análise seja bem nítida e fiel. Para simplificar, consideremos já só os seus dois ou três últimos sons. E suponhamos que a seguir se estabelece o silêncio. Então é bem nítido que aqueles sons ainda continuam. Não

<sup>1019</sup> Cf. *supra* nota 1004.

<sup>1020</sup> VZ Suplemento I, pp. 129-130.

<sup>1021</sup> *Ibid.* § 13, pp. 48-49.

obviamente como percepção; esta terminou no fim do último som, e apercebemo-nos bem disso. Mas ficou como que um eco dela, um eco dos ditos sons. Não, insistamos nisso, um eco perceptivo; não há no exemplo, por hipótese, nenhuma ressonância desse tipo, a qual precisamente se passaria ainda sempre ao nível da percepção; e por outro lado supor que a percepção havida, após a excitação directa por parte do objecto, continuaria apenas no nosso corpo como a inércia remanescente dessa excitação, tal não tem obviamente o menor sentido: porque então seria a isto *aqui e agora* (ao que se desse no corpo agora) que nos referiríamos e não ao objecto *lá e passado*; uma percepção por definição não nos pode dar o passado, mas só o *seu* presente; portanto, mesmo que houvesse esta percepção remanescente e se dissesse que era através dela, por ser semelhante à percepção propriamente dita havida, que se tinha a memória desta, é evidente que faltaria ainda tudo para termos esta memória; é só esta mesmo que está em jogo e é óbvio que nenhuma percepção a pode dar. Não, o eco de que falo é justamente só memória. Os últimos sons vibraram, e terminaram; e – é a questão – com este terminar eles não se sumiram pura e simplesmente, antes (se estamos agora a fazer a experiência) *continuam*; dado o silêncio, eles *impõem-se-me* até: quero dizer, eles estão lá contra o nada do silêncio. Estão lá por vários segundos, dependendo este número da intensidade original dos sons e de eu não ser distraído quer por outros sons quer por exemplo pelas coisas visíveis que me caem sob os olhos. Se esta distração acontece, aqueles sons, durante o tempo da distração, e na exacta medida dela, deixam de se me impor, desaparecem da minha atenção; podem até, se os novos sons são suficientemente fortes, ou o que vejo me chama suficientemente a atenção, desaparecer por completo. Mas mesmo assim, se depois deste tempo da distração (mesmo completa) para lá dirijo a atenção, eles (se se trata do tempo em que ainda são relativamente intensos – embora no fim desta distração apareçam de modo bem mais apagado) podem ainda ser *observados*, estão ainda *presentes*. Digo presentes, porque nesta memória imediata não é ainda o *nada* deles que *começo* por ter e só depois o que ainda deles consigo possuir (justamente a memória segunda), mas tenho-os *sem* tal nada e por isso de facto *presentes, em pessoa*. Veremos adiante que precisamente Husserl fala da «presença em pessoa» para o objecto da retenção<sup>1022</sup> e, por outro lado, de possuímos o objecto da memória segunda apenas «através de um véu» que o «obscurece»<sup>1023</sup>; este véu é o *nada* que na memória segunda nos medeia o objecto e não o deixa mais estar verdadeiramente *presente*. Já há decerto, como o dissemos, a primeira fase de nada, a segunda, a terceira, etc, a mediar-nos o objecto na retenção. Mas nesta nós *partimos* do objecto *sem* nenhuma mediação de nada, partimos portanto do objecto *na* percepção – que assim está bem *presente* – e o nada vem só transformar esta *presença* progressivamente em nada, de tal modo que *o que dela guardamos* (a qualquer grau) ainda é deste ponto de vista algo *presente*; enquanto que na memória segunda *partimos* já do *nada* a que o objecto no termo da retenção se reduziu, partimos portanto da sua *ausência*, e o que dele ainda conseguimos

<sup>1022</sup> VZ § 16, p. 55.

<sup>1023</sup> *Ibid.* § 21, p. 67.

alcançar só o podemos então possuir *através* do nada, através de um véu que o obscurece. Estas distinções, contudo, vê-las-demos mais adiante. Aqui só as referimos para exactamente nos apercebemos da *presença* ainda da percepção que é a retenção, e por isso da sua efectiva realidade.

Da sua realidade, precisamente enquanto *pertença* do sujeito. São os dois aspectos que aqui estão em jogo. Pertença, que precisamente a experiência do silêncio a seguir à percepção nos põe em relevo. Na verdade, se não há mais sons (nem outros dados perceptivos – bem como, também, a atenção a pensamentos), os sons da melodia como que se entornam e se estendem pelo nada; ou antes (é lá sempre no seu sítio temporal que os vemos, mas a partir de cada fase sucessiva do tempo) somos nós que durando nos estendemos por esse nada e, consciência que somos, ainda os temos lá no seu sítio, eles ainda se nos impõem continuamente, *já que são a única coisa que há em todo o horizonte*; embora se imponham progressivamente menos, até desaparecerem. Contudo a retenção não está na consciência só durante o silêncio de tudo o mais. Já começamos por dizer alguma coisa a este respeito. Acrescentemos agora o seguinte. Se durante a retenção aparecerem outros sons fortes e sobretudo idênticos aos retidos, já não será sem dúvida tão fácil distinguir estes últimos dos novos como quando os novos são diferentes. Mas poderão, mesmo assim, ser distinguidos pela sua situação temporal. Acontece aqui (salvaguardado que num caso se trata da memória e no outro da percepção) o que acontece quando, numa orquestra, a um som fraco se *sobrepõe* em simultaneidade um som idêntico forte: se, do ponto de vista da sua identidade qualitativa e fraca intensidade, o primeiro tende a ser absorvido pelo segundo, nós podemos ainda distingui-lo pela sua situação espacial diferente. Assim também acontece em relação às retenções: elas estão lá conjuntamente com a percepção que houver, e distinguem-se dela, se não também pela diferença qualitativa, pelo menos pela diferença temporal, já que em intenção elas se dirigem para a percepção anterior, por definição situada antes da actual. Aliás, insistamos sobre este ponto, elas estão lá mesmo durante o tempo em que *não* tomamos consciência delas. É o que resulta de as vermos prolongadamente no silêncio, de as vermos ao mesmo tempo que a percepção que houver, e de as vermos depois das distrações completas. Elas estão lá também durante esse tempo, e tudo o que acontece é que a *atenção* (é dela que se trata) – activamente manejada por nós ou açambarcada por outras coisas – não se dirige então para elas. Sucede aqui o mesmo que no campo da percepção. Quando por exemplo vivemos junto ao mar, o seu marulhar está lá sempre (com maior ou menor intensidade) mas, atentos a outras coisas, a maior parte do tempo não nos apercebemos dele. Por isso Husserl justamente ensina que perceber é «extrair»: embora a percepção, do ponto de vista do problema essencial do conhecimento, seja a *tomada de consciência* de algo de que não há consciência antes (ou já, como defendemos, a *passagem* do a-vazio ao a-cheio), uma vez resolvido este problema, ela é verdadeiramente de-finir, separar uma coisa das demais que com ela se dão: «apreender é extrair» (*Das Erfassen ist ein Herausfassen*), escreve<sup>1024</sup>.

<sup>1024</sup> *Ideen-I* § 35, p. 112.

Também em relação à retenção isto acontece: *também* as coisas acabadas de perceber aí estão *juntamente* com o que se percebe, mesmo que a atenção não incida sobre elas. Se incide, elas tornam-se notadas, evidentes, se não, fazem mesmo assim parte do fundo da consciência, como o marulhar do mar. Isto será importante mais adiante, ao estudarmos como realmente a percepção se efectua. De imediato, e partindo desta realidade da retenção na consciência – que também Husserl certamente defende, mas partindo mais da sua necessidade para a percepção do que propriamente estabelecendo a sua *fenomenologia* –, vamos estudar como ele a teoriza.

## 2. A teoria de Husserl

### 2.1. As duas faces da retenção

Como já ocorreu dizê-lo, a retenção tem duas faces: a face-sujeito e a face-objecto. No imediato o que nós vemos é a segunda; mas a retenção propriamente dita é a primeira. Como ele escreve por uma vez sem deixar margem para dúvidas: «A retenção não é uma modificação em que os dados impressionais permaneceriam contidos realmente (*reell*), mudando só de forma: é ao contrário uma intencionalidade, e uma intencionalidade de tipo específico. Com o surgimento de um dado originário, de uma nova fase, a precedente não se perde, mas é “guardada na cabeça” (isto é, precisamente “retida”) e graças a esta retenção é possível um olhar para trás sobre o que se escoou; a retenção, ela própria, não é este olhar para trás que faz da fase escoada um objecto: ao guardar na cabeça esta última, eu vivo inteiramente a fase presente, “junto”-a – graças à retenção – à fase passada, e estou orientado para a fase a vir (na protensão)»<sup>1025</sup>. Como se vê, a modificação da impressão em retenção não é só, digamos, unilinear; antes, ela acarreta um desdobramento: uma parte que continua na consciência, e uma parte que através desta se constitui como objecto, uma parte intencional. A retenção propriamente dita é a primeira, porque aí é que se «retém» mesmo na consciência algo da impressão, de modo a poder ver-se ainda esta última no passado, como objecto. Mas por outro lado não é ela que no imediato se vê, antes o que nós vemos é a impressão passada, e ela é só o meio que o possibilita. Para dizermos a verdade, esta última afirmação não é no texto inteiramente explícita. Mas está implicada no uso que da retenção propriamente dita se faz: ela serve para «juntar» a fase presente à fase passada, que são assim, estas fases e não ela, o que antes de mais «vivemos». Aliás, este seu serviço é mesmo bem menor do que Husserl julga, e por conseguinte ela ainda se vê menos, a proveito da face-objecto. Ele diz que é «graças a ela» que ainda se tem a impressão passada. Se dermos toda a força a esta mediação, justamente *não* temos então essa impressão passada. Em primeiro lugar, como o dizíamos há pouco (§ 89.1), se ela é algo presente, só nos pode dar um

<sup>1025</sup> VZ Suplemento IX, pp. 158-159.

presente e não o passado. E depois nem um presente pode, porque, como o vimos antes no § 85.2, se levarmos a sério que só temos o objecto *através* deste meio, não há mais razão nenhuma para admitir esse objecto, antes o meio transforma-se ele próprio em fim. Depois do que justamente nesses dois lugares dissemos, sabemos muito bem o que se passa: a face-sujeito da retenção é um caso como outro qualquer do conhecimento em termos de representação, e portanto é algo só suposto, que como tal realmente não se vê. Dado que conhecemos a impressão no seu passado, supomos logo que o seu conhecimento se faz como é usual fazer-se: não *simplesmente* vendo essa impressão no passado, mas vendo-a *através* de um duplo dela em nós. Este duplo do objecto no sujeito é tanto o nosso hábito que no imediato (como o vimos) a própria tomada de consciência da impressão no seu presente o teria de ter; e só (para além das dificuldades da reflexão) a aparente imanência que aqui há em comparação com a transcendência que se abre ao conhecermos a impressão no seu passado não deixa afinal o espaço para um conhecimento em termos de duplicação, acarretando por isso mesmo a dificuldade de um ver heterodoxo. É esta toda a realidade da face-sujeito da retenção: ela é apenas o duplo que nós imediatamente supomos em qualquer conhecimento.

Aliás, como também já dissemos, ela é mesmo um duplo de segunda ordem: ela serve para ver a impressão (no passado) a qual por sua vez serve (no seu presente) para ver o objecto transcendente. Mas este facto, como é claro, não altera em nada a sua efectiva realidade, desde que se põe o conhecimento em termos de representação. Mais, se atendemos à origem deste conhecimento em termos de representação, ela é mesmo necessária. A impressão passou. Se a quisermos ainda ver, temos de algum modo de a guardar em nós, para – quais «vestígios na alma», como dizia Agostinho – através disso que guardámos a vermos ainda. É bem claro: a razão que levou, estando nós a olhar para as coisas transcendentais, a supor em nós estes vestígios ou duplos das coisas para explicar a memória – donde logo foram estendidos à própria percepção – é a mesma que leva agora, na atitude de abstrairmos dessas coisas transcendentais e portanto estando nós a contemplar a corrente da consciência, a ter de admitir em nós a manutenção da impressão, para explicar a memória que dela temos ainda. É que ela esteve aí, sim, na sua fase de presente. Mas depois passou. Ou antes, nós é que passámos, demos um passo em frente com a nova impressão. De qualquer modo, ela já não está presente neste novo momento: como a podemos ainda lembrar? É preciso que ela se conserve em nós. Decerto modificada, como vamos já ver a seguir. Mas é preciso que, dessa forma modificada, se conserve em nós, para que ainda possamos ver, ao menos dessa forma modificada, a impressão passada. É certo que Husserl não se refere explicitamente a esta necessidade. Mas isso é porque já nem é preciso fazê-lo. Vindo, como o refere no início das *Lições*<sup>1026</sup>, do estudo de Agostinho, e sendo esse o hábito avassalador e intocado da tradição, basta-lhe falar em «retenção» para dizer tudo: a face-sujeito não é só necessária e por isso real para o conhecimento em termos de representação, mas, porque se trata justamente da memória, é em

<sup>1026</sup> *Ibid.* Introdução, pp 3-4.

absoluto necessária para conservar o que passou. – E é certo por outro lado que em Husserl já não há, tão nítida como em Agostinho, a aniquilação do passado. Podemos até dizer que, de um certo ponto de vista, nem há mesmo aniquilação: dado que a memória é por definição a memória *de* um presente anterior, nós podemos passar constantemente de uma destas realidades à outra: podemos considerar o que ainda temos desse presente (portanto a memória) ou o que já não temos mas ainda referimos embora a vazio (o presente não-actual); assim a impressão, após o seu presente, afunda-se progressivamente *para a memória*, mas não se afunda *ela mesma* no nada. Quando nos referimos assim ao tempo, o passado não se aniquila, antes é constituído pelos próprios *presentes não-actuais*, os presentes que lá houve referidos agora a vazio, tal como o futuro por sua vez não é o nada, antes é igualmente constituído pelos *presentes não-actuais*, os presentes que lá haverá referidos daqui a vazio. E isto implica decerto o conceito de «presente não-actual», acabado de utilizar; mas tal não constitui uma dificuldade insuperável, porque, como já o anunciámos, Husserl não o ignora de todo. Só que, e aí sim começa a aniquilação do tempo, esta perspectiva do presente não-actual está longe não só de ser clara mas também de ter importância para o nosso Autor. Como o veremos, ela ocupa uma posição perfeitamente acessória no conjunto do seu pensamento: em vez de ser a *base, sobre a qual se dá a memória*, como resulta das nossas análises, ela só existe ao contrário *a partir e sob a condição da memória*. Esta última é que é para ele a perspectiva donde tudo arranca: o agora em que sempre estamos não é, como para nós, um ponto centrífugo para ir ao passado e ao futuro, mas um ponto centrípeto, um ponto «egoísta» como dizíamos, um ponto que faz depender o passado e o futuro do presente; o que faz com que só haja, nesta perspectiva, o que *ainda* se vê e o que *já* se vê. Ora, sendo assim, a impressão sem dúvida não se afunda no nada logo na fase seguinte à do presente, como correspondentemente acontecia em Agostinho; mas vai-se afundando progressivamente à medida que recua no tempo, até, já não se vendo mais, desaparecer por completo e – já não respondendo a nenhuma associação – quando muito deixar o seu lugar vazio, o seu ponto, na rede que é o tempo. Veremos o que de isto ainda não sabemos na sequência das análises. Aqui importa só concluir em relação ao modo como Husserl pensa, mesmo que implicitamente, a face-sujeito da retenção. Ela é sem dúvida antes de tudo o duplo necessário a um conhecimento por representação. Mas é também, na origem desse próprio hábito, o que, conservando-se no sujeito, permite pensar ainda, na exacta medida dessa conservação, a impressão que passou; esta só continuará a existir (embora seja independente do meio que a pensa: é sempre a ambiguidade geral do conhecimento por representação) enquanto existir a respectiva retenção no sujeito.

## 2.2. Em que consiste a sua «modificação»

A retenção subdivide-se pois na face-sujeito e na face-objecto e a primeira é o meio para atingirmos a segunda não só em termos de representação mas também em termos de conservação do que passou; o que fará com que haja no objecto o

mesmo que há no meio. Mas é um meio modificado em relação à impressão no seu presente. Ora em que consiste esta modificação? Em primeiro lugar, ele não fala só em geral em «modificação», mas também em «degradação», em «enfraquecimento», em «clareza decrescente» e «obscurecimento» até à «consciência retencional vazia»<sup>1027</sup>. O que já nos dá o sentido dessa modificação. Mas este empobrecimento podia dar-se ao nível da intensidade perceptiva. Contra essa interpretação ele vai levantar-se no § 12. «Diz-se que os conteúdos sensíveis – escreve – se esfumam, empalidecem, etc, quando a percepção propriamente dita passa à retenção. Mas é claro (...) que os “conteúdos” retencionais não são *em absoluto* conteúdos no sentido original do termo. Quando um som se esfuma, ele é em primeiro lugar ele próprio sentido com uma plenitude particular (intensidade), juntando-se-lhe depois uma diminuição rápida da intensidade. O som está ainda aí, ele é ainda *sentido*, mas numa simples ressonância. Esta *autêntica sensação* de som tem de distinguir-se do momento sonoro na retenção. O som retencional *não* é um som *presente*, mas precisamente um som “*lembrado* de maneira primária” no presente: ele não se encontra realmente aí, na consciência retencional». E dá um exemplo mais adiante: «A ressonância de um som de violino é precisamente um *fraco* som *presente* de violino, [que é] completamente diferente da *retenção* do som *forte* acabado de passar. A ressonância é em geral as cópias que subsistem dos dados sensíveis mais fortes, longe de deverem ser atribuídas à essência da retenção, em absoluto nada têm a ver com ela». O que sim pertence à sua essência é ela ser a «consciência *do acabado de passar*»<sup>1028</sup>. A retenção não é, pois, percepção. No entanto mais adiante, ao distingui-la da memória segunda, ele vai classificar esta mesma «consciência do acabado de passar» como uma percepção: «Que ela [a melodia acabada de passar] seja [em vez de presente] acabada de passar não é uma simples opinião, mas um facto dado, dado em pessoa, portanto “percebido”»<sup>1029</sup>. E percebido, notemo-lo bem, não quer simplesmente dizer que é aí que o passado se dá «originariamente», mas antes que se trata da *continuação da percepção*, de tal maneira que a coisa *ainda* aí está *em pessoa*. Pois no § 16, depois de evocar este mesmo passo em que (repete) «o *passado* foi caracterizado como *percebido*», ele escreve: «E de facto não percebemos nós a “passagem”, não estamos nós, nos casos descritos, directamente conscientes do “ser-que-vem-agora-mesmo-de-ser”, do ser “acabado de passar” na sua presença em pessoa, no modo do *ser-dado-em-pessoa*?»<sup>1030</sup> Parece deste modo que há uma contradição. Por um lado, a retenção não é de modo nenhum uma percepção. Mas por outro é-a ainda. Como é afinal? Evidentemente não há nenhuma contradição. Husserl está a falar na «*passagem contínua*» que há da percepção para a retenção<sup>1031</sup>, e que já não há mais quando se trata da memória segunda<sup>1032</sup>. Como já o referimos no número

<sup>1027</sup> Ver por exemplo, logo no início da análise, §§ 9-11, pp. 39-46.

<sup>1028</sup> VZ § 12, pp. 46-47. Itálicos nossos, excepto o último.

<sup>1029</sup> *Ibid.* § 14, p. 52.

<sup>1030</sup> *Ibid.* § 16, p. 55.

<sup>1031</sup> *Ibid.* p. 56.

<sup>1032</sup> *Ibid.* § 17, p. 58.

anterior deste parágrafo e o veremos expressamente ao tratar da diferença entre a memória segunda e a retenção, esta última, seguindo-se imediatamente à percepção, não *parte do nada* da coisa (como acontece na memória segunda) mas da *presença completa* dela, e só a vai perdendo porque entretanto ela acabou e nós estamos nas respectivas fases de nada que se lhe seguem. Daí a efectiva *passagem contínua* da percepção à retenção. A Husserl precisamente só faltou pôr a memória, *não em termos do duplo que se conserva em nós e que nos permite ver a coisa passada, mas (sem mais nenhum duplo) directamente olhando para a coisa passada*: então é nítido que aquilo que efectivamente se dá ao nível do *fenómeno*, a-saber, o progressivo apagamento que a coisa sofre, se explica pela progressiva mediação das fases de nada que, tendo ela acabado, naturalmente se lhe seguem. Ou, se o quisermos dizer positivamente (porque o nada evidentemente é só a ausência da coisa), nós estamos cada vez mais *na sua ausência*: é então natural que cada vez mais ela desapareça. – Acrescentemos só que esta explicação evidentemente não faz que as coisas *existam* dessa maneira. Existindo elas dessa maneira (progressivamente a desaparecer) é que isso se explica pela mediação progressiva das fases de nada. Podia perfeitamente não haver nenhuma memória, no caso, nenhuma retenção. É certo que, como o dissemos, sendo o passado uma percepção e não havendo mais nada que nos distraia, até *devemos* ainda ver isso. Mas é claro que também este *devemos* tem a sua evidência porque de facto *há* isso, ainda vemos o passado; não há nenhum argumento ontológico que funcione. Ver este passado, ter este passado (porque não há ver), é algo *novo* em relação à *simples* percepção que lá houve (é a percepção *com* o nada) e, por conseguinte, não está implicado nela; se também há de cada vez uma retenção viva, menos viva, etc, há-a porque a há; antes das explicações (o desdobrar dos elementos em jogo), *há* o fenómeno a explicar, e a esse nível nada se explica, tanto a memória como tudo o mais. Mas isto é um problema de causalidade, e Husserl não trata disso; quando muito invoca, segundo o hábito do pensamento moderno, a «espontaneidade» da consciência <sup>1033</sup>.

### 2.3. O diagrama

Conhecemos assim a subdivisão da retenção, o papel da face-sujeito, e o que significa a sua modificação em relação à impressão. Pois bem, estamos em condições de compreender o diagrama do tempo <sup>1034</sup>. A linha das abcissas OE representa a sequência de presentes: a primeira impressão, a segunda, a terceira, etc, até à última do objecto temporal considerado. É certo que esta autêntica «dimensão do presente», como nós sempre a chamamos, logo se muda, como diz Husserl, num «cometa», com um núcleo-impressão à cabeça de uma cauda de retenções. Mas, pelo menos no imediato, trata-se dessa dimensão do presente e ele

<sup>1033</sup> Cf. *supra* nota 948, bem como o respectivo passo do texto.

<sup>1034</sup> VZ § 10, p. 43. Ver, para a interpretação, §§ 8-11, e APS Texto complementar II, § 9, pp. 66-70.

próprio, na legenda, a define como a «sequência dos instantes presentes». É assim pois que antes de mais a devemos tomar. E por sua vez a linha das ordenadas EE' representa, por baixo da última impressão, a face-sujeito das retenções de todas as impressões passadas, dispostas pela ordem inversa das últimas: imediatamente abaixo da última impressão há a retenção da penúltima, mais abaixo, da antepenúltima, etc, até se chegar, no extremo da coluna, à retenção da primeira impressão. Porque é através desta coluna de retenções na sua face-sujeito que se vêem as respectivas retenções na sua face-objecto, olhemos através dela para trás para as impressões: vê-las-emos, neste contexto, não mais como impressões, mas precisamente como retenções, e retenções progressivamente mais empobrecidas na direcção da origem O; o mesmo é dizer que a dimensão do presente se transformou no cometa. – Esta visão do problema, contudo, tal como a acabamos de apresentar, é predominantemente estática. Ora trata-se do tempo, e tivemos de chegar à última impressão, sob a qual se alinham as retenções-sujeito de todas as restantes impressões. Como se faz isso? Para o vermos, coloquemo-nos na origem O. Se tivermos em conta, por um lado, o avançar do tempo, o dar-se sucessivo das impressões, e por outro o aparecer após cada impressão da sua retenção no sujeito, que é o que traz a profundidade, a linha das ordenadas ao processo, compreenderemos. Na primeira impressão, ainda não há nenhuma, como diz Husserl, «descida para a profundidade» (porque naturalmente estamos a abstrair do tempo anterior ao objecto temporal considerado). Mas, dada a segunda impressão, automaticamente (dada a «espontaneidade» da consciência, que retém o passado) gera-se em nós a retenção dela. E como esta retenção-sujeito está por sua vez tanto na consciência como está a segunda impressão, quando se dá a terceira, gera-se *tanto a retenção dessa retenção* como se gera a retenção da segunda impressão <sup>1035</sup>; e assim sucessivamente, de tal modo que, por baixo de *cada impressão*, para além da retenção da anterior, há o resultado das retenções-de-retenções de todas as anteriores, até que, *por baixo da última*, há a retenção da penúltima, a retenção da retenção da antepenúltima, etc, até ao resultado da retenção-de-retenção da primeira, que tem o processo de retenção mais extenso. É assim que se obtém o «objecto temporal» (que temos escrito e escreveremos já a maior parte das vezes sem aspas). Primeiro (numa ordem lógica) constituindo a profundidade, graças à retenção no sujeito de tudo o que de cada vez está na consciência. Depois olhando, através desta retenção, para as impressões passadas, que se transformam na cauda do cometa. É, simultaneamente as duas dimensões, o que significa a linha resultante OE'. E está aqui, como se vê, todo o núcleo da teoria husserliana sobre o tempo. Acrescentemos só dois pontos, a título de desenvolvimento.

<sup>1035</sup> É o que expressamente é dito no começo do § 11 (p. 44): «Mas quando o presente de som, a impressão originária, passa a retenção, esta retenção é então ela própria por sua vez um presente, qualquer coisa de actualidade aí. Enquanto [aproveita para explicar] é actual (mas não som actual) [como o explicitará no § 12 que há pouco citámos], ela é retenção *do* som passado. Um raio da visada pode-se dirigir sobre o presente (sobre a retenção) mas também sobre o objecto da consciência retencional (sobre o som passado). Mas [acabada a explicação] cada presente actual da consciência está submetido à lei da modificação. Ele muda-se em retenção de retenção, e isto continuamente».

#### 2.4. A afirmação e a perda da dimensão do presente

O primeiro diz respeito à efectiva afirmação, por parte de Husserl, da dimensão do presente e depois à razão pela qual no fim de contas a perde. Tanto quanto eu conheço, o passo em que ele a afirma mais fortemente vem no Apêndice VIII da *Síntese passiva*. No contexto de determinar onde se encontra a *completa evidência* do que é designado por uma *expressão*, ele escreve: «Uma percepção imanente é apodicticamente evidente em relação ao *presente individual perdurante do objecto*, portanto, no nosso exemplo, [é apodicticamente evidente] o som fenomenologicamente reduzido, sobre o qual estamos dirigidos e *flutuando com ele (mitschwimmend)* enquanto este som *de agora e perdurando agora*. Esta colflutuação é ao mesmo tempo uma *flutuação ao encontro (entgegenschwimmen)*, o apreender dirige-se para o que se acende agora e constantemente para o que se acende de novo, ao encontro do novo agora, e recebe-o de braços abertos: [é] um apreender constante, que apreende algo constantemente novo e que, no apreender constante, apreende o perdurante como tal. Este é o som que dura (*dauernd*) no sentido do que se prolonga (*während*) e perdura. A intenção apreendedora é uma intenção que se *preenche à saciedade constantemente* e que, no preenchimento da intenção contínua repetida, isto é, da intenção dirigida sobre o continuamente novo, se preenche de novo e assim de seguida constantemente. *É precisamente aí* que o ser do som como *presente perdurante*, como ser originário no perdurar, *é dado adequadamente*. Devemos dizer aqui – nota para concluir – que a *imbifabilidade* é a consequência da *adequação* no sentido da doação preenchida, efectivamente plena, do si. Ela é intenção constantemente preenchida, como dizíamos»<sup>1036</sup>. Veja-se a afirmação, bem clara, do que chamávamos o «presente actual em que vamos», a que só se acrescenta agora a protensão, que o abre ao futuro que logo se preenche na percepção. E tanto mais clara quanto logo a seguir ele compara esta *pura* percepção com a que se obtém *graças* à retenção, podendo em síntese escrever: «Também aqui [porque se trata da retenção, que é absolutamente certa] nós temos a imbfabilidade; mas no sentido autêntico, não temos mais a adequação»<sup>1037</sup>. Se nos lembrarmos da sua teoria constante – e nomeadamente do que escreve no § 16 das *Lições sobre o tempo*: «Uma objectividade do género de uma melodia não pode ser “percebida”, dada ela mesma originariamente, de outro modo senão desta forma», isto é, graças à retenção; pelo que «O acto constituído, edificado a partir da consciência do *agora* e da consciência *retencional* é a *percepção adequada do objecto temporal*»<sup>1038</sup> – resulta bem nítido um outro nível de percepção, para além do que recorre à retenção.

<sup>1036</sup> APS Apêndice VIII 3, p. 353. Itálicos nossos. Cf. a mesma ideia, mas muito menos desenvolvida, em VZ Suplemento XI, p. 168: «O som começa como agora sonoro, e a ele se agrega continuamente um agora sem cessar novo, e cada agora tem o seu conteúdo, sobre o qual, tal como é, eu posso dirigir o olhar. Posso assim nadar (*schwimmen*) no curso deste fluxo, segui-lo com o olhar da minha intuição».

<sup>1037</sup> APS Apêndice VIII 3, p. 353.

<sup>1038</sup> VZ § 16, p. 54. Os dois primeiros itálicos são nossos, o último do Autor.

Mas não é só neste passo (e no das *Lições sobre o tempo* que acrescentámos na nota 1036) que a dimensão do presente efectivamente aflora por baixo da teoria. Embora sem de modo temático se aperceber disso, ela está presente todas as vezes que ele descreve a passagem de uma impressão a outra. A fim de o ilustrarmos, assinalemos rapidamente os três ou quatro casos mais evidentes. Antes de tudo, como já o referimos, ele escreve na legenda do diagrama: «OE. Sequência dos instantes presentes». Anteriormente, no § 8, escrevia: «O som é dado; isso quer dizer que tenho consciência dele como presente; mas tenho consciência dele *como presente “durante tanto tempo”* quanto tenho consciência de uma qualquer das suas fases como presente»<sup>1039</sup>. Atente-se em como o presente é bem, apesar de tudo, uma continuidade. E o mesmo, mais adiante, no § 16: «Procedemos assim [isto é, «chamamos à melodia no seu conjunto, melodia percebida, apesar de todavia só ser percebido o instante presente»] porque a extensão da melodia *não é só dada ponto por ponto* na extensão da percepção, mas a unidade da consciência retencional “mantém” ainda os sons escoados eles mesmos na consciência e, assim prosseguindo, produz a unidade da consciência que se reporta ao objecto temporal na sua unidade, à melodia»<sup>1040</sup>; apesar de estar a dizer que sem retenção não há percepção, mesmo assim a melodia é «dada ponto por ponto na extensão da percepção». No § 30, o tempo acontece porque a nova impressão «*afasta*» a anterior<sup>1041</sup>; no § 31, «*o desfile contínuo das impressões originárias sempre novas*» é o ponto de partida para a concepção do tempo em termos de «situação» ou *rede* dos acontecimentos<sup>1042</sup>; enfim no Suplemento III vemos Husserl descrever a percepção nos seus diversos aspectos, especificando que «pertence à sua essência, não só ter um presente punctual sob o olhar, não só deixar escapar para fora do olhar um acabado-de-passar, de que ela todavia tem “ainda consciência” sob o modo específico do “acabado-de-passar”, *mas também passar do agora ao agora* e ir ao seu encontro por um olhar antecipado»<sup>1043</sup>.

Parece pois bem que a dimensão do presente, ainda que não tematizada, está por baixo da sua teoria. Como não poderia deixar de ser, porque só pode haver retenção se antes tiver havido a impressão. Simplesmente ela nunca conseguirá impor-se a essa mesma teoria. A única vez em que de certo modo o fará (porque então ela mesma se elevará a um aspecto sistemático do tempo) será, como já o sugerimos, ao tratar-se do tempo constituinte. Mas mesmo aí, como veremos, em vez de ser a efectiva base do tempo, sobre a qual se dá a memória, ela é ao contrário algo que metodicamente só vem depois desta e que portanto se funda nela. É este o facto: ao fim e ao cabo ela perde-se. Isso acontece pela conjugação de dois factores: em primeiro lugar porque o grande problema do tempo para Husserl é, como vimos, o de que, quando há o novo momento, já não há o anterior; e depois porque, sobre isto, ele está na perspectiva do conhecimento, que é assim a última coisa que quererá

<sup>1039</sup> P. 38. Itálico nosso.

<sup>1040</sup> P. 54. Itálico nosso.

<sup>1041</sup> P. 82. Nosso o itálico.

<sup>1042</sup> P. 89. Nosso o itálico.

<sup>1043</sup> P. 140. Itálico nosso.

perder. Deste modo, o acento é posto em que, se não guardarmos na memória o que passou, pura e simplesmente não haverá tempo. É certo que, em vez desta memória, poderíamos utilizar a simples referência ao que lá houve, isto é, poderíamos utilizar o «presente não-actual»: cada presente actual ainda se ligaria a isso que antes houve, e haveria na mesma tempo. Mas seria nesse caso uma ligação a algo inteiramente a vazio, sem *nada* conhecer do passado; ora, havendo precisamente a possibilidade de o conhecer, porque há a memória, essa é uma hipótese que, se se está na perspectiva do conhecimento, não se poderá aceitar; se se está nessa perspectiva, só se tomará como a efectiva constituição do tempo, não aquela que o dê a vazio, no fundo que não o dê, mas antes a que o dê mesmo, que nos dê a efectiva *posse* do passado. Daí a perspectiva da memória a vencer a do presente. Quer-se possuir o passado! não se quer simplesmente referi-lo a vazio. O que faz, não deixemos de o notar, com que o objecto, que naturalmente se constitui na *sucessão* do tempo, seja apesar disso para Husserl literalmente uma *simultaneidade*. É óbvio, uma simultaneidade em termos de memória: a *cauda do cometa* ao mesmo tempo que o respectivo núcleo; mas *ao mesmo tempo*. Tal como faz com que, segundo a expressão que já utilizámos, ele *vá de costas para o futuro, a olhar para o passado*; ou mais exactamente, porque não se trata de esquecer o futuro em nome do passado mas de esquecer o presente em nome do passado e mesmo do futuro, faz com que ele *vá desatento ao presente, porque está atento ao passado* e mesmo ao futuro. É sem dúvida preciso (e trata-se agora do «presente actual em que vamos») passar à nova impressão, porque sem isso não há a respectiva retenção, bem como a retenção de retenção de tudo o mais, com o seu afundamento. Mas esse *passar* só é mesmo preciso para haver a *retenção* de todo o anterior. É nesta dimensão da *modificação da impressão em retenção* que se processa o tempo, não na da *passagem* de impressão a impressão. Esta passagem, repitamo-lo, não é ignorada; mas é relegada completamente para segundo plano, porque estamos a olhar para outro lado, para a retenção; na verdade há tempo, *não* porque a há, mas porque *é retida* de cada vez a impressão que fica para trás; não se trata de dizer «eis! eis! eis!» a cada presente, mas «ainda, ainda, ainda» a cada, a todos os anteriores. Também em Kant, como nos lembramos (isto ajudará certamente a compreender toda a questão), havia a constituição do objecto como o *conjunto determinado* do que se dava *sucessivamente* no tempo. Contudo nele, tirando os esboços da «dedução transcendental das categorias» da primeira edição, não se sabia *como* isso se fazia. E por essa razão o objecto, ao ser percorrido, tanto podia ser interpretado em termos de memória como, talvez mesmo mais, em termos de «presente não-actual». Agora em Husserl não é mais assim. Porque ele quer mesmo *ver, conhecer* como isso se faz, só a memória aí tem lugar. Com as respectivas consequências, da *simultaneidade* do objecto e da *desatenção* ao presente.

### 2.5. O problema kantiano da matéria e da forma

O segundo ponto diz respeito à constituição do objecto enquanto a *unidade* de uma *diversidade*. O problema do tempo, sabemos como se resolve: graças à retenção (nos seus diferentes graus) de todas as fases anteriores. Mas isto implica

que nós já estejamos a visar o objecto como uma *síntese*, um *conjunto*, um *todo* composto pela multiplicidade de fases. Ora o que constitui este todo, o que faz com que a *pura* diversidade ganhe a *ligação* que a transforma em *conjunto* ou *todo*? Conhecemos bem a doutrina de Kant a este respeito. E é bem conhecida igualmente a tese de G. Granel, que a aplica ao Autor da Fenomenologia. «A questão a resolver para Husserl – escreve – é (...) a da *animação* dos conteúdos primários». Na verdade, estes conteúdos são de si mesmos uma «pura diversidade evanescente», que só ganha alguma «sobrevida» graças à «noção de continuidade» que caracteriza o tempo. «Ora a única coisa que pode assegurar esta continuidade dos conteúdos elementares é a forma do todo, a intencionalidade do percebido». Donde a conclusão: a «redução do percebido» é antes uma «conservação» subreptícia: «a unidade intencional passa para os conteúdos que ela anima»<sup>1044</sup>. Já não me refiro à interpretação geral do pensamento de Husserl que na obra é proposta: demos a nossa própria. Aqui só nos interessa mesmo o problema em debate. E a esse respeito eu julgo que Husserl pura e simplesmente não põe o problema kantiano da animação da matéria pela forma. Ao contrário essa é uma entre as demais suposições filosóficas de que é preciso fazer tábua rasa para podermos ir directamente «para as coisas mesmas». Quer isto dizer que este problema fica então por resolver? Sem dúvida, de uma forma teórica, sim. Mas não deixa de o resolver de uma forma prática, e aí, como não poderia deixar de ser, da forma correcta. Se nos lembrarmos das nossas próprias conclusões ao tratarmos de Kant, compreenderemos imediatamente. Como o começámos por discutir logo no primeiro parágrafo dedicado a este autor, a forma é constituída só por relações e estas, decerto, por definição não fazem parte da matéria. Mas também, por outro lado, não podem ser *a priori*, porque a relação é por definição relação *de*. E assim, mais tarde, ao tratar-se no § 53.3-5 da determinação da «grandeza empírica dos corpos», tudo o que se podia fazer era *percorrer a respectiva matéria*: por exemplo, olhar para a primeira parte da mesa ali à esquerda, juntar-lhe a outra a seguir e a outra, a outra, até à última ali à direita; a grandeza da mesa não se pode determinar *a priori* mas só experimentalmente, recorrendo à *continuidade* da sua matéria entre os respectivos *extremos*. Ora Husserl está exactamente nesta perspectiva. Trate-se da grandeza empírica dos corpos, da grandeza de uma melodia ou de um dos seus sons, há uma realidade que começa, porque antes havia o nada dela, e que a seguir continua até ao seu fim, porque depois há o nada dela. É, para invocarmos um texto, o que ele sublinha bem fortemente no § 41 das *Lições sobre o tempo*: toda a «existência individual» é uma «*continuidade*» «*sem ruptura*»; cada instante do som (é o exemplo) é «individualmente diferente de cada outro, mas – faz notar – precisamente *diferente*, não *dissociado*»<sup>1045</sup>. E este mesmo exemplo já implica, decerto, todo um conjunto de relações: há antes de tudo a *de-finição* de cada ponto do som porque só assim eles se *distinguirão* o suficiente para permitirem a *ligação* sob o modo da continuidade, e há a distinção

<sup>1044</sup> G. GRANEL, *o. c.* pp. 56 e 58.

<sup>1045</sup> VZ § 41, pp. 111-112. Itálicos nossos.

deste contínuo do seu nada anterior e depois posterior; sem elas, como o dizíamos no § 63.5, há na mesma tudo o que há, mas estamos perdidos nisso, não relacionamos o nada anterior com o som que começa, cada ponto de som com o anterior e posterior, etc. Mas Husserl precisamente ainda não se dá conta deste campo das relações para além dos relacionados. O que certamente acontece porque nós enquanto homens (e portanto já não ao nível das relações incipientes dos animais) já vivemos sempre tanto *constitutivamente com* todas estas relações que ele, apesar de todos os desenvolvimentos sobre a atenção<sup>1046</sup>, ainda não as tematizou a partir da sua operação. Julgo que é preciso, para isso, partirmos da distinção kantiana da matéria e da forma, mas corrigir o excesso da última, descobrir que ela existe sim mas como relação *de*. Seja porém como for, o que aqui importa, para além do reconhecimento de que há esse campo das relações e de que Husserl ainda não se apercebe dele, é ver com clareza que estas relações são justamente só relações *de* e que, como tais, não podem ser algo em si mesmo, *independente* da matéria, à qual se *acrescentariam* à maneira kantiana, antes só existem *em função* dela, *arrancando* dela e *esperando* por ela de cada vez. É certo que, *repetamo-lo*, a relação não se reduz à matéria. Mas também não é mais do que *re-lação*. Ela é rigorosamente o *ir-de-para* (ir das outras coisas para a que está em questão, na definição, ir desta de-finida para outra não só em termos quantitativos mas também qualitativos, etc.), através do qual se *descobre, desse ponto de vista* (não se trata do problema do conhecimento mas do que aparece em virtude da *relacionação*), o que há; é assim o *espaço de inteligibilidade* que irrompe sobre o mundo, começando (geneticamente; antes pois da *de-finuição* propriamente dita que divide o universo em duas partes, a da coisa de-finida e a do resto) pela relação que é o movimento: pela sobreposição de uma coisa a outra, o aparecimento da primeira diferença<sup>1047</sup>. Mas, é essa precisamente a questão, só faz descobrir o que *aí está*; ela está constantemente voltada *para* a matéria, da qual se alimenta para arrancar e para poisar; ela não é possível *sem* esta matéria. E então a *continuidade*, por exemplo, não é algo *em si* que se acrescenta a uma matéria descontínua, mas a própria continuidade *da matéria* enquanto *descoberta*; a matéria é ela mesma sem hiatos, mas isso só se vê ao passar a relação, eis tudo. Vemos assim que a forma não é nada que se acrescenta à matéria, que é apenas esta enquanto *descoberta*. E então que Husserl não precisa de modo nenhum de fazer passar a forma do objecto para a respectiva matéria, a fim de que esta fique habilitada a produzir

<sup>1046</sup> Esta ainda não é a de-finuição. Ver o que a este respeito já dissemos no § 66. Bem como, a respeito da de-finuição, os §§ 63.5 e 28.

<sup>1047</sup> A *de-finuição* propriamente dita só pertence ao homem, embora para o animal (bem como para nós próprios a esse nível) já haja a diferença (e por isso no seu início a de-finuição) que é o movimento. Julgo que a diferença principal está em que para os animais ainda não há ócio, quero dizer, eles estão constantemente apanhados pelo que acontece em torno, e não podem pois *abstrair disso* para *prestarem a suficiente atenção* a esta ou àquela coisa. É graças a este abstrair e a este conseqüente prestar atenção que se divide o universo (como dizia Joyce: *supra* nota 312) em duas partes, a da coisa considerada e a do resto de que se abstrai. Quanto à atenção, se focarmos o seu *abstrair de e dirigir-se para* – e não, como ao menos predominantemente acontece, o seu carácter cognoscitivo, aquilo que se *obtem* com o dito movimento-de-para – temos a *de-finuição*.

aquela. Tal forma não passa, como já o ouvimos dizer<sup>1048</sup>, da «mitologia» kantiana. O que ao contrário acontece – e concluamo-lo – é que, embora não tematizando o campo das relações que permanentemente nos abrem o mundo tal como ele é para nós, ele constrói na mesma graças a elas mas a olhar para a matéria – como todos nós fazemos – as coisas como todos. E nesse caso só lhe fica mesmo um problema para resolver, o do tempo, esse que Kant por sua vez não resolveu: saber como as partes das coisas, uma vez passadas, se mantêm ainda para nós, a fim de, desse ponto de vista, *poderem* integrar o todo.

### 3. Como se dá na verdade a percepção?

Como resulta das análises efectuadas, a percepção em Husserl dá-se graças à retenção. Ela é, na sua feliz porque exacta imagem, um cometa: uma impressão como núcleo, seguida por um cortejo de retenções cada vez mais apagadas. Mas isto põe o problema de saber como em concreto isso se vê. Vê-se cada uma das retenções? Vê-se, apesar de tudo (isto é, apesar de a atenção ir para as retenções), o núcleo, a impressão? E mesmo que veja, é este conjunto de impressão e retenções que é verdadeiramente a percepção?

Em primeiro lugar é um facto que há todos esses graus de retenção. É o que resulta da realidade da retenção, que, segundo o averiguámos no número 1 do presente parágrafo, não só existe no silêncio, como também conjuntamente com outras impressões, e mesmo sem ser notada porque privada de toda a atenção. Acontece sem dúvida que não é só o afastamento temporal que está na origem da diminuição progressiva da retenção; o interesse ou o desinteresse que a impressão nos causa contam poderosamente para essa diminuição, o primeiro impedindo-a e o segundo acelerando-a; tal como, segundo o vimos igualmente, também contam as distrações que há ou não no decurso da retenção. Mas no fim de contas aquele afastamento temporal acaba na verdade por se aplicar a tudo e portanto, com alguma simplificação, podemos perfeitamente admitir que a diminuição das retenções se dá de uma forma regular, contínua mesmo, ao longo da cauda do cometa.

Uma impossibilidade, sim, há. Quando se dá a retenção de uma impressão, o que nós vemos é esta impressão no passado. E acontece naturalmente o mesmo em cada retenção de retenção: pois, se se trata na verdade de uma retenção da retenção anterior, nós vemos a esta última, tal como víamos a impressão. Mas então isto significa que aquilo mesmo que no fim de cada processo de retenção-de-retenção nós vemos, ou seja, a impressão-passada na linha OE, também se vê, e vê continuamente, ao longo da linha OE'. Evidentemente o que aí se vê é a impressão-passada enquanto reduzida à pobreza do seu último grau de retenção; o empobrecimento próprio do processo de retenção não se muda em enriquecimento com a inversão do caminho. Mas se, e o problema é esse, o processo de afundamento da retenção se faz em termos de retenção de retenção, eu de cada vez vejo a retenção

<sup>1048</sup> Cf. *supra* nota 919.



anterior, ou seja, não vejo o que vejo *só na linha OE*, mas *ao longo* de toda a linha OE' (com excepção da última fase, que é a face-sujeito da, nesta ordem inversa, primeira face-objecto da retenção). Mas deixemos esta impossibilidade, porque ela resulta de se entender a diminuição progressiva da retenção, não em termos só de objecto e graças às fases de nada que se sucedem à respectiva impressão, mas em termos de um duplo da impressão no sujeito, que logo é objecto para o novo duplo desse duplo, etc. Escusado é dizer que Husserl, como quem quer que seja, não vê nada pelo caminho E'O, mas só a impressão-passada na linha OE; estes duplos aqui, como todos eles, são só supostos e, portanto, só se vêem se nos interessa vê-los!

### 3.1. Primeira dificuldade: o tempo não se dá na simultaneidade «impressão-retenções»

O problema propriamente dito é assim o de saber como se vê o cometa: a linha OE enquanto já constituída, não simplesmente por impressões, que é o que ela começa por ser, mas por uma impressão na fase E e pelo cortejo de retenções cada vez mais apagadas até O, que é o que ela em Husserl logo passa a ser. Vê-se cada uma das retenções? Por exemplo, vê-se, podemos tomar consciência dos quatro primeiros sons de uma melodia ao mesmo tempo que temos a impressão do quinto? Observemos que a percepção, como já vamos ver no seu lugar próprio, se passa antes de impressão em impressão; e que por isso tentar ver, conjuntamente com cada nova impressão, as retenções anteriores não é tarefa fácil; é, para além da dificuldade que há em ver o *ausente* (porque através do nada) ao mesmo tempo que o *presente*, forçar o curso natural da nossa experiência. Mas porque por outro lado, como o examinámos no número 1 há pouco referido, as retenções acompanham sempre a impressão em que vamos – acompanham-na mesmo que não dirijamos para elas minimamente a nossa atenção – a perspectiva de Husserl é possível; basta precisamente dirigir para elas a nossa atenção. Pelo que a resposta à pergunta do exemplo é que podemos ter na realidade consciência dos quatro sons passados ao mesmo tempo que temos a impressão do quinto. Mas com uma condição: sem os distinguir minimamente uns dos outros, e os quatro da impressão. É que, não o esqueçamos, trata-se de ver todo esse conjunto *ao mesmo tempo*, justamente no tempo do quinto, o tempo da impressão; não se trata, como efectivamente acontece na nossa experiência, de, mesmo que muito rapidamente, deixar de atender ao quinto<sup>1049</sup> para recapitular, em termos *sucessivos* e não mais simultâneos, a parte anterior da melodia. Para ver todo o conjunto *ao mesmo tempo*, eu tenho de olhar para ele como olho, de um golpe, para uma paisagem, antes de atender nela a este trecho ou àquele. Sem dúvida, trata-se de uma paisa-

<sup>1049</sup> Evidentemente estou a tomar o quinto som como uma impressão, embora ele dure. – Se se quiser tomá-lo já como uma continuidade de impressões, com as suas respectivas retenções, então algumas destas impressões são dedicadas (graças à conversão da atenção de elas para as impressões que entretanto se transformaram em retenções) à recapitulação, sucessiva, das anteriores.

gem que só tem um ponto de vista, a saber, a impressão em que vamos, porque se trata do tempo e não do espaço. Mas mesmo assim como uma paisagem olhada de um golpe, porque o que se vê é simultâneo. É precisamente o que ele diz, já não para os sons da melodia, mas para a continuidade de duração que é cada som. «Estou a ouvir um longo apito – escreve –. Ele é como uma linha estendida. A todo o instante eu faço alto, e a linha estende-se *a partir daí*. O olhar lançado em tal instante envolve toda uma linha, e a consciência da linha é apreendida como *simultânea* ao instante presente do apito»<sup>1050</sup>. Esta simultaneidade só é possível se, em vez de ver o instante presente, e depois, um a um, os instantes passados para trás – caso em que, porque se trata de cada instante *distinto* dos outros, nós temos logo uma sucessão e não uma simultaneidade –, eu lançar os olhos a todos os instantes, mas sem os distinguir. Então vejo essa linha de tempo como vejo, de uma assentada, e portanto sem sucessão, um segmento de linha no espaço. Podendo efectivamente ver (e não só referir a vazio) os pontos anteriores da linha, para além do instante presente da impressão, porque tenho deles a efectiva retenção. Eis como se faz a percepção da linha OE, a percepção do objecto temporal em Husserl. Ou antes, como segundo a teoria se deve fazer. Porque, de facto, ela não se faz só nem principalmente desta maneira. Se fizesse, *não se veria o tempo acontecer* e, portanto, pura e simplesmente não o haveria. Na verdade, ele acontece antes ao vermos a impressão como tal e depois a sua degradação; acontece nesta passagem da impressão à retenção, e depois da primeira retenção à sua retenção de retenção, etc. Mas para isto é preciso considerar cada um destes elementos como isolado e passar dele ao seu degradado, numa irremediável sucessão. Pois, se se tomam em simultaneidade, eles bem podem ser, na sua materialidade, esta degradação progressiva de uns em relação aos outros: eu pura e simplesmente não a posso experimentar, ela já está sempre feita, o tempo acontecido.

Posso sem dúvida, na passagem de cada simultaneidade à próxima, experimentar exactamente essa passagem. Mas em primeiro lugar trata-se de passar de uma simultaneidade à outra, não da simultaneidade em que estou à próxima impressão, porque esta também não se toma isolada das suas retenções mas com elas. Depois, esse é exactamente o lugar para onde Husserl não está a olhar: o tempo nele, como temos dito, passa-se na degradação da impressão em retenção, não na passagem de impressão a impressão. Enfim, se Husserl estivesse a olhar para essa passagem, ela não seria, em seu entender, suficiente para constituir o tempo. É que *primeiro* estaríamos num instante e *depois* noutra; quero dizer, haveria de cada vez *um* instante, mas jamais, estando nós no segundo, *ainda* o primeiro, de modo a possibilitar a *multiplicidade* que o tempo é. Se nos lembrarmos de qual era o problema do tempo para Husserl e, por outro lado, do que no § 59.5 dizíamos a respeito do modo como no tempo se dá a *passagem*, compreenderemos imediatamente. O problema era que só há de cada vez o instante que há, que ao estarmos no segundo já não há o primeiro. E quanto à passagem perguntava-se: ela dá-se quando já se *passou*, ou *ao passar*? Se é do primeiro modo,

<sup>1050</sup> VZ Suplemento VI, pp. 149-150. Itálicos nossos.

isto é, se ao falar do tempo nos consideramos *já sempre no segundo instante*, só há mesmo uma forma de o ligar ainda ao primeiro: é termos nesse instante, para além da respectiva impressão, a memória dele; eis a memória *simultânea* à impressão. Se é *ao* passar do primeiro para o segundo, tal passagem dá-se então exclusivamente ao nível da impressão e da sucessão – dá-se justamente de impressão a impressão –, sem memória nem simultaneidade. Porque esta última hipótese implica que se veja a expressa possibilidade do *presente como uma continuidade*, o que nunca ocorreu, ela nunca foi considerada pela tradição. De modo que só resta a outra, a primeira. É nela que Husserl está. Ele bem defende que a percepção (e todo o tipo de actos) se dá no tempo, que todos os nossos objectos são antes de tudo objectos temporais. Mas depois, neles, cada momento só é temporal porque, para além da impressão que o define, há a retenção dos anteriores. Donde a simultaneidade em cada instante. É esta bem a sua teoria. Mas não, no fim de contas, a sua prática. Porque, se o fosse, repitamo-lo, desse modo nunca se veria o tempo acontecer, e portanto pura e simplesmente não o haveria. Na realidade, ao contrário, ele considera esta ou aquela impressão e segue-a na sua degradação; ou seja, em vez da simultaneidade o que há é a sucessão. E só depois, porque a teoria o exige, esta sucessão se põe em termos da simultaneidade. Podemos também sem dúvida, sempre que a situação o exija, dividir a nossa atenção – que antes de tudo está apanhada pelas *impressões* da sucessão – também pela simultaneidade do acabado de passar. Mas o tempo e a efectiva percepção não estão aí, nessa simultaneidade que acompanha a sucessão. Tempo é acontecer, passar do que temos a algo novo, seja este novo uma nova impressão ou (como nele em virtude da teoria se acentua) a degradação da primeira; também neste último caso, com efeito, é *ao* passar que se dá o tempo.

### 3.2. Segunda dificuldade: a memória não chega para resolver o problema do tempo

A percepção não se pode pois pôr nos termos do cometa, como uma simultaneidade, porque isso é perder o acontecer do tempo, tomá-lo já como acontecido. Mas não é ainda isto o mais grave. No conjunto de retenções que se dá com a impressão presente, o verdadeiro tempo perdeu-se. Nós ficámos sem dúvida com a *memória* do que lá houve; mas não com o que *lá* houve; a memória é apenas o que nós vemos *agora* do que lá houve. Houve *lá* uma percepção; no momento seguinte, há o nada dela; se neste momento nos voltarmos para lá, ainda veremos o que *lá* houve, mas *através* do seu primeiro nada, e *no tempo* deste mesmo nada. Embora o que *lá* vemos seja, sem imagem intermediária, a própria percepção anterior<sup>1051</sup>, isso que *agora* *lá* vemos *através* do nada é inteiramente

<sup>1051</sup> Pode ver-se a própria *percepção anterior*, porque *percepção* aqui, aliás como sempre depois da destruição do *ver* do conhecimento, não significa mais este *ver*, o *acto de consciência* do sujeito – que evidentemente só se poderia ver estando nele mesmo e não de fora, a seguir no tempo –, mas apenas o *objecto a cheio*, a *cem por cento*, em contraposição ao *a vazio* (em qualquer dos seus graus) da *imaginação* própria da memória e da previsão.

algo *para além* dessa percepção: poderia perfeitamente ter havido essa percepção, sem mais nenhuma memória dela; nesse caso, não haveria esta primeira memória de que estamos a falar; se a há, ela é de alto a baixo algo para além dessa original realidade. Para além, e num tempo posterior; a memória dá-se sempre no momento de nada em que vamos; nele, voltamo-nos para a percepção e, através das nadas que entretanto tiver havido, vemo-la lá; lá, mas *a partir* do nada em que vamos; precisamente a memória implica sempre o *saltar esta distância*; é *agora* que através dos nadas vou à percepção. Agora, claro está, consoante o nada em que vou: desde o primeiro daquela primeira memória, ao nada de há pouco em que tornei a lembrar-me da dita percepção, ou ao nada actual em que de novo me lembro dela. O que quer dizer que a memória é sempre nossa contemporânea; ou o que é o mesmo, no esquema do cometa, as retenções são *simultâneas* à impressão. Ora – é a questão – se para haver tempo era preciso (na modalidade da passagem que não sabe que ela se dá *ao* passar) juntar o actual presente ao presente passado, e este presente propriamente dito se perdeu, ficou irremediavelmente para trás, não há nada a que se possa juntar o actual presente e não se pode resolver o problema do tempo. Parece bem claro: se a retenção não é uma verdadeira, uma literal *retenção do tempo passado* (caso em que o tempo como sucessão só existiria para, à medida que acontecesse, dar lugar a uma simultaneidade: as impressões que ficariam *como tais* para trás), mas algo que, embora olhando para lá, acontece *agora*, e que portanto não é mais *passado*, mas contemporâneo, simultâneo da impressão, esta bem se pode juntar a todas as retenções do respectivo objecto, tais retenções são o *presente* e não podem evidentemente tomar o lugar do passado; não haverá nada do verdadeiro passado a que se possa juntar a impressão presente, e pura e simplesmente não se poderá resolver o problema do tempo.

O que acontece é que ele julga, apesar de não desconhecer que as retenções são simultâneas à impressão, que elas ainda conservam o passado. É (para além do duplo que atrapalha tudo) a ambiguidade mesma do conceito de memória, enquanto não é suficientemente precisado. Por um lado, ela volta-se para a própria percepção havida, e portanto é esta última que, no imediato, nós julgamos aí ter quando nos lembramos; sempre que se trata do exercício da memória, como já dissemos, saltamos dela para o presente não-actual. Mas por outro, de um ou de outro modo, apercebemo-nos da sua diferença em relação a este presente, isto é, em relação à percepção. Isso acontecia a Agostinho, quando considerava que as coisas propriamente ditas já não existiam quando eram lembradas; se assim é, não são elas que nós temos na memória mas um seu duplo gnoseológico. Acontece-nos a nós hoje, decerto com a linguagem de Husserl mas obviamente a experiência é de todos os tempos, quando comparamos a memória e a percepção, quando confrontamos o *a-vazio* da primeira com o *pleno* e por essa razão o «em carne e osso» da segunda; sempre que o fazemos, experimentamos bem como elas são diferentes, como, por mais que nos esforcemos, jamais poderemos transformar uma memória numa percepção. E a Husserl ainda acontece, para além desta última maneira, através do modo como ele equaciona o processo da retenção (em que de cada vez o que guardamos nos é simultâneo), que o leva à consciência bem nítida de que toda a memória nos é contemporânea; pois se ela se passa nesta

contemporaneidade (mas a conclusão já ele precisamente não a tira) ela distingue-se da percepção mesma que lá fica no passado. Na verdade, como nos lembramos, para termos a retenção na sua face-objecto, temos de a possuir primeiro na sua face-sujeito; para esse efeito, ao passarmos à impressão seguinte, retemos a anterior; retemo-la por baixo da segunda impressão na linha EE' do diagrama, isto é, em simultaneidade com essa impressão; e assim sempre para todas as retenções e retenções-de-retenções desse objecto temporal; o que quer dizer que *carregamos connosco* permanentemente as retenções na sua face-sujeito; ora se é *através delas* que de cada vez nos dirigimos para a respectiva face-objecto na linha OE, então é exactamente *no tempo* destas retenções que as vemos; ou seja, a cauda do cometa é permanentemente *simultânea* ao seu núcleo. Husserl – acentuemo-lo bem – tem mesmo tanto consciência da simultaneidade do cometa, da simultaneidade do objecto temporal, que é exactamente isso que o levará à necessidade do tempo constituinte por trás do constituído: pois se este é ao fim e ao cabo uma simultaneidade, não estática mas dinâmica, uma simultaneidade portanto que se vai constituindo e que por isso implica a *permanência* (a permanência do entretanto surgido à medida que mais vai surgindo), é evidentemente precisa a *sucessão* implicada nesta permanência. Veremos isto mais adiante. Aqui importa só concluir que, apesar de toda esta consciência de que o memorado é simultâneo ao presente actual, e por isso não mais verdadeiramente o passado, ele julga, por falta das distinções necessárias, que nele tem ainda o próprio passado, ao qual então pode juntar o presente. Evidentemente não tem. *Na memória vou ao mesmo sítio temporal da percepção, e vou à própria coisa da percepção, mas já não à coisa-percebida*; esta última só lá está agora enquanto *transformada* pela nova perspectiva (agora vejo-a de um outro ponto do tempo, não no seu) e pelo nada. É *lá* sempre que a coisa se vê, e é *essa* coisa que se vê, mas em *tempos posteriores*, nos tempos da memória; o que implica que a coisa *permanece* (transformando-se) ao longo do tempo em que ainda há memória disso. O memorado é esta *permanência*<sup>1052</sup>, algo portanto *posterior* à percepção, não *de modo nenhum* esta. Pelo que juntar o actual presente ao memorado é juntá-lo sim a um filho do passado, mas justamente a um filho, que vive agora, não ao pai, ao passado. Este, enquanto tal, perdeu-se completamente para o presente. Não se pode resolver o problema do tempo. – Poder-se-ia ainda sim resolvê-lo (mesmo continuando a julgar que a passagem se efectua quando já se *passou*) se substituíssemos

<sup>1052</sup> Mas note-se que esta permanência não é a normal, aquela em que a coisa permanece efectivamente durante um tempo alheio. Aqui a coisa, após o acto de percepção, não continua lá sem ele; ao contrário, ela, enquanto a matéria da percepção, começa e acaba com esse acto, e não há nada, no domínio da consciência, que permaneça. Mas nós podemos, num nada posterior dessa coisa, não decerto *ir* a ela mesma enquanto percebida, porque não se pode desfazer o tempo, mas *olhá-la*, mas *voltarmo-nos* para ela, a *partir* desse nada. E então, desde este *miradouro* (o nada actual, que dá para os nadas anteriores e finalmente para ela), ela continua ainda aí, ela *permanece*. Permanece, precisemo-lo bem, porque é sempre, de cada vez que é memorada, *numericamente a mesma* da percepção; só que, e a diferença é essa, esta permanência não existe, digamos, por si, antes é *constituída* de cada vez que lá vamos. De cada uma destas vezes temos ainda a coisa original, pois nem há mais nada para ter, mas não mais *de dentro* e sem *nenhum nada* (a percepção ficou irremediavelmente para trás), antes apenas *de fora* e *através* dos nadas que já houver.

este passado, concebido em termos de memória, pelo passado em termos de *presente não-actual*. Mas esta última perspectiva implica a concepção do *presente como uma continuidade* e tal precisamente nunca ocorreu. Aliás, se tivesse ocorrido, ela não bastaria a Husserl: ele está, como já dissemos, claramente na perspectiva do conhecimento e não lhe serviria a constituição de um tempo em que a impressão presente se juntaria a um passado inteiramente a vazio, a algo que, em contraste com a possibilidade de facto da memória, se apresentaria como um nada. Essa é de resto a razão pela qual a sua solução do problema do tempo é mais grave que nomeadamente a de Agostinho. Também neste autor, com efeito, o tempo era reduzido à memória e, se esta não é mais o verdadeiro tempo, também nele ele teria desaparecido. Há de facto uma diferença. Nele o tempo não era *completamente* reduzido à memória; o verdadeiro tempo, como vimos (§ 38), continuava a ser o *ôntico*, o das coisas, e o da consciência era apenas um duplo gnoseológico dele. Agora com Husserl não é mais assim. Porque ele está na perspectiva do conhecimento, que tudo quer fundar vendo-o, e a tentar resolver o problema específico do tempo – problemas que, um e o outro, não há em Agostinho –, nele sim é mesmo preciso ver o passado, ter a sua memória, para lhe juntar o presente. Só que, e o problema é esse, o passado que se vê não é mais o passado, ao qual se possa juntar o presente. Agora sim o tempo parece ter desaparecido.

### 3.3. Percepção: o presente actual em que vamos, numa atmosfera de retenção

Parece bem claro. A percepção, tal como Husserl a põe, ou seja, nos termos da simultaneidade do cometa, não é possível. Porque se trata da percepção de um objecto temporal, em que se tem de constituir o tempo unindo o momento presente ao momento anterior, parece sem dúvida que ela implica esta simultaneidade. Pois, se é preciso fazer a união entre os momentos do tempo, e tal união se faz, como sempre se pensou, estando nós já no segundo, ela só é possível havendo neste segundo a memória do primeiro. E naturalmente quem diz o momento imediatamente anterior diz o anterior deste e o outro e o outro até ao primeiro do objecto: só conservando de cada vez os anteriores se pode juntar o momento actual a eles, assim se constituindo um conjunto, um todo, em vez de se estar sempre num só. Daí, de cada vez, a simultaneidade das retenções com a impressão actual. Simplesmente esta simultaneidade, se pomos o problema concreto de saber como ela se vê, faz perder o acontecer do tempo; e, se levamos a sério que se trata mesmo de uma simultaneidade com a impressão, ela não é mais o passado desta e nem há à partida tempo. Depois do que no referido § 59.5 dissemos acerca da passagem, sabemos qual é a solução. Se a impossibilidade arranca de já nos considerarmos no segundo momento quando queremos estabelecer a ligação do tempo, tentemos a outra modalidade: em vez de o ligarmos quando já *passámos*, liguemo-lo *ao* passar. E seja por exemplo o fosco que vemos no próprio sítio onde vai surgir o verde dos semáforos; ao qual, para simplificar, supomos que estamos atentos. Quando surge o verde, nós passamos de um ao outro. Passamos já, obviamente, porque *antes* estamos num e *depois* estamos noutro. Mas não é ainda

aí que está a ligação. Se fosse só assim, haveria de cada vez a percepção que houvesse, mas não o movimento e por consequência o tempo. Este está na *diferença* que acontece ao passar; justamente estando nós atentos ao fosco, não podemos deixar de notar a diferença que se produziu, ao desaparecer o fosco e aparecer o verde: *este último, estando nós no fosco, sobre-pôs-se-lhe, tendo-o deixado para trás*. É isto o tempo na sua efectiva passagem. A qual se completa, sem dúvida, estando nós já no segundo momento: é aí que apreendemos a *diferença* que se produziu. Mas esta diferença só é possível porque vimos do primeiro momento; sendo ela uma relação, completa-se com o segundo mas implica o primeiro, não há diferença sem ele. Não se trata de modo nenhum de, chegados ao segundo, lançar os olhos para trás e assim obter, neste segundo momento, a memória, a retenção do primeiro. Podemos também sem dúvida fazer isto, embora isso obrigue à conversão de uma parte importante da nossa atenção do verde actual para esse fosco passado: graças a esse esforço, podemos ainda, ao mesmo tempo que vemos o verde (mas menos atentamente), ver o fosco passado. Mas precisamente a percepção, no imediato, não se passa a esse nível.

Se o quisermos ver com nitidez, suponhamos que tomamos de tal maneira atenção a essa memória que abstraímos completamente do verde que nesse mesmo momento se dá como percepção. Nesse caso haveria igualmente movimento, haveria tempo, porque se passaria da percepção do fosco à sua memória, mas não haveria a percepção do verde. Se a percepção fosse isto, a saber, no seu segundo momento, esta atenção exclusiva ao acabado de passar, então de cada vez nem haveria impressão alguma, e consequentemente não haveria lugar para a retenção! O que quer dizer que, mesmo para Husserl, ela se passa, por mais atenção que ele preste à retenção, *antes de tudo* da impressão anterior (que é sempre suposta, para poder haver a retenção) para a *impressão* seguinte, isto é, de impressão em impressão. Ou mais exactamente: não *antes de tudo*, mas *exclusivamente*, porque a percepção como tal se dá ao nível da percepção e não ao nível da memória. Como vemos, o tempo não se dá graças à simultaneidade da retenção à impressão, mas precisamente de impressão em impressão. Aliás, repitamo-lo, mesmo quando se considera que o tempo se dá *nessa* simultaneidade, ele não está nela enquanto tal, mas precisamente na *passagem* da impressão (que se deu antes) à sua retenção, do fosco percebido à sua memória. Mas porque esta memória, na percepção, é acessória, voltemos antes, para terminar, a acentuar que a percepção se dá *propriamente* de impressão em impressão, dá-se na dimensão do *presente como uma continuidade*. Presente, neste caso, *actual*: o «presente actual em que vamos», como dizíamos no § 17 e depois no 37. Só não sabíamos então como concretamente se fazia essa passagem – o que descobrimos no § 59.5 –, nem que esta «sobreposição de percepção a percepção», que naturalmente não nos faz possuir de cada vez as duas mas apenas a última, se dá numa atmosfera inundada de retenção (bem como, quando já dominamos o que vai acontecer, de protensão); isto aprendemo-lo com Husserl, sendo sem dúvida a sua grande descoberta. Pelo que podemos enfim descrever como na verdade se dá a percepção.

Antes de tudo dá-se de impressão em impressão, seguindo o próprio acontecer do mundo, desde as notas da melodia, que seguimos efectivamente uma a uma, ao

movimento dos animais, dos homens, dos astros. Mas na exacta medida em que tomamos também atenção ao passado, nomeadamente para constituir todos, lançamos então mão da retenção. Porém não, na experiência normal, mantendo esse passado ao mesmo tempo que as impressões, nomeadamente quando ele é complexo, antes suspendendo a atenção a algumas impressões para, nos seus breves instantes, recapitular o passado. Isto, se precisamos mesmo de ter o mais possível a cheio esse passado; porque, se tal não acontece, limitamo-nos à retenção de breves apontamentos desse passado (por exemplo que determinada conversa ou um trecho musical já duram desde literalmente determinado *ponto* no tempo) ou, menos ainda, utilizamos na vez da retenção o presente não-actual, isto é, referimo-nos *ao que lá houve* mas inteiramente a vazio. E acontece ainda, naturalmente, que combinamos alguns destes elementos. No exemplo do «longo apito» que citámos há pouco, julgo que mais que a retenção, que Husserl invoca, o que há é a referência a um *ponto de início* do som e o recurso ao *presente não-actual*, a referência a vazio ao que lá houve, que *preenchemos* através desta ou daquela impressão *actual*, na continuidade das quais vamos; dito de modo inverso, vamos sobretudo na continuidade destas impressões e, para atender (o mais possível a cheio) ao seu conjunto ou todo, olhamos para o seu *ponto de início*: então a continuidade transcorrida que assim se revela, e que é *referida a vazio*, é *preenchida* através da impressão que nesse momento for *actual*, que funciona como imagem. – Só uma nota. Referimo-nos ao acontecer do mundo. Sucede naturalmente o mesmo, quando o movimento é nosso, quando somos nós que nos deslocamos a ver o mundo. Com a diferença, é claro, de que o movimento então depende de nós.

#### 4. A memória segunda face à retenção

Husserl, tendo descoberto a retenção, antepôs um novo tipo de memória à da tradição, que assim se transformou numa memória segunda. Como passou a haver duas, como se distinguem elas e como se relacionam entre si?

A diferença que é mais visível é sem dúvida a de que, enquanto a retenção faz parte do acto que é a percepção, a memória segunda é ela mesma um acto completo. Na verdade, a retenção não existe sozinha, mas apenas na pegada das impressões, de que é justamente a retenção. Enquanto que a memória segunda repete, à sua maneira, este acto completo da percepção: põe uma atrás da outra as suas impressões, e não esquece quer as retenções quer as protensões. Aliás, considerada na sua face-sujeito, ela mesma constitui um objecto temporal, com as suas quase-impressões e as respectivas retenções e protensões. O exemplo que Husserl dá é o da «melodia que muito recentemente ouvimos num concerto». A memória segunda, escreve, «tem no seu conjunto exactamente a mesma constituição, *mutatis mutandis*, que a percepção da melodia. Ela tem, como a percepção, um ponto privilegiado: ao instante presente da percepção corresponde o instante presente da memória. Nós percorremos a melodia na imaginação, nós temos uma “quase”-audição, inicialmente do primeiro som, depois do segundo, etc.

A cada instante presente há sempre um som (ou uma sua fase). Mas os sons precedentes não se apagam da consciência. Com a apreensão do que aparece agora, do que é quase-ouvido agora, fundem-se quer a memória primária dos sons que se vêm de quase-ouvir, quer a espera (protenção) dos sons iminentes. O instante presente tem de novo para a consciência um halo temporal (...). E para acabar – conclui –, quando a melodia re-presentada se escoou, uma retenção se agarra a esta quase-audição»<sup>1053</sup>. A memória segunda é pois um acto completo e por isso independente, coisa que a retenção não é. Mas esta diferença, só por si, é puramente exterior e não atinge, não caracteriza a essência de uma e de outra. Aliás é perfeitamente possível constituir, ao nível da retenção, actos completos, com os respectivos objectos temporais (no passado e no presente), exactamente como na memória segunda. Basta *abstrair* da linha das impressões presentes e *situar-nos* por exemplo logo a seguir na linha das suas primeiras retenções. Em cada uma destas já estamos sempre no passado daquelas e podemos portanto, para todos os efeitos, lembrá-las, exactamente como fazemos na memória segunda: começamos a lembrar a primeira impressão passada, depois a segunda, a terceira, etc, bem como as respectivas retenções, que por sua vez já podem ser lembradas porque, não o esqueçamos, nós estamos atrasados em relação a todo o processo uma fase de tempo e, portanto, já há como passado o grau de retenção do qual em cada momento nos estamos a lembrar. Justamente nós aqui só estamos atrasados em relação ao processo perceptivo uma fase de tempo, enquanto na memória segunda já deixámos pelo menos concluir o processo, e habitualmente estamos mesmo atrasados muito tempo. Mas em relação ao objecto temporal que num caso e noutro é o memorado – bem como em relação ao objecto temporal que num caso e noutro é a memória, o lembrar *agora* o que passou – tudo se passa de igual maneira. A pertença ou não a um acto mais vasto não pode pois ser uma diferença essencial; senão de facto, porque ela se inscreve realmente no acto da percepção, pelo menos de direito a retenção pode perfeitamente constituir ela própria um acto completo. Neste acto, a memória que se tem é mais intensa que nos actos da memória segunda normal? Sem dúvida. Mas também há diferenças de intensidade dentro desta última. Pelo que só acontece que, na escala, ela teria os graus de intensidade mais altos; enquanto memória, não conheceria nenhuma diferença.

Não é tudo, porém. Se a retenção se revela, desta maneira, igual à memória segunda, esta por sua vez revela-se, de um outro ponto de vista, igual à retenção. Trata-se da «retenção» no seu sentido próprio, dos «vestígios» na alma que a memória segunda também tem de possuir, para se poder efectuar; não é só a retenção que tem a sua face-sujeito, também a memória segunda a tem de ter, e como sendo a continuação daquela. Pois, de outro modo, como se poderia explicar que, as coisas tendo irremediavelmente passado, nós as pudéssemos ainda lembrar<sup>1054</sup>? Não que ele o diga assim expressamente; que eu saiba, isso não

<sup>1053</sup> VZ § 14, pp. 51-52. Cf. §§ 15, p. 53, e 17, p. 58.

<sup>1054</sup> Sem nenhum fundamento, poderíamos talvez inventá-las, mas não lembrá-las. E nem ao fim e ao cabo inventá-las, porque a pura imaginação, como já o dissemos ao tratar de Kant (*supra* nota 439), parte sempre das percepções anteriores, e só não «põe» o que imagina, isto é, não o *situa como*

acontece nenhuma vez. Mas, como já o notámos a propósito da retenção, isto sucede porque, dado o hábito avassalador da tradição, nem é preciso dizê-lo. É preciso sim, no quadro desse hábito, descrever o melhor possível os fenómenos, primeiro, da retenção (esta pela sua própria natureza é a primeira) e depois da memória segunda. É o que ele já faz, ainda que muito brevemente, nos §§ 8, 9 e 11 das *Lições sobre o tempo*. Uma vez acabado de produzir o som, escreve, «ele pode ainda ser retido, e ficar, ou permanecer, sob o olhar que o fixa. (...) Ele não se produz mais de maneira viva; é uma forma que o ponto de produção do presente já não anima, mas *que se modifica continuamente e cai no "vazio"*»<sup>1055</sup>. Ele, precisamente assim como todo, «desvanece-se na sombra, na consciência *retencional vazia*, e por fim desvanece-se *completamente* (se é permitido afirmá-lo) desde que a retenção cessa»<sup>1056</sup>. «O campo temporal originário é manifestamente limitado»: ele desloca-se no tempo como o campo visual no espaço; mas – observa em nota – *idealiter* é perfeitamente possível uma consciência em que *tudo ficaria retencionalmente retido*»<sup>1057</sup>. Portanto, parece que já há aqui, no conjunto dos textos, ao menos a possibilidade de a retenção se perpetuar, para além da consciência explícita que dela temos. Mas é sobretudo no § 42 que, ao nível das *Lições sobre o tempo*, a retenção permanece efectivamente na consciência como a base da memória segunda. Quando se trata de constituir «conteúdos que não são impressionais», escreve, os dados originais não são obviamente impressões; são antes «memórias originárias (como fases absolutas); não algo – precisa – introduzido “de fora”, “estranho à consciência”, saído de uma produção originária, mas ao contrário algo que *vem à superfície nela*, que *vem de novo à superfície* poderíamos dizer também (ao menos a propósito da memória). Este momento, embora não seja ele próprio uma impressão, não é contudo mais que a impressão um produto da *espontaneidade*, mas de certo modo algo de *receptivo*. Poder-se-ia aqui falar também de *recepção passiva*, e distinguir a que introduz algo de novo, de estranho, de originário, daquela que apenas se reporta, que re-presenta»<sup>1058</sup>. Como vemos, já parece aqui estar o essencial. Mas é depois, com o conceito de «afecção», que a doutrina ganha neste campo a total claridade. Como escreverá na *Síntese passiva*: «O que releva da *essência* fica naturalmente conservado, mesmo que o ensombramento retencional tenha perdido até ao fim a *afectividade*, e que o próprio processo tenha perdido o último resto de vivacidade do fluxo.

*percepção no tempo*, ao contrário do que faz ainda a memória. É isto mesmo o que Husserl ensina nas *Ideias-I* (§ 111, p. 371) com a sua doutrina de que a pura imaginação é «a neutralização da re-presentação ou presentificação (*Vergegenwärtigung*) *posicional*» ou nas *Lições sobre o tempo* (Suplemento III, pp. 141-142) ao distinguir entre a «sensação, como apresentação», a «re-presentação tética (a memória)», e a «re-presentação imaginária, como pura imaginação», a qual, em vez de «pôr», justamente «imagina». Mas esta, como pura imaginação, ainda poderia ao menos *parecer* possível *sem* as respectivas percepções; enquanto que, na memória, tal já não acontece. Daí a sua ligação *indispensável* à percepção passada. – Como é possível esta ligação sem a «retenção», é o que abundantemente já temos dito.

<sup>1055</sup> VZ § 8, p. 38. Itálico nosso.

<sup>1056</sup> *Ibid.* § 9, p. 40. Itálicos nossos.

<sup>1057</sup> *Ibid.* § 11, p. 46. Itálico nosso.

<sup>1058</sup> *Ibid.* § 42, p. 115. Nossos os itálicos.

Precedentemente eu era de opinião que este fluxo retencional e esta constituição do ser-passado continuavam sem parar, mesmo ainda na obscuridade completa. Parece-me agora que podemos passar sem esta hipótese. O processo cessa»<sup>1059</sup>. Cessa, porque o verdadeiramente importante é a afecção. É esta que, precisamente afectando o Eu, faz passar um dado, um ser, a «essência», da não-consciência à consciência-não-atenta e desta à atenta<sup>1060</sup>. Mas naturalmente, assim como faz surgir e aumentar a consciência, assim também a faz diminuir e extinguir, se ela falta. Ora é justamente o que acontece com a «modificação retencional»: a afecção, que tem a sua fonte na impressão, vai diminuindo com o afastamento temporal. Quando, no limite, a sua força se perde até ao «grau zero», eis que o dado deixa de afectar e, em consequência, deixa de continuar consciente. Mas não desaparece pura e simplesmente, «não se anula». Ao contrário, ele continua intacto na consciência, mas como «inconsciente», como «sedimentado», como «adormecido», como «implícito». É exactamente porque ele está lá, mas «implícito», que ele pode ser «acordado», tornado «explícito». Assim, não há realmente necessidade, e nem possibilidade, de um processo indefinido de retenção-de-retenção. O que há é esta perda progressiva da afecção por parte do dado, que o faz desaparecer para a consciência, mas ele, no seu ser ou «essência», continua lá e faz então parte do «reservatório [*réservoir* no original] permanente dos objectos que chegaram, no processo do presente vivo, a uma instituição viva»<sup>1061</sup>. Precisamente, depois de chegarem à consciência no seu grau mais alto (ou mesmo nos outros), eles retiram-se dela, mas ficam de reserva, para de novo a ela voltarem na memória associativa ou espontânea. — A memória segunda funda-se pois na retenção: precisamente nesta retenção que perdeu a afectividade, e por isso a consciência que dela tínhamos, mas que não perdeu o ser, todo o ser que inicialmente estava na impressão. Pelo que se compreende porque é que ainda somos capazes de nos lembrar das coisas que aparentemente já desapareceram da consciência. Elas só perderam a afectividade. Se esta, através dos processos da associação e através da espontaneidade, regressar, teremos de novo a situação anterior: através do ser que aí se conserva, podemos ainda voltar a ter consciência das respectivas impressões passadas. A memória segunda funda-se tanto na retenção que permanece em nós que Husserl, num manuscrito dos anos 30, recorrerá precisamente a esse exemplo para expor a sua doutrina da intersubjectividade. A. Montavont, comentando o passo, escreve: «Husserl parte da analogia existente entre a experiência do outro e a experiência temporal: ambas, enquanto experiência da ausência, exigem que esta ausência seja apresentada em qualquer coisa de presente». Sendo o texto de Husserl: «Eu faço a experiência de uma comunidade com o outro numa apresentação empática, enquanto paralela à memória segunda. No momento em que esta última começa, a continuidade do meu passado sobre fundo da minha contínua coincidência comigo mesmo, sobre fundo de retenção contínua, está já lá, pressuposta, base de apoio. Quando a empatia surge, a comunidade, a intersubjectividade está também

<sup>1059</sup> APS § 37, p. 240. Itálicos nossos.

<sup>1060</sup> *Ibid.* § 35, p. 231.

<sup>1061</sup> *Ibid.* § 37, p. 240. Cf. §§ 35-38, pp. 231-244.

já lá inteiramente, e a empatia é então uma efectuação que se contenta com desvelar»<sup>1062</sup>.

Mas então como se distingue a memória segunda da retenção? Não acontece que ela é a *continuação* desta e que só se distingue porque é posterior? Ou esta posterioridade vem a par com outra coisa que naturalmente já aqui está mas ainda não é dita? Evidentemente os dados já estão todos presentes, mas não estão suficientemente explicitados. Quando Husserl fala por um lado na pertença da retenção à percepção e por outro no acto completo da memória segunda, não refere só isto. Exactamente a retenção faz parte da percepção porque vem logo a seguir à impressão, o que arrasta duas consequências bem importantes: não só há uma «passagem contínua» da impressão à retenção, coisa que não existe da percepção para a memória segunda, como a retenção pode ser chamada a «percepção do passado», enquanto a memória segunda é só uma «imaginação». Em relação à memória segunda, com efeito, ele diz que «*não se põe em absoluto a questão de uma conciliação contínua da percepção com o seu contrário* [a imaginação]»<sup>1063</sup>, enquanto por outro lado «*percepção e não-percepção* [impressão e retenção] passam *continuamente* uma na outra»<sup>1064</sup>. Passam tanto que justamente ele dedica o resto do parágrafo à análise da continuidade em termos infinitesimais: em tais termos, na verdade (como já o vimos ao tratar do problema específico da continuidade), a impressão reduz-se a um «limite ideal» da continuidade da retenção, «que nada pode ser em si mesmo»; embora tenha de voltar à questão propriamente dita (porque apesar de tudo este limite existe) e dizer que «mesmo este limite ideal não é algo *toto coelo* diferente do não-agora, mas ao contrário *em comércio contínuo* com ele»; «a isso — conclui — corresponde a passagem contínua da percepção à memória primária»<sup>1065</sup>. O que faz com que — e é a segunda consequência referida — se possa chamar ainda *percepção* à retenção. Denominação que Husserl tende a levar inteiramente a sério<sup>1066</sup>, ao ponto de escrever no fim do § 19: «Quem admite uma *diferença de essência* entre sensações e fantasmas não pode naturalmente reivindicar como fantasmas os conteúdos de apreensão para as fases temporais acabadas de passar, porque estes estão em comércio contínuo com os conteúdos de apreensão do instante presente»<sup>1067</sup>. São pois, expressamente, «sensações». Mas não concluiu ele o § 12 (que já invocámos acima, no texto correspondente à nota 1028) escrevendo que «um som memorado intuitivamente de maneira primária é *por princípio* diferente de um som percebido» e por conseguinte (na respectiva face-sujeito) que «a memória primária de um som é diferente da *sensação* de um som»<sup>1068</sup>? Como é afinal? Já sugerimos o modo como tudo pode ser interpretado de uma forma coerente e inteiramente clara. Só não tínhamos então o resultado das análises sobre a «afecção». Se aqui recordarmos

<sup>1062</sup> Ms C17/84b. In A. MONTAVONT, *o. c.* p. 263. Itálicos meus.

<sup>1063</sup> VZ § 17, p. 58.

<sup>1064</sup> *Ibid.* § 16, p. 56.

<sup>1065</sup> *Ibid.* p. 57. Itálico nosso.

<sup>1066</sup> Cf. *supra* os textos já transcritos e citados nas notas 1029 e 1030.

<sup>1067</sup> VZ § 19, p. 65.

<sup>1068</sup> *Ibid.* § 12, p. 48. Último itálico nosso.

o que ele diz no § 21, poderemos agora fazer a síntese. «Encontrámos igualmente – escreve –, a propósito do dado originário de um objecto temporal, que ele aparece primeiro de maneira viva e clara, e passa depois ao vazio com uma clareza decrescente. Estas modificações pertencem ao fluxo. Mas enquanto que estas mesmas modificações se produzem justamente na re-presentação do fluxo, nós encontramos aqui ainda outras “obscuridades”: mesmo o que é “claro” (no primeiro sentido) está lá como visto através de um véu, obscuramente, e mesmo mais ou menos obscuramente, etc. É preciso pois não confundir estes dois tipos de obscuridade. Os modos específicos da vivacidade e da não-vivacidade, da clareza e da obscuridade da re-presentação, não pertencem ao que é re-presentado, ou não lhe pertencem senão em virtude do modo da re-presentação; eles pertencem à vivência actual da re-presentação»<sup>1069</sup>. Embora Husserl pareça referir-se aqui ao facto que umas vezes a memória segunda se contenta, digamos, com vagos lampejos do memorado, outras procura quase a sua presença em pessoa, uma coisa resta: em comparação com o «dado originário», a memória segunda fica sempre aquém, nunca tem esse dado à maneira dele: «mesmo o que é “claro” está lá como visto através de um véu, obscuramente»; *mais* ou *menos* obscuramente, mas sempre *obscuramente*; isto é, há em *toda* a memória segunda, há pela *por essência*, um véu que não há no dado originário. Aliás isto é fácil de comprovar na experiência. Em relação à impressão, ele é patente. Podemos conhecer muito bem, por exemplo, determinada cor; por mais esforços que façamos ao lembrá-la agora, jamais teremos a sua *exactidão*; andamos decerto por lá muito perto, mas jamais dizemos: é isto. E depois, pondo-nos agora nas sucessivas retenções que pertencem ao dado originário (para ver em seguida a sua diferença em relação à memória segunda), é certo que já é através das fases de nada que temos as anteriores impressões. Mas precisamente *vimos de lá agora mesmo*. Isso *acaba* de ser presente. Pelo que, embora já nas suas imediatas fases de nada, não partimos da sua *ausência*, mas da sua *presença*. É por essa razão que não temos de *procurar* isso, e nomeadamente que não temos de tentar alcançar a sua *exactidão*; ao contrário, temos *ainda isso*; isso está ainda (neste sentido) *presente*. A retenção é assim claramente a *continuação* da percepção; mais precisamente, a continuação do conteúdo da percepção, já que antes ele é percebido e depois retido; ele transforma-se, nesta continuidade, com a primeira fase de nada, a segunda, etc. Ao passo que, na memória segunda, precisamente não há esta continuação. Ao invés, partimos da *ausência* da coisa. E por essa razão é que temos de *procurar*. Há um «véu» entre nós e a coisa. Este véu é o nada a que ela se reduziu para nós e, portanto, através do qual é agora forçoso que a procuremos. Husserl, porque não põe o problema da memória em geral nestes termos de nada, antes em termos dos actos no sujeito que se referem ao passado, não descobre este nada específico da memória segunda em relação à retenção, e por consequência não está no texto a querer dizer isto mesmo que nós acabamos de expor. Mas, se estão certas as nossas análises, os fenómenos estão lá e ele está objectivamente a descrevê-los. Ainda há

<sup>1069</sup> *Ibid.* § 21, p. 67.

na verdade nitidez, ainda há *presença* na retenção, porque vimos da percepção; já não a há na memória segunda, antes há o «véu», porque já nada resta da percepção. E – para completarmos a síntese – há este nada (apesar de o respectivo ser continuar na consciência, para de novo ser possível a respectiva memória) porque a «afecção» se reduziu a zero. Então compreende-se que, partindo nós justamente do nada, não haja evidentemente nenhuma «continuidade» entre a percepção e a imaginação, nem, em consequência, que se possa chamar «percepção» a esta imaginação; enquanto há tal «continuidade» – mas *na mudança* e por isso não mais como efectiva percepção – da impressão para a retenção e, em consequência, que se lhe possa chamar ainda «percepção» (porque não só *continua* a percepção como se considera *em contraposição* à imaginação). Tudo parece claro. Acrescentemos só que, uma vez que retenção e memória segunda são diferentes, elas se têm de articular entre si (nomeadamente em termos de «recobrimento», como Husserl diz e executa com alguma frequência) *de acordo com* as respectivas essências: a retenção só pode ser *observada*<sup>1070</sup>, ficando a re-produção propriamente dita para a memória segunda. Reprodução, que por isso mesmo se presta à «nossa liberdade»<sup>1071</sup>, mas que em contrapartida vê diminuir o seu grau de certeza: «absolutamente certa» só a retenção<sup>1072</sup> e a reprodução que «recobre um escoamento retencional»<sup>1073</sup>. Mas esta menor certeza – como o dirá na *Síntese passiva* – não deve fazer com que pura e simplesmente se rejeite a evidência que apesar de tudo *há* na simples memória segunda<sup>1074</sup>, sobretudo se se usam as técnicas adequadas: a integração do objecto memorado na cadeia do tempo que o liga ao presente actual<sup>1075</sup> ou, pelo menos, a repetição dos actos de memória que eventualmente nos fará enriquecer as determinações do objecto em causa e, por aí, nos dará a consciência de que não é um construto nosso<sup>1076</sup>.

##### 5. O futuro: a protensão e a previsão

Face à desigual extensão no tratamento da retenção e da protensão, até parece que a última não existe em Husserl. Evidentemente existe. Ele afirma-a várias vezes, embora limitando-se praticamente a declará-la presente na percepção, do outro lado da retenção<sup>1077</sup>. E no § 24 ela é mesmo chamada tematicamente à cena,

<sup>1070</sup> *Ibid.* § 15, p. 53: «A simples intenção de ver, de apreender, também a encontramos imediatamente sobre a base da retenção: assim quando uma melodia, situada dentro da unidade de uma retenção, se escoou, e nós voltamos a pensar (a reflectir) numa passagem *sem a produzir* de novo». Itálico nosso.

<sup>1071</sup> *Ibid.* § 20, p. 66.

<sup>1072</sup> *Ibid.* § 22, p. 67.

<sup>1073</sup> *Ibid.* p. 68.

<sup>1074</sup> APS Apêndice VIII 3, p. 355 e 11, p. 365.

<sup>1075</sup> *Ibid.* 7, p. 359 e 9, pp. 360-361.

<sup>1076</sup> *Ibid.* 5, p. 357.

<sup>1077</sup> VZ § 7, p. 37 (duas vezes); § 14, p. 51; § 16, pp. 54 e 56; § 38, p. 101; § 40, p. 110; § 43 pp. 120 e 121; § 44, p. 123; Suplemento III, pp. 138, 139, 140 e 142; Suplemento XII, p. 173.

pelo que é mencionada no título. Simplesmente mesmo aí ela só aparece ao serviço da memória segunda. Esta, «compreendendo intenções de espera cuja realização conduz ao presente», implica as protenções originárias que já estiveram presentes na percepção. Daí a necessidade de as referir. Mas não são tratadas por si mesmas. Tudo o que interessa afirmar a seu respeito é que elas nessa altura não estavam ainda realizadas, podendo por isso vir a ser «de outro modo ou a não ser», enquanto que agora o estão e só há lugar para a sua realização por parte da memória, isto é, para serem explicitamente lembradas<sup>1078</sup>. E depois no § 26 trata-se expressamente das «Diferenças entre a memória e a espera» (é este o título). Mas em primeiro lugar já não se trata do nível originário da retenção e da protenção, antes da memória segunda e da previsão. E depois e principalmente as diferenças anunciadas são antes conduzidas a identidades. Antes de mais, com efeito, uma coisa futura prevista tem o seu «em-torno temporal de que o presente vivo é o termo», exactamente como acontece para a memória. A única diferença é que se trata agora do outro lado do tempo ou, como ele diz, «a intuição da espera é uma *intuição-de-memória voltada para o outro lado*». Todavia, que esta identificação não induza em erro: por mais que esta transposição do passado para o futuro sugira a *redução* deste último àquele, tal redução *não* é aqui afirmada; trata-se simplesmente do «em-torno do tempo», que existe igualmente quer para os objectos da memória quer para os da previsão; e por outro lado se se parte da memória para a previsão, e não ao contrário, isso é só porque é daquela que vimos e por conseguinte só esse percurso é pedagogicamente aceitável; como o compreenderemos já a seguir, esse problema da redução não é ainda aqui posto. Depois, continuando no exame das diferenças, é verdade que em princípio o passado é «determinado» e o futuro não, pelo que no imediato parecem realmente diferentes. Mas, pergunta em jeito de resposta, «isso constitui uma diferença essencial»? Então não é «possível *idealiter*» uma previsão perfeita, à maneira das memórias? Por exemplo, «quando temos um plano exactamente determinado, ao representarmos-nos intuitivamente o que projectámos, não o apreendemos por assim dizer em carne e osso como realidade futura»? Só num ponto, sim, e é a conclusão, há diferenças irreduzíveis. É no respectivo modo cognoscitivo de realização. Enquanto o passado se realiza em «reproduções intuitivas», o futuro, a previsão realiza-se «na percepção»<sup>1079</sup>.

Mas esta última não é, como é claro, uma diferença da memória enquanto memória em relação à previsão enquanto previsão; ambas sendo já o que são, apenas se realizam de um modo ou de outro. Ora em que consiste a diferença *essencial* entre, primeiro, a protenção e a retenção e, depois, entre a previsão e a memória segunda? A avaliar pelos escritos de Husserl, será preciso esperar pelos manuscritos da *Síntese passiva* para que essa diferença se precise para ele próprio. Os actos referentes ao futuro não se distinguem só dos referentes ao passado pelo seu modo de realização, pelo grau de determinação ou pelo lado do tempo a que

<sup>1078</sup> *Ibid.* § 24, pp. 71-72.

<sup>1079</sup> *Ibid.* § 26, pp. 74-76. Itálico nosso.

se referem, mas também e *essencialmente* porque eles são uma síntese de *associação* que se *funda*, para além de na percepção, nos *próprios* actos do passado. É o que se lê já no § 13 da Introdução: «Uma observação exacta nos ensina (...) que uma outra espécie de presentificações [para além das retenções] pertence ainda à percepção, a das protenções. Trata-se das pré-esperas *suscitadas logo e constantemente pelo escoamento das retenções* e que se modificam de maneira contínua. Continuamente, um horizonte de futuro é acordado, mesmo se ele é obscuro e relativamente indeterminado; constantemente um futuro “a chegar” imediatamente é constituído e sempre modificado de novo. O som que retine e continua a retinir ressoa num futuro graças à consciência; ele estende, por assim dizer, à percepção os seus braços abertos. Por vazia e indeterminada que possa ser esta continuidade de pré-esperas, ela não pode ser inteiramente indeterminada, o estilo do “a vir” está de algum modo *prefigurado pelo passado imediato*. A mudança do que se apresenta e passa efectivamente acarreta também necessariamente a mudança do teor de sentido do a vir – sendo esta mudança, na mesma ocasião, também conservada retencionalmente. Se [deste modo] cada passado recente é um contínuo de esboços dos presentes constantemente desaparecidos, então cada futuro a vir é um esboço de *segundo grau*, uma *sombra projectada* por esse primeiro contínuo de esboços. Há justamente uma lei originária que quer que cada escoamento retencional – numa pura passividade, sem participação do eu activo – *motive* de imediato e constantemente intenções de espera e dessa maneira *produza*, sendo estas motivações determinadas no sentido da semelhança de estilo»<sup>1080</sup>. Como vemos, é bem clara a natureza *segunda*, o carácter *derivado* da protenção em relação à retenção. – Mas ele é ainda mais explícito adiante no corpo da obra. Depois de ter estabelecido através da descrição que «nem todas as representações *intencionam* um objecto», que as protenções o fazem mas não as retenções, ele escreve: «Certamente, também as retenções (...) se ligam não só umas às outras mas também à impressão originária de maneira *sintética*; mas esta síntese pertencente à consciência originária do tempo não é uma síntese de *associação*; as retenções não *surtem* por um *acordar associativo* dirigido retroactivamente a partir da impressão e, portanto, não têm em si uma direcção irradiando deste ponto para o passado representado a vazio. Era pois fenomenologicamente um erro – comenta – que Brentano designasse como uma *associação originária* a conexão, conforme à lei, das retenções às impressões. Isso só lhe era possível por resolver empregar a palavra *associação* de maneira inteiramente exterior, e por isso não-significante, para toda e qualquer ligação a desenvolver-se originariamente entre uma representação e outra. É só na linha *protencional* da constituição originária do tempo – sublinha fortemente – que *reina a associação*, e nisso, como o sabemos, a linha *retencional* contínua funciona como o que *acorda*»<sup>1081</sup>. Atente-se bem no texto, porque tudo é dito, assim, expressa e tematicamente. – Mas, se ainda é preciso, leiam-se os §§ 40 e 41, sobre «A causalidade motivacional das

<sup>1080</sup> APS Texto complementar II, § 13, p. 74. Itálicos nossos.

<sup>1081</sup> APS Corpo principal § 18, pp. 156-157. Itálicos nossos.



*esperas*» e o «*Reforço e diminuição da crença de espera*». Quer se trate do nível elementar mais originário ou dos que se constituem já sobre ele, é o passado que «motiva» o futuro. «Trata-se – escreve – de uma *motivação necessária*: de acordo com o que é conscienciado na retenção como se tendo produzido, assim é preciso “esperar por” ver vir um novo elemento consciente do mesmo estilo. A representação da espera caracteriza-se manifestamente como sendo de uma nova espécie, a saber, como sendo uma representação de *segundo grau*, uma *cópia* (*Nachbildung*) da representação *originária* do passado»<sup>1082</sup>. E dá um exemplo, ainda «na esfera do presente vivo». «Se *p* e *q* entram em ligação de maneira sucessiva, e *p'*, semelhante a *p*, se produz imediatamente a seguir (noutros termos, como repetição), então *p'* lembra (...) *p* que, ele, caiu na retenção. Este último recebe um suplemento de força afectiva que se transmite a *q*. Então, como seguindo-se a *p'* que acaba de se produzir e em unidade com ele, também *q'* é esperado segundo uma necessidade de essência originária»<sup>1083</sup>. – Julgo que não se poderia ser mais claro. Como concretamente se vê pelo exemplo, tudo está na *associação*. E tanto que, como o diz depois no outro parágrafo, o «reforço» ou a «diminuição» da nossa crença no futuro depende ao fim e ao cabo da «frequência» com que *ela* é efectuada<sup>1084</sup>.

É assim bem claro: a protensão é originária, no sentido em que ela faz parte da percepção tanto como a retenção; mas ela, enquanto o acto sobre o futuro, é *segunda* em relação à retenção, que o é por sua vez em relação à impressão. E ainda esta secundariedade não significa só obviamente uma filiação directa na retenção, quero dizer, uma espécie de retenção de retenção, mas algo inteiramente novo: na retenção de retenção, ainda temos aí o acabado de se dar, que assim está presente, «em pessoa»; na protensão, *espera-se* só literalmente que isso esteja aí, é só graças a uma associação que se *julga* que isso está aí, ele mesmo *ainda não se deu minimamente, podendo* por isso não estar. Por outras palavras: a retenção, e a memória em geral, lidam com um ser «presente» (que já se mostrou na percepção); a protensão, e depois a previsão, são só uma *suposição* que nós levantamos (mesmo que passivamente) a partir dessa presença anterior. O futuro é verdadeiramente *segundo*. Face ao *primado do futuro* em Heidegger, tende-se naturalmente a pensar que Husserl perde o mais importante do tempo. Veremos, ao passar a este outro Autor, quem afinal tem razão. Aqui tudo o que importa é compreender a razão profunda pela qual o futuro é segundo em relação ao passado, o qual por sua vez é segundo em relação ao presente: ele *pura e simplesmente ainda não está presente* e, por isso, só pode ser pensado a partir do *já* presente, precisamente o presente e o passado. É a doutrina bem clara do nosso Autor, que ainda não está nas *Lições sobre o tempo* mas, como acabamos de ver, está na *Síntese passiva*: ao aprofundar como, sobre a corrente do tempo, se entrelaçam os dados de modo a constituir os objectos, a associação impôs-se-lhe, e com ela a claridade do que verdadeiramente se passa em todo o domínio da consciência: não

<sup>1082</sup> *Ibid.* § 40, p. 247. Nossos os itálicos.

<sup>1083</sup> *Ibid.* p. 248.

<sup>1084</sup> *Ibid.* § 41, pp. 249-251.

só pois na parte que é exclusiva da percepção e da memória, mas também na outra que é complementar, naquela que se constitui a partir dessa percepção e memória. – A pouca extensão no tratamento da protensão na primeira obra revela-se assim corresponder à realidade. Mas sem o saber. E sem saber como se chega ao futuro, já que apesar de tudo fala nele.

## § 91. Tempo objectivo

### 1. O tempo como a imóvel situação dos respectivos instantes

Sabemos o que é o tempo, tal como imediatamente o experimentamos. Ele é a modificação da impressão em retenção, e em retenção de retenção, enquanto passamos às novas. Ele é de cada vez um movimento que aumenta a distância entre a nova impressão e as anteriores e que, graças a esta distância, faz com que elas entrem progressivamente na sombra, até desaparecerem. É esta dupla mudança o tempo. Ora, como a partir desta experiência se pode constituir o tempo como fixo, idêntico, objectivo? Parece que há, como ele próprio diz, uma «antinomia». Por um lado, «as fases presentes da percepção sofrem continuamente uma modificação, elas não se mantêm simplesmente como são: elas escoam-se. Dessa maneira se constitui o que nós designamos como queda no tempo. O som ressoa agora, e imediatamente cai no passado, ele, o mesmo som. Isto diz respeito ao som em cada uma das suas fases, e por aí também ao som inteiro. Ora a descida – continua o Autor – parece numa certa medida compreensível graças às nossas considerações precedentes. Mas como é possível que, indo contra a descida do som, nós digamos que uma situação *fixa* no tempo lhe é devolvida, que instantes e durações se deixem *identificar* em actos reiterados, como o mostra a nossa análise da consciência reprodutora? Na verdade o som, e cada um dos instantes na unidade do som que dura, tem a sua situação absolutamente fixa no tempo “objectivo” (mesmo que imanente). O tempo é *rígido* e todavia ele *corre*. No seu fluxo, na descida contínua para o passado, constitui-se um tempo que não corre, absolutamente *fixo, idêntico, objectivo*»<sup>1085</sup>. Como é isto possível?

Este é o seu primeiro tempo objectivo. Depois há, já na parte sistemática, nos §§ 43 e 44, o tempo objectivo propriamente dito, o transcendente, que foi reduzido no § 1. Embora ele não faça explicitamente estas distinções, as doutrinas num caso e noutro são bem claras. Aqui trata-se de considerar cada fase como *situada* no tempo e por isso como *ela mesma* desde sempre e para sempre, apesar de toda a mudança em que se vê envolvida. Na verdade, apesar de se afastar ininterruptamente e de empobrecer nas suas determinações até desaparecer, ela tem, enquanto determinada pela sua situação em relação a todas as outras, um lugar *único e fixo* (só mudando a perspectiva que a considera); e porque isto acontece naturalmente a todas, o tempo então é, no seu conjunto, desde este ponto de vista,

<sup>1085</sup> VZ § 31, pp. 83-84. Itálicos nossos.

um tabuleiro interiormente fixo que passa à frente do sujeito, ou naturalmente que o sujeito percorre, fase a fase. Ora, é o problema, como se constitui este tempo fixo, partindo de um tempo móvel?

A resposta é: juntando à teoria da retenção e da memória segunda, ou seja, à teoria da memória em geral, a *situação* temporal do instante presente. Se nós, voltando-nos para trás, ainda vemos o que vemos, e por outro lado isso é aquilo mesmo que estava no presente, então a *situação* temporal de cada presente pode continuar no passado. Mas só nesta condição; e daí a necessidade de partir da teoria da memória. Pois se, ao passarmos para o novo instante, tudo ao contrário desaparecesse – mesmo a referência ao presente não-actual, que está sempre subjacente à memória –, de nada valeria evidentemente a determinação do instante presente como *ele*, por exclusão dos outros<sup>1086</sup>: não haveria a possibilidade de o seguir a *ele mesmo* no passado (nem graças a este passado antecipá-lo no futuro) e não se veria a *identidade* dele na mudança do tempo. Mas precisamente, se há a memória do passado (e mesmo a antecipação do futuro), é claro que o podemos seguir na deslocação do tabuleiro. Aliás, no fundo, até já tudo está feito com a referida teoria da memória, e só não está explicitado. Ao recuarem para trás as diversas fases da retenção, cada uma já é sempre a mesma e portanto a que esteve no presente; e só não está precisamente explicitado quer que ela é *individualmente* a mesma quer que esta individualidade se determina pela sua *situação* no tempo. Pelo que, uma vez isto feito, então sim é mesmo evidente que cada uma delas é realmente a mesma. É para isso que serve a explicitação. A qual se consegue tendo em conta, antes de tudo, que cada instante presente é logo, pela sua própria natureza, uma autêntica *ilha* em relação aos demais, uma vez que, quando ele existe, já não existe o anterior e ainda não existe o seguinte, é só mesmo ele que existe. Por isso Kant, lembramo-nos, só conseguia converter ainda esta *insularidade* numa *dimensão* recorrendo à linha. E não era outro, como decerto o recordamos também, o problema do tempo que Husserl tinha para resolver. Ainda antes pois de exercermos a exclusão para distinguirmos cada ponto dos outros, o ponto do actual presente já está até materialmente separado deles. Ora, é a questão e o que ele sublinha neste parágrafo, esta *distinção*, esta *separação* de cada instante presente em relação aos outros *passa* naturalmente para a memória, porque esta por natureza não é a *produção* de um novo instante mas apenas a *conservação* do produzido no presente; o tempo dá-se, acontece na dimensão do presente, e o passado não é senão função desse acontecer, esse acontecer enquanto passado. Como ele diz repetidamente ao longo do parágrafo: «Cada presente actual gera um novo instante porque ele gera um *novo objecto*, ou antes um novo *ponto* de objecto; o qual é *mantido* no fluxo da *modificação* como o mesmo e único ponto individual de objecto». Rematando desta vez em relação à modificação: «Pertence à essência do fluxo modificador [justamente porque só modificador] que a situação temporal [gerada no presente] lá continue de forma idêntica, e necessariamente de

<sup>1086</sup> É naturalmente isto que está suposto no conceito de situação. Como já o dissemos a propósito do problema da individuação (§ 86.1.1), Husserl não o tematiza mas pensa-o, porque sem exclusão não há diferenciação no homogéneo.

forma idêntica»<sup>1087</sup>. Assim, cada ponto do tempo é sem dúvida, em relação a nós que o antecipamos no futuro, o intuímos no presente e o recordamos no passado, plural; mas em si mesmo é singular, é rigorosamente o mesmo ponto que primeiro está no futuro, a seguir no presente e por fim no passado. O tempo é bem, considerado *sem* os modos como ele se dá ao sujeito e portanto simplesmente como objecto – isto é, *sem* as perspectivas interiores de presente, passado e futuro e *sem* todo o movimento que resulta de se passar de um ponto a outro –, uma totalidade fixa que só se diferencia pela situação de cada um dos seus pontos. Ou seja, o tempo é aqui algo exactamente como a «quarta dimensão do espaço» de Bergson ou como o tempo matemático de Kant, a *disposição relativa* das partes do movimento. Só as razões não são as mesmas nos três autores. Enquanto em Bergson o tempo homogéneo era imediatamente simultâneo e por isso uma dimensão do espaço, e em Kant a *situação* das partes do movimento aparecia em termos da forma necessária para ordenar a matéria, em Husserl o que está em jogo é a própria *pensabilidade do tempo*. Ter memória significa, pela sua própria essência, referirmo-nos àquilo mesmo que numericamente, que *individualmente* esteve aí no presente; tal como fazer previsão significa referirmo-nos àquilo mesmo que *individualmente* aí vai estar. Dito de outro modo: o passado é o *próprio* presente anterior, tal como o futuro é o *próprio* presente a vir. Dito ainda de outro modo: o tempo no seu conjunto é só constituído por *presentes*, e os presentes *do* passado e *do* futuro apenas – na caminhada do tabuleiro ou nossa – já o foram ou ainda o vão ser. O que significa, não deixemos de o notar, que temos aqui exactamente o que nós chamamos, desde o § 10, a concepção do tempo como *ser* e não como *nada*. Não que ele ponha expressamente este problema, próprio da causalidade. Para dizer a verdade, ele nem sequer põe aqui expressamente a perspectiva do futuro. Ele não está interessado, como já dissemos, nos problemas ontológicos, mas só nos gnoseológicos; e destes o que aqui lhe interessa é mostrar que o que se dá no presente é o que *individualmente* transita para o passado. Mas, é o que queremos dizer, a própria análise do que tem de ser a memória leva à solução correcta. E por outro lado, embora neste contexto e mesmo em geral a dimensão do futuro fique um tanto apagada quanto à sua referência, ela não falta pura e simplesmente no seu pensamento. Tanto assim é que logo no parágrafo a seguir ele vai falar no tempo objectivo *uno e infinito*. Daí que desde já incluamos também essa dimensão. Ele está, como é claro, em última análise a falar, ao referir-se «ao tempo objectivo único, com uma ordem fixa única»<sup>1088</sup>, no tempo das ciências, no tempo matemático, com a sua completude. Com duas ressalvas apenas, e com isto fica o quadro traçado. Em primeiro lugar, ainda só estamos no tempo imanente; o tempo em causa tem toda a sua objectividade, mas esta é só – precisemo-lo ainda uma vez – a *abstracção* daquilo que o sujeito ao percorrê-lo introduz: as *perspectivas* de presente, passado e futuro, e o *movimento* quer desse percurso, a passagem de presente a presente, quer do afastamento ou da apro-

<sup>1087</sup> VZ § 31, p. 86. Itálicos nossos.

<sup>1088</sup> *Ibid.* § 32, p. 91.

ximação, com os progressivos apagamento ou avivamento, do passado e do futuro. E depois o tempo em Husserl é antes de mais material e só depois, também por *abstracção*, formal; não é de modo nenhum a forma *a priori* que é em Kant; «o instante presente – como o acentuaremos mais adiante ao tratar do tempo constituinte – tem de ser definido pela sensação originária» e não ao contrário<sup>1089</sup>; como não poderia deixar de ser, porque o tempo no nosso Autor *vê-se*, é uma experiência nossa. A *situação* dos instantes uns em relação aos outros continua decerto a ser a determinação positiva que caracteriza essa totalidade; mas trata-se, antes de tudo, da situação de uma matéria.

## 2. Graus de constituição deste tempo objectivo

### 2.1. A doutrina

Sabemos de que tempo objectivo Husserl está a falar. Mas como se constitui ele, desde os simples objectos temporais que efectivamente se dão na experiência até ao tempo *homogéneo e infinito*? O começo da sua resposta é que é «a memória reprodutora (tanto *intuitiva* como sob a forma de intenções *vazias*) que aí desempenha um papel importante». Se se trata de uma percepção recente, com efeito, ela pode reproduzir esse mesmo tempo passado em recobrimento ainda com a retenção. Se a percepção é mais recuada, «a reprodução fornece, graças à coincidência com esse campo temporal anterior, um recuo mais pronunciado no passado». E assim por diante. Processo que «evidentemente deve ser concebido como susceptível de ser prosseguido de uma maneira *ilimitada*, embora na prática a memória actual bem depressa falte». É preciso prosseguir-lo, observa, porque «cada instante tem o seu antes e o seu depois (...)». Se [nesse início do tempo] houvesse um ponto limite, corresponder-lhe-ia um agora sem nada a precedê-lo, o que evidentemente não é possível». E aqui uma nota remete para o fim do § 16, a que já nos referimos a propósito de o nosso Autor pensar ainda, apesar de tudo, a continuidade do tempo em termos infinitesimais (§ 89.2 *no fim*). Nesses termos, com efeito, a fase do presente *não* tem em absoluto extensão e, por conseguinte, *não* pode existir sozinha, só podendo por isso ser concebida ao contrário como limite *de* uma continuidade de retenção, como um «agora “espesso”». Donde, aqui, a sua afirmação, sem a mais leve dúvida, da infinidade do tempo: «Um agora – conclui – é sempre e por essência um ponto na orla de uma extensão temporal». Uma dificuldade contudo aflora. De cada vez que, na reprodução, vimos de um ponto mais recuado para o presente actual, a extensão do passado vai aumentando: muito antes da infinidade, ela é tal que não pode ser retida «numa consciência de simultaneidade». Ora, neste contexto, como chegamos a um tempo «único»? Não parece ainda difícil a resposta: ao pôr em fila esses campos temporais contíguos, passamos em termos de tempo de uns aos outros, isto é, na transição contínua para

<sup>1089</sup> *Ibid.* § 31, p. 88.

o próximo, o anterior faz-se o seu passado; e isto ao mesmo tempo que definimos cada um *em relação aos outros* e portanto como *fazendo parte* do todo. Como ele escreve: «As partes postas em coincidência são identificadas individualmente aquando do seu recuo, intuitivamente contínuo, no passado». E depois de tudo uma coisa é certa: qualquer que seja o campo temporal – dado agora «originariamente», reproduzido «num passado longínquo», ou até «arbitrariamente imaginado» (mas situado no tempo) –, ele pertence ao tempo «uno e único»: a um tempo sem *buracos* (não constituído por vários segmentos descontínuos) e sem *sobreposições* (sem lugar para tempos paralelos)<sup>1090</sup>. Ora porquê isto?

A resposta é dada, no parágrafo seguinte, pelos axiomas do tempo: «Esta exigência *a priori* – escreve com efeito – funda-se (...) na validade das evidências fundamentais relativas ao tempo, evidências que é preciso captar de maneira imediata e que *devêm evidentes* sobre a base da *intuição do dado* das situações temporais». Pois, é imediatamente evidente que «dois dados originários» – por exemplo, uma cor e um som, dirá no § 38 – que acontecem «agora» são «simultâneos»; «têm o mesmo valor quanto à situação temporal» e, por conseguinte, não há tempos paralelos. Ao tempo, na verdade, interessa a sucessão e não a simultaneidade. Por isso é igualmente evidente que ele é a ordem do *antes e depois*: «se *a* é anterior a *b*, *b* é posterior a *a*». Bem como é enfim evidente que nesta sucessão, nesta «transitividade», se constituem «grandezas», porque ele, porque essa sucessão é «contínua». Ou seja em resumo: «Pertence à essência *a priori* do tempo que ele seja uma continuidade de situações temporais, com objectividades, tanto mutantes como idênticas, que as preenchem, e que a homogeneidade do tempo absoluto se constitua de maneira intangível no escoamento das modificações de passado, e no jorro contínuo de um agora, do instante criador, do ponto-fonte das situações temporais em geral»<sup>1091</sup>. Disse *em resumo*; mas Husserl neste texto denso diz mais do que o que podemos chamar os três axiomas do tempo: a não-simultaneidade, a sucessão e a continuidade que gera grandezas (ele já só fala, positivamente, na sucessão e na continuidade, ao referir-se à «*continuidade*» das «situações temporais»). Distingue a matéria e a forma do tempo, e chama à *simples* forma, que assim pode ser *homogénea*, o tempo *absoluto*; o qual, à imagem e semelhança do tempo com matéria, se constitui, segundo a sua imagem de marca (mas de modo *intangível* porque precisamente agora não tem matéria que se veja, que se dê na experiência), graças ao cortejo de modificações de um agora que não cessa de jorrar. E mais uma vez diz que isto é evidente, que «pertence à essência *a priori* do tempo» quer a *continuidade do tempo* (os dois axiomas positivos) quer o tempo absoluto a constituir-se. Ora será que também este último ponto se pode incluir na condição inicial, segundo a qual as leis do tempo «devêm evidentes sobre a base da *intuição do dado* das situações temporais»? Por um lado, sem dúvida: a simples forma já lá está com a matéria, quando há a efectiva experiência do tempo, e só não está abstraída. Mas é preciso saber se Husserl está só a falar deste tempo *abstraído* da nossa experiência, dependente pois dela, ou de um tempo

<sup>1090</sup> *Ibid.* § 32, pp. 90-92. Nossos os itálicos.

<sup>1091</sup> *Ibid.* § 33, pp. 92-93. Itálicos nossos, excepto os técnicos.

que *deve* ser desta ou daquela maneira, de acordo com as respectivas «leis *a priori*». Porque obviamente trata-se de duas coisas diferentes, tão diferentes como o ângulo recto que um *corpo* experimentalmente forma e o *conceito* de ângulo recto. É certo que também no tempo abstraído se está precisamente a abstrair da respectiva matéria e, por consequência, que em ambos os casos se trata da simples relação. Mas enquanto no primeiro a relação continua dependente da matéria (a mudança que efectivamente for havendo) e só estamos a abstrair disso, tratando-se por essa razão de um tempo real, no segundo, para além de não haver matéria, a própria relação que for explicitada é comandada pelos *conceitos* do tempo, a *sucessão* e a *continuidade*; isto é, se no primeiro caso o tempo é real, aqui ele é ideal, é o tempo matemático. Ora é claro que Husserl, tendo começado pelo tempo dado na nossa experiência, pelo tempo que se vê chegar e depois sumir-se no passado, pelo tempo real pois, está agora a falar num tempo que *deve* ser *sucessivo* e *contínuo*, num tempo submetido às respectivas «leis *a priori*». Ou, o que é o mesmo, ele passa insensivelmente do tempo real para o ideal e depois, como está a tratar antes de tudo do real, quer que este último tenha as mesmas leis do ideal. É isto que realmente acontece. Mas é óbvio que, se o chegamos a ver, tal não é mais admissível. Porque, repitamo-lo, são duas coisas de alto a baixo diferentes. O tempo ideal, embora tendo começado por partir do real, constitui-se depois, como já o dissemos (ainda que exemplificando com a geometria) para o matemático em geral no § 87.1-2, a partir das palavras: tendo começado por partir da nossa experiência realmente sucessiva e em que há troços de continuidade, toma justamente os *conceitos* de *sucessão* e de *continuidade* e assim se constitui como ideal, como o tempo matemático; se até aí era a experiência que comandava estas relações de sucessão e de continuidade, agora, na exacta medida em que se explicitam, são as palavras *sucessão* e *continuidade* que o fazem. Mas só o fazem – é a questão – porque precisamente estamos muito longe da realidade, tão longe como toda a matemática o está. Se, no extremo oposto, quisermos tratar do tempo real, como Husserl na verdade antes de mais quer, então temos de baixar do céu à terra e aí perguntar pelo que efectivamente acontece. Não podemos lançar mão das «leis *a priori* do tempo» e desse modo decretar que ele tem de ser *sucessivo* e *contínuo*. Ele será, precisamente nestes seus domínios próprios, o que a experiência ditar.

## 2.2. A existência do Eu antes do nascimento e depois da morte

Ora, que ele é realmente sucessivo, é o que a corrente da consciência nos dá: a cada momento passamos a uma fase nova, ficando a anterior no passado. E por outro lado que esta sucessão tem pelo menos troços de continuidade, é o que resulta do modo como geralmente essa sucessão se dá: embora na música, por exemplo, haja sons que no contexto não têm duração, há muitos outros, como o do exemplo de Husserl, que começam, continuam e acabam; tal como há, por exemplo no domínio da vista, os corpos que percorremos com o olhar. Mas eis que, justamente, em nenhum dos casos a continuidade dura sempre: o som começa e

acaba, e igualmente o percurso do corpo. De resto, a meio do percurso, lembrámo-nos de uma coisa importante a fazer, levantámo-nos e fomos fazê-la; tal como, a meio do som, outro mais interessante se levantou e foi a esse que passámos a prestar atenção. Resultado, não só não temos na corrente da consciência um objecto único que se desenrole sem jamais parar na sua continuidade, como estamos com muita frequência a saltar de objectos prometedamente mais extensos para outros, e isto não só ao nível da percepção mas também ao nível da memória e da previsão, num constante intercâmbio. Ora como, a partir desta enorme multiplicidade, se pode constituir a continuidade *una do tempo*? Husserl, como nos lembramos, dá a resposta: cada objecto interiormente contínuo, para além de se transformar em passado ao transitarmos para o seguinte, tem a sua situação individual determinada no todo do tempo; deste modo, eles são partes constitutivas do *mesmo tempo*, há só um *todo* e trata-se justamente de *tempo*. Dito de outro modo: em relação à matéria, que é diferente de uns para os outros, eles são realmente *múltiplos* objectos interiormente contínuos; mas em relação à forma, em relação ao seu *passar contínuo para trás*, eles inserem-se numa única continuidade; deste último ponto de vista, são um único objecto. Embora o imediato seja a consideração da matéria e não a da forma, a da continuidade pois apenas *dentro* de cada objecto e não também a de objecto *para* objecto, se se toma o objecto anterior como o passado do seguinte, é evidente que a continuidade do tempo se pode constituir. Só que – e o problema começa aqui – apesar de ser possível esta continuidade total dos objectos temporais, há buracos na vida da consciência: há o sono, e tanto o antes do nascimento como o depois da morte. Ora como se pode constituir um tempo *real* como *contínuo* e *infinito*? Husserl com efeito julga que há um tempo-da-consciência infinito. Julga que o «eu empírico mundano», esse sim, nasce e morre, mas não o «eu transcendental puro». Pois, como o tentará provar nomeadamente na *Síntese passiva*, para morrer é preciso acabar; mas o acabar implica a consciência desse acabar; logo a consciência mesma, em que se dá o acabar, não acaba. Nas suas palavras: «Mesmo que o objecto ou o processo unitário linear que “dura” possam parar, o processo mesmo do “durar” não pode parar. O durar é “imortal”». E um pouco abaixo: «Substitui-se ao parar possível de um qualquer ser singular um pretendo parar do fluxo da vida». Isso é impossível: «O próprio parar como parar de um objecto supõe um não-parar, a saber, a consciência na qual o parar é consciente»<sup>1092</sup>. Ora é sem dúvida evidente o que Husserl diz: só há o acabar se tivermos consciência dele, e portanto se nos situarmos para além do acabado. Mas patentemente não o é a conclusão que ele daí tira. Porque esta consciência do acabado não precisa de ser sempre actual e, por isso, sobrevivente a ele. Podemos, no caso, vendo outras pessoas acabar, antecipar agora que também nós um dia vamos acabar. O que na verdade é tudo o que se passa. Em relação a nós, tal tomada de consciência nunca é actual. Se *tivéssemos*, justamente nessa altura, de tomar consciência desse acabar, então não teríamos acabado: *estariamos precisamente a tomar consciência* de que

<sup>1092</sup> APS Apêndice VIII, 10, p. 362.

tínhamos acabado. O que seria obviamente uma contradição. Na qual todavia, é preciso reconhecê-lo, Husserl não cai. Mas só porque ele diz que continuamos sim a viver, mas num estado em que nem essa consciência podemos ter. Ou seja, ele afinal mantém lá o que chama ainda uma consciência, mas não o *acto de consciência* de que acabámos. Isto é, a razão pela qual é preciso, segundo a prova, não morrer não se cumpre; também nele, só temos consciência da nossa morte enquanto estamos na vida. – E o que sucede pelo lado da morte sucede pelo lado do nascimento, não só ao nível da prova por ele apresentada mas também ao nível do seu equívoco. «Como o parar – escreve – não é possível senão no processo, e é impossível o parar do próprio processo, assim também o começo não é possível senão no processo, e é impossível como começo do processo»<sup>1093</sup>. Sem dúvida, comentaremos. Mas é *agora* que pensamos, ao ver outros entrar no mundo, que um dia não existimos; não foi nessa altura, na qual de resto, de acordo com o próprio Autor, estávamos num estado tal que não o poderíamos fazer.

Esta prova, porém, não é a única; na sua discussão, Husserl mistura uma outra<sup>1094</sup>). Ao pôr a hipótese de que, se antes do nascimento e depois da morte não se desse o «processo», o «fluxo da vida», então *nada* haveria, ele julga que este nada é *impensável*. Se o é, então na sua vez há lá o ser, o fluxo da consciência. Em relação ao caso da morte, com efeito, ele escreve: «é impensável que tudo pare e que nada então seja. Desde que nos representamos o pensamento do “então não mais ser”, pressupomos um “ser-então” com o qual o não-ser está em conflito». E no caso do nascimento: «O nada antes do começo supõe já qualquer coisa à qual se poderia opor. Pode haver um vazio antes do começo, um crepúsculo indiferente, monótono, mudo, mas mesmo isso é passado e tem a estrutura essencial do temporal»<sup>1095</sup>. Mas, diremos nós, então não se pode pensar o nada? Então negar, «bifurcar o ser», é a mesma coisa que afirmá-lo? É claro, para negar é sempre preciso partir do ser; o nada só tem sentido enquanto negação do respectivo ser, posto que ele não é coisa alguma em si mesmo, antes é ausência: precisamente a ausência

<sup>1093</sup> *Ibid.* p. 363.

<sup>1094</sup> Já não me refiro às que vêm a seguir, ou melhor, à dupla (para o passado e para o futuro) que vem a seguir (*ibid.* pp. 363-364). Quanto a uma última que há ainda (pp. 364-365), ela apenas repete em síntese a da «consciência do acabar» que vimos de analisar, a do «nada impensável» que vamos agora analisar, e a do «*limite* que enquanto tal implica a respectiva extensão» que brevemente referimos no início do anterior número 2.1. A dupla e diferente a que me refiro funda-se na sua doutrina de que o objecto é «o mesmo» de múltiplos actos (cf. *ibid.* § 24, pp. 184-185, § 44, p. 262, e § 45, p. 263); sendo assim, o objecto (neste caso uma fase qualquer do tempo) só está completamente constituído se supusermos um passado infinito e um futuro infinito. Só que e à partida o objecto *não* se constitui realmente, como o vimos no § 86.2, como «o mesmo» de múltiplos actos, porque nesse caso ele seria imanente a estes actos, isto é, no caso, a *percepção imanente às suas memórias!* E depois, quanto à própria ideia de um futuro infinito, tudo depende de realmente *não deixarmos* de caminhar (só aí pode estar o infinito, porque o infinito actual é logo, por definição, *já* feito e por isso finito); quanto ao passado, se ele realmente fosse infinito para trás (o que só pode querer dizer por seu lado que, partindo nós do presente para o passado, *continuamos* a caminhar), então jamais poderíamos chegar a um ponto último a partir do qual se poderia ter iniciado o tempo e, por conseguinte, jamais poderíamos ter aqui chegado.

<sup>1095</sup> *Ibid.* pp. 362 e 363.

de um ser. Mas isso não significa que o ser de que se parte lá continue. Se tal acontecesse, teríamos sempre e só o ser e não haveria o nada, não havendo a sua palavra. Suponhamos que é de noite e que está a luz acesa; de repente falta a luz; é isso o nada; justamente o nada *da* luz, mas bem o *nada*. Como porém não há o hábito de pensar o tempo segundo esta dimensão (aqui à obra) do «presente em que vamos», tentemos antes analisar a questão dentro do esquema husserliano da memória; como também há este domínio e bem importante, convirá até não o esquecer aqui. Na nossa experiência há bem a presença das coisas e há depois a sua ausência. Há-a progressivamente: desaparecida a percepção, ainda fica a memória, mas esta justamente vai desaparecendo, desde a primeira retenção até ao esfumado que já mais se adivinha do que se vê; no fim de tudo, se ainda guardamos a palavra da coisa, há o nada de algo que já não sabemos minimamente o que é, ou seja, também ficámos só com a palavra nada. O que nos evidencia, para começar, um dado importante: que o nada – para não ser só a palavra – não se dá neste extremo em que já não há nenhuma memória da coisa, mas ao contrário durante a cadeia em que ainda há as memórias, e da forma mais intensa logo a seguir à percepção. Tomemos uma nota de 5 euros e ponhamo-la sobre a mesa; depois tiremo-la de modo que não a vejamos mais; nesse lugar sobre a mesa, há só a mesa, *há o nada* da nota; partindo da sua retenção (porque sem isso tudo o que há é a percepção da mesa), não é ela que há mas a mesa: dela, nada. Descrevendo-o mais explicitamente: porque se trata da experiência do nada e não do que sobrevive da coisa, coloco-me, não do ponto de vista do que *guardo ainda* (portanto da retenção e depois dos sucessivos graus de memória), e nem apenas do ponto de vista do que de cada vez perco em relação ao estágio anterior (atitude em que de cada vez atendo ainda ao que guardo), mas – porque se trata da experiência mais completa do nada – coloco-me antes do ponto de vista de uma *nova percepção possível* da coisa; no caso da nota, embora partindo da sua retenção (para se poder tratar do *seu* nada), ponho a hipótese de a voltar a perceber; é neste contexto que, *só percebendo a mesa*, percebo o *nada* da nota. A experiência do nada dá-se sempre *neste contraste em que o que tínhamos aí antes não está mais aí*, quer se trate da coisa tomada em toda a sua amplitude e portanto em que o contraste se dá numa sua nova percepção possível, ou tomada apenas (porque se atende ainda de cada vez ao que se guarda) quanto ao que do estágio anterior não há mais no estágio actual (por exemplo, considerando a retenção, já não há a *presença* da percepção, etc). Temos pois bem – é preciso sublinhá-lo – a experiência do nada. E trata-se mesmo quase de uma sua percepção, quando a experiência se tem logo a seguir à percepção da coisa em questão, porque então esta coisa ainda é quase uma percepção, gerando, precisamente como o seu contraste, um nada equivalente; aliás, se aceitamos a dimensão do «presente em que vamos», trata-se *mesmo* de uma percepção: tal como passamos, ao nível da percepção, do fosco para o verde do semáforo, assim também passamos, ao nível da percepção, da luz para a sua falta. Não há pois aqui também nenhuma prova. Quando dizemos que antes do nascimento e depois da morte o que há é o *nada*, pensamos primeiro o que há agora, e depois a ausência disso, precisamente o seu nada.

Mas não são só as provas que são um equívoco – acontecendo que a que ele tira do agora como *limite* não tem melhor sorte, uma vez que, como o dissemos, tal limite só exige a respectiva extensão porque *em si mesmo é nada*; é com efeito por essa razão que precisa, na sua própria essência, da extensão. Se nos debruçarmos agora sobre a natureza do «fluxo da vida» que é dito existir antes do nascimento e depois da morte, a conclusão não é mais positiva. E tal é o que, não deixemos de o acentuar, de dois modos resulta da sua própria doutrina. Em primeiro lugar, com efeito, ele ensina que esse «fluxo da vida» se caracteriza pelo grau zero da afecção. Ora a afecção, como já o referimos no § 85.3.3, é o que «desperta» a consciência, fazendo-a passar do «inconsciente» ao «consciente». Logo, pelo menos uma coisa é certa: esse fluxo não é ainda uma *consciência*; pois, se nele não há ainda nada de *consciente*, evidentemente não se pode dizer que já aí há uma consciência, precisamente o ter-consciência de alguma coisa. Como A. Montavont diz, se sem afecção não há objecto, também não há sujeito<sup>1096</sup>. Mas ainda não é tudo, e passamos ao segundo modo como de acordo com os seus próprios princípios este «fluxo da vida» não é possível. Ele julga, por supor que a consciência nasce da afecção que a matéria exerce sobre o Eu, nela imerso, que esta realidade original – precisamente o «Eu imerso na matéria egoica» – pertence já, é já consciência, e apenas sucede que é a *sua face prévia* inconsciente. Ora é exactamente isto que, segundo os seus próprios princípios mais profundos, no fim de tudo não é possível. Se nos lembrarmos de que, desde *A ideia da fenomenologia*, o que *não é visto* nada é (§ 83.1), é evidente que o que *está antes* da consciência pura e simplesmente não existe. Poderia ser sim, se fosse esse o caso, um *ser objectivo*, mas para isso teria ainda de ser *constituído*; não se tratando de nada disto, porque o que está em causa se situa na base do domínio em que se processa toda a constituição, não passa da ilusão que resulta da sua perspectiva teleológica: porque não estamos sempre em acto, e mesmo quando estamos passamos constantemente de uma coisa a outra, e por outro lado porque, sem o que chamávamos o «terceiro acto de consciência», Husserl ainda pensa o conhecimento como a passagem do não-conhecido ao conhecido, ele, porque o que lhe interessa é precisamente a passagem ao último, vê já no não-conhecido o próprio *conhecido*. Daí que essa realidade original donde vai sair o Eu e o não-eu seja pensada já *avant la lettre* como aquilo que depois vai ser. Mas é claro que ela está antes do que vai ser, e se isto era possível nos filósofos anteriores à sua exigência metódica da *evidência*, depois não o é mais. O que está antes da consciência é *não-consciente* e, como tal, *nada* é. Exactamente. Muito antes de se saber se já há ou não algum fluxo temporal nesse incipiente «fluxo da vida», não há mesmo lá nada. O que quer dizer em conclusão que, precisamente antes do nascimento e depois da morte, não há nada. Se Husserl julga que há, isso (para além do que acabamos de dizer) é porque, sendo a vida boa (prazer), parece absurdo viver só a migalha de tempo que nos cabe. Essa a verdadeira razão da «eternidade» do Eu. Mas esse é, como logo se percebe, um outro tipo de problema que se levanta. Aqui, tudo o que está em

<sup>1096</sup> A. MONTAVONT, *o. c.* p. 174.

jogo é que, nada lá havendo, não há verdadeiramente um tempo real infinito, que se estenderia a partir dos dois termos da nossa vida.

### 2.3. O sono. Passagem ao tempo transcendente

Não é ainda tudo, porém. O problema da continuidade do tempo não se coloca só para o antes do nascimento e para o depois da morte. Durante a vida há buracos. Regularmente caímos no sono e, durante esse tempo, não há tanto nenhum tempo para nós que, se não fossem alguns indícios que temos enquanto acordados, também nós julgaríamos, como aqueles que em Sardes se deixaram dormir junto dos heróis, que não havia então tempo. É certo que há sonhos. Mas de muitos não nos lembramos, pelo que, quando acordamos, não constituímos com eles o tempo; e dos que nos lembramos, eles parecem ocupar uma pequena parte do sono, deixando por isso todo o restante tempo por constituir. E por outro lado é igualmente certo que a nossa percepção não está propriamente reduzida ao grau zero, porque justamente algumas influenciam os sonhos, e podemos ser acordados, o que nos dois casos quer dizer que continua a haver no teatro da nossa consciência o mesmo mundo perceptivo que há enquanto acordados, só que muito reduzido na sua intensidade. Mas, e é essa aqui a questão, isso obviamente não chega para nos apercebermos do mundo e da sua mudança, a fim de que nos possamos aperceber do tempo. Pode haver na consciência todos os graus reduzidos de coisas conscienciadas que se queira, umas já descobertas, como por exemplo o ruído de fundo em que os nossos sentidos vivem sempre e que só se descobre em experiências de absoluto isolamento, outras não; só não há o *antes* da consciência e o *para além do finito* do «infinitamente pequeno»; mas precisamente o fenómeno do sono é tal que *nós não nos apercebemos*, dentro desse tempo, *do que acontece no mundo* (ao nível transcendente ou só imanente). Ora, é a questão, como se constitui esse tempo? Para a consciência, ele é um buraco. Ou antes, nem buraco é; se constituíssemos esse tempo apenas com os dados que ela tem, com os dados que nessa altura nela ocorrem a esse respeito, porque nessa altura nada ocorre de que nos apercebamos, pura e simplesmente não haveria tempo, suceder-nos-ia exactamente o mesmo que aos que adormeceram em Sardes. Nós contudo pensamos que há tempo enquanto dormimos. Porquê? Não é difícil a resposta: porque outros, tendo ficado acordados, no-lo disseram; porque nós próprios ficámos algumas noites acordados; porque o relógio ou o sol no-lo revelam. Porém isto, temos de o sublinhar logo, são razões, não mais imanentes, mas que implicam o mundo transcendente. Porque obviamente, mesmo no caso das nossas noites acordadas, não se trata de agora lembrarmos os actos que então tivemos, mas de supor que assim como então houve tempo (precisamente transcendente) para esses actos, também nesta noite o vai haver, igual àquele, mesmo sem actos; e no caso dos outros, há igualmente a intervenção do mundo transcendente, pois o que eles nos dizem é que, durante tal série de actos seus, houve o nosso corpo a dormir: não se limitam a seguir a sua série imanente de actos, antes atentam em que algo *independente* desses actos permanece, isto é, *tem o seu tempo próprio*. É de resto

inevitável: se se trata de afirmar um tempo em que não há actos, esse tempo só pode ser o de um mundo transcendente. É que, não o esqueçamos, tempo é movimento e, naturalmente, movimento do respectivo ser: há o tempo, há o movimento, dos respectivos actos do sujeito, e há o tempo, o movimento, das coisas exteriores, que elas também aparecem e desaparecem, tal como os actos do sujeito, e portanto constituem o seu próprio tempo. Aliás, acontece até que nós estamos, no imediato, e isto segundo a própria teoria geral de Husserl, voltados para o mundo transcendente, e só depois, pela reflexão, acedemos ao mundo imanente dos actos com o seu tempo próprio. O que quer dizer que, muito antes da constituição do tempo imanente, aquele que verdadeiramente constituímos foi o transcendente. Não que, uma vez que só há este transcendente a partir dos motivos (*supra* § 84.4) que nos levam a pensar que as coisas permanecem para além do tempo dos nossos actos, não haja antes de tudo estes actos. Mas, sem a descoberta do «terceiro acto de consciência», supondo-se que as coisas estão lá independentemente de serem pensadas, elas estão lá como independentes e têm a sua existência própria: aparecem, duram e desaparecem, isto é, têm o seu tempo próprio. Há justamente, repitamo-lo, dois tipos diferentes de tempo, porque tempo é movimento e há quer o movimento dos *actos* quer o movimento das *coisas*. Daí o tempo próprio destas, e o seu carácter de tempo imediato, porque é antes de tudo para elas que estamos a olhar. É essa afinal a razão que logo nos leva a pensar que durante o sono há tempo. O tempo para nós, muito antes do imanente dos actos, é o exterior, o tempo do movimento do sol. O qual pode, por sua vez, ser pressuposto antes do nascimento e depois da morte; e mesmo, por razões metafísicas (a causalidade grega, que tendo chegado à eternidade não pode deixar de admitir um tempo paralelo a ela) ou éticas (a aparente absurdidade de que sendo isto bom dure só um relâmpago), fazer-se infinito. Enfim, foi este mesmo tempo que, à sua maneira idealizada, se passou a pensar na matemática. Daí que Husserl, apesar de estar a tratar, como vimos, do efectivo tempo dos actos do sujeito, os quais são claramente múltiplos e finitos, passasse imediatamente a um tempo, ainda real (porque ele está antes de mais a tratar de um tempo real), mas único e infinito, dobrado por axiomas. É claramente aquele tempo transcendente, e idealizado pela matemática, que subrepticiamente entra em jogo e se adianta ao tempo do sujeito. Aliás e para terminarmos, só isso explica a nossa profunda convicção de que o tempo real é uniforme. Pois, se o nosso tempo fosse antes de tudo o do sujeito, é óbvio que tal uniformidade não existiria: quando percorremos as coisas a *vê-las*, fazemo-lo ora depressa, ora devagar, e chegamos mesmo a parar, de espanto ou alheamento. Esta paragem, sem dúvida, só é tal sobre o fundo de uma ideia de tempo. Mas trata-se então precisamente só de uma ideia, quero dizer, da pura relação que a partir da nossa outra experiência, mais rápida, lá se supõe; a essa relação não corresponde (se o tempo é só do sujeito) nenhuma matéria, não houve tempo real. Ora a nossa convicção, ao contrário, é que o tempo é real a cada momento. Se verdadeiramente partíssemos do tempo dos actos, é bem claro que não seria assim. Em Husserl não se encontra nada desta perspectiva do sujeito. Ao contrário, ele tende mesmo a analisar a sucessão dos actos deste à maneira idealizada de um tempo verdadeiramente contínuo; em vez da ideia que nós encontramos em Bergson do «acto do

sujeito» que, ao contrário do «objecto», não podia ser dividido em actos parcelares (§ 61.4), ele chega a pôr antes, como vimos, a continuidade do tempo imanente em termos infinitesimais. Todavia, com isto, já estamos a falar sobretudo no tempo transcendente. Passemos pois a ele.

### 3. O tempo transcendente

#### 3.1. A doutrina e os problemas

Começemos por uma palavra sobre a terminologia. Por influência da matemática, que foi ela própria impulsionada pela doutrina *a priori* de Kant, o tempo passou a ser progressivamente concebido, na comunidade científica em geral, como a *situação* dos fenómenos sucessivos; exactamente como o espaço é a situação dos fenómenos simultâneos. Husserl está decididamente nesta perspectiva. Por isso, logo após o tratamento do tempo tal como ele se dá imediatamente ao sujeito, ele deduz o tempo «objectivo» que é essa situação. Tempo objectivo, do qual inversamente ele havia partido, segundo é bem conhecida a sua trajectória intelectual, para o fundar na evidência imediata do sujeito. O que dá, se quisermos partir agora desta fundação, que o tempo é para ele antes de mais o que se inscreve nestes dois domínios: a *experiência efectiva do seu acontecer* na chegada sucessiva das impressões e na sua transição para o passado, sobre a qual se constitui, para possibilitar essa mesma chegada e essa transição, mas logo abstraindo delas, o tempo como o *conjunto de todos os instantes presentes que o compõem, determinados pela sua situação recíproca*. E o tempo como «transcendente» é apenas algo que se acrescenta a este quadro, surgindo com o problema geral que consiste em, tendo-se partido metodicamente de uma esfera imanente, chegar ainda, se for possível, à esfera transcendente; não é senão uma parte do problema mais geral da «constituição» desta última esfera. Mas isto não significa que seja então um problema menor; ao contrário, sendo esta constituição do transcendente em geral, na economia do seu sistema, até o problema maior, o tempo como transcendente comunga dessa mesma importância. Só que, e a questão é essa, já não se trata de saber *o que é* o tempo, quer ao nível *imediato* quer ao nível *objectivo*, mas apenas de saber, já que ele supostamente não se dá só na esfera imanente mas também na transcendente, *como se pode passá-lo de uma à outra*, como ele pode ser *transcendente*. Ora Husserl, ao nível da terminologia, confunde estes dois planos da objectividade do tempo. No § 1, ao tratar da «posição fora de circuito» do tempo *transcendente*, ele diz sempre «do tempo *objectivo*». E depois de no § 43 escrever que «O tempo imanente se *objectiva* (...)», querendo com isto dizer que se faz transcendente<sup>1097</sup>, no Suplemento X não só diz sempre «objectivo», na vez de transcendente, mas ainda resolve este problema da transcendência invocando simplesmente a passagem da *situação* que há no

<sup>1097</sup> VZ p. 120.

imane para o transcendente <sup>1098</sup>. É certo que tudo isto é, de um certo ponto de vista, aceitável. Por um lado, ao nível dos conceitos gerais, transcendente e objectivo recobrem-se, e por outro o tempo como objectivo, como situação pois, é também objectivo no sentido de uma certa transcendência, uma vez que, enquanto tal, não está a ser percorrido pelo sujeito; e, quanto à passagem da *situação* do tempo imane para o transcendente, em última análise é isso mesmo o que acontece, porque só com essa situação se alcança a plena constituição do último. Mas em primeiro lugar a objectividade do tempo é também uma transcendência, sim, mas de tipo imane: ela é, como dissemos, uma *abstracção* dos actos do sujeito <sup>1099</sup>, e dá-se *toda* ao longo desses actos, quero dizer, *não fica de cada vez por ver* – como acontece na transcendência propriamente dita ou espacial – *tudo o que é simultâneo ao aspecto que de cada vez é visto*; é nesta irremediável *invisibilidade* que consiste a transcendência propriamente dita, e é ela que no contexto está em causa sob o nome de transcendência, não se podendo por isso confundir com a transcendência do tempo *objectivo*. E depois a *situação* do tempo imane passa na verdade para o transcendente; mas uma coisa é precisamente o tempo como esta situação enquanto *imane*, e outra enquanto *transcendente*, com o problema que é justamente a *passagem* da imanência para a transcendência. Daí que haja na verdade uma certa confusão na terminologia, e atrás dela uma menor distinção entre os dois planos. Mas, uma vez isto dito, é óbvio que, por baixo destas imprecisões, Husserl tem bem consciência da especificidade das duas realidades: por um lado há o tempo objectivo, que é o conjunto dos instantes *situados* uns em relação aos outros, e que, embora depois também exista na esfera transcendente, se constitui metodicamente primeiro na imane, e há por outro o problema de passar deste tempo imane ao transcendente. Tem tanto consciência disto que é logo exactamente esta passagem o que está em jogo – e não só pela negativa porque já se anuncia o modo como ela se fará – na redução do tempo objectivo do § 1. Tal como, depois, é ela o tema, expresso e reiterado, do § 43. E se enfim, no Suplemento X, ela é mais suposta do que expressamente tratada, é mesmo assim aí que, na sua parte final, nós encontramos o melhor texto (que citaremos a seguir) acerca daquilo em que ao fim e ao cabo consiste a transcendência da coisa, que faz com que haja o tempo transcendente.

E assim, uma vez isto posto, o problema do tempo transcendente é afinal simples. Ele consiste apenas em se passar da esfera imane à transcendente; nessa passagem o tempo imane viaja conosco, transformando-se – porque se aplica então às coisas transcendentais – em transcendente. É o que ele diz reiteradamente no § 43: através da «sensação» vê-se a «aparicação» e, através desta, visa-se o «objecto», a coisa transcendente que aparece. Na verdade, se a sensação se dá com a sua «apreensão temporal» que bem conhecemos, isto é, retendo de cada vez as fases escoadas quando se passa à seguinte, assim constituindo o respectivo

<sup>1098</sup> *Ibid.* pp. 161-167.

<sup>1099</sup> Só isso faz, com efeito, que se trate de um conjunto sucessivo e não simultâneo. Para uma consciência, como o vimos para Bergson no § 78.4, que tivesse a totalidade do tempo, esse todo seria uma simultaneidade, espaço pois e não tempo.

«objecto temporal», e por outro lado não é a sensação que imediatamente se vê mas, *através dela, a aparição*, então esta vê-se também organizada temporalmente, com a sua «apreensão temporal constituída», ou seja, como o «objecto temporal» que também é. Mas ainda não é só a aparição que se vê; *através dela referimo-nos à coisa*, que de cada vez aparece no aspecto visto, mas que não aparece em nenhum dos seus outros aspectos; resultado, ela, justamente em todos estes aspectos não vistos, dura também ao mesmo tempo que o aspecto visto, isto é, tem um tempo que é idêntico ao tempo das aparições, que é por sua vez idêntico ao das impressões. Eis o tempo das impressões levado até às aparições e destas até à coisa enquanto não aparece <sup>1100</sup>. Mas, evidentemente, o tempo da coisa enquanto não aparece não é mais imane como nos outros dois casos; nós referimo-nos à existência das coisas durante esse tempo, mas precisamente elas *não* nos aparecem; o seu tempo não é mais imane mas transcendente. Tão transcendente que nos pode então *aparecer*, no sentido próprio desta palavra, servindo o tempo imane de *hylê*, de *duplo* em nós através do qual tomamos consciência dele.

Só que – e aqui começam os problemas – o tempo imane pode ser este meio através do qual tomamos consciência do transcendente, exactamente como (segundo o dizia no § 1 <sup>1101</sup>) o «quase-espaço» e as «quase-qualidades» são o meio através do qual tomamos consciência do espaço objectivo e das qualidades objectivas? É que por um lado este espaço e estas qualidades são bem realidades próprias, e por outro os respectivos «quase» são apenas os meios que, num conhecimento por representação, são necessários para tomarmos consciência dos objectos. Mas com o tempo imane não é mais assim; o quadro sofre mesmo uma rotação de cento e oitenta graus. Ele antes de mais começa por ser uma realidade própria, o tempo dos actos do sujeito; e depois, longe de se pôr ao serviço do tempo das coisas, ele aparece ao contrário como o *único* tempo, que é *transferido*, ou antes, porque ele continua nos níveis anteriores, que é *estendido* a elas, assim as dotando de um tempo transcendente sim, mas só porque elas então não são vistas; não se trata mais (este que elas adquirem) do verdadeiro tempo das coisas; este precisamente desapareceu. É o que acabamos de ver com toda a clareza através do resumo do § 43. Tudo o que aí é dito, reiteradamente, é que o tempo das impressões se *estende* às aparições e destas à coisa que aparece. Mas se o queremos ver ainda melhor, porque de uma maneira impressiva, atente-se no exemplo do Suplemento X. Trata-se de uma coisa que não sofre nenhuma mudança – «sem mudar e em repouso», escreve – que nós vemos por diversas vezes. As «imagens» que assim formamos dela são múltiplas e sucessivas; mas ela não, ela permanece a mesma; e são precisamente as imagens, as sucessivas aparições, que

<sup>1100</sup> Já citámos (*supra* nota 993) o passo em que ele diz que «na percepção externa o objecto não aparece» (VZ § 44, p. 123). Quanto ao § 43, referimo-nos a todo ele, porque ao longo de todo o seu texto Husserl vai precisando esta transferência do tempo originário para o da aparição e deste enfim para o da coisa transcendente, de modo a obter a coincidência perfeita entre os três. Temos igualmente presente o fim do § 33, pp. 93-94, que acentua a *identidade* dos três tempos, sobre a base da sua coincidência.

<sup>1101</sup> E o volta a dizer no Suplemento X, p. 163.



a estendem no tempo, que a dotam da sua própria sucessão objectiva. Como ele escreve: «Cada situação temporal diferente no fluxo *pré-empírico* [ou imanente] das imagens *apresenta* uma situação temporal *objectiva* diferente. Senão, nós não teríamos uma coisa que aparece, *coisa que como tal tem a sua duração*, uma sequência temporal objectiva preenchida»<sup>1102</sup>. Como se vê, o tempo *da coisa* é o da sua *aparição*. Como, no contexto do exemplo, não poderia ser de outra maneira, porque o único movimento que está em causa é o dessa aparição: não mudando ela de nenhuma maneira e portanto não tendo (como o dizemos desde Aristóteles para o *repouso* em geral) tempo *próprio* (o tempo, no repouso, lembramo-lo, é *alheio*, é o dos outros movimentos que então houver), ela só pode ser estendida no tempo que então há, o da sua aparição. Assim é bem claro que o tempo mesmo das coisas desapareceu, e foi substituído pelo tempo de serem vistas. Ora, é o problema, como pode então o tempo imanente ser o nosso duplo através do qual tomamos consciência do tempo das coisas? À primeira vista a impossibilidade parece clara, precisamente em virtude do que chamámos a rotação de cento e oitenta graus; mas depois alguma possibilidade aparece. Se se tratasse do verdadeiro tempo das coisas, é que essa mediação não teria à partida nenhum sentido: sendo dois tempos de alto a baixo diferentes, não se poderia pedir a um que, enquanto ele próprio, fosse o meio de conhecer o outro, também como ele próprio. Mas partindo-se do princípio de que o verdadeiro tempo das coisas desapareceu e foi substituído pelo imanente, então uma certa mediação parece despontar. É que nesse caso não há mais dois tempos, o dos actos e o das coisas, mas só um, o dos actos que se estende às coisas. Nestas condições, conhecer o dos actos é conhecer o das coisas; como ele diz, o imanente «apresenta» o transcendente; constituiu-o e ao mesmo tempo toma, precisamente através do imanente, conhecimento dele. Mas evidentemente isto só é possível porque o verdadeiro tempo das coisas desapareceu e foi substituído pelo imanente. Ora o que levou Husserl a esta perda e a esta substituição? Se é que há, na verdade, um real tempo das coisas. Há mesmo um tempo delas, para além do tempo do sujeito? São estas as questões que antes de mais temos de resolver. Mas não são as únicas. Posto que – seja o tempo das coisas próprio ou o do sujeito estendido a elas – se trata de qualquer maneira de um tempo transcendente e, por consequência, é preciso, partindo nós da imanência, chegar lá, há ainda o problema da mediação, da dupla mediação (da sensação à aparição e desta à coisa), com a determinação prévia da transcendência que está implicada. O problema do tempo transcendente em Husserl é simples, porque se trata da extensão do imanente às coisas; mas para além do que é específico do tempo, ele põe até em jogo os mais importantes princípios do seu pensamento. Tendo em conta as análises já efectuadas, vamos tentar responder ao conjunto das questões.

<sup>1102</sup> *Ibid.* p. 164. Itálicos nossos. Para o conjunto do exemplo, pp. 162-165.

### 3.2. O verdadeiro tempo das coisas e a sua perda por Husserl

Dizíamos que há um tempo das coisas, para além do tempo do sujeito. Mas então há dois tempos? Não vimos nós que ele é único, sem nenhuma admissão de tempos paralelos? A resposta é simples. Em relação ao tempo em geral, abstracto, sem dúvida é assim, ele é único; mas não em relação ao tempo concreto e por isso real, onde há tantos tempos quantos os movimentos. Na verdade, o tempo como único nasce da consideração de que ele é a ordem da sucessão e não da simultaneidade; sendo assim, ao pensarmos-lo, nós abstraímos desta última e guardamos só aquela, reduzindo toda a simultaneidade a um mero elo da sucessão. Aliás, muito antes desta abstracção, que para a ser parte justamente da multiplicidade dos movimentos simultâneos, o conceito de tempo havia nascido a partir de um *único* movimento, o do sol, e o que é mais grave, havia nascido como uma *simples relação*, sem os relacionados. Como desde o § 19 já o temos dito, ele nasceu a partir do movimento do sol, sim, mas estando nós de costas voltadas para ele; interessados sobretudo nas nossas acções, só nos importava a *extensão-de-sucessão* (uma hora, duas, etc.) aberta precisamente a elas, e depois até ao sol com o seu movimento. Eis o tempo como uma *pura relação* anterior a todo o movimento, e como *à partida* único. Tanto uma pura relação que, como nos lembramos, Aristóteles, a quem não faltava a consciência de que não havia tempo sem movimento, falava afinal dele como *independente e anterior* a este; e se por outro lado ele partia, como na verdade era o caso, de uma pluralidade de movimentos e por conseguinte de tempos, para chegar, pela via da abstracção, ao tempo único (§ 6), isso era apenas a consequência directa da sua teoria de que não havia tempo sem movimento: que por baixo de tudo o tempo era para ele único, temo-lo na demonstração, que ele por outro lado também faz, de que o movimento do sol é a origem de todas as acções no nosso mundo, havendo por isso (muito antes do que se obtinha pela via abstractiva) um tempo real único. Como daí em diante nunca mais se levou tão a sério esta *dependência* do tempo em relação ao movimento, também nunca mais se levou tão a sério a demonstração por via abstractiva de que os vários movimentos simultâneos têm o mesmo tempo; quando precisamente Husserl põe esse problema, limita-se a dizer que o tempo único de duas coisas simultâneas não é algo como o recobrimento mútuo de duas qualidades (como por exemplo a cor e a resistência) mas precisamente o tempo único de *dois espaços* (com as respectivas qualidades): há à partida o tempo único para estas *duas* coisas e é tudo<sup>1103</sup>. – Portanto, resumamo-lo, há à partida, para a humanidade, um tempo *único* e ele é a *pura* relação de sucessão. Uma pura relação que nem se sabe tal, porque estamos de costas voltadas para o seu relacionado, o movimento do sol. Mas ao menos uma altura houve em que tomámos bem consciência de que se tratava na verdade de uma relação: foi quando surgiu a distinção kantiana entre a matéria e a forma. Então, pudemos igualmente passar a tomar bem consciência, como nós o fizemos ao tratar de Kant, de que a relação não é possível

<sup>1103</sup> *Ibid.* p. 162.

sem relacionado. Conclusão, há sempre um movimento, seja ele qual for, que é a matéria do tempo. Podemos decerto abstrair dele; e, se há vários movimentos simultâneos, podemos abstrair desta multiplicidade enquanto tal, ficando no conjunto com a simples relação do movimento em geral, ou seja, com o tempo único enquanto pura relação. Mas isso são justamente abstracções, nas suas duas ordens que aqui estão em causa: a da multiplicidade dos movimentos e a da matéria de cada um. Se, após vivermos na abstracção, descermos do céu à terra e devolvermos à relação não só a sua matéria mas também, sempre que é o caso, a multiplicidade desta matéria, encontraremos então sim o tempo real que há. Ou antes, se justamente continuar a ser o caso (como já vamos ver que é), os tempos reais que há. O tempo – digamo-lo ainda numa palavra –, se abstrairmos da simultaneidade e antes disso da respectiva matéria, é sem dúvida a simples relação de sucessão e é único; mas se perguntarmos de que mudança é ele a relação, não só ele é imediatamente algo incarnado, como também, se houver várias mudanças ao mesmo tempo, será plural: haverá tantos tempos quantas essas mudanças.

Ora – é a questão – precisamente há, ao mesmo tempo que se desenrolam os actos do sujeito, todas as coisas exteriores (as coisas que lhes são transcendentais que dizemos existir) com as suas mudanças: enquanto por exemplo percepciono esta mesa (bem como enquanto mergulho nas minhas recordações ou planeio o futuro) o sol continua o seu movimento e a casa permanece. Elas decerto (suponhamo-lo, para o ver bem) poderiam não mudar, e conseqüentemente não ter tempo próprio; embora o tempo seja uma relação de *sucessão*, onde portanto (para ela ser de sucessão e não de simultaneidade) algo de novo aparece ao passar-se de um termo a outro, tal novo poderia dever-se apenas à mudança do nosso ver: suposta por exemplo uma coisa integralmente em repouso, que percorremos com o olhar, ela justamente não muda e só muda cada parte de não-vista para vista e depois de vista para não-vista. Se só houvesse o movimento do nosso ver em relação às coisas exteriores, elas mesmas não teriam tempo, sendo nesse caso o único a haver, e a medi-las, o da nossa percepção, o da tomada de consciência delas. Mas também então nem poderíamos supor que essas coisas, permanecendo agora, começaram um dia e um dia hão-de acabar, isto é, seriam eternas; porque, se começaram e hão-de acabar, o seu tempo (permanecendo imutáveis agora) estaria aí no começar e acabar. Como não nos cansamos de repetir, tempo é movimento e movimento é acontecer, *surgir algo de novo em relação ao momento anterior*. Precisamente isso que nós experimentamos quando, estando a ver o fosco, aparece o verde dos semáforos ou, estando a ver a paisagem, aparece o pássaro que passa voando, bem como ao vermos e não vermos a coisa em repouso. Para além do movimento das nossas tomadas de consciência perceptiva das coisas (e naturalmente para além de todos os outros actos que não são esta tomada de consciência perceptiva das coisas), há o movimento das próprias coisas de que tomamos consciência nessas percepções. Naquele, somos activos e passivas as coisas; neste somos nós passivos e activas as coisas. Tão activas que, se por cansaço ou por qualquer outra razão (nomeadamente porque estamos ocupados com outros assuntos) a nossa percepção não acompanhar os seus movimentos, eles serão supostos acontecer (segundo a motivação geral da experiência) na respectiva

transcendência, isto é, existirão mesmo sem serem vistos. Há assim bem o tempo *próprio* das coisas, que é o tempo das suas *próprias* mudanças. Com o qual, quando é o caso, medimos os *seus* repousos. Podemos decerto também medi-los com o nosso. Mas nesse caso não estamos a supor lá o tempo mesmo *das* coisas, mas o nosso. E depois esses repousos, para não serem uma eternidade, começam e acabam, sendo aí mesmo que essas coisas em repouso têm o seu tempo real. Ou seja, justamente o tempo *das* coisas *não* é de lés a lés o nosso tempo. Aliás o nosso só passou a existir, isto é, só passámos a ter consciência dele, com a sua descoberta por parte de Hume. Até lá, e mesmo depois como temos visto, o *das* coisas tem sido o grande tempo que há.

Ora – é a segunda parte da questão – Husserl precisamente perdeu-o e substituiu-o de alto a baixo pelo do sujeito. Porquê? Terá sido, como o vimos para o caso de Bergson, porque no mundo material não há qualquer memória do fenómeno anterior e por conseguinte não pode nele haver tempo senão com o concurso da consciência, isto é, graças ao que dela passa – a «endosse» (§ 72.5) – para aquele mundo? Pelo menos Husserl não põe o problema desta maneira. Mas isso em última análise só acontece porque para ele não há um mundo material em si, existindo sem o concurso do sujeito; ele também acaba por pôr o tempo no transcendente, só que não o põe apenas a ele, põe também o transcendente. Na verdade, também para ele os sons da melodia, entendidos como transcendentais, só existem no seu tempo próprio, nada permanecendo de cada um quando há o seguinte; de tal maneira que sem o concurso da memória por parte do sujeito pura e simplesmente não poderia haver tempo para eles. Mas como esses sons, precisamente como transcendentais, só são o que são porque são constituídos pelo sujeito, e nessa constituição eles são, como o acabamos de ver, dotados a partir do tempo imanente com o seu tempo transcendente, o tempo passa de-facto para eles, mas de tal modo que não se põe propriamente o problema de ele passar do sujeito para um mundo que existiria em si. O que pois acontece é que a sua posição é mais radical do que a de Bergson: onde este autor ainda é um realista, porque é sobretudo um cientista, ele é um idealista, isto é, só admite o que é «constituído», o que lá é posto a partir do ver. Mas por outro lado, no que respeita ao conceito do tempo que se estende às coisas, este é o mesmo de Bergson, que por sua vez é o de Kant: é o de um tempo que é a «situação» dos fenómenos sucessivos trazida pelo sujeito às coisas. E eis justamente a razão, ou antes, a dupla razão, pela qual o tempo do sujeito é estendido às coisas. Em primeiro lugar, porque foi essa a grande tradição que ficou de Kant: o tempo não é à partida *delas* mas do sujeito. E depois porque *só mantendo este conceito de tempo tal estender é possível*. É também preciso referir este último aspecto, porque em Husserl o tempo *propriamente dito* parece ser doravante o *processo vivo do fluxo*, a constante chegada de uma nova impressão com a «degradação» das anteriores, no qual se constitui (antes de mais no plano imanente) o «tempo objectivo»; mas precisamente só parece e ainda não é, porque, se fosse, tempo então seria *acontecer*, o acontecer dos actos do sujeito, e de modo nenhum se poderia estender ao acontecer das coisas; pois, na verdade, a *situação* dos actos do sujeito, essa sim pode, e até deve, estender-se à situação das coisas, porque o tempo enquanto a *situação* de uma *sucessão*

implica que tudo o que for simultâneo tenha o mesmo tempo; mas um acontecer, obviamente, não implica outro. Não, apesar de todo o relevo posto no tempo como o processo vivo do fluxo, Husserl ainda não o assume como o tempo propriamente dito. E daí precisamente o que dizíamos: se a tradição kantiana o levou positivamente a admitir sem mais que o tempo das coisas é o do próprio sujeito, a não-tomada ainda de consciência de que o tempo é acontecer possibilitou essa extensão. Husserl, é esse o facto, ainda pensa que o tempo é ao fim e ao cabo *situação* e não *acontecer*. Este último, devemos realçá-lo, objectivamente já lá está e com todo o relevo e importância metódica que tem; se lemos Husserl vindos dessa noção de tempo, isso é mesmo bem nítido: *experimentamos* o tempo precisamente como essa passagem constante a uma nova impressão e à degradação das anteriores. Mas a verdade é que ele ainda não se apercebe de que é nisso mesmo que consiste o tempo; interessado antes em o tornar possível graças à retenção, em constituir o «objecto temporal» como o primeiro passo para a resolução do problema do conhecimento, e em chegar ao «tempo objectivo» que depois se estende ao transcendente, ele está demasiado ocupado com estas questões. Se se apercebesse, ele veria também que o «tempo objectivo», o tempo justamente como «situação», pura e simplesmente não é, como tal, nenhum tempo; é apenas um *todo* cujas partes se distinguem *dessa* maneira. Por isso dissemos que o tempo objectivo deve ser concebido como *abstracção*; o que significa que não podemos esquecer que esse todo de *presentes*, sem mais, se dá numa *concretude* em que *há a perspectiva* do sujeito e portanto em que eles não são mais simples *presentes*, mas um é o presente *actual* e os outros os presentes *passados* ou *futuros*, com o efectivo a-cheio do primeiro e o a-vazio dos outros que isto determina. E ainda uma concretude que integra a *passagem* de um presente a outro, porque sem isso há só o que há *de cada vez*, e não há tempo. Tempo é justamente a passagem de um momento a outro: estando num, *ter outro*, e outro e outro... é *mudança*. Sem isto, coisa nenhuma é tempo.

### 3.3. A transcendência e a dupla mediação

Sabemos assim que há efectivamente um tempo das coisas e por que razão Husserl o perdeu. Contudo trata-se de um tempo transcendente (seja ele o próprio ou o do sujeito estendido a elas), porque se trata do tempo que elas têm enquanto não se vêem. Ora em que consiste ao certo e como se alcança esta transcendência? Já dissemos, em relação à primeira questão, que o melhor texto a esse respeito (no contexto das *Lições*, mas também no conjunto dos que citámos na nota 917) é o do fim do Suplemento X. Nele com efeito é nítido que o objecto é um conjunto de determinações *simultâneas*, consistindo a transcendência em elas existirem *para além* daquela que de cada vez se vê. Trata-se do que nós próprios chamamos a *transcendência temporal*: o mundo sendo constituído por muitas coisas ao mesmo tempo – ou, como ele aqui e em geral considera, uma coisa sendo constituída por muitas determinações ao mesmo tempo – e nós só vendo uma de cada vez, há, conjuntamente com essa, todas as outras que não vemos. E consiste apenas nisto:

quero dizer, não há aqui sequer a referência à «substância» ou «X determinável» que ele em outros passos utiliza para significar a unidade do todo<sup>1104</sup>, embora sempre, como de resto já o assinalámos no § 84.3, sem isso ser realidade alguma; há apenas as determinações e, enquanto vemos uma, não vemos as outras. Ele com efeito escreve: «É preciso sublinhar a este propósito [a respeito da diferença entre a «aparição de um objecto imanente» e a «aparição de um objecto transcendente»] que, no caso da percepção transcendente, as fases da anterior aparição *não são só retidas retencionalmente*, tal como acontece – ao menos dentro de certos limites – para toda a sucessão de aparições; cada aparição perceptiva actual no instante presente não limita a realidade posta como agora pela percepção ao que ela está a fazer dar-se actualmente. *Não é verdade* [passa a dizê-lo com toda a explicitação] que as aparições precedentes sejam *simplesmente* conservadas na medida em que elas sobrevivem *na retenção*, enquanto aparições de algo que passou. A consciência (primária) de memória das fases anteriores é sem dúvida consciência de memória, mas em relação à *percepção* anterior. O que era anteriormente percebido não está agora só presente *enquanto* percebido anteriormente [não está, pois, só presente pela memória]: ele *transbordou* [note-se a força da expressão (*es ist... hinübergangen*)] para o agora [ele não se confinou ao seu agora, mas saltou para fora e continua no agora actual], ele é posto como sendo *ainda agora*. E uma vez dito o essencial, ele vai então precisar que esta *presença agora* não se limita ao instante acabado de passar, mas diz respeito a todos os instantes passados da percepção, bem como aos futuros. «E não é só – continua com efeito – o que acaba agora mesmo de ser percebido que é posto como agora, mas também ao mesmo tempo o *passado dado antes*. Durante o fluxo da percepção propriamente dita, é posto, não só o que é visto (no sentido próprio), como ser que dura no fluxo das suas aparições, *mas também o passado visto*. E igualmente *para o futuro*. É também posto como *presente* o que, na espera das fases posteriores da percepção propriamente dita, está em vias de ser percebido: ele *é agora*, e *dura*, e *preenche o mesmo tempo* [temos sempre o todo presente, a cada fase da percepção propriamente dita]». Até aqui, porém, Husserl considerou só as determinações que – permanecendo todas enquanto cada uma delas se vê – se vêem efectivamente no decurso das aparições da percepção. Ora isto estende-se também às que não se vêem. «Isto vale também – continua na verdade ainda – para tudo o que, sem ser visto, é no entanto visível: isto é, para tudo o que poderia ser percebido, como pertencendo ao mesmo conjunto, aquando de um escoamento possível dos K [dos movimentos cinestésicos que dão acesso às diferentes aparições da coisa]»<sup>1105</sup>. É naturalmente só preciso que haja fundamento (como nós sabemos que a coisa espacial o implica) para supormos que as aparições jamais esgotarão a coisa; todas essas determinações lá estão também agora, e só não são nem serão vistas, ao contrário das que o são quando chega a sua vez.

Pois bem, eis o que é a transcendência da coisa. À qual – ela no Suplemento é exposta para esse efeito – se estende o tempo do sujeito, gerando o tempo

<sup>1104</sup> Veja-se VZ Suplemento XI, pp. 169-170.

<sup>1105</sup> *Ibid.* Suplemento X, pp. 166-167. Itálicos nossos.

transcendente. Na verdade, se a percepção, indo de aparição em aparição, acarreta uma duração temporal, e por outro lado todas as outras determinações da coisa que não aparecem (venham a aparecer ou não) estão também presentes, elas também têm esse tempo<sup>1106</sup>. O qual é precisamente transcendente, como elas mesmas são transcendententes, isto é, também não se vê como elas; ele, sendo a *relação* de situação, pertence naturalmente ao relacionado, e tem a sua sorte, no que respeita a ser visto ou não. Aliás, como é claro, aconteceria o mesmo se o tempo fosse, não a situação, mas o acontecer das coisas: este é o acontecer *delas*, e também existe mesmo que elas aconteçam sem se ver.

Uma questão, porém, imediatamente se levanta. Se as coisas, e com elas o tempo, enquanto transcendententes não se vêem, como sabemos que estão lá e como se conhecem? Em primeiro lugar sabemos que estão lá, porque temos *motivos* para pensar que as coisas estão lá para além da percepção que agora temos; é o problema que discutimos no § 84.4 e relativamente ao qual dissemos que Husserl não o põe expressamente porque não leva suficientemente a sério Hume (§ 84.2). No entanto, é claro, apesar desta forma não-crítica como ele lida com este problema, esses motivos não deixam de lhe estar presentes, são vividos por ele como por toda a gente, e são eles que precisamente o levam a afirmar que há ao mesmo tempo todas as determinações da coisa, bem como todas as coisas que actualmente há. No conjunto trata-se do problema da «constituição» das coisas durante o tempo em que não são percebidas, de que tratámos nos §§ 83 e 84 e em que concluímos pela existência de uma ambiguidade essencial no nosso Autor: ele com efeito tem consciência de que somos nós que *pomos* lá as coisas mas, desconhecendo o que por nossa parte chamamos o «terceiro acto de consciência», põe-nas lá ainda para serem *percebidas*. Percebidas, digo. E eis a resposta agora à questão de saber como se conhecem, e com elas o tempo. Isso sucede precisamente através da percepção. Em cada aparição, o que havia lá transcendentemente entra na imanência e vê-se. Imanência, porém, que não é a última e por isso a propriamente dita; se nos lembrarmos das distinções que ele fazia no § 43 entre «sensação», «aparição» e «objecto», a aparição é só o meio termo. Mas como o que aí interessava (bem como agora no Suplemento) era conduzir o tempo imanente até à transcendência propriamente dita, e precisamente por essa razão o objecto era tomado (como aliás logo se diz textualmente no § 44) como o que «não aparece»; neste contexto, e em contraste, a aparição surge já como imanente. Ela realmente já faz parte do objecto, ela não é senão uma determinação *deste* enquanto vista; mas como precisamente é vista (e naturalmente vista de lés a lés, porque a transcendência é só temporal, só antes e depois a determinação não é vista) ela é, desse ponto de vista, de facto imanente. Aliás, só é preciso fazer esta distinção, dentro da imanência, porque para Husserl há, acompanhando nisto o pensamento em geral, a «sensação» aquém da «aparição»; há a *hylé* no sujeito através da qual se vê o objecto. Ora como se faz aqui a mediação? Do *não* visto para o *visto*, sabemos como ela se faz, é o *ver* que a executa: o não visto, com o ver, devém o visto; isto põe naturalmente todo o

<sup>1106</sup> *Ibid.* p. 167.

problema essencial do conhecimento, saber o que é o *não* visto enquanto tal e por seu lado o *ver*, mas ao menos sabemos de que estamos a falar. Porém em relação à *hylé*, à *sensação*, de que estamos a falar? Como pensa Husserl ao certo esta «sensação»? Já nos referimos a este problema nos §§ 85.1 e 88.2. Por um lado parece que ela se situa *no* próprio objecto. Mas se é assim, duas hipóteses se levantam, ambas impossíveis: ou o objecto propriamente dito lhe é então *transcendente*, e não se vê directamente mas só por imagem, o que ele aqui<sup>1107</sup> e por toda a parte contesta, ou ambos, o objecto e a sensação são *numericamente a mesma coisa* (a determinação vista respectivamente *com* ou *sem* a consideração de que antes e depois não é vista), o que ele igualmente não admite, posto que nesse caso não haveria à partida nenhuma dualidade e por conseguinte mediação. Se porém não é no objecto, é então no sujeito que ele ainda a supõe, à maneira da tradição? Por seu lado também não parece. O que assim, neste contexto, parece é que ele a pensa no objecto, sim, mas de tal maneira que, quando ela exerce as suas funções de mediação, ela pura e simplesmente se apaga (tal como o duplo no sujeito) para dar lugar ao objecto. Seja porém como for, o importante é que ela é a sensação real da Psicologia convertida no duplo da tradição. Com a suposta necessidade para possibilitar o conhecimento, e ao mesmo tempo com a irremediável nulidade, deste duplo. Mas já dissemos tudo isto, não precisamos de nos repetir.

### 3.4. A transcendência na imanência

Uma questão, contudo, ainda resta. Dissemos antes, e recordámo-lo há pouco, que o pensamento de Husserl encerra uma ambiguidade essencial: por um lado, as coisas durante o tempo em que não são percebidas são lá *postas por nós*; mas por outro elas são ainda *percebidas*. Se desfizermos a ambiguidade a favor da única alternativa possível, porque o *em si* nada é, resulta que as coisas não são mais verdadeiramente transcendententes. Como fica o mundo – e nomeadamente o tempo – quando, na vez desta transcendência, as coisas (durante o tempo em que não são percebidas) são reduzidas ao «terceiro acto de consciência»? A resposta é simples: o mundo, nessa altura, existe só ao nível do *acto que o refere*, com o grau de a-cheio que ainda conseguir mas sobretudo com o a-vazio que não pode evitar.

Enquanto estou a trabalhar, por exemplo uma hora ou duas, o sol continua no seu movimento e a casa permanece. Atento ao trabalho, não penso nem por uma fracção de segundo nesse movimento e nessa permanência. Mas numa altura qualquer do tempo – por exemplo, precisamente agora – penso que decorreu «todo esse tempo». Posso pensá-lo só assim, e gasto para o fazer, digamos, 1 segundo, ou posso tentar pensá-lo mais a cheio «contando no relógio *um, dois, três segundos*, e depois pensando não só que é deste modo que se perfaz um minuto mas também que a hora tem sessenta minutos e as duas cento e vinte»; no que gasto,

<sup>1107</sup> É «em pessoa» (VZ Suplemento X, p. 166) «em carne e osso» (§ 1, p. 11) que ele se conhece.

desta feita, digamos 10 segundos. De qualquer modo, jamais terei a cheio todo esse tempo. Porque na realidade não vou ficar aqui a contar um a um todos os segundos das actuais duas horas para, através deles, pensar inteiramente a cheio o tempo das primeiras; posto que, se o fizesse, não poderia então, no decurso destas agora, fazer outra coisa; como temos dito e repetido, o problema da transcendência existe porque há muitas coisas ao mesmo tempo e nós, para termos uma, não podemos ter as outras. Aliás, porque se trata justamente da transcendência, importa notar que, ao falarmos no *tempo* dessas duas horas, não devemos pensar no tempo abstracto. Relativamente a este, nós vivemo-lo por nossa parte de uma maneira actual e por isso absoluta, através da série de pensamentos que constituíram o trabalho. Trata-se do tempo das coisas que, tendo existido ao mesmo tempo que esses pensamentos, não foram percebidas. De entre elas, precisamente o sol com o seu movimento (que depois, por ser mais cómodo, trocámos pelo relógio) e a casa com a sua permanência medida por este movimento. É deste tempo *das coisas* que se trata. Coisas que, no que diz respeito ao seu próprio ser, também (para além do seu tempo) só são o que são nessa altura porque nós agora as pensamos lá. Mas quer o sol quer a casa, temo-los ainda agora aí e, através deste seu ser a cheio aí, podemos pensá-los lá a cheio: o a-vazio que já há neste pensamento (que a partir da sua percepção agora, os pensa nessas suas duas horas passadas) deriva apenas de que isto que está a ser percebido é colocado lá num tempo que já não é o presente. Relativamente ao tempo, não é assim. Precisamente o movimento do sol naquelas duas horas em que estive a trabalhar só pode ser referido – no acto que o refere agora, e como o mostrámos – sobretudo a vazio. Ora, é a questão, se ele só existe *neste acto que o refere* (porque se fazemos a experiência do § 81, o que não se pensa pura e simplesmente não existe) então acontece que ele só existe mesmo desse modo *a vazio*? Evidentemente. Não que eu (nomeadamente na segunda modalidade em que gasto a pensá-lo 10 segundos) já não tenha algo dele, e sobretudo não me refira ao seu *todo*, ao movimento *completo* das duas horas. É isso mesmo que pensamos que lá houve, e tanto que, se esta referência, em vez de ser posterior, como é o caso do exemplo, fosse anterior, nós poderíamos estabelecer-nos diante do relógio a confirmar que esse mesmo movimento tinha a efectiva duração dos cento e vinte minutos, ou antes, dos sete mil e duzentos segundos. É sempre *a plenitude* desse movimento que nos referimos, e referimos naturalmente a sério, não estamos a enganar-nos a nós próprios. Só que, e a questão é essa, só temos os segundos que temos para o fazer. Conclusão: ele irremediavelmente *só pode ser referido a vazio*; e porque ele *só existe porque é referido*, ele *só existe a vazio*. É sempre, insistamos neste ponto, a plenitude que se visa, o *todo* até ao seu extremo *limite*; mas porque esta referência só dura os segundos que dura, esse todo fica, irremediavelmente, *em grande parte por preencher*. É desta maneira que, na maior parte da sua duração, as coisas transcendentais existem: de modo não preenchido. O realista não pensa assim porque – não sabendo que esta duração só existe *quando* a pensamos – ao referir-se como nós à duração *toda*, pensa-a *simplesmente a ela toda*; ele também só tem como nós os segundos que tem para visar a plenitude, mas não sabendo (como o dizíamos no § 82.1) que está à janela desse visar, cai dela na plenitude. A qual se transforma

originalmente no *em si*. O qual por sua vez, se se leva *a sério*, desaparece; etc. Conhecemos a história. Aqui importa só, para terminarmos, traçar formalmente o quadro de como fica o tempo, quando o transcendente só existe na imanência, isto é, no respectivo acto que o refere.

O mais importante é que o tempo principal não é mais o do movimento do sol mas o dos actos do sujeito. Aquele próprio movimento tem de ser constituído nestes actos. Por exemplo, percebemos o sol de manhã, ao meio dia e ao sol pôr. Nesses momentos ele é ainda só imanente, isto é, nós limitamo-nos a ter essas percepções<sup>1108</sup>, sem pensar mais nada. Mas porque o sol (segundo os motivos que em geral nos levam a pensar que as coisas permanecem para além das percepções) permanece para além destas referidas percepções, nós, por exemplo logo a seguir à primeira, *pensamos* que ele continua no seu movimento até ao meio dia, até ao sol pôr e depois até de manhã. É *nesse momento* que pensamos que isso acontece; ocupados com outras percepções e outros pensamentos, não só não o percebemos, como por hipótese não o pensamos mais durante o tempo em que ele é transcendente; aliás, se o pensarmos uma ou outra vez, isso não substitui a percepção, ele continua transcendente mesmo nesses momentos porque o pensamento só refere o que existe lá e não se dá agora à percepção. E podemos ainda decerto, uma vez constituída a sua rotação (constituída pelas três percepções e pelo pensamento que a seguir à primeira pensa o movimento nos respectivos intervalos), *abstrair* inclusivamente das três percepções e pensá-lo como transcendente também nesses pontos (cf. nota 994), dando como resultado essa imagem simples do sol enquanto apenas transcendente em toda a sua rotação. Mas mesmo esta rotação inteiramente transcendente só existe porque, precisamente agora, *a pensamos*. Resultado: *o movimento do sol, e consequentemente o seu tempo, inscreve-se na mudança dos actos, e consequentemente no tempo, do sujeito*. No teatro da nossa consciência dá-se sucessivamente tudo o que se dá: percepções, memórias, antecipações, referências ao transcendente, numa enorme complexidade quanto a passarmos com frequência e de modo cruzado de umas às outras. E é esta mudança que constitui o tempo *imediate* e por isso *absoluto*. O que é referido como transcendente é decerto referido também como *real*: é a sério que pensamos que o sol está lá, mesmo sem ser percebido. Mas, para além do a-vazio, ele é só um tempo *mediado* e por isso *dependente*; o que quer dizer que ele não é só, digamos, um tempo de bastidores, mas precisamente um tempo que só existe *a partir* do palco, como *dependente*. Todavia, é claro, nesta sua condição e uma vez isto dito, ele é bem um tempo efectivo e – em virtude, como já dizia Aristóteles, não só da sua uniformidade mas também da sua visibilidade a todos, bem como ainda em virtude da possibilidade de ser medido no espaço e não só graças à memória, o que permite uma exactidão que do último modo não se consegue – ele pode bem continuar a ser usado como o tempo padrão. Só que sem jamais se perder, de agora em diante, a consciência da sua dependência. Deste último ponto de vista – que é naturalmente o que aqui temos de realçar – o verdadeiro tempo real é só o dos actos do

<sup>1108</sup> Percepção, não havendo mais o *em si*, significa só, como temos dito, o *a-cheio*; não o *ver* que se junta às coisas *às escuras*.

sujeito. É nestes (quer sob a forma da imanência, isto é, nas percepções, quer sob a forma da transcendência) que o movimento do sol existe. Isto é tanto assim que (não deixemos de o evocar) antes do aparecimento do homem, e abstraindo para simplificar dos animais, *não* há sol e o seu movimento: foi só quando os conhecimentos científicos levaram a humanidade a pensar a existência do universo anteriormente ao homem que esses milhões e depois bilhões de anos passaram a existir; é agora, quando os pensamos, que eles existem; como sendo essa duração imensa, mas agora. Esses bilhões de anos só existem pois como passado; nunca foram um presente. A primeira vez que surgiu um presente foi quando surgiu o primeiro acto de consciência. Só a partir daí pôde haver o presente que é uma percepção e o presente que é a referência ao passado. Primeiro ao passado antes percebido, mas depois, nomeadamente com o desenvolvimento da ciência, também ao passado que nunca foi presente. É desta maneira que toda a transcendência existe; não só a do sol, mas também a da mesa, da casa, etc; num presente, pensamos a duração transcendente das coisas, de acordo com as motivações – percebidas – que a própria experiência nos dá. O tempo agora é radicalmente do sujeito.

## § 92. O tempo constituinte

### 1. A doutrina

Tratado o tempo objectivo nas suas duas vertentes, como situação e como transcendente, falta-nos o tempo constituinte. Em que consiste ele? Os primeiros parágrafos da terceira parte das *Lições* caracterizam-no só de uma maneira negativa. Mas mesmo assim, porque esta caracterização negativa se faz em relação ao tempo constituído, e enquanto tal lhe pertence, eles já nos vão dizendo o que ele é. O que, isso sim, acontece é que só no-lo dizem de uma maneira exterior, ou mais exactamente, complementar: eles explicitam a sua essência, mas não nos dão esta essência<sup>1109</sup>. Para obtermos esta última, é preciso ir, por um lado, ao Suplemento VI e, por outro, ao § 39 com o fim do 38. Então sim saberemos que o tempo constituinte é a *sucessão* da *permanência* que os «objectos temporais» são, e que se *vê*, sendo portanto algo a que temos um efectivo acesso, através da *intencionalidade longitudinal* da retenção. Mas não nos antecipemos. Sigamos antes a ordem do Autor, que tem pelo menos a vantagem de nos sublinhar que se trata de um tempo realmente diferente; assim ir-nos-emos habituando a não contar só com o tempo que bem conhecemos e a esperar por um outro. Um outro que afinal subjaz ao que conhecemos, como nada menos que a sua condição.

Para nos situar logo no conjunto do problema, ele começa, no § 34, por distinguir os três «graus de constituição» que estão implicados na questão do

<sup>1109</sup> Tal como, para invocarmos Aristóteles, o riso é *próprio* do homem, mas não faz parte da sua essência, *animal racional*.

tempo: o tempo constituído transcendente, o tempo constituído imanente, e o tempo constituinte, «o fluxo absoluto da consciência, constitutivo do tempo»<sup>1110</sup>. E porque o novo nesta divisão é o último grau, ele vai de imediato, no § 35, tentar caracterizá-lo. O que faz, como é natural, antes de mais «por contraste com as unidades constituídas». Para tanto, foca primeiro as características destas últimas e depois atribui as contrárias ao «fluxo constituinte». Cada «unidade constituída» ou, o que é o mesmo, cada objecto temporal «dura, e dura necessariamente». É a primeira característica. Mas não dura apenas – e notemo-lo bem, porque mais adiante nos referiremos a isto –, esse objecto temporal é algo «que muda ou que não-muda»; a qual mudança «tem a sua velocidade». Estas são as duas características do objecto temporal. Em contraste, o fluxo constituinte nem *dura*, nem *muda* propriamente; pelo que não tem uma velocidade *determinável*, antes a sua «mudança» apresenta o carácter absurdo de se escoar exactamente como se escoar e de não o poder fazer nem “mais depressa” nem “mais devagar”<sup>1111</sup>. Tudo isto é rigorosamente assim, como o veremos a seguir. Mas, sem sabermos propriamente o que é este fluxo constituinte, não se poderá dizer que estas características nos fazem compreender a sua essência ou até que elas próprias sejam, ao menos completamente, compreensíveis.

Comentário que se estende ao § 36, que trata, no seguimento e como conclusão do anterior, de caracterizar este fluxo constituinte como «subjectividade absoluta». «É pois evidente – escreve com efeito – que os fenómenos constituintes do tempo são por princípio objectividades outras que as que são constituídas no tempo. Eles não são objectos» propriamente ditos. Pelo que «não tem nenhum sentido dizer (precisamente no mesmo sentido) que eles estão no *agora* e que *foram antes*, que são (...) *sucessivos* ou *simultâneos*. (...) Mas o fluxo não é então – objecta-se a si mesmo – “uma coisa *depois* de outra”? Não é um *agora*, uma fase actual, e uma continuidade de *passados*, de que temos actualmente consciência nas retenções? Não nos podemos exprimir – responde – de outro modo senão dizendo: este *fluxo* é algo que nós chamamos *assim* a partir do que é constituído, mas ele mesmo não é nada de temporalmente “objectivo”. É a *subjectividade absoluta*, e tem as propriedades absolutas de qualquer coisa que é preciso designar metaforicamente como “fluxo”, qualquer coisa que jorra “agora”, num ponto da actualidade, um ponto-fonte originário, etc. Na vivência da actualidade nós temos o ponto-fonte originário e uma continuidade de momentos de ressonância. Para tudo isto faltam as palavras»<sup>1112</sup>. Mas faltam definitivamente – podemos nós perguntar – ou isto acontece porque nestes parágrafos só se trata do tempo constituinte do ponto de vista das suas características complementares (as quais de resto, em virtude do método utilizado, são negativas) e não se pergunta quer pela sua essência (positiva) quer pelo nosso acesso a ela? Pelo menos os textos que já indicámos sugerem que a resposta é a da segunda alternativa. O Suplemento VI, com efeito, diz não só *o que ele é* mas ainda a *necessidade* que há em admiti-lo. E o § 39, com a parte final

<sup>1110</sup> VZ p. 97.

<sup>1111</sup> *Ibid.* pp. 97-98.

<sup>1112</sup> *Ibid.* p. 99. Itálicos nossos.

do 38, diz *como* ele se vê e, conseqüentemente, abre-nos o caminho para realmente o vermos, assim permitindo que ele ganhe a efectiva concretude que tem. Deste modo, ele não é só algo que se define negativamente e que portanto não se sabe ao fim e ao cabo o que é. Podem decerto faltar, ao menos no início, as palavras exactas, e pode mesmo haver alguma dificuldade em as encontrar, porque Husserl vem de uma certa concepção do tempo e é preciso antepor-lhe uma outra. Mas é bem nítido e concreto o domínio para que as suas próprias reflexões apontam. É simples. Começemos pelo primeiro texto.

### 1.1. *O que ele é, bem como a sua necessidade*

O tempo constituído justamente constitui-se. Quer dizer, é *retido*, à medida que se passa para uma nova impressão. O que por sua vez quer dizer que o objecto temporal é sempre, a cada fase a que for considerado, uma *simultaneidade*. «Com cada agora actual de som – escreve – nós temos continuamente *também* os degradados de som que pertencem a este agora». Temo-los não só no sujeito, isto é, como a face-sujeito da retenção, mas também no objecto, como a cauda do cometa (a face-objecto da retenção). Nós podemos observar tudo isto, diz Husserl. «No caso de uma melodia, por exemplo, podemos por assim dizer parar um instante, e aí encontrar as memórias em degradado dos sons precedentes. É manifesto – continua – que isto vale já também para cada som em particular. Temos então [primeiro do ponto de vista da face-sujeito da retenção, portanto em termos da dimensão EE' do diagrama] o *agora* imanente do som, e os seus *passados* imanentes na respectiva sequência, portanto na respectiva continuidade. Mas além disso [trata-se agora da face-objecto, da dimensão EO] devemos ter também a continuidade seguinte: percepção do agora e memória do passado, e *esta continuidade no seu conjunto deve ser ela mesma um agora* [o «grande agora», como diz Granel<sup>1113</sup>]. Pois, quando vivo na consciência do objecto [na dimensão EO], eu volto o olhar para o passado a partir do instante presente. E por outro lado posso apreender *toda* a consciência do objecto como um *agora*, e dizer: *agora*. Apreendo o momento de um golpe e tomo toda a consciência como um *conjunto, de uma vez*. Estou – dá um exemplo, que já citámos – a ouvir um longo apito. Ele é como uma *linha* estendida. A todo o instante eu faço alto, e a linha estende-se a partir daí. O olhar lançado em tal instante envolve *toda uma linha*, e a consciência da linha é apreendida como *simultânea* ao instante presente do apito»<sup>1114</sup>. Julgo que não se pode ser mais explícito a dizer que o objecto temporal é uma simultaneidade. Mas é claro: trata-se de uma simultaneidade dinâmica, que se vai constituindo, de uma simultaneidade em que os elementos que já a compõem vão permanecendo à medida que novos se lhes juntam; trata-se precisamente de uma *duração* ou *permanência*. Não contudo no sentido em que habitualmente usamos estes con-

<sup>1113</sup> G. GRANEL, *o. c.* p. 55.

<sup>1114</sup> VZ Suplemento VI, pp. 149-150. Itálicos nossos. O exemplo já citado foi-o ao nível da nota 1050.

ceitos, como a duração ou permanência de uma coisa que *continua ela mesma a existir* ao longo do tempo, antes como uma duração ou permanência *em termos de memória*. O que porém não obsta a que seja, desta maneira, uma duração ou permanência. Pois bem, eis *o que* é o tempo constituinte e a *necessidade* que há em o admitir por baixo do constituído. Ele é a *sucessão* implicada (e por isso *necessária*) nesta duração ou permanência. É que não há, por definição, a duração, a permanência, sem esta sucessão: durar ou permanecer é-o *ao longo* de uma sucessão. Como ele diz: «é impensável [aqui] uma ausência de mudança, uma duração que se preencheria sem haver mudança». Ele apenas diz «mudança» e não *sucessão*, porque esta última, no tempo constituído, se põe como a *simultaneidade* do objecto temporal, como (segundo expressamente o estabelece no § 38) o «ântero-de-uma-vez» (*Vor-Zugleich*): pois, só guardando de cada vez o transcorrido, de modo a constituir a linha de que ele ainda agora falava, nós fugimos à solidão de cada presente e podemos portanto considerar uma sucessão. Mas evidentemente, com essoutra terminologia, o que está em jogo não se perde. Precisamente a *mudança* é a *condição de possibilidade da duração*. E por isso mesmo nem se trata de uma mudança no sentido em que *ela mesma teria algo que permanecer*, de uma mudança pois no sentido que habitualmente ele dá a esta palavra, mas de uma “mudança” com aspas, de uma mudança *sem nenhuma* «duração» ou «constância». Precisamente «a constância – escreve – é uma unidade que se constitui no fluxo»; e por isso mesmo «pertence à essência deste último que nenhuma persistência nele possa haver». Ou seja, então: o fluxo é a *pura* mudança, que está implicada na *mudança*, na *constância*, na *duração*. É certo que esta pura mudança, esta pura sucessão, não deixa de o acrescentar, pode ser considerada «de certo modo como uma objectividade». «Eu posso dirigir o olhar sobre uma fase que se destaca no fluxo, ou sobre uma porção dele, e identificá-la numa representação repetida, voltar sempre de novo à mesma porção e dizer: esta porção do fluxo. E igualmente para o fluxo inteiro, que posso identificar de uma maneira própria como este mesmo fluxo. Mas, responde, esta *identidade* não é a unidade de um *ser constante* e jamais a poderá ser (...); no fluxo, e por princípio, não pode aparecer nenhum fragmento de não-fluxo». Algo sim, admitirá por fim, persiste no fluxo: a sua «forma»; ele é *sempre* uma impressão com um horizonte de retenções e protenções. Mas mesmo isso (diz por outras palavras) é apenas um universal, que se dá realmente de cada vez como um «facto originário»<sup>1115</sup>.

### 1.2. *O acesso ao fluxo e a sua matéria: os presentes anteriores e posteriores*

Sabemos pois já o que é na sua essência o tempo constituinte e como ele é necessário enquanto a condição de possibilidade do tempo constituído. Mas, concretamente, nada ainda temos dele. Sabemos que é uma *sucessão*. Mas esta, sem mais, é apenas uma relação. Não sabemos *o que* sucede. Qual é a *matéria* do

<sup>1115</sup> *Ibid.* pp. 151-152. Nossos os itálicos.

fluxo? Para obtermos a resposta, temos de ir ao outro conjunto de textos. Digo conjunto, porque o problema posto no § 39 – «como sabemos que o fluxo constitutivo último da consciência possui uma unidade» – tem o começo da sua solução na parte final do 38. Trata-se da descoberta do que ele chama a «dupla intencionalidade». Para o vermos bem, lembremo-nos do modo como para ele se põe a retenção, modo que aliás ainda há pouco evocámos. Há antes de tudo a respectiva face-sujeito: chegada a segunda impressão há debaixo dela a retenção da primeira, chegada a terceira há debaixo dela a retenção da segunda e a retenção da primeira, etc. Mas nós não temos só a cada momento esta linha vertical de retenções por baixo da impressão em que vamos: cada uma serve para vermos o respectivo objecto: através da retenção da primeira impressão vemos esta, através da retenção da segunda impressão vemos esta, e ao mesmo tempo através da retenção da primeira impressão vemos esta última retenção, através da qual vemos por sua vez a primeira impressão, etc. Precisamente este ir da retenção (e, se fosse o caso, da retenção”, da retenção”, etc.) para a sua anterior e desta em última análise para a respectiva impressão é o que ele chama a «intencionalidade longitudinal». Mas, digamo-lo desde já, esta intencionalidade, para o efeito que aqui se lhe pede, não se fica só no seu domínio, antes vai para além de si mesma. É que não se trata só de ver a fase anterior (qualquer que ela seja) através do que dela temos *agora*, mas como ela *era* nesse tempo anterior. Não pois (como ele mesmo vai dizer) como «modificada», mas como «não-modificada». Isto é, digamos logo tudo, trata-se de ir, para além da *memória*, ao *presente anterior*, trata-se de pôr o tempo, já não só em termos de memória, como Husserl sempre fez até agora, mas em termos do que nós chamamos desde Aristóteles a sua *dimensão do presente*, no caso sob o modo (que descobrimos em Agostinho) do *presente não-actual*. Leiamos com efeito o texto. A propósito da indicação explícita do que é o «ântero-de-uma-vez» que possibilita a sucessão – precisamente «o *continuum* das fases que se agarram a uma sensação originária e em que cada uma é uma consciência retencional do agora precedente» – ele escreve: «A notar aqui: quando a sensação originária se retira, se modifica continuamente, nós temos então *não só em geral* uma vivência que é uma *modificação* da vivência precedente, mas podemos ter o olhar dirigido de tal maneira sobre ela, que “vemos” por assim dizer, na vivência *modificada*, a vivência *anteriormente “não-modificada”*». E dá um exemplo, que não só corrobora a nossa interpretação como nos mostra como ele em concreto pensa esta mediação: «Quando se escoia uma sequência de sons não demasiado rápida, nós podemos, após o escoamento do *primeiro som*, não só “lançar a vista” sobre ele enquanto um som “ainda presente”, se bem que não mais sentido, mas ainda notar que o modo de consciência que este som possui é uma “memória” do modo de consciência da sensação originária em que ele *era* dado como *agora*». A mediação é como vemos a de que a memória, no caso a «retenção do primeiro som», é ela mesma a memória, a retenção, do som, tal como ele se *deu* antes na sensação. Quer dizer: temos ainda este *ao nível* da memória; contudo não é a única coisa que temos; através desta memória referimo-nos ao que *lá* houve e que, como tal, não temos mais. «Mas então – continua Husserl, a tirar a devida conclusão do exemplo –

deve-se distinguir nitidamente entre a consciência de passado (retencional e também a que re-presenta “de novo” [a memória segunda]) em que se encontra um objecto temporal imanente como o objecto de uma consciência anterior [o que se tem pois desta], e a retenção ou a “reprodução” rememorante (segundo se trata do fluxo originário da modificação da sensação, ou da sua representação de novo) da sensação originária anterior». Isto é, deve distinguir-se entre o que se tem como *memória* e aquilo de que esta é memória, precisamente o *presente anterior*. E o que se passa – como é o caso da análise acabada de fazer – entre a primeira retenção e a respectiva sensação de som passa-se também entre a retenção e a acabada de referir, entre a retenção” e a retenção”, etc. Em cada consciência posterior, é o que em síntese diz Husserl, podemos sempre referir-nos à anterior, não apenas segundo o que dela possuímos *agora*, mas como ela *era* anteriormente<sup>1116</sup>.

Pois bem, já temos o essencial. E tanto assim é que o § 39 começa precisamente por esse reconhecimento: «O carácter duplo da intencionalidade da retenção dá-nos um índice para resolver a dificuldade (...)» que já conhecemos: como saber que o fluxo é uma unidade. Tal como, mais abaixo, a solução é adiantada sob a mesma invocação: «Os últimos desenvolvimentos permitem-nos dar a seguinte resposta: é num só e único fluxo de consciência que se constituem *de uma vez* a unidade temporal imanente do *som* e a unidade do fluxo da *própria consciência*». Mas mesmo assim, é claro, importa desenvolver esta ideia da dupla intencionalidade, para não só tentar alcançar a maior concretude possível do fluxo mas ainda para, deste modo, podermos responder *com evidência* ao problema. É o que o nosso Autor passa imediatamente a fazer. Tomando mais uma vez o exemplo do som, escreve: «O olhar pode uma primeira vez dirigir-se *através* das fases que “se recobrem” no processo contínuo do fluxo enquanto intencionalidades do som». Ou seja, atendo ao que em todo o processo *tenho presente*. «Mas o olhar pode também dirigir-se *sobre* o fluxo, sobre uma sua *porção*, sobre a *passagem* da consciência fluente desde o início até ao fim do som». Isto é possível porque: «Cada degradado de consciência do tipo “retenção” possui uma dupla intencionalidade: uma, que serve para a constituição do objecto imanente, do som; é a essa que nós chamamos “memória primária” do som (...) ou, mais claramente, precisamente *retenção* do som. A outra é a intencionalidade constitutiva da unidade desta memória primária *no fluxo*; pois na verdade a retenção, por isso mesmo que é consciência de “ainda”, consciência que retém, retenção precisamente, é da mesma feita retenção *da retenção escoada* do som: ela é, no seu degradado contínuo no fluxo, retenção contínua *das fases que precederam* continuamente». Se tomarmos por exemplo, nesta degradação contínua, a retenção”, ela retém, precisamente sob a forma não-modificada, a retenção”; a qual por sua vez retém a primeira retenção, que por sua vez retém (sempre sob a forma não-modificada) a sensação originária. O objectivo, nesta subida da escala da degradação, é sempre esta última. Como ele escreve logo a seguir, depois de relembrar o esquema da retenção: «a retenção de uma retenção

<sup>1116</sup> VZ § 38, pp. 104-105. Itálicos nossos.



possui uma intencionalidade em relação não só ao que é imediatamente retido, mas também ao que é retido em segundo grau [nesta escala ascendente] na retenção, e finalmente em relação ao *dado originário*, que é assim objectivado quando chega a sua vez». E nem poderia, como é óbvio, ser de outro modo porque, se se trata de alcançar o não-modificado, só a sensação originária o pode ser de forma absoluta; se este processo ascendente se detivesse numa qualquer retenção, estaríamos ainda sempre no plano da memória, no que pois se guarda *agora* do que lá houve antes, nunca no verdadeiro antes<sup>1117</sup>.

Eis como mais concretamente se consegue atingir o fluxo. Pelo que se pode determinar agora, também mais concretamente, o modo completo como ele se vê. «Se me volto para o som, se me instalo de forma atenta na “intencionalidade transversal” (...), o som que dura *mantém-se* aí, estendendo-se sem cessar na sua duração [isto é, temos uma *permanência que aumenta*, no número de fases simultâneas e em duração]. Se me instalo na “intencionalidade longitudinal” e *no que se constitui nela* [portanto o fluxo], desvio do som (que *durou* de tal maneira e durante tal tempo) o olhar da reflexão, para o dirigir sobre o ponto de novidade no ântero-de-uma-vez, a sensação originária, e para o que aí é rejeito “de uma vez” numa sequência contínua. *Sendo o que aí é retido* a consciência *passada* na *sequência* das suas fases: antes de mais na sua fase precedente, e depois, prosseguindo o fluxo, eu apreendo a série retida da consciência *escoada*, com o ponto limite da sensação originária actual e o afastamento contínuo desta série, enquanto novas retenções e sensações originárias são postas por sua vez»<sup>1118</sup>. É neste texto, com efeito, que nós encontramos as indicações mais precisas acerca do modo completo como o fluxo é visto. Em primeiro lugar, ele continua a pôr-se em contraste com o objecto temporal, no exemplo, o som. Enquanto este é a atenção para o que se *mantém presente*, para o que *permanece na memória*, o fluxo é o ir *para além* desta memória e o pensar a própria *consciência passada*, a qual é, à imagem e semelhança da sensação originária actual, de cada vez a *sensação originária* que lá houve na base da sua memória. Há contudo uma questão. Como pensamos nós cada uma destas sensações originárias *passadas*? Ainda a vemos a ela mesma, ainda a intuímos? É evidente que não. Isso aconteceu na sua fase de actualidade. Mas por outro lado ela não pode dar-se-nos em termos de memória, porque nesse caso ela permaneceria *agora* e não seria mais precisamente o que lá visamos *para além* da memória. Resultado: ou só a visamos *inteiramente a vazio*, ou a conhecemos «por imagem», isto é, através da memória que dela temos. O que acontece em Husserl? Ele não põe esta questão. No fundo, pensa-a a *vazio*, porque justamente se trata de «desviar o olhar» da memória, mas, porque não põe a questão, julga que ainda a vê, então «por imagem» mas sem tematicamente se aperceber disso; é exactamente o que é dito logo no início do texto do § 38, quando ele escreve que «vemos” *por assim dizer* (*sozusagen*), na vivência modificada, a vivência anteriormente não-modificada». Desde do momento, porém, em que nós põmos a questão, é evidente que só pode ser ela mesma visada inteiramente a

<sup>1117</sup> *Ibid.* § 39, pp. 105-07. Itálicos nossos, excepto em «através das fases» e «sobre o fluxo».

<sup>1118</sup> *Ibid.* pp. 107-108. Nossos os itálicos.

vazio, porque, repitamo-lo, se trata de ir *para além* da memória. O que nos permite pôr então, com toda a precisão, o modo como o fluxo se dá. Transcorrida uma sensação, se a memória a *guarda*, o fluxo justamente *perde-a*. Perde-a, porque não a guarda, mas precisamente *referindo-a*, porque se a perdesse em absoluto, não sealaria mais nisso e não haveria fluxo. Este *perdê-la* é assim a referência a algo que aí houve *inteiramente a cheio* – foi a *sensação* – mas que *não é mais*, de todo, para nós; se a memória é, à sua maneira, o seu *ainda*, o fluxo é o seu *já não*: a referência, insistamos nisso, ao inteiramente a cheio, à própria sensação que lá houve, mas agora *inteiramente a vazio*. É isto – a própria sensação que lá houve, referida agora a vazio – que constitui a realidade do fluxo, que é a sua matéria. Falta só dotar este fluxo com a sua inerente perspectiva temporal. Mas, dado este seu paralelo com a memória, tal não é difícil. Se, transcorrida uma sensação, a memória é, na sua progressiva degradação, o *ainda*, o *ainda-ainda*, o *ainda-ainda-ainda*, etc. – ou simplificando a grafia: o *ainda*, *ainda'* e *ainda* –, o fluxo é o correspondente *já-não*, *já-não'* e *já-não*. Temos assim uma multiplicidade na verdade *temporalmente* diferenciada, que pode ser *percorrida*, como ele dizia há pouco, ou mesmo tomada de modo *simultâneo*, de maneira a poder considerar-se uma sua *porção* quer pequena quer a correspondente a *todo* um «ântero-de-uma-vez»<sup>1119</sup>. Podemos com efeito, como ele diz no texto que citámos, «reter “de uma vez”» o conjunto das fases escoadas: podemos reter a «fase precedente acabada de passar», a que chamaremos *a*, depois, passada uma outra, ao mesmo tempo *a* e *b*, passada uma terceira, ao mesmo tempo *a*, *b*, *c*, etc. Mas isto não é constituir de novo um «objecto temporal»? Num sentido *impróprio* sim, no sentido *próprio* não. Não podemos esquecer que neste objecto temporal impróprio nada do passado está verdadeiramente presente; referimo-nos *inteiramente a vazio* à primeira sensação passada, bem como depois às outras, não temos delas nada presente, ao contrário do que acontece na memória; a única coisa presente é a *referência a vazio que agora fazemos* a isso; esta referência não é, como dizemos desde Agostinho, «egoísta», não queremos «ter agora ainda» o passado, mas «altruísta», o agora só serve para *irmos* ao passado, para nos referirmos a vazio a ele. E por conseguinte, mesmo que a primeira referência à «fase acabada de passar» já se efectue no *presente*, e depois as outras se efectuem sempre nos *novos* presentes, ao mesmo tempo que se *continuam* a efectuar as anteriores, nada aqui há de verdadeiramente presente *de todo* esse passado; tudo o que há é a referência continuamente presente aos *próprios presentes anteriores*, na sua própria situação temporal. É isto precisamente o fluxo, quer quando se *percorre*, quer quando se tomam *porções*. Decerto Husserl não desce a estas precisões, porque ele não chega a aperceber-se da diferença desta *dimensão do presente* em relação ao tempo posto em termos de memória. Mas, se bem leio os seus textos, é exactamente desta dimensão que se trata, o seu fluxo constituinte é o que nós chamamos o *presente não-actual*. E só porque ele precisamente não vê a especificidade desta dimensão é que pode supor que ela é o resultado de uma *mediação da memória*: de um salto que esta, através

<sup>1119</sup> *Ibid.* p. 108.

da intencionalidade longitudinal, ainda seria capaz de fazer *para além* de si mesma. É o que mais uma vez ele sublinha na conclusão.

«Há assim – escreve com efeito a terminar – num só e mesmo fluxo de consciência *duas intencionalidades*, que formam uma unidade indissolúvel, que se exigem uma à outra como dois lados de uma só e mesma coisa, enlaçadas uma à outra. Graças a uma constitui-se o tempo *imane*nte, um tempo *objectivo, autêntico*, em que há *duração e mudança* de qualquer coisa que dura; na outra a *inserção* (*Einordnung*) quase-temporal das fases do fluxo, que possui sempre e necessariamente o “agora” fluente, a fase da *actualidade*, e as séries das fases *pré-actuais* e *post-actuais* (*não ainda actuais*). Esta temporalidade *pré-fenomenal, pré-imane*nte, constitui-se intencionalmente como a forma da consciência constitutiva do tempo e nesta mesmo». Até aqui o essencial. Mas, justamente a propósito do «nesta mesmo», continua. «O fluxo da consciência imanente constitutiva do tempo não somente *existe*, mas ainda, de maneira tão notável e todavia compreensível, é tal que uma sua aparição em pessoa deve ter lugar necessariamente nele, e que por consequência se deve poder necessariamente apreendê-lo a ele próprio no seu escoamento. A sua aparição em pessoa não exige um segundo fluxo, antes é ele que se constitui a si mesmo como fenómeno – cf. Suplemento IX, diz em nota –. O constituinte e o constituído coincidem, e todavia eles não podem naturalmente coincidir a todos os respeitos. As fases do fluxo da consciência, nas quais se constituem fenomenalmente fases deste mesmo fluxo, não podem ser idênticas a estas fases constituídas, e não o são com efeito. O que, na actualidade instantânea do fluxo da consciência, é levado a aparecer é uma fase *passada* deste mesmo fluxo na sequência dos seus momentos retencionais»<sup>1120</sup>. Começamos pelo fim. Segundo o Suplemento IX aduzido, que nós já comentámos no § 88.3.4, é de facto à retenção que nós devemos a «objectivação» da impressão, mas isso não faz com que esta última já não seja por si mesma algo de *lés a lés* «conscienciado» no seu presente; se não fosse assim, lembramo-nos, pura e simplesmente não poderia depois haver retenção dela. E assim esta não-coincidência do fluxo com a sua fenomenalidade não se deve a esta aparente impossibilidade de a consciência se ver a si mesma no próprio momento em que existe. Tal impossibilidade precisamente só é aparente e deve-se, como o vimos, ao hábito de apenas considerar como «ver ortodoxo» aquele que, tendo um duplo do objecto, se constitui como um acto *em si mesmo*, aquém desse objecto; o simples ver, neste contexto, não parece acto algum, deixando por consequência o objecto por ver. Mas precisamente Husserl superou isto, ainda que só neste caso específico, o que de resto acontece porque ele, ao estudar o tempo da consciência, abstraiu metodicamente dos objectos transcendententes e se estabeleceu à beira da corrente da consciência; se voltarmos a ver os objectos transcendententes, não poderemos, enquanto os vemos, ver a impressão, e ela só poderá ser vista realmente na retenção; o problema da reflexão só acabará de vez quando tiver acabado o conhecimento por representação. Mas deixemos isto aqui, que já referimos. O importante é que Husserl, ao menos neste

<sup>1120</sup> *Ibid.* pp. 108-109. Itálicos nossos, excepto em «*duas intencionalidades*».

caso específico, reconheceu que a impressão se pode ver em si mesma, sem necessidade de nenhuma objectivação. Embora, por um outro lado, ele esteja muito longe de valorizar esta impressão, no estudo que faz do tempo. Conhecemos bem a razão disso: quando vem um presente, o outro já passou; se não retivermos de cada vez o que passou, pura e simplesmente não haverá tempo. Tempo é assim, para ele, fundamentalmente retenção. Daí que, já no tempo propriamente dito, já no tempo constituído, e *apesar de se poder ver directamente a impressão*, a atenção vá predominantemente para o passado. Agora, no tempo constituído, continua o mesmo hábito de olhar só para o passado, mas acrescenta-se uma razão de princípio: só se atinge o tempo constituinte *através* do constituído, ele é *mediado pela memória*. É que, não o esqueçamos, só há tempo *se* houver retenções, constituição do objecto temporal propriamente dito; e, uma vez isso feito, *através* deste tempo é que podemos ir ao outro; não podemos *começar* pelo constituinte. Este decerto, uma vez atingido, é que é literalmente o *constituente*, estando por essa razão por baixo do constituído, ao qual fornece – andando, sendo fluxo – não só as sensações originárias mas também a extensão temporal, a *sucessão* de que a retenção, de que a *permanência* necessita. Mas, é a questão, só andando, sendo fluxo, *sem a retenção*, não seria tempo. Daí que, como ele diz, as duas intencionalidades *formem uma unidade indissolúvel*, como os *dois lados de uma coisa*. E daí que (para o que nos interessava), exactamente como o constituído, ele só possa ser visto no *passado*. Ele só pode ser atingido *através* da retenção daquele. Embora, em rigor, o presente também seja uma sua parte e, em consequência, ele também possa ser visto, nessa medida, no presente. Mas a atenção, como dizíamos, vai para o passado, bem como depois para o futuro. É este fluxo assim que pode ser percorrido, e considerado em porções, quer concretas ainda (se suficientemente recentes) quer já só gerais, modo sob o qual pode ser considerado na sua totalidade. É ao fim e ao cabo a este fluxo inteiro que ele se refere ao dizer que a forma do fluxo constituinte é um presente *actual* com os *pré-actuais* e os *post-actuais*. Os quais se *inserem* num quase-tempo (e não *constituem* propriamente um tempo) – que por isso mesmo é uma temporalidade *pré-fenomenal, pré-imane*nte – porque esta inserção não é a da retenção propriamente dita que, *guardando*, fazendo *permanecer* o que entretanto se deu, só ela é capaz de constituir um tempo que nós *vemos* como tal (vemos como passado) e que por isso é *imane*nte, *fenomenal, objectivo* e *autêntico*.

## 2. O tempo da retenção, como segundo e não primeiro

Esta, a meu ver, a doutrina de Husserl. O fluxo constituinte não é de modo nenhum a pura consciência sem nenhuma matéria, como supõe Ricoeur<sup>1121</sup>. O ir além do som não é perder as respectivas sensações originárias, mas simplesmente não as reter, no sentido que esta palavra tem normalmente nos seus textos, de modo

<sup>1121</sup> P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000, pp. 132-138; e já igualmente em *Temps et récit*, o. c. III, pp. 63-66.

que não temos mais objecto nenhum, igualmente no sentido habitual. A única vez em que Husserl fala de tempo abstracto é a propósito do tempo como *situação*. E aí, sem dúvida, ele chega a falar num escoamento sem matéria. Mas é no contexto de uma efectiva *abstracção* dela. O texto todo, que já citámos na nota 1091, diz: «Pertence à essência a priori do tempo que ele seja uma continuidade de situações temporais, *com objectividades*, tanto mutantes como idênticas, *que as preenchem*, e que a homogeneidade do tempo absoluto se constitua de maneira *intangível* [porque então se abstrai das matérias] no escoamento das modificações de passado e no jorro contínuo de um agora, do instante criador, do ponto-fonte das situações temporais em geral». Aliás, umas páginas antes, ao falar na passagem da *individualidade* do instante presente para a retenção, de que tratámos no § 91.1, ele escreve expressamente: «O que o termo “individualidade” aqui significa é a forma temporal originária da sensação ou, como o posso dizer também, a forma temporal da sensação originária, aqui de cada vez a sensação do instante presente e somente deste. Mas para falar propriamente – precisa logo – o *instante presente*, *ele próprio*, *deve ser definido pela sensação originária*, de tal maneira que a proposição que acabo de formular só tem valor para orientar no sentido do que é preciso compreender». O que é primeiro, portanto, não é a forma mas a matéria. Acrescentando um pouco abaixo: «O momento da situação temporal originária não é naturalmente nada tomado em si mesmo: *a individualidade não é nada fora daquilo que possui a individuação*»<sup>1122</sup>. Em Husserl nunca há um tempo *a priori*, um tempo sem matéria. Como não poderia deixar de ser porque, para o afirmar, como aliás tudo na fenomenologia, é preciso *vê-lo*, *fazer a sua experiência*, e não há evidentemente experiência sem a respectiva matéria. – O que sim esta passagem do tempo constituído para o tempo constituinte significa é que não há mais só o primeiro, o da retenção. Há também um outro, composto por presentes, que precisamente enquanto constituinte funda aquele. Isto tem de ser devidamente realçado. Porque até aqui a retenção era, em toda a sua teoria, suficiente para fundar o tempo. Não é assim afinal. Esta sua relativa conversão ainda não é decerto a descoberta do que nós chamamos a *dimensão do presente*, porque ele, continuando preso ao esquema tradicional do tempo como memória, ainda não se coloca desse outro ponto de vista; mas é pelo menos a *passagem histórica* para ela. É que precisamente Husserl é levado a admitir uma outra dimensão para além da retenção, e que é objectivamente a do presente. Se aprofundarmos as reflexões que o levam a esta conversão, veremos não só como é bem real a sua segunda dimensão, mas também como os papéis se trocam, como ela sobe de segunda para primeira, revelando-se afinal como o verdadeiro tempo.

### 2.1. O tempo não está no que se guarda mas no que se perde

É ainda simples. Por toda a parte ele diz que tempo é retenção. E aparentemente bem porque, quando chega um presente, o outro já não existe; se não

<sup>1122</sup> VZ § 31, p. 88. Itálicos nossos.

retivermos de cada vez os presentes já passados, teremos sempre só a solidão de cada um, e jamais teremos o que quer que seja do tempo. Só que, se aprofundamos o que é esta retenção à luz das suas últimas reflexões – tomando consciência, por um lado, de que ela é isso mesmo, *ter ainda*, e por outro de que há uma intencionalidade longitudinal que nos leva ao que *já não temos* –, ela também não nos dá nenhum tempo. É que justamente ela retém, ela conserva, ela *não deixa perder-se* – na exacta medida em que continua retenção – o que havia antes, e nessa medida nada acontece. Podemos estar, se se quiser, na eternidade, no tempo é que não estamos. Justamente o tempo está no que de cada vez *se perde*; sendo o que se perde (porque estamos a considerar o caso em que tomamos atenção à retenção) não só as determinações que já se sumiram mas também, progressivamente, a intensidade daquelas que ainda se mantêm; se não fosse esse o caso, perderíamos de alto a baixo todas as determinações da coisa, ao menos para a atenção. Ora, sendo assim, o que nos dá então o tempo? A retenção não, porque ela dá-nos o que mantém e não o que se perde. Contudo nós temos a consciência de que isso se perdeu; donde nos vem ela? É evidente: só pode vir da passagem. *Nós estávamos lá*, *havia isso para nós*, e depois de cada vez *não* há. Podemos não pensar explicitamente este nada, porque estamos sobretudo atentos ao que guardamos, não ao que perdemos. Mas mesmo assim ele está aí na diferença que sentimos entre o som efectivo que percebemos e o som que já só retemos; este último precisamente já não é *percepção*, porque é mais pobre, já é o resultado da *mediação* dos primeiros instantes de nada; nós na verdade apercebemo-nos de que o som *acabou*, de que não é mais *presente*, e de que o que temos a seguir a ele já só é, conseqüentemente, o que ainda *lembramos* dele, o que dele retemos, até desaparecer por completo. Se nos lembrarmos do que no § 59.5 dissemos a respeito da *passagem de percepção a percepção*, compreenderemos imediatamente. Aqui a única diferença é que não se trata de passar do nada ao ser ou do ser ao ser, mas do ser ao nada; precisamente apercebemo-nos de que o som já não está presente, e está cada vez menos; e apercebemo-nos porque *passamos da percepção do som à percepção do seu nada* (enquanto som *presente*, porque há a retenção), tal como *passamos*, ao seu nível, do grau anterior de retenção ao seu grau subsequente, mais pobre, até ao respectivo desaparecimento completo. É, para já só falarmos no essencial, nesta passagem da percepção do som à percepção do seu nada que se dá o tempo.

Dir-se-á talvez que este progressivo nada já está no conceito de retenção, porque esta retém sim, mas modificando, retém o respectivo conteúdo numa progressiva degradação. Decerto, é assim. E nem poderia ser de outro modo, se se trata de uma memória (com a sua mediação de nadas), não de uma percepção. Mas a questão é que, *para haver tempo*, era preciso *guardar*, reter o passado. Tempo era assim, rigorosamente, retenção no seu sentido *positivo*. E daí que durante toda a teoria o acento fosse posto nesta mesma retenção enquanto tal. – Num ponto, sim, Husserl tem razão. É que esta retenção ou, para falar em geral, esta memória é absolutamente necessária para a constituição dos objectos propriamente ditos, isto é, aqueles em que as fases escoadas continuam presentes, de tal modo que podemos comparar as seguintes com as anteriores e saber se o

objecto está submetido à mudança ou não. Lembramo-nos de que em Agostinho o problema da memória se punha, antes de mais, em função da medida; o que precisamente não obrigava à memória propriamente dita; o primeiro momento de um som dava-se e, passados ao segundo, ao terceiro, etc, bastava que referíssemos a vazio essa continuidade que ia ficando para trás; referíamos-nos decerto a algo *real* acabado de se dar, mas que não precisava de ser mais do que isso, *algo*, para compor a medida. Daí que esta pudesse ser constituída, não apenas em segunda mão, como dizíamos, mas na dimensão do presente. Agora em Husserl não é mais assim. Ele está, como já dissemos, antes de tudo na perspectiva do conhecimento e não lhe basta a simples referência a vazio ao que passou. Aliás contribui para esta atitude, em que ele à partida se coloca, o facto que ele quer fazer aquilo que desde Kant se chama a «constituição do objecto», isto é, a *conjunção* de uma *multiplicidade* que se dá *temporalmente*, mas quer fazê-lo, não às cegas, mas vendo-o. Resultado, ele não pode deixar de ver as fases passadas. E vendo-as, pode mesmo dizer se o objecto muda ou não; pois, ao invés do que sucede com a simples medida, a mudança ou não do objecto requerem, como é claro, que se continuem a ver as fases precedentes: só assim na verdade se poderá constatar se as seguintes são diferentes, e ele mudará, ou idênticas, e ele não mudará. É este, de uma forma completa, o objecto de que Husserl trata; ele é *o que se vê*, não só porque é um *conjunto* que se dá como tal, mas também porque é um conjunto que *muda ou não*. Daí a sua insistência nestes dois conceitos: trata-se sempre, como ele escreve, de um «objecto» que «dura», e de um objecto que «muda ou não». É este o seu objecto, e *ainda bem que o é*. Porque o mundo é realmente assim para nós; ele contém de facto esses «objectos», com a sua «mudança ou não», e portanto também com a *memória* que o permite. Só que, e a nossa questão aqui é esta, o tempo nunca está nesta memória – enquanto se continua a ter o que se tinha, nada acontece – mas precisamente no que ela perde. É precisamente porque há *o que fica para trás* que há tempo.

### 2.2. O presente não-actual por baixo da memória

O que significa, temos de o concluir, que o tempo não está de facto na retenção, mas no que nós chamamos o «presente actual em que vamos», já que ele se dá precisamente na *passagem* do ser ao nada. Mas porque a esta modalidade da *dimensão do presente* Husserl de todo não chega, deixemo-la ainda para daqui a pouco e examinemos antes um outro aspecto da doutrina do tempo como memória, que nos leva à modalidade do *presente não-actual*, que é, como já dissemos, o que temos no seu tempo constituinte. A memória (seja ao nível da retenção ou da memória segunda) é decerto em si mesma uma *imaginação*, porque já não a cem por cento, e uma imaginação cujas determinações são qualitativamente *idênticas* às da percepção. Mas só isto não chega para que se trate efectivamente de uma *memória*. Poderia tratar-se de uma *simples* imaginação, *não-tética* pois, e *igual* nas suas determinações à percepção. Para que esta imaginação seja uma memória, é preciso que ela seja tomada como *ainda a própria percepção*,

como a *percepção transformada*; o que só é possível se, para além da imaginação mesma, nos referirmos a essa percepção (se, dado um exemplo, *isto* que lembramos, e que como tal já é em grande parte *a vazio*, for aquilo mesmo que antes se deu *com* o resto da respectiva plenitude). É esta referência que faz do que temos sob a modalidade da imaginação a memória da respectiva percepção. Ou, por outras palavras, a memória só é tal porque o que nela realmente temos é intrinsecamente, como diz Husserl, a memória *de*. – Porque aqui partimos da *simples* imaginação, é nítido que tem de haver esta referência à percepção. Mas porque, na nossa experiência, nós estamos logo na imaginação-que-é-a-continuação-da-percepção, e ainda por cima todo o nosso interesse vai no sentido de voltar a possuir esta percepção, a distinção entre a efectiva imaginação que possuímos e a percepção está longe de ser clara; no imediato, como já dissemos, tendemos até a supor que possuímos, na memória, a própria percepção. Contudo é claro que, se atendemos ao que realmente possuímos na memória, a distinção se faz imediatamente: o que possuímos é algo irremediavelmente mediado pelo nada, que jamais tem precisamente a realidade da percepção; e que então *tal imaginação*, para ser memória, precisa da dita referência. Tal como é claro que, se atendemos por sua vez ao modo como a percepção nos pode ser dada agora – já que a referimos –, ela, precisamente enquanto o não-mediado, pura e simplesmente não nos pode ser dada, mas só referida a vazio; pois, para que nos pudesse ser dada (dada agora e, porque dada, a cheio – tanto quanto o poderia ser), ela teria de ser mediada pelo nada, teria de ser memória; ela mesma, o que lá houve sem mediação só pode ser referido, agora, inteiramente a vazio. Eis o *presente não-actual*. Husserl decerto não acentua este a-vazio. Mas só porque não se chega a pôr decididamente desse outro ponto de vista, para além do ponto de vista do tempo como memória. Quando minimamente essa questão se lhe coloca, ele tem de reconhecer, como salientámos, que só *«por assim dizer* vemos no modificado o não-modificado». Como quer que seja, porém, é a conclusão que aqui importa tirar, o tempo como simples memória não chega. Não que, precisemo-lo bem, não seja importante esta memória. Ao contrário, ela é até decisiva, porque sem o seu contributo, isto é, só com a referência a vazio ao que lá houve – a qual nos é dada, não o esqueçamos, pela passagem da percepção do ser à percepção do nada –, tudo nos seria opaco para trás e a referência rapidamente desapareceria, desaparecendo à partida toda a organização do mundo. Mas a questão é que *só ela não chega*. A imaginação que ela é precisamente só ganha sentido como a *memória do que existiu antes* se nos referirmos *também e directamente* (porque não graças a ela) a este antes. Por trás do tempo da memória (que nele mesmo nem tempo é) há o tempo da percepção *que lá houve*, o tempo do presente não-actual.

### 2.3. O presente actual em que vamos por baixo do não-actual

E podemos, agora sim, dar o último passo. Husserl descobre, por trás do tempo constituído, um tempo constituinte: por trás de um tempo caracterizado pela permanência e pela memória, um tempo feito só de sucessão e de presentes. Não

será que este último ainda é por sua vez constituído, havendo por isso por trás dele um outro constituinte? Se seguirmos o próprio sentido das suas reflexões, que procuram um último fundamento, podemos talvez chegar, não ao próprio *presente actual em que vamos*, que já dissemos que ele não alcança, mas pelo menos ao seu conteúdo ou matéria. Na verdade, a referência a vazio não pode ser o original. A este a-vazio corresponde um a-cheio. Aliás acresce que este a-cheio existiu como tal no seu tempo próprio, e só é a-vazio *agora* que o referimos. Disse *agora*. Também na memória era *agora* (num tempo posterior ao da percepção) que retínhamos o anterior. Aqui é exactamente da mesma maneira. A única diferença é que a referência, neste caso, é inteiramente a vazio e por isso «não egoísta». Ora, por estas duas razões – porque o tempo constituinte de Husserl é *a vazio*, e porque também ele é uma *permanência*, ainda que «não egoísta», é a referência *agora* ao que lá houve antes –, não é preciso encontrar também aqui o verdadeiro tempo? o tempo que efectivamente lá se deu e não só aquilo-que-ele-é visto-de-agora? Parece bem claro. Se a memória, porque carregava *consigo* o passado, precisava desse passado *mesmo* (o tempo constituinte), agora este passado não pode ser só *tal* e por isso *a vazio*, mas tem de ser ele mesmo *prêsente* e por isso *a-cheio*: não o podemos conceber só a partir daqui, mas temos de *lá ter estado*, no seu presente. O que quer naturalmente dizer que o verdadeiro tempo não pode ser visto de um outro tempo que o seu próprio, mas só neste mesmo; *o verdadeiro tempo é o próprio presente em que vamos*. Ou melhor: nós aqui, na senda das próprias reflexões de Husserl, somos levados a um tempo que, não podendo ser visto de um outro tempo, só pode ser de cada vez o presente. Mas como *passamos* de presente a presente? Justamente Husserl não o sabe. Nós podemos chegar à matéria do *presente actual em que vamos*, mas não à sua forma. Husserl está, justamente como toda a tradição, sempre já *situado num presente*, de tal modo que *o outro já passou*. Nestas condições, se não se retiver este último, viver-se-á sempre na solidão do que se tem, e não haverá tempo. Daí que este se tenha sempre posto como memória, ou quando muito (no caso de Husserl) como presente não-actual. Para superar esta situação, é preciso não estarmos *situados* em cada presente, é preciso deixarmos de ser sedentários, e passarmos a ser nómadas, é preciso que a nossa casa seja a própria *passagem* de presente a presente. Como se chega a esta solução, na qual nós temos finalmente o verdadeiro tempo, o tempo último, original, na base de todos os outros? Só posso responder a partir da minha própria experiência. No meu caso, como o vimos, isso aconteceu porque, tendo começado por Aristóteles, tentei compreender até ao fim a sua continuidade do tempo; essa solução impôs-se-me no § 17, e foi-se depois precisando nos §§ 37, 59.5, 72.6, 79.1 (neste, para o carácter *vivo* da passagem). Porque Husserl está logo apenas na perspectiva do conhecimento, e com a tradição está situado de cada vez no presente que tem, ele só pode constituir o tempo *olhando para trás*, não *indo com ele*. Mas é sem dúvida já um rasgo da sua genialidade, ele que parte então do tempo como memória, abri-lo mesmo assim a um tempo mais original, precisamente o seu tempo constituinte, o nosso tempo como *presente não-actual*.

#### 2.4. Os paradoxos do tempo

Contudo, a verdade é que, apesar de ter reconhecido por trás do tempo mais imediato esta sua outra dimensão, ele não saltará ainda para ela. Ao contrário, vê-la-á ainda só a partir do tempo da memória. E é precisamente por isso, porque ele vê o tempo constituinte *do ponto de vista* do constituído, que se levantam os paradoxos do primeiro. É com esta breve análise que vamos terminar. «Se agora compararmos – escreve no § 35 – a estas unidades constituídas os fenómenos *constituintes*, nós descobrimos um *fluxo*, e cada fase deste fluxo é uma *continuidade de degradados*. Mas, por princípio, não é possível expor nenhuma sua fase numa sucessão contínua, e portanto transformar em pensamento o fluxo de tal maneira que esta fase se estenda em identidade consigo mesma. Ao contrário, descobrimos por princípio necessariamente um fluxo de “mudança” contínua e esta mudança apresenta o carácter absurdo de se escoar exactamente como se escoa e de não o poder fazer nem “mais depressa” nem “mais devagar”»<sup>1123</sup>. Evidentemente, diremos. O fluxo constituinte continua a ser uma «continuidade de degradados», porque ele se dá através da retenção e então tem exactamente a degradação correspondente. Mas, nele nada permanecendo, nenhuma fase pode continuar a ver-se à medida que se passa a outras (estendendo-se pois em identidade consigo mesma), e por conseguinte não se pode constituir a *sucessão* propriamente dita, *o ântero-de-uma-vez*; não se pode constituir, como sempre diz (aqui também, antes e depois), um «objecto» que «dura» e que «muda». Sendo assim, é claro que não se lhe pode atribuir nenhuma velocidade determinada: não se pode dizer nem que é uniforme, nem que determinada porção é mais rápida ou mais lenta que tal outra, ou que há acelerações positivas ou negativas. Para se poder dizer tudo isto, é preciso continuar a ver as fases anteriores, a fim de poder fazer a comparação; não acontecendo tal no tempo constituinte, porque ele é uma «mudança» com aspas, uma pura mudança em que nada permanece, não se lhe pode atribuir nenhuma velocidade determinada; em rigor, *nenhuma* velocidade, isto é, nenhum movimento. Só sabemos que tem movimento, e determinada velocidade, porque ele é dado *através* da retenção, e tem então exactamente o movimento e a velocidade que nesta se dão. Isto, tudo e só o que Husserl aqui diz. Aliás notemos a propósito que nele não há nada do problema de Bergson, que punha o movimento e consequentemente o tempo na *relação* e não nos respectivos *pontos* componentes; é o que é claro já no § 41, em que ele define a velocidade como sendo «o modo como a matéria da mudança se reparte na extensão temporal»<sup>1124</sup>, e o é ainda mais no Suplemento X, em que este modo é expressamente a «“densidade” do preenchimento do fragmento temporal»<sup>1125</sup>: esta densidade, vimo-lo em Bergson, podia aumentar ou diminuir e tudo continuaria na mesma para as equações matemáticas; a velocidade só existe para uma consciência, e está na relação, na *passagem* de um ponto a outro. Husserl ainda não se apercebe, aliás

<sup>1123</sup> *Ibid.* § 36, p. 98.

<sup>1124</sup> P. 114.

<sup>1125</sup> P. 162.

com a restante tradição, deste pormenor. Mas para saber, e aí sim ele tem razão, se a velocidade aumenta, diminui ou é uniforme, é preciso reter as passagens anteriores, porque só assim se poderão comparar as presentes a elas e justamente saber se são mais rápidas, mais lentas ou uniformes.

Se nada permanece no fluxo, porém, continua no § 36, então os objectos deste são diferentes dos objectos propriamente ditos e não se pode dizer deles nem que «estão no agora» nem que «foram antes», que são «sucessivos» ou «simultâneos». Tal «fluxo – conclui – é algo que nós chamamos assim a partir do que é constituído, mas não é nada de temporalmente “objectivo”. É a subjectividade absoluta, e tem as propriedades absolutas que é preciso designar metaforicamente como “fluxo”, etc. já citámos o texto no lugar da nota 1112. Também tudo isto é evidente. Os objectos do fluxo não «estão no agora», nem «foram antes», porque o *agora*, como uma vez ele escreve expressamente, «é relativo e reenvia a um “passado”, como “passado” reenvia a “agora”»<sup>1126</sup>, isto é, só há um se houver o outro; ora isto precisamente só acontece se houver a permanência; logo, no fluxo não a havendo, também não há nem presente nem passado. E igualmente quanto a não serem nem «sucessivos» nem «simultâneos»; a razão é exactamente a mesma. Pois a sucessão, num tempo que para o ser tem de ser retenção, só pode constituir-se nessa *simultaneidade especial* que é o *ântero-de-uma-vez*; não havendo esta simultaneidade no fluxo, também não há a sucessão. E a simultaneidade propriamente dita é por sua vez o que se dá por exemplo neste instante, portanto *entre* o instante anterior e o seguinte, não tem todo o tempo do mundo ou a eternidade à sua conta; é que a dimensão própria do tempo é a sucessão, e a simultaneidade não é senão a simultaneidade *de um* dos seus presentes, a simultaneidade *da* sucessão. Como ele diz na *Síntese passiva*: «o tempo é a forma superior», o espacial constitui-se *no* tempo<sup>1127</sup>. E no § 38 das *Lições*: «não há simultaneidade sem sucessão», assim como «não há sucessão sem simultaneidade»<sup>1128</sup>. Só que esta última simultaneidade é a do *ântero-de-uma-vez*, que permite a sucessão. Pelo que é bem claro: a sucessão, no tempo da retenção, implica a permanência; e também a simultaneidade a implica, porque ela por sua vez implica a sucessão; no fluxo constituinte não havendo a permanência, também não há, de um traço só, a sucessão e a simultaneidade. – «Mas então o fluxo não é “uma coisa *depois* da outra”? (...) Só podemos dizer – responde – que não é nada de temporalmente “objectivo” (...) que é a subjectividade absoluta». Absoluta, esta subjectividade, *porque não há nela nada de objectivo*. O contexto não deixa margem para dúvidas. Aliás não há em Husserl nada dessa subjectividade post-kantiana que produz o mundo. O seu problema, como já dissemos, é apenas o do conhecimento, e não há nele nada, como o veremos por contraste ao tratar de Heidegger, do problema da produção do mundo, seja em que sentido for. E assim, é a sua conclusão, só «metaforicamente» podemos chamar fluxo ao tempo

<sup>1126</sup> VZ § 31, p. 88.

<sup>1127</sup> APS Texto complementar I, § 3, p. 93.

<sup>1128</sup> VZ § 38, p. 103.

constituente. Ainda e mais uma vez porque, nele nada permanecendo, nele nada flui. Evidentemente, do ponto de vista de um tempo em que só há fluência se houver retenção! É sempre a questão de que só um presente a seguir ao outro não constituem o tempo, porque quando vem o segundo o primeiro já passou! Donde – esse sim o grande paradoxo – que ele chame fluxo, no sentido próprio e não metafórico, precisamente ao que permanece, não ao fluxo! Fluxo que sim o tempo é (nem há outra coisa que o seja, lembremo-nos de Bergson) na sua *passagem* de presente a presente, na base do tempo do presente não-actual e mesmo já do da memória. Do da memória também, porque ela, no fim de contas, não é só permanência; embora sendo na sua especificidade retenção e por isso precisamente permanência, ela só alcança esta permanência numa sucessão; ela já é desde o início só uma parte do todo e apenas acontecia que era ela que se acentuava; por essa razão, como enfim se reconhece, ela implica o tempo constituinte, tal como este a implica a ela. São ambos, como ele próprio diz, «duas faces de uma mesma coisa». Sendo exactamente por isto, e vamos concluir, que ele pode escrever: «Por chocante (senão mesmo absurdo ao princípio) que pareça dizer que o fluxo da consciência constitui a sua própria unidade, é todavia assim. E pode-se compreendê-lo – acrescenta – a partir da constituição da sua essência»<sup>1129</sup>. É que, se na verdade se trata de duas faces da mesma coisa ou, por outras palavras, se só se chega ao tempo constituinte através da retenção, e nesta se pode constituir a unidade do tempo, então também naquele haverá a unidade – nem mais nem menos – que há no tempo da retenção. O paradoxo aqui contudo já não está em não haver no tempo constituinte o que há no constituído; antes está em se saber *como* o tempo em geral, *sozinho*, pode constituir a sua unidade. É Kant que paira no ar. Kant, que Husserl não segue. Se o tempo fosse uma pura diversidade, não o haveria (mais uma vez porque nada permaneceria). Não há para ele o problema das formas, pelo menos à maneira kantiana. O seu problema é o do tempo: saber como, ao passarmos para o presente seguinte, ainda há o anterior. Tendo descoberto a retenção, e por outro lado tomando atenção à continuidade da experiência (por exemplo, à efectiva continuidade de um som desde o seu começo até ao seu fim), tinha também o problema da forma resolvido, e do único modo como o pode ser (§ 90.2.5). O que realmente faz manter *todas* as fases anteriores (ao passarmos de cada vez à seguinte) não é uma mítica forma, mas precisamente o termos uma *retenção*, e uma retenção que se aplica às *continuidades* que a *experiência* nos diz existirem; retemos todas as fases do som *desde a primeira*, porque ele, tendo começado, ainda não acabou (estando nós justamente a tomar atenção ao *conjunto contínuo*). Tal como podemos depois tomar atenção à continuidade relativa da melodia, etc. Husserl decerto não acentua este carácter empirista da sua teoria, mas poderia fazê-lo.

<sup>1129</sup> *Ibid.* § 39, pp. 105-106.

## A SOLUÇÃO DE HUSSERL

Determinámos em primeiro lugar o quadro de fundo do seu pensamento, e expusemos depois a sua doutrina sobre o tempo. E também já apresentámos, precisamente a propósito desta exposição, o essencial da nossa apreciação. Pelo que só falta mesmo fazer agora o balanço geral da doutrina, através da determinação da posição de Husserl na história geral do pensamento do tempo.

### § 93. *O problema gnoseológico do tempo, não o óntico*

A questão do tempo não se esgota em dizer o que ele é, na sua definição portanto, ou em dizer como ele se constitui gnoseologicamente para nós; para além deste duplo aspecto do âmbito gnoseológico, há – porque o tempo pela sua própria natureza se tem de realizar constantemente – o aspecto da sua causalidade, o problema da sua origem óntica. Aristóteles, lembramo-lo, para além de dizer que ele era o número do movimento segundo o antes e o depois, punha o problema da sua origem e dizia que ele vinha da actividade do Acto puro, graças ao desejo dessa actividade por parte das Almas das esferas. Plotino, por sua vez, juntava estes dois problemas e, ao mesmo tempo que dizia que ele era o ser que tinha o nada antes, mostrava como tal nada se transformava em ser: graças ao acto pelo qual a Alma se dirigia para a Inteligência, onde enfim encontrava o ser-para-contemplar que lhe faltava. E em Agostinho – para só referirmos estes autores – o tempo era decerto a distensão da alma, que se constituía, ao nível da teoria, graças à nossa memória e à nossa previsão. O que sem dúvida fazia com que, enquanto ficássemos só a este nível, ele parecesse esgotar-se nesta dimensão gnoseológica com que o dotávamos: pois tudo o que era necessário, para haver tempo, era o nosso poder de memória e de previsão, que integrava o instante presente numa continuidade que ele sozinho não possuía. Mas logo, se saíamos da teoria, não só havia o tempo físico do universo, ao qual antes de mais a memória e a previsão se referiam, como também a verdadeira distensão da alma se passava em última análise ao nível da dimensão do presente. O que em conclusão queria dizer que, se em Agostinho já havia, como na verdade era o caso, uma certa tendência para, do ponto de vista da teoria, ficar só ao nível gnoseológico, esta mesma teoria fazia parte de um pensamento mais vasto, no qual tudo – o universo físico, a alma na sua dimensão do presente, e mesmo o poder da memória e da previsão – era criado por Deus. Pois bem, em Husserl, nunca há este aspecto da causalidade, o problema da origem óntica do tempo.

E isto acontece, acentuemo-lo bem, não porque ele o tenha perdido em virtude da perspectiva idealista do seu pensamento; não é por o ser nele ser supostamente produzido pelo sujeito que então se perde o problema de saber donde ele de fora nos advém. Em primeiro lugar, o idealismo não tem nada a ver com esta pretensa produção do ser por parte do sujeito; só o modo como Kant pôs o problema, e depois por sua vez o modo dos Post-kantianos, levou a este equívoco. Produzir é produzir, é pôr aí o que antes não existe, e conhecer é conhecer, é tomar

consciência daquilo de que antes não há consciência. Mesmo que, como já escrevemos mais vezes, a tomada de consciência se desse exactamente no momento em que o ser fosse produzido, de modo que facticamente nunca haveria um ser por conhecer, seriam ainda duas coisas de alto a baixo distintas, justamente o produzir e o tomar consciência. E por outro lado a verdadeira posição idealista, que é aquela em que as coisas de durante o tempo em que não são percebidas só são o que são porque são pensadas num «terceiro acto de consciência», não anula de modo nenhum a dimensão da causalidade; se continuasse a haver lugar para esta dimensão (como sabemos que não há, mas por uma análise conduzida exclusivamente no seu domínio), ela continuaria tão em vigor como dantes; o que então haveria para produzir seria, não o simples ser, antes o ser como conhecido, mas para efeitos da produção (isto é, para efeitos da passagem do ser em potência ao ser em acto, que é, como sabemos, a única forma possível de causalidade) tudo se passaria na mesma. E depois, embora Husserl não se refira ao equívoco de tipo kantiano, o facto é que nele não há nada da produção do ser por parte do sujeito. A sua constituição, com efeito, parte sempre da percepção e só põe lá o que é uma imaginação. Ou antes, põe lá até apenas o ser real do realista, porque (é o que chamámos a ambiguidade essencial do seu pensamento) tal ser é ainda para ser percebido. Mas se esquecermos isto, e o interpretarmos já como um verdadeiro idealista, só põe lá rigorosamente uma imaginação: a partir por exemplo das percepções passadas de um som que se tem repetido regularmente, nós imaginamos que ele se vai dar, com essa mesma frequência, em percepções futuras. E quem diz a imaginação em relação ao que efectivamente vamos perceber (ou não, nesse caso não o havendo) na respectiva sucessão diz também a imaginação em relação ao simultâneo dessa sucessão que por definição não percebemos, como os demais sons que somos levados a pensar que agora existem, mas que nós não ouvimos, ou os outros lados desta mesa, que igualmente pensamos, mas que não vemos. A constituição das coisas em Husserl – é bom talvez dizê-lo deste modo – é algo em absoluto idêntico à imaginação que formamos, a partir da percepção actual do afastamento das galáxias, dos 15 biliões de anos para trás do Universo. Isto é: ela não é senão uma teoria empírica como as outras; algo que, motivados pelo que observamos, somos levados a supor, e que depois (se é do género de se poder confirmar) se confirma ou não; a única diferença é que se trata da primeira teoria das coisas e, portanto, que está por baixo das teorias propriamente ditas. Não há assim efectivamente, na constituição husserliana, nenhuma produção das coisas por parte do sujeito.

Mas precisamente isto ainda é mais nítido, se voltarmos à sua ambiguidade. Porque nesse caso ele ainda pensa o ser, que nós imaginamos na constituição, inteiramente à maneira do realista, e portanto como algo que, para ser para nós, tem de ser percebido. Se tem de ser percebido, nós podemos de facto pôr, por nossa parte, o ver, o acto de consciência; tal como podemos pôr, segundo o ouvimos dizer no Suplemento I das *Lições sobre o tempo* (*supra* § 85.3.1), a memória, a retenção, que prolonga no tempo a impressão; e podemos ainda pôr, pelo lado do futuro e para dizer tudo, a antecipação que resulta do jogo da associação (§ 90.5). Mas não podemos pôr mais nada. Para poder haver a impressão, e em consequência a

percepção, é preciso que de fora nos chegue a respectiva *matéria*; sob pena de a consciência, com todos os seus poderes, trabalhar em vão, é preciso que a matéria, como algo que lhe é «*estranho*», líamos, seja «*recebida*» e «*não produzida*» por ela. — Recebimento, e não-produção, que o método da «*desconstrução*» do presente vivo ainda virá acentuar de um modo mais impressivo, porque aí a matéria é tomada como o primeiro elo da cadeia, e portanto como sendo ela a ter a iniciativa do processo do conhecimento. Pois, como já o expusemos no § 85.3.3, é ela que, afectando o Eu, o faz voltar-se para ela e assim tomar conjuntamente consciência dela e de si próprio a tomar consciência dela. Neste sentido, se algum põe o outro, é o não-eu que põe o Eu, não ao contrário. É certo que a matéria já é pensada na casa do sujeito e por isso dita «*egoica*», bem como é pensada «*teleologicamente*», como aquilo mesmo que depois vai ser conhecido. Mas isso não altera em nada os dados em questão; que ela seja pensada na casa do sujeito é o que deriva de ela ser a matéria dos actos dele (podendo nessa condição situar-se onde se queira), e que seja aquilo mesmo que depois vai ser conhecido, tal é a condição, como o vimos no § 81, para ser o que é, e não o nada puro e simples; o importante, e o facto, é que ela é pensada como *não conhecida e, enquanto tal*, é ela que toma a *iniciativa* do conhecimento. Quer-se maior realismo do que este?

Não, não é em virtude do seu idealismo — em virtude de as coisas serem supostamente produzidas pelo sujeito — que Husserl perde a causalidade do tempo, o problema da sua origem ôntica. O que na realidade acontece é outra coisa: é que ele está de tal maneira ocupado com um outro que este pura e simplesmente não é posto, não sendo por consequência problema para ele. O seu problema é o da *fundação gnoseológica* — ou seja, pela *evidência* — de tudo o que afirma. O que em boa verdade, se queremos ir até ao fim, põe uma última questão. Se a sua perspectiva é deste modo a da inquebrável evidência, sucede então que tudo fica *dependente* dessa *minha* evidência, e que eu fico preso nessa luz, não podendo perguntar-me quer pela origem das coisas quer pela origem ôntica (pela origem causal) do próprio processo gnoseológico de fundação? É evidente que não. A evidência dá-se em *todos* os domínios, inclusive no da causalidade. Se houvesse a evidência de que, para haver o que quer que fosse, teria de haver a causalidade, eu estaria imediatamente, graças a essa evidência, também nesse domínio; a evidência aí serviria precisamente para me abrir ao *para além* do meu mundo imediato, ao mundo que fundaria causalmente o meu próprio processo de fundação gnoseológica. Lembremo-nos da experiência do § 81: o que não se vê não é nada. Não há um domínio anterior ao que se vê, mas só este. Mesmo quando se fala no Ser que, como fundando os entes, não se pode ver, está ao menos a ver-se esse processo de fundação; de outro modo não estaríamos a ver coisa alguma, e nada afirmaríamos. Mas trataremos disto mais adiante, ao passarmos a Heidegger. Aqui importa só concluir, de uma vez por todas, que nada verdadeiramente impedia Husserl de pôr também o problema da fundação causal. Se não o faz — ao menos como problema de que trate; Deus parece continuar por baixo do seu mundo, o que, continuando simplesmente o hábito da tradição, não é, como acabamos de ver, contraditório com o seu pensamento —, é porque as suas preocupações são outras. São as de saber como, antes de mais, podemos afirmar os objectos para além dos

actos. Se, de cada vez que formulamos um juízo ou nos referimos a uma coisa, afirmamos mais do que o que temos na imanência do respectivo acto, como é tal possível sem perdermos a evidência? Como passamos, primeiro, ao transcendente imediato do acto, ou seja, como saltamos da matéria do sujeito para o objecto, e depois e mais gravemente, como chegamos ao transcendente propriamente dito, ao que é referido mas não é dado no acto presente? É este antes de mais o problema de Husserl: a origem gnoseológica do mundo; saber como ele, a partir dos actos — e no que toca à transcendência propriamente dita graças ao contributo do tempo, que assim adquire a sua posição central —, se constitui, para além de no primeiro plano do objecto, como propriamente transcendente. É esta constituição do objecto, nos seus diversos sentidos, o problema que o ocupa de tal modo que não deixa lugar para a questão da causalidade. Quase se poderia dizer: ainda não há mundo, como se pode perguntar pela sua causalidade?

### 1. Os actos como ponto de vista, com o seu tempo e a sua matéria

O tempo dos actos já se quer sem dúvida central em Kant, graças à sua descoberta por Hume. Mesmo a simultaneidade se conhece sucessivamente. Por isso ele pode pôr já o objecto como a síntese da apreensão, que exige por sua vez a síntese da reprodução, a qual exige a do conceito. Parece deste modo que o mundo em Kant já é mesmo constituído pela síntese *dos actos do sujeito*. Todavia apenas parece. Na realidade, estes actos servem ainda para pensar o ser transcendente, o qual aparece, desaparece ou permanece de modo independente deles, tendo assim o seu tempo, que é aquele que continua a valer. Em Kant ainda não há nada da ideia de que o ser possa ser dependente dos actos. Resultado: eles são só o caminho que subrepticamente nos leva a ele. Embora formalmente o autor parta deles, o que ele por seu meio acaba sempre por pensar são as próprias coisas transcendentais, para nada ao fim e ao cabo tendo servido os actos. Com Husserl não é mais assim. Ele quer verdadeiramente partir dos actos e *aceitar só* o que por eles for constituído. Por isso ele abstrai metodicamente do ser transcendente e se instala à beira da corrente da consciência. E estuda o seu tempo. Depois haverá o que for visto *a partir e através* dessa corrente.

Haverá em primeiro lugar — é a primeira saída para a transcendência — o noema da respectiva noese; quero dizer, através da *matéria* do acto, veremos o respectivo objecto. Aqui ainda não há verdadeiramente nenhum problema. Para além, é claro, do problema imemorial da representação. Parece que há, e até o mais grave em Husserl — saltar do ser imanente para o transcendente —, porque, com a sua abstracção metódica do ser transcendente, parece que ficámos só com o imanente. Mas tal não é verdade. Nós, a este nível do problema, precisamente só *abstraimos* do ser transcendente, e por consequência, embora durante essa abstracção atendamos apenas ao imanente, ele ficou lá fora à nossa espera, aguardando que de novo nos voltemos para ele. Não podemos deixar de uma vez mais sublinhar com força que o problema do idealismo-realismo não é ainda a este nível que se coloca: o dito ser transcendente ainda é um ser *visto*, e visto na sua *plenitude* — é exactamente o



que graças à matéria nos está presente –, e nessa medida é imanente. A verdadeira transcendência surge quando esse ser visto é pensado como o que antes e depois desse acto não é visto, como o que existe pois *sem* ser visto. A transcendência que vai da noese para o noema, que vai da matéria dos actos para o respectivo ser, é uma falsa transcendência; é só aquela que deriva de se ter inventado, de se ter *suposto* em nós um duplo desse ser, através do qual então somente o vemos; começamos, como dizia Berkeley, por levantar o pó e depois queixamo-nos de que não vemos. Mas, decerto, uma vez inventado tal duplo, e confinados que ficámos metodicamente a ele em Husserl, é evidente que o primeiro salto a efectuar é dele para o efectivo ser. Daí o primeiro grande significado da sua intencionalidade: o acto não se fica no seu conteúdo real (*reell*) mas dirige-se para fora, para o que, embora visto através de tal conteúdo, é transcendente a ele. Se quisermos valorizar o que de verdadeiramente importante Husserl diz, temos de acabar com este duplo nos actos e ficar só com o ver que vê directamente o ser. Ou pelo menos, para entretanto podermos acompanhar mais de perto a letra da sua exposição, temos de tomar o duplo como perfeitamente redundante; o ser visto através dele só é, como acabamos de dizer, transcendente quando, pelos motivos que expusemos no § 84.4, é pensado como existindo antes e depois desse acto que o vê. Tomando-o deste modo como redundante, podemos então seguir o problema ao vivo ou no espelho, ignorando-o ou ainda nele; o verdadeiramente importante não está nesta duplicação, com a respectiva intencionalidade, mas no que em cada um destes mundos se passar.

Sendo três as coisas que se passam, precisamente em ordem à constituição da transcendência ou, o que é o mesmo, do objecto, nos seus três progressivos graus. Antes de mais a retenção. Passada uma impressão, ela fica na retenção. E depois outra e outra... Aquilo que se via completamente e que por isso não era objecto, a impressão, vê-se menos já na primeira retenção, menos ainda na retenção de retenção, etc. Isso que ainda se vê, mas como já não presente e por isso menos (e cada vez menos) do que na impressão, é a primeira transcendência ou o primeiro grau do objecto. Grau este que depois se estende à memória segunda, na qual, como é natural, as coisas se vêem menos. Mas – e é a passagem para o segundo grau – apesar de na memória segunda as coisas por definição se verem menos, elas ainda são lembradas, tal como na retenção, como *tendo* estado presentes. Ora é o que não acontece em relação ao futuro, mesmo que se trate da protensão. Aqui não só a coisa ainda não esteve presente como é por uma mera associação, como o vimos no § 90.5 já lembrado, que nós a pensamos como estando para chegar. O que quer dizer que a transcendência ou grau do objecto aumenta neste lado do tempo, na antecipação do futuro, em comparação com o que se passa do lado da memória. Contudo – é agora a passagem para o terceiro grau – em ambos os casos a respectiva coisa ainda foi ou será impressão: assim como a memória (se é verdadeira) se refere à impressão que efectivamente lá houve, assim também a antecipação (se igualmente se revelar verdadeira) vai ter adiante a sua própria. Ora é o que por sua vez *não* acontece em relação, não mais a esta sucessão passada ou futura, mas em relação ao simultâneo desta sucessão: tudo o que existe ao mesmo tempo que a presente impressão pura e simplesmente não pode, exacta-

mente porque a impressão que temos é esta e não qualquer das possíveis simultâneas, ser impressão. E notemo-lo bem, como já o fizemos no § 84.3, não o pode em absoluto: havendo ao mesmo tempo uma multidão de impressões possíveis, ou temos uma ou temos outra; limitamo-nos a pensar que as coisas estão lá, e nem há por isso confirmação para esta transcendência; quando lá vamos ver, é naturalmente num novo tempo, e deixámos por sua vez de ver aquela que víamos antes. É esta, como se vê, a transcendência do ser propriamente transcendente, a do anterior ser do realista. A qual consiste, voltemos a dizê-lo como repetidamente já o temos feito (ver nomeadamente o § 91.3.3), nessa transcendência meramente temporal: precisamente em, havendo ao mesmo tempo várias coisas e nós só podendo ver uma de cada vez, todas as outras existirem sem serem vistas. É assim esta perspectiva temporal – importa vê-lo com clareza – que se tem das outras impressões possíveis simultâneas, a partir daquela em que se está, *que constitui os objectos propriamente ditos*, tal como é ainda a perspectiva temporal – o estar agora neste ponto do tempo e não no passado ou no futuro – *que constitui os objectos enquanto memórias ou antecipações*; no conjunto, estando nós irremediavelmente em uma das impressões <sup>1130</sup>, essa sim pode ser impressão, mas não as outras, estas só podem ser ou a memória ou a antecipação ou o ser que julgamos que agora existe simultâneo à impressão. É isto, precisamente esta perspectiva temporal – *na qual o mundo adquire o ponto de vista do acto em que vamos e se organiza quanto à sua dimensão objectiva*, acontecendo que, no que respeita à síntese, ela depende da *continuidade* que se dá na experiência (§ 90.2.5) –, que é verdadeiramente importante em Husserl. O ponto de vista da duplicação é bem, como talvez agora se veja melhor, perfeitamente redundante. Aliás notemos que o ser propriamente transcendente (tal como Husserl o pensa ainda: apesar de lá posto, para ser percebido) não se pode naturalmente dar no mundo do duplo, no mundo meramente imanente; pode sim dar-se, e dá-se, a referência a ele, mas não ele próprio.

É, concluamo-lo, neste contexto do problema do conhecimento, ou seja, no esforço *da constituição do mundo de acordo com a evidência e portanto a partir dos actos*, que Husserl está, e é nele que estuda o tempo. Pelo que não põe de facto o problema da causalidade. Mas em compensação quase resolve precisamente o do conhecimento. Só lhe faltou, se estão certas as nossas análises, o que chamamos o «terceiro acto de consciência». Neste sentido, ele representa um enorme avanço sobre o pensamento anterior e nomeadamente sobre Kant. Veremos que Heidegger a este respeito nada avançará. Ele porá sim o problema da causalidade, o qual, sendo mesmo um problema, tem de ser posto, o que Husserl não faz. Mas em contrapartida o autor de *Ser e tempo* só muito sumariamente – e porque vem de Husserl – porá o do conhecimento. Não nos antecipemos, porém; isto pertence ainda ao futuro.

<sup>1130</sup> Abstraindo naturalmente dos instantes em que podemos estar tão ocupados com as referências ao passado, ao futuro ou ao simultâneo (bem como ao pensamento não posicional) que não temos, ao menos para a atenção, impressão alguma.

## § 94. A teoria e o que falta

## 1. O tempo como memória, e a perda à partida da dimensão do presente

Uma vez que a questão do tempo se põe no contexto do problema do conhecimento e portanto se quer ver como, a partir dos actos, o próprio tempo se constitui, a primeira pergunta era: como se liga a actual impressão à anterior? Graças à retenção. Estando nós já *na actual*, e por consequência não havendo *nada já* da anterior, aquela só se pode ligar a esta se, agora, esta ainda nos estiver presente. É o que faz a retenção: graças à sua face-sujeito que acompanha a nova impressão (e por isso é que ela se chama retenção), nós vemos agora, para além da actual impressão, também a anterior. E o que se diz a respeito de duas impressões diz-se naturalmente a respeito de todas as que forem: só se junta a actual impressão a elas se elas agora se conservarem. Tal como se diz para a memória segunda: também nesta é graças ao que se preserva agora da retenção (mesmo que no intervalo isso tenha perdido a capacidade de nos afectar) que nós vemos ainda as anteriores coisas. Pois bem, deste modo – estando nós já *num* instante do tempo, relativamente ao qual os outros são passados ou futuros – nós perdemos à partida a possibilidade de pôr o tempo também na sua dimensão do presente: não mais pois só <sup>1131</sup> como a continuidade da retenção de que a impressão é o instante-limite (e, incluindo também o futuro, a continuidade da retenção e da protensão divididas pela impressão-limite), mas também e mesmo antes de mais como a continuidade das próprias impressões. Ou melhor: ainda é teoricamente possível a continuidade do presente, mas só na sua modalidade do presente não-actual; ainda podemos, situados num ponto qualquer do tempo e olhando para o passado e para o futuro, considerar os presentes que lá houve e lá haverá, e considerá-los na sua continuidade. Mas mesmo isto, sem o hábito de considerar os próprios presentes actuals como uma continuidade, antes com o hábito positivo de considerar a continuidade do tempo como formada pelo passado e pelo futuro com o presente por limite, não parece pelo menos fácil. A objecção imediata, porque é esse o hábito, é a de que o presente é um limite e com limites não se constitui uma continuidade. Por isso eu julgo que esta dificuldade em considerar os próprios presentes como uma dimensão só se supera quando expressamente se puser o problema mesmo da continuidade do tempo e se for coagido a concluir que o presente, o instante, não pode ser um simples limite da continuidade do passado e do futuro. Não o pode ser à partida porque, se se leva a sério que o limite não tem dimensões, ele, que é do reino da dimensão, pura e simplesmente desaparece, desaparecendo com ele o presente. Mas se isto – os hábitos são avassaladores – ainda não é evidente, então atente-se neste outro argumento, conduzido dentro da teoria habitual. Se o limite, por não ter dimensões, precisa de se arrimar à respectiva continuidade passada ou futura – sendo por isso que não pode haver, como se demonstra desde Aristóteles,

<sup>1131</sup> Lembremo-nos do fim do § 16 das *Lições sobre o tempo*. Ver *supra* o texto correspondente à nota 1017.

dois instantes contíguos –, então sucede que o tempo *vai aos saltos*? E pior: que não só *entre* um instante e outro há uma continuidade *de* passado ou *de* futuro (consoante as perspectivas), mas ainda (porque aí por definição não pode haver nenhum instante) de um passado que *nunca foi* ou de um futuro que *nunca será* presente? É bem claro: se a continuidade posta a partir da noção de limite já é um problema no domínio da simultaneidade, porque por definição o limite é nada, ela ainda é um problema maior na sucessão, no movimento e no tempo, porque então o próprio *acto* de um e de outro exigem que a *dimensão sucessiva desse acto* seja *ela mesma* uma continuidade. O que obviamente só se alcança se voltarmos atrás e redefinirmos a continuidade, não mais a partir da noção de limite, mas a partir da noção de pontos (para a extensão e para o movimento) ou de instantes tais que *sejam em si mesmos extensos*, embora ao nível considerado da experiência *não tenham extensão* (§ 89.2).

Então, sim, é perfeitamente possível constituir o tempo com instantes, os quais agora podem ser contíguos. E podemos pensar a dimensão do presente, não só ao nível do presente não-actual, mas também, e é isso que sobretudo é importante, ao nível da sua outra modalidade, o presente actual em que vamos. Digo que é isso o importante, por duas ordens de razões. – Em primeiro lugar, é essa modalidade do presente o último tempo, na base do presente não-actual, que é este mesmo a base da memória. Lembremo-lo. A memória é algo que temos *agora*. Mas precisamente, para que o-que-temos-agora possa ser a memória de alguma coisa anterior, é preciso que isso se *refira* a essa coisa, é preciso que a memória seja a memória *de*; isto é, no próprio conceito desta, é indispensável a referência ao que lá houve, o qual, enquanto justamente não-memória, só pode ser visado a vazio; eis o presente não-actual por baixo da memória (§ 92.2.2). E por sua vez este presente não-actual é a vazio, porque ele é ainda a referência *posterior* ou *anterior* ao efectivo presente; o que implica, para possibilitar esta mesma referência, que nós *lá tenhamos* estado ou *viremos* a estar; o que significa que já temos assim os presentes *a cheio*; falta só a *passagem* de uns aos outros; mas isso é por sua vez o que está implicado na própria noção de *continuidade do presente* (trata-se de uma *dimensão* e *sucessiva*, em que naturalmente se passa de um ponto a outro), descoberta, como acabamos de dizer, ao pôr-se o problema da continuidade do tempo; eis, por baixo do não-actual, o presente actual em que vamos (§ 92.2.3). – E depois a segunda razão pela qual a continuidade do presente actual é importante tem exactamente a ver com esta passagem. Só nessa continuidade, com efeito, a ligação do tempo se põe enfim, não mais quando *já se passou*, mas *ao passar*, chegando-se deste modo ao *verdadeiro* tempo. Estando nós numa coisa e outra aparecendo, percebemos nessa exacta medida esta como outra. É assim, de percepção em percepção (§ 59.5), que o tempo, na sua máxima concretude, e por isso na sua verdadeira realidade, se dá. – Ora foi antes de mais isto que Husserl, ao pôr o tempo em termos da retenção-agora-da-impressão-anterior, definitivamente perdeu. Nele, como na tradição, estamos já sempre situados *num* presente, e é a partir dele que olhamos para o passado, que então *já passou*, ou para o futuro, que *ainda* não veio; pelo que nesse caso só podemos ligar o tempo ou graças à memória ou, e ainda é preciso ir até à ideia de uma continuidade do presente,

graças ao presente não-actual; como esta ideia não existe (e só se ganha no actual) fica só a memória. Precisamente *não* vamos na própria passagem, na passagem de uma percepção a outra. O que depois complica a doutrina do tempo, porque, sendo preciso o tempo actual por baixo do não-actual, ou ao menos este último (sob o nome de tempo constituinte) por baixo da memória, não se sabe propriamente como lá chegar; ele decerto fala na «intencionalidade longitudinal», que nos levaria à impressão anterior «não-modificada»; mas isso é patentemente ir além do que esta intencionalidade pode dar, ou seja, é no fundo ter de admitir que a retenção não chega; pois, se esta retém, modificando, a impressão, e é depois através desta modificação que nos dirigimos à impressão passada, esta última só nos pode aceder como modificada, não como não-modificada (§ 92.1.2). O seu tempo constituinte, correspondente ao nosso presente não-actual, sofre palpavelmente de uma dificuldade de acesso, que se repercute depois na falta de uma sua definição exacta; há um certo golpe de força, uma certa heroicidade na sua afirmação.

Contudo, uma coisa sim é positiva no seu modo de pôr a ligação do tempo. Ao colocá-la em termos de memória, e ao insistir em que o objecto que vai ficando para trás se continua a ver, ao ponto de sabermos se ele é um objecto que muda ou não (§ 92.2.1), ele descobre a indispensabilidade da memória para a constituição do tempo. Lembremo-nos, como já o dissemos no parágrafo acabado de citar, como em Agostinho a medida não requeria necessariamente a memória; bastava que, à medida que fôssemos avançando, conservássemos a extensão desse *algo* que nos havia sido dado na percepção; só essa extensão estava em causa e, por conseguinte, podíamos abstrair das coisas, referindo-as só, de modo inteiramente a vazio, como o que *lá houve* na percepção, em termos pois de presente não-actual. E o mesmo acontecia em Kant. As sínteses do tempo (com a respectiva matéria) podiam também muitas vezes ser interpretadas, não como exigindo a memória, mas em termos do presente não-actual. Pois bem, em Husserl isto não é mais assim. Os objectos, no decorrer da sua síntese, têm tanto de continuar a ver-se nas suas efectivas determinações que podemos dizer se eles mudam ou não. Mudança que, em boa verdade, nem precisa de uma sua afirmação particular: para ele, constituir o objecto é tanto por princípio constituí-lo *vendo-o* – ele está, não nos esqueçamos, na perspectiva de só afirmar o que se *vê*, está na perspectiva do conhecimento – que a mudança ou não do objecto é apenas mais um elemento a descrever. Doutrina esta que nos pode levar, como na verdade levou (§ 92.2.2), a inclusivamente perguntar se o tempo seria possível sem esta memória. Refiro-me ao tempo como o presente não-actual, como a referência a vazio ao que *lá houve*; porque, enquanto o presente actual em que vamos, ele seria sempre possível. Sê-lo-ia, porém, neste caso, como apenas uma sucessão incipiente, posto que estamos sempre só de cada vez, não direi no presente actual, porque isso não é exacto (e não haveria sucessão), mas na *chegada a ele*. Ora não é só desta sucessão quase punctual que se trata, mas antes *do que houve para trás e haverá para diante*. E então, se é disto que se trata, parece bem claro que, sem a memória, só com a referência a vazio a esse passado e a esse futuro, esta referência rapidamente desapareceria. Ou pelo menos – porque estivemos lá, e podemos pelo menos pensar isso – o tempo seria mudo para nós, nada de determinado haveria para trás

e conseqüentemente para diante, seríamos a pura chegada de cada vez ao momento presente. Ora precisamente as coisas não são assim para nós. Temos acesso ao passado e por aí ao futuro, podendo até dessa maneira influir neste. Tal deve-se à memória. Daí a sua importância. – Pois bem, é esta importância o que se pode ler na sua doutrina. Não que ele a afirme desta maneira, em contraste com o presente não-actual, e mesmo com o actual. Ele precisamente não pôs o problema da continuidade do tempo, tal como Aristóteles o havia posto, ao ponto de ser para ele o seu maior problema. E por isso não descobriu quer que o tempo se liga ao passar quer a dimensão do presente, que depois se aplica ao próprio presente não-actual. Ao contrário, como na tradição, ele pensa logo a ligação do tempo como fazendo-se quando já se passou, e fazendo-se em termos de memória. Mas, dado que está na perspectiva do conhecimento, e portanto a *evidência* é indispensável, esta memória adquire nele a sua real efectividade. O objecto *vê-se* ao constituir-se, *não há tempo* sem este ver o passado, bem como depois, através deste passado, sem ver o futuro. Daí, nos seus próprios termos, a indispensabilidade da memória.

## 2. A memória, o seu grande tema

Já tivemos ocasião de referir que o futuro se constitui através da memória. Se, como ele mesmo exemplifica, tendo-se dado *p* e *q* sucessivamente na percepção, se constituiu essa sucessão na memória, e logo a seguir se dá *p'* na percepção, então espera-se *q'* (§ 90.5). Não há mesmo outra maneira de o constituir. Porque, quanto ao presente, ele está aí, e quanto ao passado, já esteve; mas quanto ao futuro, ainda rigorosamente nada está. Só o podemos pois colocar lá, graças naturalmente à percepção e depois à memória. O primado é radicalmente desta, não da previsão.

Mas ainda acontece que em Husserl a própria percepção se reduz basicamente à memória. A percepção, uma vez descoberta a dimensão do presente actual em que vamos, dá-se patentemente nesta dimensão; ela, enquanto percepção, não é senão a continuidade das impressões: uma e outra e outra... de forma contínua. Mas só assim, como é claro, não guardamos nada das anteriores: só há rigorosamente, como o dizíamos há pouco, a chegada a cada uma. E mesmo, antes disso, Husserl não conhece esta dimensão. Ao contrário, ele está na perspectiva da tradição de que o tempo se constitui através da memória. À qual acrescenta a sua própria perspectiva da evidência, que o faz levar a sério essa memória. Resultado: ele transforma a percepção enquanto tal numa constituição do objecto; transforma-a no ver efectivo do acabado de passar. Ainda há decerto, de cada vez, a passagem à nova impressão, e portanto há apesar de tudo a dimensão do presente actual em que vamos. Mas a sua atenção, não se apercebendo dessa dimensão autónoma, vai de cada vez para o que se guarda; Husserl não vai a olhar para o presente, mas para o passado. Evidentemente, também há este olhar para o passado: é só assim, graças à memória, que se pode constituir o objecto, a percepção enquanto tal não o podendo dar. Mas são duas coisas distintas. A percepção passa-se na dimensão do presente actual e só a constituição do objecto, essa sim, lança mão da memória;

o objecto não é só o resultado da percepção, mas também da memória. O que ainda ajudou Husserl a fazer esta confusão (para além do que estamos a dizer) foi a sua descoberta da retenção como uma memória que, em contraste com a memória segunda, surge como a *continuação* da percepção. Como o vimos no § 90.4, com efeito, a retenção, ao contrário da memória segunda, a qual se efectua a partir do desaparecimento completo da coisa da percepção, razão pela qual a tem de procurar, parte da percepção e portanto da presença dessa coisa, e só é memória porque de cada vez o nada se interpõe; ou, dito de outra maneira, a retenção consiste apenas no progressivo apagamento que a coisa da percepção sofre por baixo dos nadas que se vão acumulando. Deste modo, não havendo por seu lado a dimensão do presente e sendo a retenção a própria *continuação* da percepção, parece bem que esta retenção é que constitui a percepção; ou, pelo menos, que a retenção faz parte dela, porque o Autor em tudo isto não perdeu evidentemente, de todo, a impressão. Contudo, e o ponto é esse, a atenção vai para a retenção. Pelo que a percepção se reduz, na verdade, basicamente a ela.

Pois bem, se é assim, se a previsão depende da memória e a própria percepção se reduz no fundo à retenção, então nada de estranhar que seja a memória em geral o tema que ele mais estuda em toda a sua teoria do tempo. Com particular realce precisamente para a retenção, não só porque é a sua descoberta, mas também e principalmente porque ela surge, como nos lembramos, para resolver o problema da percepção, para substituir a imaginação que em Brentano se juntava à percepção puntual, assim se obtendo, pensa Husserl, uma efectiva percepção e não mais uma memória; e ainda (com particular realce para a retenção) porque, para além de fundar a memória segunda já que é a primeira, ela é, ao dar-se imediatamente a seguir à percepção, «absolutamente certa», assim podendo fundar a reflexão, o método mesmo da Fenomenologia. Por todas estas razões, o seu relevo, e como consequência o seu tratamento minucioso. Passada uma impressão, fica a sua retenção; passada a segunda, fica a sua retenção e a retenção da retenção daquela, etc; conhecemos a minúcia do desenho. Comparemos antes com o que acontecia na tradição, para compreendermos a novidade de Husserl.

Também na tradição, com efeito, havia o duplo através do qual se via o objecto na percepção, e depois o duplo através do qual ele se via na memória; ou, para pôr isto nos termos do nosso Autor, havia a impressão através da qual se via o correspondente momento do objecto transcendente na percepção, e depois a retenção dessa impressão através da qual tal momento se via já na memória. Mas havia só isto. Dizia-se que havia o tal duplo na percepção, a impressão, e depois o duplo na memória, a retenção, mas não se ia lá ver; e, por conseguinte, tais duplos nunca eram objectivados, antes permaneciam na sua função de actos que se dirigiam para o transcendente, isto é, ao nível do que podemos chamar a sua face-sujeito. É certo que se dizia expressamente que eles se podiam ver na reflexão, onde passariam a objectos. Mas, não havendo a necessidade metódica de os ver, tudo o que se fazia era dizer isso e não se passava à acção. Pois bem, é esta necessidade metódica que agora há em Husserl, com a passagem à acção e, consequentemente, com todo o desenvolvimento que daí resulta. Na verdade, consistindo o próprio método da Fenomenologia em fundar os objectos nos seus actos, é preciso agora, sem mais

simulações, desviar o olhar dos primeiros e ver mesmo os segundos. Por isso ele abstrai do mundo e se estabelece à beira da corrente da consciência. Eis aqueles actos da tradição vistos; e atrás deles aqueles que por sua vez os vêem, etc. Ou antes: supostamente vistos; esta conversão do olhar não significa que ele agora veja mesmo aquilo que antes só se dizia que se podia ver; nada sendo esses actos, como o vimos, e por outro lado não sendo a aparente evidência que *deles* temos senão a evidência de que, já que se supõem, eles *têm* de lá estar (§ 85.1.4 *no fim*), nada realmente se vê quer na tradição quer em Husserl. Mas aquilo que antes só se dizia que lá estava mas não era importante porque o ser transcendente, que se via, não dependia disso, agora é a condição deste mesmo ser transcendente. Logo, se se supõe mesmo que os actos estão lá, e em consequência se supõe que eles realmente se podem ver, eles vêem-se mesmo. E eis Husserl a descrever tudo o que vê, nessa corrente da consciência. – Sendo o que vê, antes de mais, a impressão *nela mesma*. Ela, uma vez passada, vê-se decerto na retenção. Mas as próprias dificuldades da reflexão conduziram-no, como vimos no § 88.3.4, à sua visão *directa*. Trata-se decerto de um ver heterodoxo, «sem acto» como dizíamos, porque não há duplo e consequentemente ver, mas Husserl foi coagido a admiti-lo. E assim como a impressão se vê *nela mesma*, assim também isso acontece (embora Husserl não o refira) para todos os actos de retenção na sua face-sujeito: eles já se vêem *em si mesmos*, antes da sua posterior objectivação na retenção. Não entanto Husserl mantém basicamente o hábito de considerar como visto (mesmo no caso da impressão) apenas o que é objectivado na retenção; a qual retenção (antes de mais na sua face-sujeito, que nos guarda o que houve antes) é de qualquer maneira necessária, para se poder pensar o passado<sup>1132</sup>. Resultado: a impressão vê-se na primeira retenção, a qual se vê na retenção dessa retenção, etc, indefinidamente, ou antes, até que desapareça a força com que a matéria do acto nos-afecta. É este grandioso, este imenso desenvolvimento *da própria concepção da tradição* que Husserl nos traz, graças à sua conversão metódica do ser transcendente para o imanente. Imenso, digo, mas nem por isso menos exacto em todas e cada uma das suas minúcias. Ao contrário, devemos mesmo dizer que a sua descrição é até mais ideal do que experimental. Mas já conhecemos tudo isto. Aqui ponhamos antes dois problemas. O primeiro: como pensa Husserl ao certo a memória *das coisas*? E depois: posto que a memória é pelo menos uma das modalidades do inconsciente, como equaciona ele este último?

### 2.1. A relação da memória ao passado

Lembramo-nos de que, se a memória se passa no actual presente, o seu presente mesmo ficou no passado e, por consequência, não se pode fazer a ligação da actual impressão a esse passado, não se podendo resolver o problema do tempo

<sup>1132</sup> O que faz com que, notemo-lo, se a retenção não é necessária do ponto de vista da reflexão, continua a sê-lo do ponto de vista do tempo, como os «vestígios» sem os quais não há mais passado.

(§ 90.3.2). No entanto Husserl, que tem bem consciência desta simultaneidade da retenção à actual impressão, julga mesmo assim que tem nela o passado, *que nela se chega realmente a ele*, e que portanto pode resolver o problema do tempo. Aliás é esta mesma chegada ao passado que é posta em relevo, não só na discussão com Brentano, mas também na caracterização da retenção como a «percepção do passado». A sua crítica a Brentano, com efeito, é a de que a imaginação que se junta à percepção, sendo um presente, não nos pode dar o passado; o que leva a supor que na sua solução se pode mesmo atingi-lo (§ 89.1). E ao recusar que a retenção possa ser uma espécie de eco físico da percepção, uma percepção mais ténue, ele caracteriza-a precisamente como sendo a «consciência do *acabado de passar*»; isto é, como o acto, segundo o dirá um pouco adiante, que logo após a percepção da coisa *no presente* a percebe *no passado* (§ 90.2.2). Bem como é ainda esta efectiva chegada ao passado o que resulta da sua descrição da memória segunda como o acto que vive *agora*, com a sua quase-impressão e as suas quase-retenções, a percepção *passada* (§ 90.4). Ora, como se articulam entre si estes dois aspectos não concordantes, este estar no presente e, mesmo assim, chegar ao passado?

A resposta é: Husserl não os articula. Pela simples razão de que não vê que eles são incompatíveis. Na verdade, por um lado, ele estende para além de si mesma a intencionalidade própria da retenção; e por outro esbate, ou antes, não se dá conta da irreducibilidade do presente anterior em relação à memória; pelo que dos dois modos torna comunicáveis esses dois aspectos que são incomunicáveis. — A retenção, com efeito, é uma intencionalidade. E isso leva, por essa razão mesma, a que se julgue que já se tem nela o verdadeiro passado. Leva tanto que só com a descoberta do tempo constituinte se irá ver que precisamente a impressão retida, já que é contemporânea da impressão presente, não é o verdadeiro passado, antes este é essa impressão como lá existiu *antes* da sua retenção agora. É que toda a intencionalidade é o salto do acto para o respectivo objecto: no caso, é o salto da face-sujeito da retenção, que se tem *agora*, para o *passado*; com o passar da impressão, nós guardamo-la e, através desta retenção, pensamos *essa impressão anterior*. Pensamo-la tanto a ela que, se para o ver bem limpamos este acto da retenção da sua matéria redundante e ficarmos só, em tal caso, com o respectivo objecto, aquilo que aí temos para a consciência, como o analisámos primeiro no § 89.1 *no fim* e depois no § 90.3.2 já assinalado, é literalmente essa impressão, nada mais havendo para a consciência; na verdade, uma vez ela passada, e estando nós no seu nada seguinte, vamos deste a ela, e vemo-la através do nada; na retenção, e depois na memória segunda, é lá sempre ao *sítio* temporal da coisa que vamos, e a *esta* coisa, precisamente nada mais havendo. Ora, neste contexto, é bem claro que só havendo alguma razão que nos leve a pensar que isso que temos não é o verdadeiro passado é que o passamos a tomar dessa maneira. Em Agostinho essa razão era que as coisas exteriores (como antes de mais o objecto da memória) se haviam aniquilado na sua transição para o passado: então o que lembrávamos já não eram essas coisas, mas um duplo nosso. E em Husserl há a diferença da memória em relação à percepção: em comparação com as percepções actuais, é bem nítido que o que lembramos já não é, por irremediavelmente mais pobre, a própria percepção que lá houve na sua plenitude. Mas é,

expressamente, no âmbito do tempo constituinte que a diferença se lhe impõe. Se a retenção se passa na *simultaneidade*, e o tempo é antes de tudo uma *sucessão* (§ 92.1.1), então o verdadeiro passado já não é esta impressão retida, mas a impressão tal como ela existiu *antes* da retenção. Decerto, o passado da retenção é ainda tal, porque ele é a ida desde o actual presente à impressão anterior, há ainda nele uma transcendência; mas (e a memória é exactamente isso) é uma transcendência na imanência; é o que vemos, agora, da impressão anterior, já não é a impressão mesma anterior, tal como ela existiu antes da retenção. E uma vez aqui chegados, nós esperaríamos, como é natural, que o Autor, tendo alcançado assim o verdadeiro passado por trás do passado da retenção, fizesse reverter essa descoberta sobre a sua teoria desta retenção; isto é, esperaríamos que esta passasse a englobar no seu conceito esta mesma referência ao passado verdadeiro, de tal modo que já não se pudesse mais tomar o seu próprio por tal. Ora isso não acontece. Porquê? Porque — e passamos da intencionalidade própria da retenção para o modo como Husserl concebe as relações entre o tempo constituinte e a memória —, tendo partido do tempo como memória, *jamaiz deixará esta perspectiva*, o que o impedirá de ver com exactidão a essência do tempo constituinte. Assim, em vez da mútua irreducibilidade, ele tenderá antes a passar do primeiro domínio ao outro. É o que temos logo no próprio modo como ele põe o acesso ao tempo constituinte: é através da intencionalidade longitudinal da retenção, como o vimos no § 92.1.2, que chegamos a ele. Não há outro caminho, independente da memória. Pelo que o conhecimento que dele parece haver ainda — e que não se faz *por imagem* porque Husserl nunca o diz, o que de resto implicaria a consciência de que ele *não* se poderia ver *em si mesmo*, o que também nunca aparece — é um conhecimento *em si* e efectuado *pela memória*. O que de todo (mesmo considerando já só o que *ainda* se vê, porque precisamente se trata da memória) não pode ser. *Em si*, *em pessoa*, o tempo constituinte só pode ser visto *aquando* da respectiva percepção; depois desse tempo, só se pode referir *inteiramente a vazio*; e também decerto *ainda ver*, e ver *em pessoa* (porque é a *própria* coisa da percepção que se vê, no seu próprio *sítio* temporal), mas enquanto *depois* daquele tempo, *não* nele; constitui-se para a coisa da percepção, como o dissemos na nota 1052, uma sua *permanência*, graças às vezes que lá vamos vê-la *ainda*; ainda, precisamente no tempo posterior; àquele tempo mesmo da percepção, a memória, seja ela a primeira ou a segunda, pura e simplesmente não pode ir. Porque Husserl não faz todo este conjunto de distinções, a memória, embora passando-se na simultaneidade, pode mesmo assim ir à percepção anterior! Nele, ainda não se vê com exactidão como ela realmente se articula com as coisas passadas, com as coisas de que é memória.

Contribui decerto para esta falta de distinções a manutenção da matéria dos actos, do duplo retido em nós através do qual vemos as coisas passadas. Não que o problema esteja nesta ida do duplo para o respectivo ser, na ida do acto-memória para a memória-objecto; ele está antes, também aqui e como o compreendemos bem agora, na diferença que há entre essa memória-objecto e aquilo que, sendo anterior a ela, pura e simplesmente não se vê mais enquanto tal. Mas o que sucede é que tal duplo, na teoria, é considerado como sendo o meio sem o qual não há memória e, dessa maneira, ganha a visibilidade correspondente; ele está, digamos,

constantemente a atravessar-se-nos no caminho, é obvio que não podemos deixar de o ver, e de ver menos o restante. Daí o seu contributo para a referida falta de distinções. E daí, também, os problemas específicos que, sendo precisamente um duplo que se retém em nós, ele por sua vez acarreta.

Em primeiro lugar, com efeito, *se é através dele que nós vemos a memória-objecto*, esta é para ser entendida à maneira do que acontecia em Agostinho, em que, tendo-se aniquilado as coisas exteriores, o que então víamos era uma projecção nossa dos «vestígios», uma objectivação do duplo, e não mais aquelas coisas exteriores? Por outras palavras, é mesmo para levar a sério que nós vemos o objecto da memória *através* da respectiva matéria retida em nós? É claro que não; aqui como por toda a parte o duplo é redundante, foi suposto em nós para explicar como na ausência das coisas ainda éramos capazes de as pensar, mas nunca passou de uma mera suposição, portanto de um nada, a deixar-nos inteiramente livre o caminho para as respectivas coisas; só estas, mesmo quando se admite o duplo, existem e por conseguinte só elas se vêem onde se situam, sem nenhuma mediação. Assim, mesmo em Agostinho, nós só objectivamos o duplo na teoria, realmente pensamos a nossa infância, ou as sílabas há pouco pronunciadas, na sua própria realidade passada. Pois bem, em Husserl, há para além disto a diferença cultural que separa a época moderna da época grega e medieval: enquanto aí a perspectiva reinante era a do nada anterior e posterior das coisas e consequentemente a da sua produção e aniquilação, com o desenvolvimento moderno da matemática e a sua utilização no estudo da natureza, passou a considerar-se esta mesma natureza como de cada vez o ser que já é, procurando-se no referido estudo as relações que há de ser para ser; o mesmo é dizer que a causalidade analítica grega e depois medieval, representada particularmente por Aristóteles, foi substituída, nomeadamente desde Galileu, pela causalidade sintética moderna. Então, o que se pensa para trás e para diante no tempo não é mais o nada das coisas, que apenas existiriam no presente, mas as próprias coisas que existiram antes e que existirão depois. Pelo que Husserl pode pensar as percepções passadas (ao fim e ao cabo as verdadeiras coisas), não mais como Agostinho, isto é, primeiro como desaparecidas à medida que passamos a outras, e só depois, secretamente, como elas mesmas, mas directamente; e quem diz as percepções passadas diz naturalmente as futuras: o tempo, como o dizíamos no § 10, deixa de se conceber como *nada* e passa a conceber-se como *ser*. Mas o nosso Autor faz mais. Uma vez neste contexto, e ao analisar o tempo «objectivo», ou seja, o tempo como a *totalidade* dos seus instantes que se diferenciam pela sua *situação relativa*, ele chegou à conclusão de que o tempo em geral, isto é, mesmo já do ponto de vista dos actos, *tem* de ser uma totalidade de *ser*: ele descobre – posto que a memória é por definição a referência ao presente anterior<sup>1133</sup> – que é o próprio presente que «*individualmente*», como dizia, *passa* para o passado (§ 91.1); e naturalmente que é *ele* que é visado no futuro; ou seja, articulando todo o conjunto,

<sup>1133</sup> Qualquer que seja o modo – com ou sem exactidão – como se articula com ele, que não é aqui o problema.

descobre que cada presente é «individualmente o mesmo» quer seja visto no futuro, no presente ou no passado; ele é *um só e mesmo* ponto do tempo, e naturalmente um ponto *de presente*, que já se visa no futuro, que se tem no presente e que se visa no passado; o tempo é constituído apenas por presentes, e os presentes do futuro e do passado só são tais em virtude da sua ausência, ditada pela nossa situação num ponto só de cada vez. A necessidade da concepção do tempo como *ser* está pois aqui inteira. Ela só não resulta, também e mesmo antes de mais, da análise do problema da causalidade, e isso é, como já dissemos, uma falta que há no seu pensamento. Mas à sua maneira, ou seja, a partir do tempo matemático moderno, a que acrescenta a consideração dos actos que o pensam, chegou à mesma conclusão, ainda que não a valorize: o passado e o futuro não podem ser concebidos como o nada que no pensamento grego e medieval eram, mas têm de ser concebidos como o próprio ser que lá houve e que lá haverá; é o que implica a própria essência do que são a memória e a previsão.

E depois, tratando-se justamente de um duplo que *se retém* em nós, à primeira vista parece decerto que esta retenção é a garantia da veracidade do processo da memória; pois se o acto anterior, ao passarmos para o seguinte<sup>1134</sup>, literalmente *continua* (mesmo que sofrendo a respectiva modificação, isto é, mesmo que seja repassado pelo nada), aquilo que através desta continuação nós vemos só pode ser o próprio objecto anterior, embora repassado pelo nada. Todavia as coisas não são assim tão simples. Se nos lembrarmos do que ele dizia no já referido Suplemento I a respeito, por um lado, da *recepção* da matéria da impressão e, por outro, da *produção*, da *espontaneidade* por parte da consciência em relação à matéria da retenção (§ 85.3.1), em vez dessa garantia, as mais fundadas dúvidas ao contrário nos assaltam quanto à fidelidade do objecto da memória em relação ao objecto antes percebido. É que não se trata então de *continuar realmente* com a matéria da impressão, ou seja, de uma permanência efectiva dessa matéria (mesmo que repassada pelo nada), ou seja ainda, de um repouso em tempo alheio, mas, *terminada tal matéria* com o tempo da impressão, de justamente a *produzir* no tempo da fase seguinte, e no da outra, etc, durante o tempo em que a houver. Se é disto que se trata – e portanto se a retenção é em relação à impressão *toto coelo* nova –, o que é que me garante que ela não é totalmente diferente e, consequentemente, que o seu objecto, em vez de me dar o objecto da percepção, não me dá outro inteiramente diferente? Produção por produção, a consciência pode muito bem produzir o que quer que seja, não só o qualitativamente idêntico. Aliás, qualitativamente idêntico a quê, se a impressão passou, e por isso mesmo é que é precisa a produção? É bem claro, também aqui faltam as distinções necessárias. Ao dizermos *retenção*, parece que *se retém mesmo* o que havia anteriormente, e que em consequência a espontaneidade só serve para o estender. Mas tal eviden-

<sup>1134</sup> Tenho em vista aqui apenas a primeira ordem de duplos, a tradicional, ou seja, como o dizíamos no número anterior, o *uso transcendente* da impressão e depois da sua retenção, sem nenhuma reflexão. É isto evidentemente que antes de tudo está em jogo no conhecimento: a percepção e depois a memória *do transcendente*. Mas é claro que o que vamos dizer se aplica também, depois e se se quiser, ao plano da reflexão.

temente não passa de uma ambiguidade: se permanece, não há lugar para a espontaneidade, e se não permanece, então há lugar, mas não há retenção. Se se vê que a matéria da impressão pura e simplesmente *acaba* com o tempo desta impressão – que na consciência por definição não há nada que permaneça de acto para acto, porque tal seria admitir nela um objecto –, então é o próprio conceito de retenção que à partida se revela impossível e desaparece. E como se pode nesse caso garantir a verdade do objecto da retenção? Husserl diz e bem, como já tivemos ocasião de o repetir, que a retenção é «absolutamente certa». Isso é assim em virtude da própria evidência dos fenómenos: acabamos de chegar tão agora mesmo da impressão que por assim dizer ainda a *tocamos* na retenção. Mas se as coisas fossem como a teoria diz, isto é, se nós só víssemos a impressão através da sua retenção em nós, porque tal retenção seria antes uma produção nossa, por princípio não seria até ela que veríamos mais; a teoria transforma o mais certo logo no mais incerto. – Também na nossa solução, di-lo-emos para concluir, nada permanece *realmente* da percepção para a memória. Mas nós *não* produzimos o que quer que seja. Não havendo mais matéria alguma no sujeito, limitamo-nos a ir do nada, que depois do seu tempo a percepção é, à coisa da percepção. Na nota 1052 há pouco invocada, dizíamos que cada fase de nada é o *miradouro* a partir do qual nós vemos essa e as outras fases de nada e finalmente a coisa. Não é uma imagem; é literalmente o que se passa. O acto de memória engloba esta distância – olhamos para lá mas a partir daqui – e só há mesmo isto para ver: justamente a coisa da percepção (não mais a percepção) através desses nada. Por isso ainda se pode falar em permanência: nada mais havendo, o que vemos é ainda, numericamente, a própria coisa da percepção; embora tal coisa só exista de cada vez que a vemos. Falo ainda em *vê-la*. Em rigor, se as coisas já são *de si mesmas vistas* (porque o não-visto é nada), e elas são isso antes de mais na respectiva percepção (porque aí é que há o ser sem mistura de nada), elas, na memória, não são ainda *vistas*: não se pode ver o que de si mesmo já é visto. Tudo o que fazemos é *voltar-nos* para lá, é *atender* a elas; e precisamente elas – sendo o que *de si mesmo já é visto*, ou seja, o que de si mesmo não está às escuras *mas iluminado* – não podem deixar de se ver (de serem o que são), através do nada.

## 2.2. O inconsciente

É conhecida a nota de Fink publicada na *Crise das ciências europeias* como o Apêndice XXI. À objecção de que o inconsciente em Husserl se reduziria ao consciente, ele opõe antes a sua observação de que o consciente não é, como se julga, «algo de imediatamente dado». Esta é uma concepção «ingénua» da consciência, da qual só pode resultar uma concepção igualmente «ingénua» do inconsciente. É na verdade «por oposição ao consciente que toda a ciência do inconsciente sempre tem de definir o seu tema», mas é preciso partir da efectiva realidade da consciência. Se esta, em vez da pretensa imediatidade, requerer ao contrário todo um longo processo para chegar às coisas tais como elas lhe aparecem, ela mesma englobará então em si um inconsciente que – enquanto algo que a funda

e que a faz ser como é – lhe será irredutível. De qualquer modo, conclui, não há outra maneira de tratar criticamente do inconsciente senão a partir do tratamento crítico do que é a consciência<sup>1135</sup>. O que, para o propósito que é aqui o nosso, precisamente nos indica o caminho que devemos seguir. Vamos percorrer nas suas grandes linhas o processo da constituição, para assim descobrir o inconsciente que há em Husserl e o que ele é.

Ora, antes de mais há o processo pelo qual a matéria, afectando o Eu, obtém o seu conhecimento (§ 85.3.3). Como nos lembramos, a iniciativa é da matéria. Interessando o Eu por ela, fá-lo voltar-se para si, sendo só então, isto é, no terceiro passo do processo, que o Eu toma consciência dela. A consciência propriamente dita surge aqui; mas, para que o Eu tenha sentido alguma coisa e, em consequência, se tenha voltado para a matéria, já houve essa dupla forma de pré-consciência. Houve algo minimamente consciente, mas de que então não tomámos consciência, isso servindo apenas para fazer aparecer a consciência propriamente dita. Só depois, pela reflexão, como diz Husserl, nós sabemos propriamente que isso esteve lá. «Vê-se – escreve – numa reflexão específica que os objectos em questão já eram “conscientes” antes da orientação-para, que eles se “impunham”; antes do apreender, há um voltar-se para algo que frequentemente se “impõe” de maneira visível (visível depois)»<sup>1136</sup>. Eis, no início de todo o processo, a pré-consciência antes da consciência. – Aliás, julgo que não devemos perder de vista que toda a coisa minimamente distinta das outras, isto é, que se apreende com um mínimo de *atenção* a ela, implica todo um campo de *inatenção*, de coisas portanto que já são conscientes no sentido próprio (as coisas do fundo da atenção já nos estão presentes) mas que não nos aparecem, uma vez que a consciência as deixa e se volta para aquela a que presta atenção; já aí houve também para elas aquela afecção e o correspondente voltar-se do Eu, com a sua consequente tomada de consciência efectiva, ainda que de forma não-atenta. O que, neste caso, nos faz tomar a dita afecção com o correspondente voltar-se do Eu pré-conscientes como ainda mais pré-conscientes, uma vez que as coisas *conscientes* não-atentas, apesar de precisamente conscientes, nos aparecem já elas mesmas como pré-conscientes *em relação* à atenta; pois, com efeito, se quando *atendemos* de cada vez a cada coisa, as outras, em virtude dessa atenção mesma, parecem desaparecer já da nossa consciência, muito mais parece *não* estar na consciência aquilo que, por definição, não se situa ainda nela, quer já no plano da atenção quer sobretudo no *plano de fundo* desta atenção. Mas isto por sua vez não nos deve fazer tomar então aquela afecção com o correspondente voltar-se do Eu como *pura e simplesmente* não se passando na consciência; porque, se assim fosse, o Eu nada sentiria e não se voltaria, não se dando início à consciência propriamente dita. O que isto, sim, nos mostra é a fundura deste pré-consciente.

Contudo, a constituição das coisas não se esgota com esta afecção por parte da matéria que leva à sua tomada de consciência. Ao contrário, ainda só temos com

<sup>1135</sup> *Krisis* pp. 525-527.

<sup>1136</sup> Ms MIII3111/74. In A. MONTAVONT o. c. p. 230.

isto, de cada vez, a respectiva impressão. Para que esta deixe de existir, sozinha e de ser muda na sua irremediável instantaneidade, é precisa a memória, que funda depois a previsão. Só assim se pode constituir o mundo tal como ele existe para nós. Só retendo a impressão anterior se pode ver que a actual se lhe segue; assim como, se houver um mínimo de repetições, se pode esperar que o que aconteceu antes vai continuar a acontecer depois. E o que se passa em relação a este passado imediato com o seu futuro imediato, em relação pois à retenção e à protensão, passa-se igualmente em relação ao passado da memória segunda com o seu correspondente futuro da previsão. Se a esta simples constituição sucessiva do mundo acrescentarmos ainda os motivos que nos levam a pensar que há muitas coisas que permanecem durante o tempo em que não são percebidas (§ 84.4), teremos então esse mesmo mundo constituído na sua completude: poderemos não só pensar o que aconteceu antes e o que vai acontecer depois, mas também tudo o que actualmente existe ao mesmo tempo que percebemos a coisa entre mãos. Mas precisamente este mundo só existe assim, incluindo quer a antecipação da sua respectiva experiência futura quer a sua simultaneidade à percepção que vamos tendo dele, porque há, a seguir a esta percepção que vamos tendo dele, a respectiva memória; sem ela, nada haveria no passado e conseqüentemente no futuro, bem como não haveria ainda agora ou já-agora aquilo que só antes foi visto ou depois o será. Pois bem, esta memória – que assim é nada menos que o eixo da constituição do mundo –, enquanto retenção é algo consciente (mesmo que durante a maior parte do seu tempo sob a forma da inatenção); mas enquanto algo que perdeu toda a afecção e assim se conserva na consciência até que de novo essa afecção lhe seja devolvida pelo jogo da associação (§ 90.4), existe precisamente na consciência, mas de modo inconsciente. Eis uma segunda forma de inconsciente. Desde sempre, desde as mais ténues e fugidias experiências, nós tivemos as respectivas retenções; mas estas, elas mesmas, passaram; contudo não passou o respectivo ser, antes passou apenas a sua afecção e o conseqüente acto de consciência por parte do Eu; desde essa altura e até que de novo esta afecção lhe seja devolvida, elas (ao nível do seu ser) continuam na consciência, porque precisamente podem ser acordadas, mas de modo inconsciente. Assim, tudo nela realmente continua: o mais impressivo como a mera sombra, o atento e o não-atento, o bom, o mau, o traumático. E pode ser acordado, como na verdade ao menos em parte o é, quer espontaneamente quer sobretudo e antes disso passivamente pela associação desencadeada pela própria experiência. Mas, e o ponto é esse, até que esse acordo se dê – e depois do período do acordo uma vez mais – o seu estado é do inconsciente. Nós, numa palavra, carregamos connosco permanentemente todo o nosso passado, e é ele que permite toda a inteligibilidade do mundo, com a sua atmosfera de optimismo ou de pessimismo, consoante as experiências tenham sido predominantemente boas ou más; mas fora do tempo em que tomamos consciência desse passado, e portanto provavelmente durante a maior parte da sua duração, de forma inconsciente.

Este, na verdade, o inconsciente que há em Husserl e o que ele é: o pré-consciente na tomada de consciência da *hylê*, e o inconsciente mesmo a que passa a retenção, que é por sua vez a matéria das memórias segundas. É certo que aquela *hylê* poderia ela mesma ser tomada como inconsciente, uma vez que também está

na consciência e não é ainda, antes do acto que a consciencia, consciente. Mas ela, nesta sua entrada originária na consciência, é o seu *estranho*, precisamente o que *de fora* lhe *advém*, não sendo por isso verdadeiramente algo que lhe pertença. Assim, não parece que deva ser considerada dessa maneira. E menos deverá considerar-se como inconsciente qualquer realidade que o Eu por seu lado seria, a qual, reagindo à sua maneira à afecção da matéria, à partida nos condicionaria. Porque esta perspectiva, habitualmente avançada pelos realistas, esquece que o Eu transcendental em Husserl, o Eu que funda todo o conhecimento, não tem, tal como já em Kant, nenhuma realidade, antes é a pura palavra Eu ao serviço da unidade das consciências que vai tendo: *sou Eu que vejo, passando de uma à outra*, como era o exemplo de Kant no § 51.4, *as três palavras do verso* (não há três sujeitos, que veriam cada qual a sua). Deste modo, a realidade que depois há pelo seu lado (o corpo) também não é senão uma matéria em sentido próprio, como qualquer outra *recebida de fora*; o que nos caracteriza como únicos é *todo* o conjunto da nossa experiência, primeiro tida e depois guardada, precisamente as matérias recebidas e guardadas <sup>1137</sup>. – E por seu lado os hábitos adquiridos (decerto assinalados por Husserl, mas depois igualmente invocados pelos realistas a favor da sua causa) que nos levam a passar imediatamente a determinado comportamento, bem como, se se trata de hábitos de pensamento, que nos levam a operar com um saber que não é então intuído mas só significado, também não implicam nenhum inconsciente específico: no primeiro caso, os hábitos levam-nos de facto a uma velocidade cada vez maior no respectivo comportamento e, portanto, a que o que era inicialmente bem considerado o seja depois só muito fugazmente, ou mesmo não o seja; mas em relação ao que nisto há de simples comportamento do corpo, tudo se reduz à descrição da velocidade dos fenómenos, ou seja, é uma questão de leis experimentais de sucessão como quaisquer outras; e em relação à consciência aí implicada, até se compreende a velocidade adquirida ao longo da aquisição do hábito porque, com as repetições, a memória da acção seguinte vai ficando cada vez mais viva e por isso literalmente mais presente, até ao momento em que, uma vez ganho o automatismo, já nem é preciso atender às acções em causa; e quanto aos hábitos de pensamento que operam só com a significação sem a intuição (descontada já, por igual, esta força resultante da repetição acabada de referir), isso é decerto também um facto, tanto mais notório quanto nós valorizamos esse meio sem o qual não poderíamos articular o mundo, precisamente as palavras com a sua referência a vazio; mas o que estas enquanto tais significam são as intuições havidas no passado, e portanto o inconsciente que aqui há (e ainda é preciso que se trate já de memória segunda, não de retenção) é o próprio da memória, o da continuação das coisas no sujeito durante o tempo em que ele não tem consciência delas; não há, neste operar não-intuitivo, mais nada de inconsciente senão isto. Há

<sup>1137</sup> Ver a este respeito nomeadamente o § 64 de *Ideias-II*, pp. 399-405. Onde é nítido que a mónada é tão única como em Bergson. Mas onde não é de modo nenhum tão acentuada a *influência* do passado sobre o presente. A memória em Husserl continua sobretudo a ser o que nós, estando no presente, vemos do passado, não, como em Bergson, a passagem do passado para o presente, aquilo que por isso mesmo nós designávamos como a memória-influência (§ 80 *no fim*).



sim, em todos os hábitos enquanto tais, em virtude da sua força própria, passividade por parte do sujeito, e mesmo irracionalidade no sentido de que fazemos tanta vez o que não queremos. Mas tudo isto se pode compreender e, é aqui o ponto, nem uma coisa nem a outra são o inconsciente. Este, em Husserl, é mesmo só o da memória, o de todas aquelas coisas que, uma vez passada a sua retenção, continuam no sujeito sem este ter consciência delas. É este, é claro, sobre o primeiro que averiguámos, o da pré-consciência necessária para haver a consciência propriamente dita. Ou melhor, e aqui começa a primeira das nossas críticas, é afinal só este, porque aquela pré-consciência em última análise não existe.

Na verdade, se já temos de ter essa consciência inicial de que as coisas nos afectam, para que nos voltemos para elas, isso já é para todos os efeitos *consciência* e não só pré-consciência. Ela pode ser, se se quiser, reduzida; é, no que for, consciência e não a falta dela. *Não há meio termo, entre a não-consciência e a consciência*. Mesmo nos prodígios da análise do contínuo que levam aparentemente à continuidade de uma grandeza em relação ao seu nada, não há esse meio termo: aquém do limite, que é o zero, já há grandeza. Como nós sabemos que esta análise do contínuo em termos de limite se desfaz e tem de dar lugar a um contínuo constituído por elementos eles mesmos já contínuos a que chamámos os «gumes», o salto é nítido: há logo espessura, se o quisermos dizer assim, no primeiro grau possível de consciência, em contraposição ao nada da inconsciência. A afecção, sim, pode ser um meio termo, mas é num outro sentido. Dando-se ela entre o sujeito e o objecto, e precisamente sendo-nos consciente, pode dar-nos a primeira notícia do objecto, assim nos lançando à sua descoberta. Mas isto, para além de que precisamente tudo já se passa na consciência, não é senão a teoria que Husserl elabora para explicar como se dá o conhecimento. Não havendo este, porque tudo já é à partida conhecido, como ele próprio o admite ao nível dos princípios e só não o realiza depois, essa teoria é afinal apenas uma invenção, sem qualquer lastro de realidade. Pois não nos lembramos (§ 85.1.4 *no fim*) de que, na reflexão em geral, há a evidência dos actos mesmos do sujeito, e afinal só há a *evidência* de que os tem de haver? Também aqui, nesta reflexão «específica», há – porque tem de havê-la num conhecimento interpretado como a «impressão» que as coisas nos causam<sup>1138</sup> – a evidência de que os objectos se «impõem» antes de serem conhecidos. É bem claro: se nesta imposição não se trata do que acontece já na experiência *consciente*, da atracção pois por parte de um objecto que já vimos e que só falta conhecer melhor, a evidência só pode ser suposta, não real. – Deste modo, para além do inconsciente próprio da memória, fica só antes, como relativamente inconsciente, essa parte do *consciente* que habitualmente nos passa despercebido, e que nessa medida é *inconsciente*, que preenche o domínio da inatenção: esse fundo da atenção, que precisamente já é consciente, mas que, porque nos *voltamos* para a coisa a que prestamos atenção, *nessa exacta medida*

<sup>1138</sup> «Impressão – escreve em *Ideias-II* Suplemento XII, I, § 2, Excurso (*Husserliana* IV p. 336) – exprime bem o que de si mesmo, o que originariamente está “af”, ou seja, o que é pré-dado ao Eu, a ele se oferecendo sob o modo de um affectante enquanto estranho ao Eu».

desaparece. Seja a atenção prestada a uma percepção, a uma retenção ou a uma memória segunda que se efectua, todo o resto do consciente, na exacta medida dessa atenção, se some. Embora se trate já do domínio do consciente, não se pode obviamente esquecer este fundo da atenção, quando se estuda o inconsciente.

E depois a segunda crítica que fazemos a Husserl e à tradição em geral tem a ver com a presença na consciência do *inconsciente*. Estamos tão habituados a falar no inconsciente, e a supô-lo na consciência, que provavelmente este problema já nem nos aflora. No entanto, se a consciência é por definição o domínio do ver, como pode estar nela o que *não se vê*? A solução está, se não nos enganamos nas nossas análises, na negação que fazemos do duplo no sujeito. Se radicalmente não há este duplo, e então a memória consiste apenas em vermos, desde aqui no tempo e através dos respectivos nada, as *próprias* coisas passadas, nada obviamente está mais na consciência. O inconsciente são precisamente as próprias coisas passadas, lá onde elas existiram; das quais nós temos consciência ou não, de acordo com o que a esse respeito acontece. A consciência explodiu; e ficou só o mundo, na sua exterioridade espacial e temporal; o mundo (em relação ao inconsciente) no seu passado.

#### § 95. Ainda apesar de tudo o tempo cosmológico

Por fim resta-nos determinar qual a natureza do tempo em Husserl. Por um lado, é um facto que ele é apenas algo do âmbito do sujeito. É este que, passando de impressão em impressão e retendo as anteriores, não só estabelece a ligação entre o presente e o passado, assim possibilitando o tempo, mas também tem a experiência vivida do que ele é: precisamente esse chegar constante de uma nova impressão, com o apagamento progressivo das anteriores. Depois, é a partir deste tempo vivido que se constitui o tempo objectivo (ainda imanente), abstraindo da perspectiva do sujeito de cada vez situado no presente, e ficando só portanto com o todo dos presentes, diferenciados pela situação (§ 91.1). Enfim, é a partir deste tempo objectivo, abstraindo agora da matéria que originalmente o integra, que se constitui o tempo abstracto, o qual se pode então estender às coisas transcendentais (§ 91.3.1). Eis todo o tempo que há como resultante do tempo vivido do sujeito: o objectivo, como a abstracção da perspectiva do sujeito, e o abstracto, como uma segunda abstracção, agora da própria matéria dos actos, que depois se aplica às coisas transcendentais. Só que, e é a outra face da questão, as coisas não são assim tão simples. Em primeiro lugar, este tempo que se aplica às coisas é o dos actos, o do *ver* do sujeito, e não o do *acontecer delas*. E depois, para além de se tratar assim de um tempo *alheio*, tudo o que se aplica às coisas é a *pura situação* que elas têm umas em relação às outras. Ora não é isto o essencial do tempo. Pelo menos no caso dos actos, o essencial é a *experiência vivida* da constante chegada de uma nova impressão, com o desaparecimento das anteriores. A pura situação a que depois se chega pertence ainda decerto ao tempo completo dos actos, mas como já essa pura situação, já sem a experiência do acontecer, e mesmo sem matéria. Se Husserl descobriu isto para o domínio dos actos, isto mesmo tem de

valer para o domínio das coisas; ou seja, antes da sua pura situação, elas têm de existir na sua transcendência, e existir mudando: temos de incluir no seu tempo não só a sua matéria mas também precisamente a sua mudança. O que está em jogo, como se vê, é a superação, por parte de Husserl, da tradição kantiana do tempo enquanto a pura situação que o sujeito aplicaria às coisas. Não que ele já tome explicitamente consciência, mesmo só para o domínio dos actos, de que o tempo está na experiência destes; prova-o, como o vimos no § 91.3.2 *no fim*, o facto que ele estende o tempo imanente à esfera transcendente; pois, se ele visse que o tempo estava mesmo no acontecer dos actos, ele veria também imediatamente que tal acontecer, com a sua matéria própria, não se poderia estender ao acontecer das coisas, com por sua vez a sua matéria diferente: o acontecer de uma coisa não é o acontecer de outra. Mas isto não obsta a que *ele passe a quase totalidade do seu estudo do tempo a descrever a experiência que temos ao vivê-lo, não sendo mesmo senão isso, do ponto de vista da fenomenologia, o que é o tempo. Não podemos esquecer isto*. E então temos de dizer que, ao menos no domínio dos actos, e mesmo que sem chegar formalmente à consciência disso, ele descobriu o tempo como a experiência do acontecer e superou Kant. Pelo menos nós, que descobrimos em Aristóteles que o tempo não é a pura relação sem o movimento mas este mesmo, não podemos senão valorizar esta redescoberta feita por Husserl. Não há, a qualquer nível, relação sem os relacionados. O tempo é, não nos cansamos de repetir, apenas e só o próprio movimento; o resto são abstrações desta realidade. Ou seja, no nosso caso, o tempo é o movimento *das* respectivas matérias: não só o dos actos, mas também o das coisas; sem este último, como o mostrámos no § 91.3.2 *a meio*, pura e simplesmente não há o tempo transcendente. E então, para o problema que nos ocupa, a questão é esta: como pensa Husserl a transcendência das coisas em relação aos actos?

Conhecemos bem a resposta. Por não ter descoberto o que chamamos o «terceiro acto de consciência», ele, apesar de reivindicar a necessidade de *constituir* as coisas, concebe-as ainda como algo *para perceber*, e portanto *em si*. Resultado: o tempo das coisas é ele mesmo *em si*, o tempo cosmológico da tradição. No conjunto do seu pensamento, isto não é decerto algo que se nos imponha de forma nítida; ele quer reduzir toda a transcendência e depois constituir-la do ponto de vista do sujeito. Mas isso é o fruto do que nós chamámos a ambiguidade essencial do seu pensamento, sendo que em última análise o realismo se sobrepõe ao idealismo (§ 84.5). Para não ser assim, seria necessário que nele as coisas fossem como nós, a partir da nossa própria perspectiva, o concluímos no § 91.3.4: que o movimento do sol só existisse *nos momentos* das respectivas percepções e depois *nos momentos* em que o pensamos; pelo que o tempo das coisas transcendentis *só existiria* nesses momentos do tempo *absoluto* que é o dos actos; que pois o tempo transcendente fosse só, com as suas próprias coisas, um tempo *relativo*, uma transcendência na imanência. Ora não é assim, por toda a parte, que por seu lado Husserl vê as coisas. Ele parte sim, por princípio, dos actos, mas para alcançar a transcendência; não para, de qualquer modo que seja, ficar neles. E ao tratar da redução, no § 1, ele escreve *sem mais*: «Pode muito bem acontecer que do ponto de vista objectivo toda a vivência (...) tenha o seu lugar no tempo objectivo

único»<sup>1139</sup>. Digo *sem mais*, porque nós podemos decerto *abstrair* de todos os actos em que o movimento do sol existe, incluindo do presente que abstraindo dos outros pensa *apenas* o movimento do sol; e, uma vez isto feito, podemos continuar a medir a duração dos actos por esse movimento. Mas tal precisamente só acontece, agora, *por abstracção*. Ora é o que Husserl não diz. Neste passo ou em qualquer outro.

<sup>1139</sup> VZ p. 6.