UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A CONSTITUIÇÃO DO ESPAÇO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

ARON PILOTTO BARCO

Goiânia
2012

sistema de bibliotecas ufg

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[x] Dissertação** **[ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	Aron Pilotto Barco				
E-mail:	aronbarco@gmail.com				
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? [x]Sim [ ] Não					
Vínculo empregatício do autor					
Agência de fomento:		Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior		Sigla:	CAPES
País:	Brasil	UF:Go	CNPJ:	00889834/000108	
Título:	A CONSTITUIÇÃO DO ESPAÇO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL				
Palavras-chave:	Husserl, espaço, *Ding und Raum*, campo visual, cinestesia.				
Título em outra língua:	The constitution of space in Husserl's phenomenology				
Palavras-chave em outra língua:	Husserl, space, *Ding und Raum*, visual field, kinesthetic.				
Área de concentração:	Filosofia contemporânea, fenomenologia				
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	17/09/2012				
Programa de Pós-Graduação:	Filosofia				
Orientador (a):	Prof.ª Dr.ª Martina Korelc				
E-mail:	comloy@uol.com.br				
Co-orientador (a):*					
E-mail:					

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

_____ Data: ____ / ____ / _____

Assinatura do (a) autor (a)

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ARON PILOTTO BARCO

A CONSTITUIÇÃO DO ESPAÇO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Martina Korelc

Goiânia
2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG

Barco, Aron Pilotto.
B244c A constituição do espaço na fenomenologia de Husserl [manuscrito] / Aron Pilotto Barco. – 2012.
106 f. : il.

Orientadora: Prof[a]. Dr[a]. Martina Korelc.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Goiás, Faculdade de Filosofia, 2012.
Bibliografia.

1. Fenomenologia. 2. Husserl, Edmund. 3. Espaço. I. Título.

CDU: 165.62

ARON PILOTTO BARCO

A CONSTITUIÇÃO DO ESPAÇO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás para obtenção do título de Mestre em Filosofia, defendida e aprovada em 17 de setembro de 2012 pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof.ª Dr.a MARTINA KORELC (UFG)
Presidente

Prof. Dr. FÁBIO FERREIRA DE ALMEIDA (UFG)
Examinador

Prof. Dr. BENTO PRADO NETO (UFSCAR)
Examinador

Agradecimentos

Aos professores. Especialmente à orientadora, Martina Korelc, e aos incentivadores André Porto e Daniel Christino.

Aos examinadores Fábio Ferreira e Bento Prado Neto, e à todos que dedicaram tempo à leitura desta dissertação.

À Chris, Rubia e Anselmo.

I am here
Or there, or elsewhere. In my beginning.

T. S. Eliot, *East Coker*

Resumo

O objetivo da dissertação é o estudo da teoria constitutiva do espaço como desenvolvida por Edmund Husserl na obra *Ding und Raum*, onde consta sua mais completa descrição sobre a experiência espacial. A teoria é extraída da análise da constituição da coisa material, tida como a objetividade de nível mais básico. Nela, Husserl apresenta a tese de que a espacialidade é co-doada na percepção dos corpos, especificadamente por sua capacidade de movimento, cuja multiplicidade de posições possíveis coalescem em um campo de possibilidades vivenciado como o espaço tridimensional. O presente estudo visa explorar essa teoria como uma etapa no contexto de desenvolvimento da fenomenologia transcendental que mantém conexões com as primeiras incursões de Husserl em problemas da geometria e da teoria matemática das multiplicidades, e também explorar algumas consequências e problemas internos da teoria.

Palavras-chave: Husserl, espaço, *Ding und Raum*, campo visual, cinestesia.

Abstract

The aim of this dissertation is to study the constutive theory of space as developed in Edmund's Husserl work *Ding und Raum*, which include his most complete description of spatial experience. The theory is drawn from the analysis of material thinghood constitution, accounted as the most basic level of objectivity. In it, Husserl presents the thesis that spatiality is co-given in the perception of bodies, specifically for its ability to move, whose multiplicity of possible positions coalesce into a field of possibilities experienced as three-dimensional space. The present study aims to explore this theory as a stage in the context of transcendental phenomenology development that maintains connections with the earliest Husserl's incursions in problems concerning geometry and mathematical theory of multiplicities, and also explore some consequences and internal problems of the theory.

Keywords: Husserl, space, *Ding und Raum*, visual field, kinesthetic.

Abreviaturas

Hua: *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Foram consultados volumes originais e traduções. As referências indicam o volume da edição, parágrafo (§) / apêndice (ap.) / suplemento (supl.), caso houver, e paginação original. Exemplo: Hua XVI, §76, 261. Para referências à *Husserliana Materialien*, adicionamos a referência 'Mat'. Exemplo: Hua Mat VIII, 35.
É nossa a tradução de todas as citações exceto as do volume I, volume II, volume III e a primeira metade do volume X, retiradas de traduções para o português. A paginação da tradução é referida logo depois da paginação original. Exemplo: Hua III, §49, 91[114].

EuU: *Erfahrung und Urteil*. Foi consultada a publicação original de 1939 pela Verlagsbuchhandlung Prag editada por Ludwig Landgrebe e a tradução para o inglês de James S. Churchill & Karl Ameriks publicada pela Northwestern University Press em 1973. As referências seguem o mesmo modelo das referências à *Husserliana*. É nossa a tradução de todas as citações.

FTL: *Formale und Traszendentale Logik*. Foi consultada a publicação original de 1929 pela Max Niemeyer Verlag e a tradução para o inglês de Dorion Cairns, publicada pela Martinus Nijhoff em 1969. As referências seguem o mesmo modelo das referências à *Husserliana*. É nossa a tradução de todas as citações.

RdN: *Grundlegende untersuchungen zum phänomenologischen ursprung der Räumlichkeit der Natur*. Foi consultada 2ª edição da tradução para o espanhol intitulada *La tierra no se mueve*, por Agustín Serrano de Haro, editada por Marvin Farber e publicada pela Complutense em 2006. É nossa a tradução de todas as citações.

Sumário

1. Introdução 8

1.1. O espaço nos primeiros trabalhos de Husserl: "o problema da origem da representação do espaço" 13

2. O desenvolvimento da fenomenologia até a tematização do espaço em *Ding und Raum* 18

2.1. Distinção entre representação e intuição 20

2.2. Método fenomenológico 27

2.3. O conceito de constituição 33

2.4. O conceito de espaço no contexto da constituição da coisa material 36

2.5. A co-doação da espacialidade pelo movimento 42

3. Cinestesia e corporeidade 48

3.1. Distinção entre *Leib* e *Körper* 51

3.2. A orientação no ambiente circundante 59

4. A constituição do espaço na coalescência do campo visual com o sistema motor 63

4.1. A conexão funcional entre as cinestesias e as imagens no campo visual 67

4.2. A forma geral da multiplicidade 70

4.3. Multiplicidade linear ocular 75

4.4. Multiplicidade cíclica: a bidimensionalidade do campo visual 80

4.5. O campo tridimensional de possibilidades 82

4.6. A constituição do espaço objetivo 85

5. Conclusão 93

Referências Bibliográficas 102

1. Introdução

Imagine a porta de sua casa a uma curta distância, próxima o suficiente para que lhe seja possível visualizar tudo o que há no trajeto até ela. Talvez, possa imaginar, além dela, cada um dos inúmeros pequenos detalhes na paisagem entre a sua casa e a universidade. Seriam incontáveis detalhes para um trajeto relativamente curto se comparado com a extensão da cidade inteira – e poderíamos elevar esse enquadramento ao país inteiro, ao planeta inteiro, tornando impossível segurar na imaginação a totalidade pretendida. Provavelmente nenhum de nós seria capaz de determinar cada mínima nuance presente nessas extensões que nada são frente à vastidão do universo visível.

O espaço tem essa curiosa característica de absorver escalas, sejam elas excessivamente grandes ou minúsculas, e nos deixar a ruminar apenas as relações. Quando falamos em espaço abrimos a conversa para uma gama aparentemente infinita de tamanhos, onde detalhes perdem o sentido. Há espaço terrestre, espaço microscópico, espaço cósmico... Mesmo assim, independendo a escala, não há qualquer pasmo em falar neles ou propor ao outro imaginá-los, como se deixássemos de lado as partes da composição e só tivéssemos olhos para a ordem segundo a qual estão dispostas.

A consciência dessa ordenação não parece ser fruto de uma reflexão. Ao contrário, nos é espontânea. Pense em como a execução de movimentos complexos (uma dança, digamos) necessita de uma espécie de conhecimento dos arredores. Caso contrário, o dançarino esbarraria em cadeiras e mesas, perderia a direção depois de algum rodopio. Pense em um jogador ao interceptar uma bola em qualquer jogo de bola que seja; certamente tal ação exige-lhe alguma consciência da velocidade e da trajetória da bola, além de uma autoconsciência de sua capacidade de chegar até ela a tempo. De certo modo, o atleta poderia representar para nós parte sua consciência desenhando uma linha seguida pela bola até seu destino.

Não apenas o dançarino ou o atleta; todos nós contamos com uma consciência da ordem de disposição do que nos cerca, de seus trajetos quando em movimento, de seus lugares quando em repouso. Dizemos dos corpos que são espaciais, que ocupam o espaço; mas com isso dizemos algo sobre o próprio espaço? Nossa compreensão não parece muito segura quanto ao que é o espaço e, no entanto, parece segura a hipótese de que essa ‘consciência espacial’ é necessária para o sucesso das mais diversas ações e para a orientação em sair de casa e chegar à universidade. Afinal, representamos essa ordem dita espacial em nossas figuras, na arte, na

conversa cotidiana, na geometria. Ela seria um aspecto essencial, mas incerto, da nossa experiência do mundo.

Essa curiosidade nos levou à obra de Edmund Husserl. Ao longo de sua filosofia, Husserl preocupou-se incessantemente em fundamentar o conhecimento teórico na experiência – não a experiência já empacotada como experimento pelo ideal asséptico de objetividade científica, mas experiência no sentido lato; acontecimentos vividos na perspectiva de organismos conscientes (a humanidade, no caso), mergulhados em contextos incontornáveis. E assim também deve ser com o conceito de espaço: todo o conhecimento aplicado em nossos constructos, das técnicas de desenho à arte, como também na geometria, na astronomia, na fabricação de um mapa... Todos, de algum modo, têm paternidade ao menos parcial no que chamamos de experiência espacial, pois é desta experiência que irradia o sentido de espaço.

Husserl defende que toda a esfera do julgamento – e, portanto, todo o conhecimento, mesmo na mais reclusa de suas respectivas áreas – só pode encontrar razão, como aquilo ao qual recuamos até encontrar solo, na experiência. Desse princípio nasceu o projeto da fenomenologia filosófica, cujo nome veio emprestado, não por acaso, de um ideal partilhado pelos colegas físicos de Husserl.

> A nova ciência foi denominada fenomenologia porque ela, ou o seu método, foram desenvolvidos através de uma radicalização de métodos fenomenológicos já existentes que certos cientistas da natureza e psicólogos exigiam e praticavam. O sentido deste método, em homens como Mach e Hering, veio como reação contra a ameaça da teorização infundada nas ciências exatas. Foi uma reação contra o modo de teorizar nas especulações matemáticas e formações de conceito distantes da intuição, uma teorização que nem alcançava clareza nem discernimento, em qualquer sentido legítimo. (Hua IX, 302)[1]

Poucos pensadores que se rotularam fenomenólogos depois de Husserl pareceram enxergar o fato de ele ter remetido a Ernst Mach ao nomear sua disciplina filosófica. Mas diferentemente da compreensão vigente no departamento de física, a fenomenologia de Husserl é filosófica, não se ocupa da observação e descrição articuladamente matemática dos fenômenos. Ao invés, a filosofia fenomenológica pretende fundamentar a matemática.

---

[1] Melhor explica Denis Fisette: "Hering e Mach são dois pesquisadores das ciências da natureza que, segundo Husserl, teriam praticado esse método fenomenológico, ao passo que os psicólogos aos quais ele faz referência são, bem entendido, Brentano e os outros representantes da psicologia descritiva. [...]Porém, Husserl indica claramente que essa aproximação só é relativa à parte da fenomenologia que ele chama, a partir do meio dos anos 1920, de psicologia intencional, e não à fenomenologia transcendental, a qual trata de questões filosóficas mais gerais. É por isso que ele se propõe, no início de suas conferências de Amsterdam, a deixar de lado 'os interesses filosóficos' para se concentrar unicamente naquilo que é psicológico, 'como o físico naquilo que é físico'." (FISETTE, 2009, p. 542).

A fenomenologia husserliana, como sabemos, ocupa-se da descrição dos fenômenos. Isto é, do que aparece para nós na experiência consciente. E visa articular tais descrições como fundamento para todos os conceitos, a justificação de todas as teorias. O princípio assumido de saída é: todos os objetos do conhecimento, por mais abstratos que sejam, podem ser conectados a sua origem na experiência, tal que a prova e a evidência de qualquer teoria pode ser encontrada na doação, basta investigar como o objeto se dá.

Esse lema ecoa nas obras de Husserl em todas as fases, como podemos ver nas obras destinadas a lançarem e relançarem as bases da fenomenologia: *Logische Untersuchungen* (1901): "Conceitos lógicos, como unidades válidas de pensamento, devem ter sua origem na intuição: eles devem surgir de uma intuição ideativa fundada em certas experiências" (Hua XIX, §1, 6); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (1913): "A intuição doadora na primeira esfera 'natural' de conhecimento e de todas as suas ciências é a experiência natural, e a experiência originariamente doadora é a percepção." (Hua III, §1, 7-8[33]); *Cartesianische Meditationen* (1929): "a evidência, em geral, é experiência, num sentido muito lato e contudo essencial" (Hua I, §24, 93[77]); Até sua fase final, em *Erfarhung und Urteil* (1936): "Toda auto-evidência predicativa deve ser fundamentada em última análise na auto-evidência da experiência" (EuU, §10, 41).

Os anos finais de sua vida guardam o tom mais forte de sua crítica ao método das ciências positivas. É nesse período que o filósofo as acusa de utilizarem abstrações desenraizadas do horizonte primário de familiaridade, habitualidade e contato imediato com o mundo, horizonte ao qual todo conhecimento simbólico deve remeter para ser efetivamente conhecimento, sobre a ameaça de não passar de um jogo vazio de símbolos. A introdução do conceito de mundo-da-vida (*Lebenswelt*) serve para designar esses horizontes, e também para apontar a conexão entre vida e mundo como fonte última do conhecimento, pois é 'onde' o sentido se faz e 'onde' se realiza plenamente. Segundo Husserl, o escrutínio da lógica deve mostrar o mundo-da-vida como princípio, e somente através dessa tarefa é que aquelas abstrações se deixarão compreender.

Com isso vemos esta grande motivação da filosofia de Husserl que é a preocupação em formular a filosofia do princípio absoluto, capaz de autofundamentação e, assim, de prover fundamento para todas as demais ciências. Husserl empenhou-se avidamente em lançar as bases da "ciência universal a partir de um fundamento absoluto" (Hua I, §64, 178[192]). Para tal, Husserl entende que sua filosofia deve ser uma radicalização da filosofia em geral e assim ser a ciência mais rigorosa, caso pretenda investigar as questões de base a todo raciocínio;

questões que não estão nas conjecturas sobre o conhecimento simbólico-abstrato específico de cada ciência, mas na razão comum a todas.

Por conseguinte, a investigação fenomenológica do espaço é aquela com o objetivo de aclarar a experiência espacial, explorando as razões do conceito de espaço ter o sentido que usamos. Em uma obra que nada tem a ver com o assunto, Emmanuel Levinas mencionou o espaço como exemplo de tema da fenomenologia e como um tema como esse é abordado pela fenomenologia:

> [...] o espaço pressupõe o espaço, o espaço representado pressupõe uma determinada implantação no espaço, a qual, por sua vez, só é possível como projeto do espaço. [...] O espaço torna-se experiência do espaço. Ele já não se separa da sua revelação, da sua verdade, onde não só se prolonga, mas onde se realiza. (Levinas, 1997, p. 161-162).

Mesmo que só por motivo de exemplo, o que Levinas sublinha é precisamente o resumo de como uma fenomenologia do espaço trataria seu tema: "o espaço torna-se experiência do espaço". Todas as ideias apresentadas nessa dissertação estão, em maior ou menor grau, à sombra dessa perspectiva. Nosso objetivo é estudar esse esclarecimento fenomenológico do espaço na experiência – perspectiva que não consideramos alternativa aos estudos físicos, geométricos ou matemáticos sobre o espaço, mas sim como complemento que alcança uma dimensão não problematizada por estas áreas do conhecimento. Acreditamos que o sentido do termo e do conceito de espaço, mesmo que acrescido por elas, não advém das teorias científicas, e como tal a origem desse sentido pode e deve ser descrita na experiência.

Contudo, nas obras de Husserl publicadas até hoje, o tema permanece desarticulado e disperso[1]. Superar essa carência fornecendo um trabalho completo sobre a fenomenologia do espaço de Husserl rompe os limites de uma dissertação. Como tal, consideramos um recorte no período de 1907 a 1916, em torno da Husserliana XVI, a *Ding und Raum*, onde Husserl aplica sua fenomenologia ao tema da constituição da *res extensa*, tratando da percepção espacial, da constituição dos corpos materiais e da constituição do espaço. Em algumas passagens recorreremos a escritos que não estão entre esse recorte, ora a textos posteriores, pelo motivo

[1] Ao menos no Husserl que conhecemos. Dan Zahavi afirma que provavelmente não há um acadêmico sequer que já tenha lido e tratado de toda a obra de Husserl (cf. 2003, p. 2-3). Herman Van Breda salvou da destruição a maior parte dos manuscritos de Husserl (pouco mais de 40.000 páginas escritas no padrão de abreviação *Gabelsberger*, o que significa um número muito maior de páginas no alemão comum, além de 10.000 paginas datilografadas não abreviadas), mas mesmo que mais da metade esteja transcrita e disponível nos Arquivos Husserl, apenas uma parte destes foi publicada. Além disso, atualmente está em edição um volume da *Husserliana: Materialien* com manuscritos sobre o espaço. (cf. *Husserl-Archives Leuven: History and Aims*, 2011).

de encontrar alguma explicação mais esclarecedora, ora ao período anterior, para mostrar o desenvolvimento de certas afirmações de Husserl.

A primeira e mais decisiva dessas passagens será logo de saída: ainda nessa primeira parte abordaremos as posições do filósofo acerca do "problema da origem da representação do espaço", entre 1892 e 1900. Começamos nestes anos porque algumas das primeiras posições de Husserl, motivado pela leitura de obras sobre o espaço – de autores diversos e influentes como Carl Stumpf, Bernhard Riemann, Hermann Lotze, entre outros –, repercutiram em seus textos posteriores.

Em seguida avançamos ao período de *Ding und Raum* levando em conta que estes são anos marcados pelo desenvolvimento da fenomenologia transcendental que culminaram na publicação do primeiro dos três volumes de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* em 1913 (Hua III, IV e V; no que segue, nos referiremos a tais obras como *Ideen* I, II ou III). Por esse motivo enquadramos os manuscritos que forjaram *Ding und Raum* como uma etapa nesse desenvolvimento. Na segunda parte da dissertação, exploramos conceitos e distinções gerais da fenomenologia de grande importância para a compreensão de como o tema do espaço se insere nesse contexto de formação da fenomenologia transcendental. Nesse momento promovemos a articulação com obras do período, especialmente *Ideen I*, especialmente frutífera no que diz respeito ao tema da constituição, mais bem desenvolvida nessa obra de 1913.

Da terceira parte em diante procuramos estudar os detalhes da teoria constitutiva do espaço, a começar pelos elementos básicos que são a sensação de movimento (a cinestesia) e a corporeidade. Cuidaremos dos conceitos aplicados à descrição de modos da consciência e da sua participação na formação de estruturas mais complexas, seguindo assim sempre adicionando novas formações. Assim, após lidar com os temas referentes à corporeidade e à cinestesia, entramos na quarta parte, onde inserimos o campo visual. Com este último elemento essencial, podemos abordar os conceitos formais que sustentam as três etapas do processo de constituição do espaço apresentado por Husserl em *Ding und Raum*.

1.1. O ESPAÇO NOS PRIMEIROS TRABALHOS DE HUSSERL: "O PROBLEMA DA ORIGEM DA REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO"

No último capítulo da última seção de *Ideen I*, §150, Husserl curiosamente menciona o "problema da origem da representação do espaço" sem dar detalhes do que seja tal problema. O nome foi retirado do título da obra de Carl Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* (1873), livro considerado por Husserl como portador de "investigações magistrais", presente em sua biblioteca pessoal repleto de anotações (cf. GIORELLO & SINIGAGLIA, 2007, p. 116, nota 169). Ao que parece, a frutífera leitura dessa obra motivou Husserl a refletir sobre a investigação filosófica do conceito de espaço. Mais de uma década depois, Husserl traçou resumidamente os passos para a sua resolução pela fenomenologia assim:

> O problema da "*origem da representação do espaço*", cujo sentido mais profundo, fenomenológico, jamais havia sido apreendido, se reduz à análise fenomenológica da essência de todos os fenômenos noemáticos (e noéticos) nos quais o espaço se exibe intuitivamente e se "constitui" como unidade das aparições, dos modos descritivos da exibição da "espacialidade". (Hua III, §150, 315[335])

Concluir que o "fenomenológico" é o "sentido mais profundo" do problema foi o modo que Husserl encontrou de afirmar que somente a fenomenologia poderia resolver os problemas despertados por Stumpf. Ao fim do século XIX, ocorreram intensos debates sobre a real estrutura do espaço físico e deles decorreram grandes alterações nos fundamentos da geometria. Foi o período em que se confrontou a concepção de espaço advinda da geometria grega, pouco questionada até então. Tal confronto provocou uma severa reelaboração da concepção teórico-científica da estrutura do espaço, levantando novas dificuldades para uma adequada teoria geral do espaço. E como não poderia deixar de ser, alterações nos modos de compreender algo tem implicações filosóficas.

O aparecimento das geometrias não euclidianas motivaram pensadores como Stumpf e Husserl (também é importante mencionar Lotze, Gauss, Riemann e Poincaré), a questionarem nosso entendimento da natureza do espaço. Apesar de manter Stumpf em alta estima e de ser muito influenciado por suas posições filosóficas num primeiro momento, após a publicação *Logische Untersuchungen* (obra dedicada à Stumpf), Husserl atacou os pontos fracos da teoria de Stumpf e, principalmente, a interpretação "psicologista" da lógica parcialmente influenciada pelas suas obras. Junto a Gottlob Frege, Husserl ficou conhecido como um dos maiores críticos do "psicologismo". Assim deu-se seu distanciamento de Stumpf – e, diga-se de passagem, o mesmo motivo levou-o a se distanciar de Brentano –, marcado pelo amadurecimento de sua filosofia definida então como fenomenologia. Após 12 anos consolidando

a fenomenologia, Husserl pontuou o caminho a ser percorrido como a "análise fenomenológica da essência de todos os fenômenos noemáticos (e noéticos) nos quais o espaço se exibe intuitivamente e se constitui como unidade das aparições". Para compreender e justificar esse apontamento de Husserl há muito que observar entre o estudo da obra de Stumpf e a obra canônica sobre fenomenologia transcendental, como, por exemplo, a convicção de Husserl de que o espaço "se exibe intuitivamente".

Essa noção tem raiz numa distinção ainda anterior às *Logische Untersuchungen* e, como tal, anterior à fenomenologia. Nestes anos, o projeto filosófico de Husserl consistia basicamente na formulação de uma filosofia capaz de explicar as origens dos mais fundamentais conceitos matemáticos. *Philosophie der Arithmetik*, de 1891, é a obra que talvez melhor represente esse espírito. Seguindo a convicção de seu professor Karl Weierstrass de que a intuição geométrica era insuficiente para prover fundamento para a análise matemática[1], Husserl empenhou-se em estudar aritmética, com a hipótese de que suas origens poderiam ser encontradas na psicologia. E, do mesmo modo, após escrever *Philosophie der Arithmetik*, Husserl voltou-se à geometria. O interesse de Husserl na aritmética e na geometria é ainda justificado pelo papel de cada uma na análise matemática. Convicto de que ambas não contavam com um devido trabalho filosófico de fundamentação, Husserl entendia que a própria análise era operada com base em pressuposições. Inquietava-o a investigação da origem desses conhecimentos operados pelo matemático, cujos erros poderiam por abaixo as mais complexas teorias matemáticas.

Hoje os manuscritos preparados para a obra, mesmo que incompletos, são publicamente acessíveis sob o título *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, volume XXI da *Husserliana*. Nele se vê assomar não só a preocupação com a fundamentação dos conceitos de um importante ramo da matemática, mas principalmente a preocupação com a pergunta pela origem do conhecimento em geral. O ponto focal desse estudo estava nas estruturas geométricas que inevitavelmente se sustentam em um conceito de espaço. Se o conhecimento geométrico é, em último caso, o mais refinado conhecimento humano sobre a espacialidade, pois então seria justo perguntar: entre linhas, pontos e planos, a geometria nos apresenta (ou representa) o

[1] Husserl abre o terceiro capítulo de *Formale und Transzendentale Logik* (FTL) afirmando: "em consideração ao fato de que um tipo completamente novo de *análise matemática* surgiu em um poderoso desenvolvimento técnico-teórico durante o século XIX, e por causa da necessidade de tornar claro o sentido lógico dessa análise, ainda completamente confuso, eu vi ainda uma terceira e maior tarefa para a lógica formal ou uma teoria formal da lógica" (FTL, §28, 78). A tarefa, segundo a rubrica husserliana, é formar a "teoria das possíveis formas das teorias", ou a "teoria das multiplicidades" a partir da fundamentação fornecida pela fenomenologia transcendental.

quê?

"A verdade é que o conceito de superfície não é definível matematicamente, mas só logicamente, e a matemática nada pode fazer se não pressupor este conceito" (Hua XXI, 345-346; apud BOI, 2004, p. 236). Husserl defendeu que não é o geômetra que deve responder tal questão porque a investigação da origem do conhecimento – inclusive o geométrico – é uma tarefa filosófica. Não por acaso conceitos como superfície, espacialidade e percepção são todos assuntos recorrentes no posterior trabalho filosófico de Husserl. Mais especificadamente, Husserl defendeu que o esclarecimento dos conceitos de superfície, e principalmente o de espaço, são tarefas de uma filosofia do espaço.

Também em *Studien zur Arithmetik und Geometrie* está o manuscrito em que ele propõe a estrutura de tal filosofia, separando a investigação a ser empreendida nela em três diferentes dimensões: uma intuitivo-psicológica (1), uma lógico-geométrica (2) e outra metafísica (3)[1].

(1) A dimensão *intuitivo-psicológica* da filosofia do espaço deve se ocupar da intuição do espaço, o espaço tal como os homens o percebem. Logo, nessa dimensão se enquadram as questões pela natureza da representação, que tanto pode ser fruto da intuição ou fruto de um processo reflexivo, sendo neste caso uma representação apenas conceitual. Husserl entende que há sim uma intuição do espaço, dada em diferentes modos e estratos pelo campo visual e pelo campo tátil (como veremos mais adiante, para Husserl os demais sentidos não compõem campos e não apresentam a extensão, por isso não tem um papel primário na intuição do espaço), e também uma conceituação independente da intuição, responsável pelas representações geométricas. Por isso é preciso discernir, num contexto epistemológico, se a intuição do espaço é ou não adequada à conceituação, o que só pode ser respondido na investigação da instância lógica da questão. O ponto central nessa dimensão é esclarecer se há uma estrutura do espaço dado intuitivamente e como ela é. O que significa que o espaço será pensado em instância pré-científica, enquanto espacialidade com a qual lidamos subjetivamente e intersubjetivamente no cotidiano.

(2) A dimensão *lógico-geométrica*, por outro lado, implica a busca pelos processos de idealização pertinente às representações geométricas. Ao contrário da questão intuitiva, nesta

[1] A divisão é documentada nos artigos de Da Silva, 2011 (cf. p. 6), de Alves, 2008 (cf. p. 161-162), artigos em que ambos os autores fornecem interpretações para textos centrais da *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, como também em Fisette, 2009 (cf. p. 555). Dominique Pradelle, por outro lado, reinterpreta o texto husserliano e nomeia as dimensões como "espaço intuitivo", "espaço geométrico" e "espaço físico" (PRADELLE, 2000, p. 270). Acreditamos que a descrição detalhada de cada uma esclarecerá as diferenças ao leitor.

instância a investigação não se ocupa de uma busca pela justificação das representações utilizadas; ao contrário, aqui a preocupação seria se as representações servem a propósitos cognitivos e como podemos operar com o mundo (*i.e.* calcular, medir, construir). Nessa dimensão o sujeito e a percepção em primeira pessoa são abstraídos e o conceito de espaço não mais referencia uma experiência, mas sim uma convenção intersubjetiva.

(3) Já a dimensão *metafísica* versa sobre a estrutura do espaço 'em si', independentemente de qualquer experiência humana ou representação geométrica. Compõe essa dimensão metafísica questões acerca da realidade e da existência substancial do espaço (*e.g.* se é algum tipo de substância diferente da matéria, ou se é um conjunto de relações e por isso depende da matéria e dos corpos para existir). Para Husserl, aqui deve se responder se a representação intuitiva e se as investigações lógicas podem ser estendidas em direção a uma metafísica, esclarecendo a estrutura *a priori* do espaço. Dominique Pradelle argumenta que essa dimensão pode ser melhor compreendida como o que o conceito de espaço significa para a física moderna, "resultante da aplicação da geometria à experiência" que depois da relatividade einsteiniana passou a dar atenção muito maior à explicação de como o espaço é, enquanto dimensão estrutural da realidade, mas não do que o espaço é (PRADELLE, 2000, p. 270-271).

As dimensões foram assim definidas porque Husserl se preocupava com a fundamentação da lógica e da metafísica pela investigação psicológica, pelo o que é intuitivamente dado. A primeira dimensão seria a única capaz de fundamentar as demais, por que:

> O psicólogo não é, então, influenciado pelos interesses metafísicos e lógicos que são estranhos à própria coisa; ele se deixa unicamente pela necessidade que reside na própria coisa. Ele não se ocupa com uma vã [*angebliche*] dignidade de tais ou tais origens, ele não avalia, mas analisa. Eu mal preciso dizer que a investigação do metafísico e do lógico é também uma investigação psicológica. (Hua XXI, 302; apud FISETTE, 2009, p. 555-556).

A própria coisa (ou a coisa mesma) já aparece como o objeto genuíno, primeiramente do estudo psicológico e, a partir dele, das demais dimensões. Assim, Husserl procurou uma fundamentação rigorosa para teorias matemáticas como a das multiplicidades de Riemann (matemático muito bem estimado por Husserl, apesar de suas críticas ao formalismo da teoria, como veremos na quarta parte da dissertação).

O meio que ele encontrou para realizar tal fundamentação foi através das passagens de uma dimensão à outra. Pradelle, por exemplo, chega a nomear esses estudos de Husserl como "fenomenologia da geometria", pois promovem a busca pela origem da representação do espaço como a descrição do "ato primitivo que funda a passagem da espacialidade sensível à

espacialidade geométrica; a saber, a *idealização*" (PRADELLE, 2000, p. 294). Isto é, os pontos de contato das três dimensões da filosofia do espaço, com raiz na análise psicológica rigorosa da intuição, seriam imensamente valiosos porque esboçariam um quadro geral capaz de esclarecer plenamente o conceito de espaço. Porém, a obra planejada (hoje nomeada pelos comentadores de "*Raumbuch*"; cf. FISETTE, 2009, p. 554 e segs.) não foi publicada, e ao que parece Husserl não levou esse projeto a cabo em seus manuscritos. O espaço só voltaria aos seus textos em 1907, porém em outros contextos e por outra abordagem, mas ainda sim, como procuramos demonstrar, as distinções desse primeiro contato tiveram repercussão.

2. O desenvolvimento da fenomenologia até a tematização do espaço em *Ding und Raum*

Em *Ding und Raum* (Hua XVI) encontram-se extensas análises seguindo os passos definidos pelas "Cinco Lições" de *Die Idee der Phänomenologie* (Hua II), o texto em que Husserl apresentou pela primeira vez a fenomenologia como filosofia transcendental. As cinco lições e a maior parte de *Ding und Raum* datam de 1907. Além dos escritos preparados para o curso de verão ministrado em Göttingen, esta também é constituída por um ensaio de 1916 e por curtos apêndices escritos entre estas duas datas. Como já mencionamos na introdução, esses anos marcam uma fase decisiva para a filosofia de Husserl e também para seu estudo do espaço. A fenomenologia tomou forma entre 1900 e 1907, e por causa disso o tema do espaço ressurgiria em contextos mais abrangentes que a recepção das geometrias não euclidianas.

Mesmo que as três dimensões de uma filosofia do espaço sejam relevantes na investigação do conceito de espaço, o foco da fenomenologia está na dimensão intuitiva, e o espaço passa a ser tematizado enquanto for pertinente discutir o espaço na intuição. Mas então, o espaço pode ser intuído assim como qualquer coisa material? Primariamente, as análises de *Ding und Raum* lidam com a percepção, e no decorrer do texto especializam-se no estudo do percebido enquanto *res extensa*. Ao longo das análises, as descrições da experiência visual e da sensação de movimento apresentam o problema da constituição do espaço, e o fazem de maneira completamente diversa dos primeiros escritos. Nelas o espaço não é tematizado via geometria, como resultado de uma idealização e a crítica a um conceito pressuposto, mas é uma consciência intrínseca à experiência das coisas materiais e do corpo próprio.

Descrevamos brevemente a estrutura da obra. Dividida em seis seções, 17 capítulos e 84 parágrafos, *Ding und Raum* abrange desde noções gerais da análise fenomenológica até as mais ricas considerações de Husserl sobre o espaço até então publicadas. A seção I gira em torno de detalhamentos de conceitos expostos total ou parcialmente nas Cinco Lições, e é a parte que menos nos interessa nesse estudo. Já a seção II especifica o tratamento exclusivo da obra na análise da percepção, cujo objeto de estudo é a coisa material. Este é o assunto desta segunda parte da dissertação. A seção III traz distinções e definições preparativas para as seções seguintes; dela advém os conceitos essenciais para as explicações porvir. Estes assuntos serão abordados principalmente na terceira parte da dissertação. Por fim, a parte que mais nos interessa começa no meio da seção IV, capítulo 9 em diante. É desse ponto que as análises são

aprofundadas na constituição do espaço. Nós seguimos estes temas na quarta parte da dissertação. Além do texto principal, o editor Ulrich Claesges adicionou um valioso ensaio de 1916 que resgata os pontos principais da análise do campo visual e a constituição do espaço objetivo.

O espaço cresce em importância na obra principalmente ao longo da terceira seção, a ponto de monopolizar o texto no terço final. Surge na medida em que Husserl descreve os objetos da percepção como estruturas espacialmente extensas e preenchidas de qualidades sensíveis, sem considerar qualquer outra propriedade como as propriedades causais. Isso porque *Ding und Raum* tem o propósito de, como delimita o filósofo já no início, "estudar a autoconstituição – a automanifestação, eu poderia dizer – da objetividade experimentada no nível mais inferior da experiência" (Hua XVI, §2, 8). As propriedades causais pressupõem de antemão as inferências das teorias científicas, o que não é de interesse do autor. Seu interesse é explicar mesmo o sentido da noção de objetividade que guia a atividade científica.

> Para resolver os problemas da constituição da realidade natural e científica no contexto de diversificadas cognições e nexos cognitivos da ciência da natureza, nós precisaríamos assentar os problemas postulados pelo pensamento lógico-matemático e clarificar, pelo lado da cognição experimentadora, não apenas os níveis inferiores da experiência, prioritários a toda dedução e indução – em suma, prioritários para toda cognição logicamente mediada no sentido usual –, mas também, e *a fortiori*, precisaríamos clarificar os níveis superiores. (Hua XVI, §1, 4)

"Assentar os problemas" é um modo ilustrativo de apontar a preocupação que cresceu vertiginosamente no decorrer de sua produção filosófica: a busca pelo fundamento na descrição da experiência consciente. Se outrora a intuição era alvo de apenas uma dimensão da filosofia, agora ela ganha prioridade epistemológica: só a intuição pode justificar o conhecimento. Sem aclarar a origem intuitiva dos objetos do conhecimento, as ciências da natureza permanecem cegas à origem de seus símbolos e conhecimentos técnicos. O mesmo cabe ao espaço, mantido sem explicação nas entrelinhas do discurso das ciências naturais e da matemática. O método científico não pode esgotar todas as dimensões do problema filosófico e fornecer uma compreensão definitiva do que é isso que chamamos de espaço[1].

Dessa maneira, também a dimensão metafísica torna-se um assunto delicado na fenomenologia. A princípio, a fenomenologia endossa o movimento filosófico contemporâneo de

---

[1] Em *Die Idee der Phänomenologie*, Husserl expressa isso só que sobre as cores: "[...] as teorias físicas e fisiológicas das cores não proporcionam nenhuma claridade intuitiva do sentido da cor, tal como o tem quem vê" (Hua II, 6[25]).

repudio à metafísica, mas Husserl não expressa aversão a todo tipo de metafísica[1], ele ainda as vê como "as últimas e mais elevadas questões", na medida em que atuam como uma referência para a subjetividade, em cuja esfera sempre "tornam a aparecer todos *os problemas da realidade contingente, da morte, do destino*, o problema da possibilidade de uma vida *'autenticamente' humana* e que possui um 'sentido' na acepção mais forte deste termo" (Hua I, §64, 182[197]). Ele considera que a metafísica não deixa de ser essencial para determinar o sentido e a direção da investigação. Princípios metafísicos são insuprimíveis, pois são eles que guiam o modo como o Eu se engaja no mundo.

Todavia, essas considerações são já posteriores aos primeiros passos da fenomenologia. Esse modo de entender a metafísica e o conhecimento teórico-científico pressupõem algumas noções básicas em voga na fenomenologia. Portanto, nosso primeiro passo será lidar com elas para que possamos avançar a tematização do espaço em *Ding und Raum* como está inserido no contexto mais geral da fenomenologia.

2.1. DISTINÇÃO ENTRE REPRESENTAÇÃO E INTUIÇÃO

Uma das maiores diferenças entre a filosofia husserliana anterior e a posterior às *Logische Untersuchungen* é a tentativa de superar uma concepção representacionista dos conceitos. A questão pela "origem da representação do espaço" simboliza essa empreitada de rejeitar a representação como o elemento analiticamente básico; há ainda como retroceder mais, à origem da representação que, ela mesma, não é nenhuma representação. Portanto, o objeto da fenomenologia husserliana não seria a memória dos fenômenos, algum tipo de representação, nem mesmo a linguagem, mas o próprio fenômeno. O famoso lema de "volta às coisas mesmas" expressa precisamente essa decisão: "A ilusão desaparece tão logo se abandona as argumentações gerais e se volta para 'às coisas mesmas' [*Sachen selbst*]" (Hua XVIII, §41, 155).

Nesse capítulo do *Prolegomena*, Husserl fala dos prejuízos da concepção "psicologista" da lógica, entre elas o excesso de teorias que não tem base na descrição dos fenômenos. O projeto da obra é definir a fenomenologia e lhe atribuir a tarefa de analisar e descrever os da-

[1] Como se lê ao final das *Cartesianische Meditationen*: "[...] a fenomenologia, como a desenvolvemos, elimina apenas a metafísica ingénua que opera com os absurdos que são as coisas em si, mas não exclui a metafísica em geral. Não violenta os motivos e os problemas que animavam interiormente a tradição antiga." (Hua I, §64, 182[196]).

dos imediatos da experiência compreendida em sentido amplo, ao contrário do sentido restrito de fenomenologia pensada por Mach. Portanto, uma concepção representacionista ou psicologista da experiência foi considera insuficiente por Husserl. Para lidar com a experiência, é preciso visar a relação mais imediata com o fenômeno, o substrato original; não basta analisar a representação do que é dado, o objetivo é descrever a multiplicidade[1] lógica da doação.

Do período de concepção de *Logische Untersuchungen* advém uma série de distinções presentes em praticamente toda a filosofia posterior de Husserl. Referimo-nos a descrição sistemática da tese dos atos intuitivos, distinguidos por ele em quatro tipos: percepção, fantasia, recordação e expectativa. Segundo essa tese, os atos intuitivos, atos da subjetividade em que uma doação ocorre, distinguem-se pelo grau de "originariedade" com que intuem seu objeto (cf. Hua XXIII, ap.I, 108-109). Essa tese é particularmente interessante para o período em que focamos nosso estudo porque, em *Ideen I*, de 1913, a noção de originariedade será enriquecida pela noção de clareza intuitiva[2]. Então, há doações originárias, mais ou menos claras, assim como há doações não originarias, mas plenamente claras. A originariedade é a adequação do ato como evidência: uma coisa material e presente é efetivamente doada (cf. Hua XXIII, §39, 81). Já a clareza é a 'nitidez' da intuição, tal que um ato intuitivo plenamente claro, sem qualquer impedimento e sem condições incomuns (*i.e.* sem alterações nas capacidades sensoriais), é apreendido sem margem para dúvida.

A percepção é o caso mais óbvio para ser explicado nesses termos. Dela podemos dizer que, se clara, significa a doação efetiva (ou *Leibhaftig*, "em carne e osso", como diz Husserl; cf. Hua III, §3) de algo presente. Não há qualquer representação no meio desse processo, mas apenas a própria apresentação da coisa mesma. Nos termos de Husserl, o que ocorre é uma presentação (*Gegenwärtigung*)[3] de um objeto intencionado no campo perceptivo atual, aqui e agora. Pradelle sintetiza a posição de Husserl assim: "a percepção doa as coisas, não as imagens ou as representações das coisas" (2000, p. 227).

Essa concepção de presentação é forte o suficiente para sustentar a demarcação de Hus-

---

[1] O conceito de multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*) é especialmente importante para Husserl no estudo da espacialidade, e é explorado com maior detalhe na quarta parte da dissertação.

[2] Husserl é especialmente claro sobre a adequação e inadequação dos modos de consciência entre §§ 136 a 138 das *Ideen 1* (Hua III, 282-289 [303-309]). Vale notar que em *Erfahrung und Urteil* (EuU, §21b, 93), Husserl equaliza a percepção à *Leibhaftigkeitsbewusstsein, i.e.* à "consciência de uma presença viva". *Leibhaftig* é uma doação personificada, encarnada. Explicando desse modo, Husserl explicita o que em *Ideen I* entendia por "clareza da percepção" como a presença do objeto em carne e osso.

[3] Apesar de ser incomum no Brasil, decidimos utilizar o termo 'presentação' para *Gegenwärtigung* ao invés de 'apresentação' seguindo a tradução portuguesa de Pedro M. S. Alves da Hua X.

serl de que todos os atos intuitivos se div*idem* em torno da "diferença entre vividos posicionais nos quais o que é posto entra em doação originária, e vividos nos quais ele não entra como uma doação dessa espécie – portanto, entre atos perceptivos [...] e atos não perceptivos" (Hua III, §136, 282[303]). Nestes atos não perceptivos (que não doam originariamente) a intencionalidade não é direcionada a um objeto externo que estimula o sujeito, mas para direções alusivas como (1) a co-presença, caracterizada pela consciência do que não está presente, mas é co-intencionado (como uma face escondida de um corpo, um pequeno detalhe em uma superfície larga, ou também como um contexto), ou (2) a ausência, caracterizada pela intuição vazia, onde a intenção não encontra seu correlato.

O que estes dois casos têm em comum é serem atos que 'tornam' presente o objeto a que se direcionam de modo puramente intencional (seja evocando seu significado, a imaginação de sua aparência, etc.). Husserl nomeia essa propriedade de presentificação (*Vergegenwärtigung*), e os atos de expectativa (*Erwartung*), recordação (*Erinnerung*), e certos modos de imaginação, denominam-se atos presentificadores. A imaginação (ou fantasia, como diz Husserl) é também um ato presentificador, mas distingue-se por ser totalmente ativo e arbitrário, presentificando criações do Eu (mesmo que sua matéria-prima seja os conteúdos doados originariamente em outros atos).

A diferença inaugurada entre estes tipos de ato tem consequências diretas em nosso assunto, como constatou Hermann Weyl ao alterar o título "origem da representação do espaço" para "origem da *presentação* do espaço", investigação que "não foi empreendida até o século XIX" (WEYL, 1949, p. 125)[1]. Isto é, a investigação da origem de uma representação, frente a distinção fenomenológica entre representação e presentação, tem de lidar com algum tipo de apresentação 'mais imediata' que a representação.

Para Husserl, há todo um grupo de problemas referentes à representação[2], mas em nenhum de seus significados, o conceito de representação atende ao que ele procura descrever

---

[1] Uma denominação ainda mais apropriada para o problema talvez seja a sugerida por Denis Fisette: "origem da percepção do espaço". Ao nomear o problema, Fisette lembra a "controvérsia" instalada na filosofia naquele período por causa dessa questão entre "a corrente empirista, cujos representantes principais são Helmholtz e Wundt, e, por outro, a corrente oposta, saída dos trabalhos de Hering em psicologia [...], cujo representante mais conhecido é Mach", também "pela escola de Brentano em psicologia e chega até a psicologia da forma." (FISETTE, 2009, p. 545). Não por acaso, todos esses são nomes presentes nos trabalhos husserlianos da primeira década do século XX.

[2] "A essência dos atos enquanto tais não pode ser discutida de um modo suficiente sem entrar, consideravelmente, na fenomenologia das 'representações'. Essa íntima conexão nos faz lembrar a conhecida tese de que qualquer ato ou é uma representação ou é fundado em representações. No entanto, nós devemos perguntar quais dos diferentes conceitos de 'representação' é o que devemos empregar. E, assim, converte-se em parte essencial do pro-

...

na fenomenologia. Em último caso, Husserl dirá que "toda representação apoia-se na intuição" (Hua X, supl.1, 143). Isto é, o ato de representar implica uma apreensão prévia e a capacidade de apresentar novamente, como uma 'repetição' de algo doado originariamente anteriormente. Sendo assim, 'representação' é apenas outro título para os atos presentificadores.

Em suma, o que defendem Weyl e Husserl é que o estudo da representação e o estudo da presentação são completamente diferentes, e que apenas esse segundo é o campo autenticamente fenomenológico, pois só ele aponta ao acesso imediato à realidade que a fenomenologia busca descrever. Assim se justifica fazer do problema da "origem da representação do espaço" um problema a ser resolvido pela "análise fenomenológica da essência de todos os fenômenos [...] nos quais o espaço se exibe intuitivamente" (Hua III, §150, 315[335]). Não se trata de indicar a referência do conceito do espaço na suposição de um ambiente, repleto de superfícies coloridas e corpos, mas explicar como surge a própria 'ideia' de espaço a partir de um ambiente e as relações ordenadas entre os corpos. Sem essa diferenciação seria confundido o espaço enquanto experiência, cujo sentido é atribuído pela subjetividade, e o espaço enquanto uma estrutura (possivelmente) real da experiência; confusão que provocaria o colapso da fenomenologia na física.

Ao tempo de *Ideen I*, Husserl já havia resolvido definitivamente essa aporia entre dado e doação com o termo "intuição originariamente doadora". O objetivo de usar tal termo era afastar completamente qualquer intepretação que fugisse do tema da doação do fenômeno como ponto focal da fenomenologia. O termo está obviamente em continuidade com a noção de "originariedade" desenvolvida desde *Logische Untersuchungen*, e determina definitivamente a intuição como evidência: "nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao *princípio de todos os princípios*", no qual "*tudo* que nos *é oferecido originariamente na 'intuição'* (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso*) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá*, mas também apenas *nos limites dentro dos quais ele se dá*." (Hua III, §24, 43[69]).

A intuição é explicada como o ato que doa a presença da coisa de acordo com a intencionalidade; ou seja, a intenção direcionada ao correlato que preenche a intuição (caso não haja preenchimento, a intuição não se realizará). Como tal, Husserl fala de dois sentidos

---

...
blema a própria separação dos fenômenos amalgamados, e que dão motivo aos equívocos." (Hua XIX/V, introdução, p. 345).

para a intuição, um estreito e outro amplo. No estreito, intuição é "o conteúdo primário e imanente de uma momentânea [...] percepção". No sentido amplo, é "o conteúdo de uma unitária e contínua percepção" (Hua X, supl.1, 141). Apesar de não resumir todos os modos de intuição, talvez o melhor exemplo e o modo mais fácil de compreender o ato intuitivo seja a percepção (cf. Hua III, §1). Esse seria o modo mais direto e adequado de experiência de um objeto:

> Intuição empírica, e, em especial, experiência, é consciência de um objeto individual e, como consciência intuitiva, "é ela que traz o objeto à doação": como percepção, ela o traz à doação originária, à consciência que apreende 'originariamente' o objeto em sua ipseidade "de carne e osso". (Hua III, §3, 11[37])

Por esse crivo, não é uma representação espacial o problema da fenomenologia, mas sim a origem do conceito de espaço e se esta pode ser traçada a uma percepção, uma experiência do espaço. Há, porém, que se tomar cuidado com o que Husserl denomina "atitude natural" (*natürlicher Einstellung*). Fundar toda uma disciplina filosófica num primado da intuição, desenvolver um estudo do espaço a partir da descrição de sua percepção, pode levar a sérios mal entendidos porque, na atitude natural, nos deixamos tomar por hipóteses e pela crença irrefletida na existência do fenômeno.

> A *atitude natural* não se preocupa ainda com a crítica do conhecimento. Na atitude espiritual natural viramo-nos, intuitiva e intelectualmente, para *as coisas* que, em cada caso, nos estão dadas e obviamente nos estão dadas, se bem que de modo diverso e em diferentes espécies de ser, segundo a fonte e o grau de conhecimento. Na percepção, por exemplo, está obviamente diante dos nossos olhos uma coisa; está aí no meio das outras coisas, vivas e mortas, animadas e inanimadas, portanto, no meio de um mundo que, em parte, está também dado no nexo da recordação, e se estende a partir daí até o indeterminado e ao desconhecido. (Hua II, 17[39])

"A este mundo se referem os nossos juízos" e "assim progride o conhecimento natural". Ele "apodera-se num âmbito sempre cada vez maior do que de antemão e obviamente existe e está dado e apenas segundo o âmbito e o conteúdo, segundo os elementos, as relações e leis da realidade a investigar de mais perto." (Hua II, 18[40]).

Acima mencionamos como Pradelle chama a investigação husserliana do espaço de "fenomenologia da geometria" – contudo, deixamos para esse momento a explicação da nomeação. Segundo Pradelle, o propósito de Husserl é a "recondução às proto-idealizações espaciais" que não podem ser encontradas na geometria, mas antes são "manifestas em um grau mais antigo e profundo na atitude natural" (PRADELLE, 2000, p. 293). Ou seja, Pradelle argumenta que a geometria lida com idealizações espaciais e que tal atividade encontra justificativa na atitude natural.

A manipulação de símbolos cujo sentido pressupõe o conceito de espaço é o resultado de um tratamento anterior à geometria, de nosso próprio cotidiano, onde o conceito aparece de modo não técnico. Porém, trocar a linguagem da geometria pela linguagem do senso comum não auxilia a empreitada fenomenológica. Sob a noção guia da intuição doadora como consciência originária e fundamento do conhecimento, o espaço não pode ser tema da fenomenologia enquanto tomado pela atitude natural. Ou melhor, reconduzir as idealizações da geometria às proto-idealizações da atitude natural ainda não basta para fundamentar a geometria e para formular uma tese de origem da representação espacial.

Husserl concebe atitude como o comportamento perante algo, o que implica também o posicionamento para com esse algo. A atitude tomada pelo sujeito tem papel muito relevante na determinação de sua inclinação para com as ações possíveis, e mais que isso, predetermina o que é objeto para o Eu[1]. Isso significa que variando a atitude, variam-se também os conteúdos que se tornam objeto e o que é tido por objetividade.

Atitude natural, como o nome já sugere, é uma atitude historicamente sedimentada, herdada e culturalmente formada, que constantemente atualizamos ao fazê-la presente, assim também coagindo o outro a agir da mesma forma[2]. Contudo, como o foco de Husserl não é antropológico ou sociológico, esse conceito é cunhado com outro objetivo: o filósofo refere-se a uma posição metafísica e uma epistemológica.

Se o conhecimento natural progride nos juízos sobre o que é obviamente dado, e por isso também "*óbvia* é, para o pensamento natural, a possibilidade do conhecimento"; mas, Husserl explica, o interesse filosófico abre uma fende nessa obviedade: "Com o despertar da reflexão sobre a relação entre conhecimento e objeto, abrem-se dificuldades abissais." (Hua II, 18-19[41]). A atitude natural é insensível à ameaça cética (configurando, de certo modo, um realismo semântico ingênuo), e nela somos incapazes de ver que a possibilidade do conhecimento não é óbvia, nem deve ser pressuposta. Sem essa visão, somos incapazes de

---

[1] Nas palavras de Husserl: "O sujeito que vivencia pode primeiramente viver tudo no desempenho de um ato; então, numa expressão equivalente, o Eu é, num sentido eminente, dirigido ao que é objetivamente doado, é abandonado ao que é objetivo. Portanto o que é objetivo é sempre caracterizado em consciência de vários modos, dependendo do caráter básico do ato: objeto de julgamento, objeto de valoração, objeto de desejo." (Hua IV, §4, 10-11).

[2] Sob o escopo do conceito não há qualquer noção de natureza humana. Devemos lembrar que segundo a tese mais básica da fenomenologia os sentidos são constituídos, portanto o mesmo pode ser dito sobre o conceito de 'natureza': "'natureza' é precisamente o correlato intencional da experiência como levada a cabo nesta atitude [natural]" (Hua IV, §2, 2). O sentido de 'natureza', portanto, é constituído segundo o comportamento subjetivo usual frente ao mundo, este que Husserl conceitua como atitude natural.

compreender a diferença entre o conhecimento verdadeiro, das essências, e o meramente fenomenalista. Para a atitude natural é absurdo questionar a percepção e questionar a existência do percebido. Agindo conforme esta atitude, os homens tematizam objetos, objetivam porções do mundo, pressupondo a verdade de suas proposições e de suas crenças mais elementares. A aparência da coisa é tomada por seu ser verdadeiro, e o fato de aparecer é tido como suficiente para postular sua existência.

Husserl explica porque em atitude natural o homem adere impensadamente a tal realismo ontológico da seguinte maneira: perceber algo é postular a sua existência, crer que aí verdadeiramente aparece – uma ligação espontânea realizada pelo ato perceptivo. Como mostra Husserl (cf. Hua XVI, §5, 16), a língua alemã expõe nitidamente tal ligação: a palavra para percepção, *Wahrnehmung*, é composta de *Wahr* (verdadeiro, real) e *nehmung* (do verbo *nehmen*, de tomar); ao pé da letra, *Wahrnehmen* é tomar-por-verdadeiro. A língua alemã indica que 'acreditar' no que é percebido é uma inclinação intrínseca ao ato perceptivo. Ou seja, a consciência perceptiva de algo tem como consequência a crença na existência deste algo, "pois a crença, no sentido ordinário, é um mero mirar o ser" (Hua XVI, §8, 22).

Evidentemente, para lidar com o ambiente que lhe cerca, o homem não precisa se pasmar e ficar absorto em pensamentos; os problemas práticos não exigem metafísica, epistemologia, e muito menos fenomenologia. O que nos leva a uma consequência direta de tal inclinação: as propriedades percebidas no que é tomado como objeto também são consideradas como propriedades reais da coisa, para 'além' de nossa apreensão dela. Para o engajamento da atitude natural, não há margem para questionamento entre o fenômeno e a apreensão dele, de tal forma que questionar a justificação última do conhecimento é uma ação sem sentido. A fenomenologia precisa romper esse modo de compreender o mundo, pois "uma coisa é ser consciente de que o céu é azul, outra diferente é viver no desempenho do julgamento (de que o céu é azul) de um modo intencionalmente específico, atentivo, explicitamente compreendido" (Hua IV, §3, 3).

Em tom notoriamente platônico, Husserl se utiliza da distinção entre *doxa* e *episteme* para justificar a necessidade da fenomenologia[1]. Isto é, o saber da atitude natural seria equivalente a *doxa*, não como um saber errado, mas como um saber ignorante da "dimensão transcendental". Tudo que vem a ser objeto no *pragma* do cotidiano ganha, primeiramente, o esta-

[1] Cf. a definição de lógica pela dicotomia entre *doxa* e *episteme* em Hua VI (§5, 10), ou a lógica como projeto filosófico geral na introdução da Hua XI, ou ainda nas primeiras páginas de FTL (§1).

tuto de *doxa*, o saber irrefletido e, em certa medida, óbvio. Numa fórmula curta e certeira, Husserl escreve: "A *doxa* é intenção" (Hua XI, ap.VII, 364), o que significa que o direcionamento intencional da consciência já inaugura a crença no ser. Mas a fenomenologia não pode se realizar na ingenuidade de tomar a possibilidade do conhecimento como "óbvia" e, portanto, se pretende sustentar-se na intuição, deve ir além da *doxa*. O objetivo é a *episteme*, conhecimento justificado por evidência, não por hipótese, e logicamente consistente, tendo já sofrido o escrutínio lógico da reflexão. Só que, para refletir, é preciso interromper o constante engajamento prático da atitude natural, e como tal, liberar o raciocínio para alcançar as questões 'bloqueadas' por tal direcionamento prático.

2.2. MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Para superar a ingenuidade da atitude natural, Husserl propõe a exclusão de qualquer certeza dada de antemão do circuito da reflexão fenomenológica[1]. Em outras palavras, é preciso duvidar, surpreender o circuito quase automático da atribuição de sentido com a ameaça da duvida. E esta dúvida, a princípio, deve ser radical a ponto de ser aplicada a todos os temas, inclusive à possibilidade do conhecimento[2]. É preciso interromper o salto impensado da crença, próprio da atitude natural, e por isso Husserl nomeia sua ferramenta metodológica de ἐποχή (ou epokhē). No vocabulário lógico, ἐποχή significa a suspensão de julgamento[3], seja por força do ceticismo ou mesmo por cautela. No uso de Husserl, a ἐποχή é uma redução epistemológica que suspende posições metafísicas de realismo ontológico[4] (*i.e.* quanto a existência

---

[1] Poul Lübcke afirma que a atitude natural assume a crença de que "as entidades têm mais ou menos as propriedades que experimentamos no cotidiano e nas ciências." O que equivale a uma tese geral que "formula uma versão de realismo ontológico" (LÜBCKE, 1999, p. 2), tal que nela é aceito um realismo semântico, "uma posição segundo a qual a existência de possíveis atos de evidência não é uma condição necessária para uma sentença '*p*' ter valor de verdade. Quando trocamos a atitude natural pela fenomenológica, assumimos a posição segundo a qual a existência de possíveis atos de evidência é tanto necessária e condição suficiente para '*p*' ter valor de verdade. Alguém deixa de ser um realista semântico e torna-se um fenomenólogo questionando que *L* [uma linguagem capaz de expressar a tese geral] pode incluir sentenças com sentido [*meaningful sentences*] com condições de verdade com verificação transcendente [*verification-transcendent truth-conditions*]" (*idem*, p. 5).

[2] "Num primeiro momento, duvida-se de se uma tal ciência é em geral possível. Se põe em questão todo o conhecimento [...] No entanto, esta é uma dificuldade meramente aparente. O conhecimento não se *nega* nem se declara em *todo* o sentido como algo de duvidoso pelo fato de se "pôr em questão". Questionam-se certas realizações que lhe são atribuídas, mas fica ainda em aberto se as dificuldades concernem a todos os tipos possíveis de conhecimento" (Hua II, 4[22]).

[3] O termo vêm do verbo grego *epechein*, a ação de cessar temporariamente, por exemplo, um fluxo ou movimento (cf. KOCKELMANS, 1994, p. 118), notoriamente ligada ao ceticismo pirrônico.

[4] Há certo debate entre intérpretes no que diz respeito a uma neutralidade metafísica da fenomenologia. Robert Tragesser é uma das vozes a defender que a ἐποχή significa adotar uma postura metafisicamente neutra (cf. TRAGESSER, 1984, p. 18-19). Afinal, apesar de a fenomenologia husserliana tocar questões metafísicas em

...

inquestionada do ser que aparece), com o objetivo de encontrar uma posição epistêmica da qual se possa averiguar a constituição do sentido, a constituição do mecanismo de postular a realidade do ser, e, em especial, o sentido de objetividade e qualquer outro princípio metafísico pressupostos na ciência (cf. Hua II, 3[21-22]).

Em conformidade com a "dúvida universal"[1] de Descartes, Husserl leva o princípio da dúvida às suas últimas consequências. Para expressar isso, ele apela para a suposição do "aniquilamento do mundo". Esse aniquilamento se deve a constatação de que "não há [...] evidência de que as experiências atuais só possam transcorrer nessas formas de concatenação" (Hua III, §49, 91[114]), e, portanto, de que a existência do mundo seja uma necessidade. Em outras palavras, a ἐποχή é concebida para que a fenomenologia encontre um princípio metodológico que não pressuponha qualquer hipótese que extrapole os limites do que é doado no fenômeno, incluindo assumir a existência da coisa que se mostra para além da própria aparição ou a existência de um mundo. Só a aparição – e assim, a consciência da coisa – é certa. "Nós só queremos adquirir comprovações absolutas, as verdadeiras doações das coisas elas mesmas, asseguradas contra todas as dúvidas razoáveis" (Hua X, supl.51, 344). Husserl almeja tal clareza por causa da meta geral de crítica da razão que ele traçou para a fenomenologia. Tal meta pode ser encontrada em ascensão ao longo de seus textos da primeira década do século XX, até tornar-se evidente no curso de 1906, "Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento", cujos manuscritos hoje são publicamente acessíveis na Hua XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*.

Joseph Kockelmans afirma que a ἐποχή é o modo de Husserl assumir um embate com a tradição filosófica. Isto é, a ἐποχή exige "que nos abstenhamos de fazer qualquer julgamento a respeito do conteúdo teórico de todas as filosofias prévias, e que toda a nossa discussão respeite os limites impostos por esta abstenção até o fim" (KOCKELMANS, 1994, p. 119). Ou

---

...
diversos pontos, principalmente em *Ideen I*, a fenomenologia é concebida como disciplina separada da fenomenologia. Dan Zahavi concorda que fenomenologia (mesmo como fenomenologia transcendental) e metafísica são empreitadas divergentes, mas em artigo recente contestou a neutralidade metafísica. Zahavi entende que "a fenomenologia transcendental não pode se permitir permanecer neutra ou indiferente à questão sobre a relação entre fenômeno e realidade" (ZAHAVI, 2010, p. 289). Visto que é um tema contestado, decidimos tratar a ἐποχή como posição neutra apenas no que concerne os julgamentos acerca da existência.

[1] Sobre a conexão com Descartes: "O ensaio de dúvida universal pertence ao reino de nossa inteira liberdade: podemos *simular que duvidamos* de tudo e de cada coisa, por mais firmemente convictos e até por mais seguros que estejamos dela em evidência adequada" (Hua III, §31, 53-54[78-79]) Como também: "Quando nos voltamos para o conteúdo das *Meditações*, tão estranho para nós homens de hoje, encontramos um regresso ao Eu filosofante em um segundo e mais profundo sentido: o Eu como sujeito de seus pensamentos [*cogitationes*] puros." (Hua I, §1, 44-45[3]).

seja, além de retirar de circuito a atitude natural, Husserl também se abstém de julgar a veracidade do conhecimento herdado, seja científico ou não.

Para Husserl, todo conhecimento anterior à fenomenologia (seja cientifico, filosófico, prático) foi insuficientemente radical perante a imponência do conceito de doação originária. A consciência do fenômeno é a doação originária daquele conteúdo que matiza a subjetividade e se impõe a ela. O Eu não pode escolher a cor, a textura, a ordem das aparições; em geral, nada que diga respeito ao que é doado: por isso fala-se em doação. Por isso o acontecimento da doação é o princípio originário e indubitável, o único capaz de servir como evidência. Qualquer pressuposição da atitude natural será apanhada pela ἐποχή e suspensa.

A fenomenologia abdica assim dos princípios filosóficos posteriores em busca de uma fundamentação mais rigorosa, capaz de edificar um conhecimento que não soçobre frente ao ceticismo e a dúvida radical[1]. "É-me permitido dispor de todas as ciências só enquanto fenômenos, portanto, não como sistemas de verdades vigentes que possam para mim ser empregues a título de premissas ou até de hipóteses, como ponto de partida" (Hua II, 6[26]).

Essa posição não só será mantida em textos futuros, como reaparece radicalizada quando Husserl direciona críticas ao "objetivismo" das "ciências positivas". Em *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und phänomenologischen Philosophie*, seu último livro, o filósofo define a ciência objetivista como aquela preocupada com a busca pela verdade "incondicionalmente válida para todo ser racional", para além do qual "nenhuma outra questão teria sentido racional". Mas essa busca seria articulada em ingenuidade quanto a ἐποχή, "sob o chão do mundo que é pré-doado tomado por garantido pela experiência". A alternativa, Husserl apresenta logo em seguida:

> O transcendentalismo, por outro lado, diz: o sentido do ser [*Seinssinn*] do pré-doado mundo-da-vida [*Lebenswelt*] é uma estrutura subjetiva, é o resultado de um operar em vida pré-científica. Nessa vida o sentido e a validade do ser do mundo são construídos – daquele mundo particular, isso é, que é realmente valido para o

[1] Pedro Alves entende que a fenomenologia debate diretamente com dogmatismo e ceticismo, apresentando outra – e melhor – opção epistemológica: "Na medida em que subjetividade do 'ato' e objetividade do que nesse ato fica constituído como 'objeto' são aclaradas retroativamente a partir da dimensão fenomenológica dos modos de doação (*Gegebenheitsweisen*), a fenomenologia não só se exime desde o início do plano onde dogmatismo e ceticismo travaram as suas batalhas intermináveis – afinal, inconclusivas – como mostra a própria raiz desse dissídio e as incompreensões que estão na sua base" (ALVES, 2003, p. 292). Essa interpretação é retirada dos próprios dizeres de Husserl: "Já não mais precisamos debater com o ceticismo e refletir sobre aquele velho tipo de dificuldades que não podem ser suplantadas por nenhuma teoria da evidência fundada em índices ou sentimento: será que um espírito enganador (como o da ficção cartesiana) ou um alteração fatal do transcurso fático do mundo não poderia fazer com que precisamente todo juízo falso fosse dotado desse índice, desse sentimento da necessidade de pensar assim, do dever-ser transcendente?" (Hua III, §145, 300[320]).

indivíduo que vivencia. (Hua VI, §14, 70)

Como já mencionamos acima, foi no período de *Ding und Raum* que Husserl desenvolveu a fenomenologia como uma filosofia transcendental. Dos mais diversos aspectos dessa decisão, o que nos interessa em especial é a distinção atuante em *Ding und Raum* entre imanência da consciência e transcendência do mundo, particularmente relevante para nosso assunto na terceira parte. O experimento mental de supor o "aniquilamento do mundo" seria suficiente, segundo Husserl, para compreender que a consciência imanente seria o único resíduo final possível após tal aniquilação. O indigesto caso de imaginar nenhum ser real nos levaria a compreender a 'estrutura' vazia, sem preenchimento, "*o ser da consciência*", pois "todo fluxo de vivido em geral seria necessariamente modificado *por um aniquilamento do mundo de coisas, mas permaneceria intocado em sua própria existência*." (Hua III, §49, 91[115]).

Se os fenômenos são observados, se são doados, são, consequentemente, doados a 'alguém', de modo que sua completa descrição possibilita descobrir quais são as legalidades eidéticas da consciência. Isso porque a tese fundamental da fenomenologia husserliana é a de que há uma conexão intencional entre consciência e ser. Em Hua X (p. 291), Husserl joga com o sentido comum da palavra alemã para consciência, *Bewußtsein*, para falar em *Bewusstsein*, algo como "ser intencionado". *Bewusst* significa, variando o contexto, 'consciente', 'conhecido' ou 'intencional', tal que outras desconstruções possíveis de *Bewußtsein* é "ser conhecido" ou "ser consciente"; o importante é que todas indicam a mesma direção indicada por Husserl: a de que a intencionalidade é a estrutura da consciência, e a primeira e mais importante característica da consciência é ser intencional. Não se trata de uma conexão restrita meramente a linguagem e fenômeno, mas uma conexão nuclear da vivência[1], a experiência de um organismo consciente no mundo (e falamos em mundo não como planeta, mas como totalidade que abarca fenômenos, linguagem, cultura, história, etc., e está sempre como pano de fundo da intencionalidade).

Logo, duvidar da crença na existência do fenômeno não significa negar a realidade, pois

[1] Gadamer mostra que Husserl retirou o conceito de vivência de Dilthey, que por sua vez remonta a Goethe. Lembramos a pertinente leitura que Gadamer faz do conceito husserliano de vivência (*Erlebnis*) em *Wahrheit und Methode*: "A unidade de sentido chamada 'vivência' é também aqui uma unidade teleológica. Só há vivências na medida em que se vivencia ou se tem em mente alguma coisa nelas. É verdade que Husserl reconhece também vivências não-intencionais, mas essas entram na unidade de sentido das vivências intencionais como momentos materiais. Nesse sentido, o conceito de vivência husserliano transforma-se num conceito que abrange todos os atos da consciência, cuja estrutura essencial é a intencionalidade. [...] O fato de ser a vida que se manifesta na vivência significa simplesmente que é a última instância a que podemos retroceder." (GADAMER, 2008, p. 112).

o que está sendo proposto não é tomar o mundo como miragem, mas avançar a ἐποχή aos "nexos empíricos" e aos "nexos da razão teórica" edificados sobre eles. Husserl chegou a afirmar que "realidade e subjetividade [...] essencialmente requerem uma a outra" (Hua IV, §18b, 64). Por sua estrutura intencional, a consciência inevitavelmente – enquanto o organismo estiver desperto – busca preenchimento, caracterizando-se assim como *consciência de*, isto é, como uma forma vazia preenchida pelo correlato da intencionalidade que em atitude natural chamamos de realidade. Assim a fenomenologia não pretende ser um solipsismo transcendental nem reavivar o ceticismo, mas sim cumprir o papel crucial de fornecer o fundamento para a possibilidade do conhecimento a partir da postura cognitiva de "abranger, na amplitude de sua generalidade eidética, tudo o que é imediatamente evidente". (Hua III, §62, 118[140]).

Pelo mesmo motivo, o objeto de estudo da fenomenologia não pode ser confundido com a origem biológica (ou natural) da consciência, nem com a problemática psicológica. Não se trata da investigação das condições em que há consciência nem das contingências do sujeito e da 'sua personalidade', mas da investigação da estrutura da consciência que é universal à subjetividade e da qual não podemos nos distanciar. Independentemente de quais processos físicos e químicos estão envolvidos na tomada de consciência e na formação da *doxa*, a consciência já funciona como funciona e, de antemão, o mundo *é* para nós segundo a sua estrutura. Não bastam nem a exclusão do sujeito em nome de uma asséptica objetividade esterilizada das 'visões subjetivas', nem a inspeção do sujeito em sua individualidade; o campo autêntico da fenomenologia é o da correlação universal *cogito-cogitatum* que funda os sentidos de 'objetividade' e de 'subjetividade'.

Logo, o método científico é insuficiente: por ele busca-se neutralizar o sujeito, tematizar o fenômeno do mundo como dado sem questionar como ocorre a própria doação desse fenômeno. Essa primordialidade caracteriza uma investigação completamente diferente da biológica e da psicológica, iniciada dentro do universo da apreensão (ou, em termos tradicionais, do '*para mim*'). Trata-se do desafio de compreender a consciência como é – e como não há outra forma – a partir dela mesma. Postular a consciência como se postula a vida na biologia seria começar mais uma vez com um pré-estabelecido consenso de objetividade, o que obviamente contrasta com o que a reflexão fenomenológica visa.

> A designação "transcendental" aplicada à redução fenomenológica e, igualmente, à pura esfera de vivido se baseia precisamente no seguinte: encontramos na redução uma esfera absoluta [...], cujo tipo preciso de entrelaçamento implica, em necessidade eidética imanente, o prodigioso ser consciente de algo determinado ou

> determinável, dado desta ou de outra maneira, que está para a consciência mesma como algo contraposto a ela, como algo outro, irreal, transcendente por princípio; e aí se encontra a fonte original da única solução concebível para os problemas cognitivos mais profundos, que dizem respeito à essência e possibilidade de conhecimento objetivo válido do transcendente. (Hua III, §97, 204[225-226])

A passagem da fenomenologia à filosofia transcendental é marcada pela redução ao imanente, a "esfera absoluta". E para se chegar a essa esfera não só a vida psíquica e a biologia da consciência são suspensas, mas também a corporeidade. O Eu da fenomenologia "já não é o homem que se capta na intuição natural de si, enquanto homem natural", enquanto um corpo animado em meio às coisas materiais, mas o "eu transcendental e fenomenológico" (Hua I, §11, 65[39]). Segundo Husserl, quando as hipóteses sobre o mundo, a crença na existência do fenômeno, a *psique*, e por fim o próprio corpo são postos entre parênteses, o resíduo é a pura imanência, o que é 'auto-doado' e, por isso, é indubitável. A dúvida radical que põe em cheque a certeza da existência de tudo não pode negar a própria vivência, pois "seria um contrassenso tomar por possível que um vivido *assim dado* na verdade *não* seja" (Hua III, §46, 85[108]).

Pela própria lógica do raciocínio, o questionamento radical acerca da existência não pode soçobrar a certeza da autoconsciência. E isso já apresenta a forte diferença entre o imanente e o transcendente: o transcendente é o vivenciado, é a realidade que aparece e, portanto, como é da essência da aparição, se dá necessariamente de modo incompleto, em fases. O transcendente é a 'parte' da consciência que só pode se dar por meio de perspectivas, um lado de cada vez. E por isso que Husserl define a realidade como transcendente, porque "apenas o que é *real* desaparece de ser" (Hua IV, §37, 150). Enquanto a imanência nunca deixa de ser (como a consciência, mesmo em face à "aniquilação do mundo"), um corpo percebido só pode se dar em consciência em seus momentos, pois sua extensão total não se dá simultaneamente (cf. Hua XVI, §19, 63-64).

> [...] é a característica mais marcante da *natureza* – e tudo que recai sob este título – transcender a experiência, não apenas no sentido de que ela não é absolutamente doada, mas porque ela é *necessariamente* doada por meio de apresentações, por meio de perfis, que são relativos ao aqui e ao agora. (Hua XIII, 169)

Pois, se a transcendência é sempre intencionalmente doada de forma incompleta, a certeza de seu ser está aberta à dúvida. Claramente contra a inclinação à crença da atitude natural, padrão da *Wahrnehmung*, o transcendente está aberto à dúvida, ele "desaparece de ser". Enquanto abstenção de julgamento, a ἐποχή leva o raciocínio à neutralidade de nem crer na existência do ser transcendente, nem crer em sua inexistência; em outras palavras, a crença perde a sua validade.

> Por conseguinte, o conceito da redução fenomenológica adquire uma determinação mais precisa, mais profunda, e um sentido mais claro: não é exclusão do verdadeiramente transcendente [...], mas exclusão do transcendente em geral como de uma existência a admitir, isto é, de tudo o que não é dado evidente no sentido genuíno, dado absoluto do ver puro. (Hua II, 9[29])

Assim percebemos que a capacidade de neutralizar a crença na existência do fenômeno é a própria condição de possibilidade para a compreensão dos problemas fenomenológicos; a incapacidade de visualizar tal possibilidade fecha as portas da fenomenologia, assumindo de imediato a posição metafísica ingênua da atitude natural. A questão então passa a ser como o ser transcendente é constituído em consciência e figura como uma coisa, como é tematizado e torna-se um objeto. Da postura cognitiva da fenomenologia transcendental, todos os temas tornam-se realizações de um processo de constituição – é como se o estudo buscasse uma espécie de biografia de como o objeto tornou-se cognoscível, como veio a ser percebido, pensado, imaginado, referido, etc. Logicamente, também o espaço deve ser tomado assim: também ele tem seu processo de constituição.

2.3. O CONCEITO DE CONSTITUIÇÃO

Como em *Ding und Raum* o que interessa Husserl é o estudo da "objetividade experimentada no nível mais inferior da experiência" (Hua XVI, §2, 8), o esclarecimento do conceito de espaço ressurge nessa obra no contexto da análise da constituição da coisa material. Mas antes mesmo de avançar a esse ponto, precisamos deixar claro o que é a constituição. Devido sua importância, o conceito é recorrente em praticamente toda obra husserliana, pois é uma decorrência das teses elementares de Husserl descrever como os objetos do conhecimento são formados a partir de uma intuição doadora originária. Uma definição aguçada da constituição em *Ideen I* segue assim:

> [...] o *problema da constituição* claramente nada mais significa senão que as séries de aparição regulares e *necessariamente* pertencentes à unidade de um aparecimento podem ser abrangidas intuitivamente pelo olhar e apreendidas teoricamente – não obstante suas infinitudes (sobre as quais se pode ter inequivocamente domínio no "etc." determinado) –, elas podem ser analisadas e descritas em sua peculiaridade *eidética*, e a *operação que estabelece por leis a correlação entre a coisa determinada que aparece, como unidade, e as diversidades infinitas determinadas das aparições* pode ser vista em toda a sua evidência e despida de todos os seus enigmas. (Hua III, §150, 315-316)

Na constituição ocorre a síntese das "séries de aparição regulares" como unidade do aparecimento de apenas um conteúdo constituído. Como tal, a constituição é um processo; um processo contínuo iniciado na – e sempre novamente atualizado pela – apreensão dos diversos

estímulos sensoriais, por sua vez sintetizados na unidade de um e mesmo objeto (e como é comum a Husserl, falamos de objeto em sentido lato, como o conteúdo tematizado pela consciência). Mesmo por isso, sendo a tematização necessária para a objetivação, esse processo não se resume à mera sintetização estética da coisa.

O objeto não é apenas sintetizado como uno em sua doação sensível, mas também em seu sentido. Afinal, o objeto vem à fala, é nomeado, ganha predicação. Assim como a síntese integra a multiplicidade da aparição e promove a constituição de uma coisa, a síntese da consciência também opera na doação de sentido inerente à experiência da coisa, fazendo-o um objeto e direcionando todas as predicações possíveis desse objeto na direção de seu sentido, o que identifica o objeto[1]. Evidentemente, tal unidade de sentido não será encontrada nas aparições, mas sim nos juízos. Se de um lado temos uma multiplicidade (de aparições), do outro temos uma unidade (de sentido) que caracteriza a coisa como o que ela é, a coisa que foi intencionada. Ou como prefere Husserl, "o representado (como tal) toma a forma do sujeito ou do objeto apofântico", aqueles "sobre os quais se faz o juízo" (Hua III, §94, 194[215]).

O que faz um corpo cúbico ser, por exemplo, um dado de seis faces, não é simplesmente a síntese de seus momentos de aparição, de cada face em um só corpo. Não se intenciona um dado como tal intencionando o cubo, pois ou a intencionalidade está direcionada àquele corpo enquanto um dado de seis faces ou enquanto um cubo, cada um com seus respectivos propósitos e usos. Sabemos que o dado é, geometricamente, um cubo, mas ora podemos usar tal coisa para explicar uma figura geométrica e lhe ostentar como exemplo de cubo, ora podemos utilizá-la em um jogo e aproveitar sua forma com um interesse completamente diferente.

Ter uma coisa em consciência e constituí-la como objeto não pode ser o mesmo que ter consciência de uma soma de partes simples, pois o objeto tem unidade de sentido: o que é pensado no ato de pensamento é algo uno. O objeto 'dado de seis faces' não é intencionado primeiramente como o objeto 'cubo' para só em seguida tornar-se o que a intenção já buscava nele. Levando esse princípio ao absurdo, isso equivaleria a primeiro intuir um aglomerado de moléculas dispostas de certa forma para só depois perceber o dado que se pretende usar com o

---

[1] "Dizemos que, no progresso contínuo ou sintético da consciência, o objeto intencional não cessa de ser trazido à consciência, mas ele se 'dá' sempre 'de outro modo'; ele é '*o mesmo*', apenas dado em outros predicados, como um outro conteúdo de determinação, 'ele' se mostra apenas de diferentes lados, e se não fosse assim, os predicados que permaneceram indeterminados teriam se determinado mais precisamente. [...] Ele se separa *como momento noemático central*: o '*objeto*', o 'objecto' o 'idêntico', 'o sujeito determinável de seus predicados possíveis' – *o puro X por abstração de todos os predicados* –, e se separa *de* todos esses predicados ou, mais precisamente, de todos os noemas de predicados." (Hua III, §131, 271[291]).

propósito de continuar um jogo. A consciência das coisas, obviamente, já as tem como uma sua multiplicidade de sentidos, mas nunca as tem em toda sua multiplicidade, como se então somente a intuição a pudesse determinar completamente. Fosse assim, a atitude natural bastaria para desvelar todos os problemas do conhecimento – o que não é o caso.

Para explorar a vastidão da multiplicidade lógica do fenômeno, Husserl costuma realizar suas análises por estratos; a própria constituição se dá em estratos, desde os níveis inferiores da experiência à esfera dos juízos. Somente é preciso estar alerta para a diferenciação desses estratos, pois eles não correm paralelamente. Os estratos estão entrelaçados na experiência, de modo que o objeto ao qual o sujeito se volta e faz uso tem, de antemão, forma e significado. A realização da constituição mantém-se coesa, por isso o resultado é um e apenas um objeto, desde a coisa que aparece até seu uso linguístico como sujeito-objeto apofântico. Essa unidade é própria da intencionalidade, que conecta em cada uma de suas 'pontas' a tendência do Eu e o estímulo da coisa. Ou seja, a coisa não é objetivada simplesmente por aparecer, mas porque o Eu é motivado a intenciona-la e percebê-la, o que caracteriza uma prévia inclinação a 'ver o que era esperado ver' – a unidade de sentido direcionando a síntese.

Certamente, mesmo que seja improvável, a possibilidade de a síntese estética ter um fim existe; é viável supor que a coisa possa exaurir todos os modos possíveis de aparição, por todos os lados e ângulos, em todas as relações de distância com o observador, em todas as condições de luz, etc. Mas isso não significa que o fenômeno seja completamente previsível. A previsibilidade dos fenômenos não pode ser total precisamente porque o fenômeno é transcendente, e assim necessariamente nunca é dado de modo absoluto e indubitável. Da face do cubo que não se vê atualmente não se pode ter uma certeza fundamentada, por mais improvável que isso soe. Afinal, se seguirmos a tese de Husserl à risca, deve-se concluir que nenhuma afirmação quanto ao que não é doado de modo originário – nem que seja algo visto e revisto incontáveis vezes – poderá ser justificada com evidência.

Assim também ocorre com a síntese de sentido: ela é necessariamente infinita porque só depende da experiência. O sentido irradia do uso e da designação atribuídos a coisa na experiência, ou seja, do contato entre sujeito consciente e objeto transcendente. Como depende unicamente da experiência, este processo é temporal, tem uma história sempre a precedê-lo e a constituição seguirá enquanto houver consciência e enquanto houver fenômeno; aos sentidos previamente atribuídos podem ser assomados novos, ou os novos podem alterar os anteriores.

Do mesmo modo pode-se dizer que a compreensão é um processo interminável: se a

atribuição de sentido segue a dinâmica da experiência, também a compreensão da coisa – já conectada aos sentidos atribuídos a ela – segue a experiência, tornando o processo infinito. Então, como é da natureza do que é transcendente, sua multiplicidade lógica não pode ser completamente determinada: a constituição de seu sentido transforma-se tanto por causa da atividade humana, que originalmente impregna o mundo de sentido, como pela própria dinamicidade dos fenômenos que nos surpreendem e se revelam de 'outras' maneiras.

Por isso, àquela definição de *Ideen I* acrescentamos outra, dos últimos textos de Husserl, onde o filósofo explica a própria tarefa da fenomenologia como a desconstrução do que a constituição realiza. O método da fenomenologia seria então "um método de desconstrução [*Abbau*]" que avalia como a aparição vem a ser e promove uma "arqueologia fenomenológica, a escavação das construções constitutivas veladas nos vínculos de construção, as construções das performances de sentido aperceptivas que se apresentam completamente para nós como um mundo de experiência [*Erfahrungswelt*]" (Hua Mat VIII, 356). "Escavar" as "construções" pode soar literal demais para o conceito de constituição, mas a explicação é certeira: é preciso empreender uma espécie de arqueologia do sentido cotidiano do objeto, vigente na atitude natural, e pela descrição resgatar o processo de constituição.

2.4. O CONCEITO DE ESPAÇO NO CONTEXTO DA CONSTITUIÇÃO DA COISA MATERIAL

Como já mencionamos acima, as análises de *Ding und Raum* focam na constituição da coisa enquanto coisa material, e para tal, Husserl delineia a abordagem a certos estratos da constituição, que vão nos interessar desse ponto em diante. Nas primeiras seções do livro estão as noções gerais de fenomenologia da percepção e nelas o autor argumenta que, devido ao seu objetivo, é preciso limitar a análise primariamente aos dados visuais e secundariamente aos dados táteis. Isso porque, segundo ele, somente os campos sensoriais da visão e do tato doam as coisas como espaciais e, portanto, a essência da coisa material[1]. "Um corpo é constituído

[1] A justificativa segue assim: "[...] há certa justificação em falar de espaço visual e tátil, como procede claramente de nossas discussões anteriores. Este modo de falar se refere a certas classes de sensações que tem a peculiaridade distintiva de coalescer em campos [*Felder*]. Isso implica que sensações de certo tipo como as visuais (o mesmo, então, se aplica às táteis) permitem que a concretização seja distinguida em duas espécies de momentos; o momento material e o momento extensional da matéria (da qualidade, em sentido amplo) cobrem ou preenchem uma extensão pré-empírica, e certamente o fazem necessariamente. [...] Podemos agora dizer que apenas as sensações que exibem tais peculiaridades são capazes de trazer a coisa à presentação e de apresentar uma matéria objetiva enquanto extensa num espaço objetivo. Se um espaço materialmente preenchido deve aparecer objetivamente, então deve apresentar a si num campo de sensações, numa predicação de sensação, numa ima-

...

como esquema sensorial pelo sentido do tato e o sentido da visão como um esquema sensível" (Hua XVI, 323). A cor e a consistência, como qualidades primarias dos dados visuais e táteis, são a "*materia prima*" cuja apreensão já configura a coisa material (cf. Hua XVI, §20). Qualidades do som que a coisa produz ao ser golpeada, seu brilho sobre determinadas condições de luz, sua variação de cor, etc., são todas formas secundarias de doação, "*matéria secunda*". Ou seja, a essência da coisa material – as propriedades básicas e necessárias para que uma coisa 'espacial' (um corpo) seja apresentada – é o preenchimento visual ou tátil preenchendo uma extensão.

Além disso, o preenchimento se dá de forma unitária. Quando um estímulo visual da coisa atrai a intencionalidade, como se então viesse ao centro da atenção, o observador percebe a coisa como uma unidade. É de suma importância para esse momento e para o restante do trabalho estabelecer o que compreendemos por unidade; em conformidade com a explicação fornecida por Giulio Giorello e Corrado Sinigaglia, entendemos *unidade* como invariância numa determinada duração (cf. GIORELLO & SINIGAGLIA, 2007, p. 113; Hua XVI, ap.II, 341). Visualizemos isso supondo um cubo, como faz Husserl em Hua I, §17. Ao girar o cubo, visualizamos as faces previamente ocultas como novas aparições no desenvolvimento do movimento, mas tais aparições do cubo não são doação de outra coisa que não o mesmo cubo: a consciência permanece como de um e apenas um corpo que doa sempre no máximo três de suas seis faces, não a consciência de dois objetos com três faces. Mesmo que o estímulo mude, seja porque o cubo sofreu uma alteração (*e.g.* de coloração) ou porque o observador tenha variado o ângulo pelo qual vê o cubo, a percepção entra em uma nova fase, mas a consciência continua sendo a da mesma coisa.

De modo geral, há uma unidade interna à multiplicidade de aparições da coisa sintetizada pela consciência. Essa unidade nunca chega a ser simultaneidade, pois o fenômeno é transcendente e, como tal, sua doação ocorre por partes, mas a unidade é suficiente para que a consciência apreenda a coisa como una. O exemplo obviamente pode ser estendido a tudo que pode ser predicado corpo, pois todo corpo é "produto de uma conexão estética construída de características sensoriais que, por sua parte, derivam de uma síntese contínua" (Hua IV, §9, 20, nota 1). Como diz Husserl, "pertence à *essência da materialização de uma coisa* que esta coisa tenha uma estrutura unitária, um espaço unitário, e que todos os preenchimentos perten-

---

...
gem, por assim dizer. Classes de sensações que não contém campos, a cuja concretização nenhuma 'extensão' pertença originariamente, são incapazes de uma presentação projetiva." (Hua XVI, §55, 159-160).

çam a este único e mesmo espaço" (Hua XVI, §22, 72; grifo nosso). Logo, a extensão sobre a qual se dá o preenchimento é limitada e equivalente à extensão do corpo – é o 'lugar' ocupado pelo corpo.

Deve-se notar também que a síntese é espontânea: a sua realização não é produto da vontade do observador, mas é uma propriedade da consciência e da forma da coisa. A participação da subjetividade se dá pela intencionalidade que age como 'força organizadora' da síntese. Nos dizeres de Husserl: "A 'demonstração' que o *cogito*, quer dizer, o estado intencional, é consciência *de* alguma coisa só se torna fecunda pela elucidação do caráter original desta síntese" (Hua I, §17, 79[58]). O direcionamento intencional da consciência que a caracteriza como "*consciência de*" é explicitada pela síntese. Isso porque a multiplicidade de aparições possíveis só pode ser sintetizada com coerência porque há uma direção para a síntese. Nomeadamente, a direção da intenção.

Tal conclusão se deve ao fato de o percebido não ser um aglomerado de aparições amontoadas e acidentalmente coesas, mas sim de ser percebido de modo intencionalmente organizado. Afinal, por contraste, sabemos que apesar dos inúmeros estímulos que cada um de nós sofre, nossa consciência não é um caos inundado de fenômenos igualmente importantes: há ordenação, o Eu escolhe ao que irá voltar-se e quais estímulos vêm ao centro da atenção (talvez exceto quando o estímulo é tão forte que não atentá-lo é praticamente impossível). Essa ordenação se deve a intencionalidade.

A unidade não é, contudo, realização somente da consciência. Do lado da coisa, a unidade se deve à sua forma. De acordo com Husserl, a forma não é arbitrariamente determinada em algum juízo, mas é intuída junto à própria intuição da coisa. Ou melhor, a intuição da coisa material é já também intuição de sua forma, pois a forma é o modo esquemático como a coisa preenche sua extensão. Pradelle explica que, para Husserl, "as figuras espaciais são, assim como as qualidades sensíveis (cores, qualidades táteis, etc.), as propriedades intrínsecas dos objetos que aparecem [*apparaissants*]" (PRADELLE, 2000, p. 294).

O que Pradelle qualifica como "figuras espaciais" nas coisas materiais remete diretamente ao conceito husserliano de *Dingschema* (esquema da coisa), pois é segundo esse esquema que se dá a forma da coisa. O conceito aparece quase que exclusivamente em *Ding und Raum*, e é utilizado para significar a normatização que as qualidades seguem no preenchimento, cujo resultado é o que chamamos de 'forma do corpo' (cf. Hua XVI, ap.II, 297). Ou, mais simplesmente, segundo o uso do conceito em *Ideen I*, trata-se da "*forma espacial meramente*

preenchida com qualidades 'sensíveis'" (Hua III, §150, 315[334]). O que fica indicado por meio desse conceito é a relação entre a extensão do corpo e o local por ele ocupado. Se a figura é espacial, se seu esquema de preenchimento é extenso, então há uma correlação entre 'espaço ocupado' e 'matéria ocupante'. Ao intuir a coisa essencialmente como *Dingschema*, tem-se, por meio da extensão preenchida, uma individuação espacial; ou seja, abstraímos a matéria e tomamos apenas o 'local' ocupado, apenas como *res extensa.*

Ulrich Claesges, o editor de *Ding und Raum*, entende que o guia transcendental para a emergência do espaço como tema da fenomenologia é a descrição da coisa material enquanto *res extensa*. Segundo ele, essa possibilidade é própria da essência da coisa material, que sob o olhar de uma reflexão transcendental, se revela como um fenômeno transcendente com forma e local[1]. Considerando a coisa material como pura *res extensa*, é como se abstraíssemos da materialidade e, assim, colocássemos em pauta o espaço como condição de possibilidade para essas coisas serem materiais.

Por esse caminho o espaço não é firmado como um conteúdo propriamente doado, cuja presentação pode fundar uma representação, mas sim por meio de uma abstração da "figura espacial". Ao explicar a sua concepção de extensão em *Ideen II*, Husserl descreve a extensão não como uma propriedade da coisa material, mas antes como a forma de todas suas propriedades reais (cf. Hua IV, §13, 31). Como tal, ele conclui que a extensão não é propriamente doada; extensão é um conceito abstrato[2], tem origem na doação, mas não é ela própria doada, pois o que aparece são apenas qualidades da coisa estendidas de modo esquemático.

Mas aqui encontramos um problema: podemos perceber os corpos em suas formas e qualidades estendidas, mas não podemos perceber o espaço em que estariam 'embebidos' (ao menos não diretamente). Se o espaço é constituído, seria então por meio de uma intuição que não a percepção? Nesse ponto em que a coisa é tomada como pura *res extensa* já cruzamos os limites da síntese estética da constituição, e isso significa que o espaço só despontou como conteúdo em consciência de modo suprassensível (ou, poderíamos dizer, como idealização da coisa material). No entanto, é no mínimo difícil aceitar a hipótese de que o conceito de espaço teria origem em outro modo de intuição com base na constituição da coisa material; como ele

---

[1] "Tudo na atitude ontológica deve então regressar ao momento demonstrável de essência *res extensa*, mas como estrutura noético-noemática. O momento como *res extensa*, que deve ser submetida a uma contemplação transcendental, é forma [*Gestalt*], local [*Lage*] e transcendência" (CLAESGES, 1964, p. 49).

[2] Antes do período recortado em nosso estudo, em 1905, Husserl afirmou diretamente: "a extensão é *algo nunca repetível* e, ainda, algo *abstrato*" (Hua X, supl.35, 251).

não se dá pela expectativa ou recordação, a hipótese seria a de que ele se dá pela fantasia. Ou seja, a origem do conceito espaço seria meramente fruto da imaginação humana. Entretanto, se esse fosse o caso, a coisa jamais deveria ter a categoria de *res extensa*; tomar a coisa material como pura *res extensa* seria, na verdade, arbitrário, e não uma autêntica descrição da essência da coisa material.

A possibilidade de dar uma origem fenomenologicamente descritível para o conceito de espaço se baseia em uma espécie de intuição apenas subentendida – e não propriamente definida – nas análises de *Ding und Raum*. Esta intuição, apresentada nos *Prolegomen* (Hua XVIII), é a intuição de essência (*Wesensschau*). Husserl defende que a essência é também algo doado à consciência, apenas de modo diferente que a doação sensível[1]. A intencionalidade é capaz de 'ver' certa coisa não apenas como um corpo inerte, mas sim em suas determinações e possibilidades, o que implica ter em consciência a própria essência da coisa. É deste modo que Husserl explica a fundamentação de objetos do conhecimento que não poderiam ser apreendidos sensivelmente, como a lei da gravidade ou a raiz quadrada de 4. Como não é de nosso interesse entrar nos detalhes da intuição de essência, resumimos a importância dessa espécie de intuição como o modo de compreender esse tipo de 'doação' não perceptiva da espacialidade por meio da intuição da essência da coisa material.

Contudo, essa constatação é apenas o começo para a constituição do espaço, pois nada foi dito ainda sobre como o espaço é 'doado'. Em que sentido as coisas materiais são também figuras espaciais? Seria o caso que o conceito de espaço referencia nossa compreensão da localização dos corpos em referência a outros, nos possibilitando responder a pergunta *'onde?'*? Ter a consciência de que um corpo está entre dois outros e poder afirmar que "este está à direita daquele" é ter um conceito de espaço? Nesse caso, a hipótese é de que o conceito de espaço seria uma generalização dos lugares preenchidos pelos corpos. Vejamos novamente a passagem de *Ideen I* na qual Husserl resumia a resolução fenomenológica do problema da "origem da representação do espaço":

> O problema da "*origem da representação do espaço*" [...] se reduz à análise fenomenológica da essência de todos os fenômenos noemáticos (e noéticos) nos quais o espaço se exibe intuitivamente e se "constitui" como unidade das aparições, dos modos descritivos da exibição da "espacialidade". (Hua III, §150, 315[335])

---

[1] Em *Ideen I*, a explicação segue assim: "A intuição empírica ou individual pode ser convertida em *visão de essência* (*ideação*) – possibilidade que também não deve ser entendida como possibilidade empírica, mas como possibilidade de essência. O apreendido intuitivamente é então a essência *pura* correspondente ou *eidos*, seja este a categoria suprema, seja uma particularização dela, daí descendo até a plena concreção." (Hua III, §3, 10[35-46]).

Segundo a rubrica husserliana, a solução fenomenológica do problema advém da análise dos fenômenos noemáticos (e também noéticos) nos quais o espaço se exibe intuitivamente, o que é o mesmo que dizer 'em doação originária'. Husserl utiliza seus conceitos de noema e noese, apresentados pela primeira vez em *Ideen I*. Na direção que viemos utilizando até aqui, não haveria prejuízos em afirmar que a noese é a realização da síntese estética sendo, portanto, o direcionamento real da consciência: o ato de pensamento. Por sua vez, o noema é a realização da síntese de sentido, considerada a parte irreal (ou imaterial) da consciência: o pensado no ato de pensamento.

A análise fenomenológica dos fenômenos noemáticos e noéticos significa, portanto, a análise noemática, de significado e sentido, e a análise noética, da aparição[1]. Sabemos que Husserl realiza sua mais completa descrição da constituição do espaço em *Ding und Raum*, mas é esse trecho de *Ideen I* que melhor explicita a ideia de que "o espaço se exibe intuitivamente". Essa exibição não é, evidentemente, a mesma exibição da coisa material, que se dá por suas qualidades primárias visuais e táteis. Isso significa, então, que não há algo como um espaço em si? Se o espaço não é de fato uma estrutura da realidade transcendente, mas sim uma categoria das coisas materiais, "como então os referentes nexos fenomenológicos aparecem? O que neles constitui a espacialidade tridimensional das qualidades familiares, o que constitui a coisa corporal em sua identidade, o que constitui sua multiplicidade de movimentos possíveis e sua posição em relação ao centro egóico?" (Hua XVI, §44, 156).

---

[1] A definição de noema parece ambígua; Husserl afirma tanto que se trata do percebido como tal (*e.g.* Hua III, §88, 183[205]), como também da componente intencional/irreal da consciência (*e.g.* Hua III, §97, 201[223]). Também não há unanimidade entre os intérpretes, como mostrou o prolongado debate pautado na discrepância dos modelos de Dagfinn Føllesdal e de Aron Gurwitsch. Føllesdal entende que: "O noema corresponde ao grupo de todas as determinações atribuídas por nós ao objeto e o modo segundo o qual o vemos: as várias propriedades do objeto, a relação que mantém com outras coisas e com nosso corpo, a orientação do objeto relativamente a nós, a claridade com que suas várias características são experimentadas, e do lado tético, as determinações que dizem respeito ao modo segundo o qual o objeto é experimentado, se é percebido, lembrado, imaginado, etc. De acordo com Husserl, o noema é o complexo de tais determinações que fazem a multitude do visual, do tátil, e demais 'dados', serem aparições de um objeto." (FØLLESDAL, 1990, p. 267). Enquanto Gurwitsch interpreta o noema como "noema perceptivo": "Pela expressão 'noema perceptivo' devemos entender a coisa como – somente e exclusivamente como – ela aparece em percepção, como apresenta-se ao sujeito que percebe. [...] Obviamente, o noema pode variar como as percepções variam [...], tal que é toda uma multiplicidade de noemata que pode ser, e de fato é, postulada em relação a mesma coisa objetiva (GURWITSCH, 2009, p. 132)". O noema, para Gurwitsch, seria então não como o objeto é tomado segundo as determinações, mas o modo como ele está dado, e a cada uma das múltiplas doações corresponde um noema. No que diz respeito a nosso modo de compreender a estrutura do noema, nos encontramos mais próximos da interpretação de Robert Tragesser. Ele adere parcialmente ao modelo de Føllesdal, mas contesta a semelhança do noema husserliano com a teoria do sentido de Frege (cf. TRAGESSER, 1984, p. 60). Segundo Tragesser, o noema não se assemelha a uma tese representacionista, como se então substituíssemos a doação pelo noema. Para ele os noemas "não são entidades hipotéticas, nem meras entidades teoréticas fantasiadas pelo seu poder explanatório", mas "são, eles mesmos, formações do pensamento e como tal são objetos *inteligíveis*" (*idem*, p. 59).

2.5. A CO-DOAÇÃO DA ESPACIALIDADE PELO MOVIMENTO

A princípio, uma busca pela exibição do espaço em si aparenta ser uma busca perdida. A história da filosofia está carregada de posições diametralmente opostas sobre este ponto. Kant, um dos maiores exemplos contrários a uma interpretação realista, negou a realidade metafísica do espaço e lhe concebeu – junto ao tempo – como forma da intuição, ou "a condição subjetiva da sensibilidade" (KANT, 2001, p. A 26 / B 42). Newton, ao contrário, postulou o espaço como uma espécie de palco absoluto e infinito do real, distinto do tempo (cf. WEYL, 1949, p. 100). No mesmo período em que Husserl começou a se dedicar à questão do espaço, Henri Poincaré afirmava em forte tom que "é impossível imaginar [*to picture*] o espaço vazio" (2010, p. 93)[1].

Na medida em que as análises de *Ding und Raum* deixam as sínteses perceptivas da coisa material e passam a tematizar o espaço como abstraído do *Dingschema*, Husserl paulatinamente explora a possibilidade de descrever uma doação originária do espaço em si. Logo, como constatam Giorello e Sinigaglia, Husserl parece partir de "uma pressuposição dupla". De um lado, "apenas por meio de uma abstração metodológica que podemos considerar a coisa como mera *res extensa*", enquanto de outro, "Husserl afirma que nossa intuição do espaço é dada em percepção externa" (GIORELLO & SINIGAGLIA, 2007, p. 104).

Os dois pontos que Giorello e Sinigaglia apontam são visíveis em *Ding und Raum*, mas não necessariamente postos em contradição. Mesmo que defensor de um modelo Euclidiano, Husserl não chega a propor qualquer metafísica do espaço, e a intuição do espaço não é considerada uma doação sensível, pois na teoria constitutiva do espaço, a doação da espacialidade é, digamos, 'indireta'; trata-se de uma "co-doação". Vejamos com detalhe o que isso significa.

Em primeiro lugar, precisamos compreender uma distinção; melhor esclarecida em *Ideen II*, no parágrafo dedicado à observações sobre o "significado da extensão para a estrutu-

---

[1] Mais especificadamente, Poincaré defende que não há sentido em se falar de espaço absoluto. Definir um ponto na terra e chama-lo de um ponto absoluto no espaço não faria sentido porque a terra está sempre em movimento, assim como estão o sistema solar e a via láctea, de modo que não há como saber um ponto absolutamente fixo do espaço: jamais teríamos aquele 'lugar' em vista novamente. Poincaré ainda expõe a suposição de que se em uma noite qualquer todas as extensões do universo tornarem-se mil vezes maiores, ninguém saberia a diferença. Todos os corpos, incluindo o observador e também todos os instrumentos de medição e mesmo o estalão 'metro', todos teriam sua extensão multiplicada. O veredito é "eu não notaria, em absoluto, qualquer diferença" (cf. POINCARÉ, 2010, p. 93 e sgs.). Nosso interesse particular em Poincaré se deve à indicação de Giorello e Sinigaglia de que "a análise de Husserl tem muitos pontos de contato com a posição de Poincaré" (GIORELLO & SINIGAGLIA, 2007, p. 111, nota 151), mas por questão de foco, isso permanecerá como uma indicação de estudo.

ra das ‘coisas’ em geral e coisas materiais em particular” (Hua VI, §13), a distinção entre extensão e local é o ponto de apoio da exposição da co-doação do espaço. No parágrafo Husserl diz: “Extensão não é, então, um mero pedaço de espaço, mesmo que coincida com ele em cada ponto temporal da duração da coisa” (Hua IV, §13, 30). A distinção segue a outra ainda mais elementar, entre matéria e espaço. Afinal, “o atributo essencial e totalmente abrangente do ser material não é a mera extensão, mas é, ao invés, a materialidade, enquanto este requerer em si mesmo a extensão temporal e também a espacial” (Hua IV, §12, 29). Na página seguinte, em nota de rodapé, Husserl observa que há dois sentidos em seu termo “preenchimento do espaço”. Um sentido é o corpo como corporalidade, o que, como explicado nesta citação acima, implica a extensão espacial; o outro é a ocupação, pois “a coisa não é parte do espaço, mas ao invés, ‘preenche’ o espaço em si mesmo junto das qualidades secundárias que a ocupam e qualificam” (Hua IV, §13, 31, nota 1).

Logo, a questão inteira gira em torno da coincidência “em cada ponto temporal da duração da coisa” entre a sua extensão e o local preenchido. Seria em detrimento de um corpo aparecer em repouso que essa coincidência seria tomada como uma correlação necessária, confundindo a extensão com o local e vice-versa. Determinar em qual ‘local’ o corpo se encontra não é intuir um elemento essencial dele, mas apenas uma situação momentânea, dada em relação a outros corpos, e por isso não necessária. Mas então, o que isso significa para o problema de determinar a doação do espaço? “Que tipo de distinção é essa, isto é, de ver a cor versus ver (ou outro tipo de percepção) o espaço, é um problema” (Hua XVI, ap.VII, 362).

Por mais interessante que possa soar a desvinculação de espaço e extensão, é necessário fornecer um caso em que o espaço não dependa dos corpos para sustentar essa abordagem; afinal, é difícil defender na fenomenologia que uma contingência observada em absolutamente todos os casos supostos não é uma necessidade. Em outras palavras, se o espaço tem doação originária que podemos instanciar, então deveria haver um caso de doação de algo como um ‘espaço em si’. Ou, como prefere Husserl, doação de um “espaço vazio”.

Em um apêndice de *Ding und Raum* datado de 1909, há observações rarefeitas sobre o assunto, insuficientemente detalhadas para incorporar o texto principal da obra, mas relevantes o suficiente para nos dar algumas indicações do que Husserl pensou sobre esse caso. Para ele, mesmo a ideia de espaço vazio só pode ser dada em contraste com o caso ‘normal’ da extensão preenchida. Mas parece fascinar o autor como “não podemos escapar do pensamento de que nós vemos o ‘entre’ e a totalidade do espaço” (Hua XVI, ap.VII, 361). Entre muitas questões e linhas de raciocínios inacabados, Husserl ao menos observa que o espaço vazio

deve ser algo "no entre coisas doadas ou fantasmas de coisas". Mas também, contraditoriamente, algumas linhas abaixo ele observa: "se nenhuma coisa espacial é doada, então também nenhum espaço é." (Hua XVI, ap.VII, 361).

Segundo o texto principal de *Ding und Raum*, o "espaço vazio" que atormentou o filósofo não é um elemento extraordinário; Husserl nem mesmo estava cogitando sobre o espaço cósmico. Ao contrário, "podemos dizer que sempre há espaço vazio entre duas regiões de pontos objetivamente 'distantes'" (Hua XVI, §76, 261). O espaço vazio pensado por Husserl é, na verdade, tudo que houver de 'invisível' entre as extremidades de dois corpos distintos. Como ensina a Física, essas distâncias não estão realmente vazias, e isso vale mesmo para boa parte do universo visível. Porém, lembrando mais uma vez que no campo fenomenológico as certezas científicas são desenraizadas de seu estatuto de 'certeza', e que a descrição do espaço se dá segundo a descrição das apreensões dos campos visual e tátil, não há contrassenso em chamar tal região de "vazia".

O problema, na verdade, não é mais o de esclarecer o conceito de espaço, mas sim o de vazio. Esse problema pode ser uma dor de cabeça para o fenomenólogo, mas definitivamente já não é mais o nosso assunto. O importante para nosso estudo é frisarmos como o sentido do conceito de espaço está atrelado tanto ao preenchimento sensível que produz estímulo sensorial, como também à noção da falta de preenchimento sensível – que não nos estimularia sensorialmente porque, afinal, não haveria nada para perceber.

Para nossos propósitos, a suposição do espaço vazio é, na verdade, uma ponte para compreendermos o ponto central do que seria a "co-doação" do espaço. Na sequência do §76, onde Husserl definiu o espaço vazio, encontra-se sua explicação da relação entre variações possíveis aos corpos e o espaço ocupado por eles. Segundo ele, tanto o movimento como qualquer tipo de transformação na forma (como *e.g.* a expansão de um corpo), quebram o vínculo entre intuição do espaço e intuição da forma corporal. O filósofo descreve que, por meio da fantasia, podemos variar a forma dos corpos e supô-los em diferentes tamanhos, com diferentes formas e estruturas, e assim também podemos supor as diferentes posições em que podemos vê-los. Com a intuição de essência da coisa material, a consciência pode iterar as possibilidades da coincidência entre extensão e lugar ocupado, postulando inúmeras posições em que o corpo – digamos – 'cabe', e também por isso, por onde 'pode passar'.

O que interessa é que nenhuma dessas variações eidéticas no *Dingschema* altera o conceito de espaço. Somente o conceito de matéria é testado. Para Husserl, a capacidade de iterar

e visualizar as posições que o corpo pode possivelmente ocupar indica que, a fundo, nós "podemos distinguir entre a corporalidade atual e o espaço, e dizer que o espaço é preenchido de maneira múltipla pela corporalidade" (Hua XVI, §76, 261). Ele conclui o raciocínio da seguinte maneira:

> [...] enquanto que o campo óculo-motor, como o campo visual, é sempre e necessariamente preenchido, este não é o caso com o espaço. Uma corporalidade é vista, mas ela deixa em aberto infinitas possibilidades para outras corporalidades, nomeadamente no "entre". [...] O "entre" como espaço vazio – embora continuadamente preenchível –, como a mera possibilidade de intermediários reais caracterizados de um modo legalmente determinado, é o que nós teríamos aqui, apesar de não podermos dizer que o espaço vazio seria visto. O que nós vemos são corpos, e, juntamente com o visto, nós entendemos o "entre", que a fantasia pode então popular com corpos de uma ou outra forma. Então, ao invés, *o espaço é co-visto*. (Hua XVI, §76, 261; grifo nosso).

Sendo assim, a descrição fenomenológica responsável por determinar a doação do espaço é sensivelmente refinada quando Husserl se volta a esse "entre" corpos, chegando a conclusão de que se há sentido em se falar nesse "espaço vazio" ou 'em si', esse sentido encontra raiz em um modo de presentação menos originário que a percepção direta que é co-doação. No §44 das *Ideen I* encontra-se a mais completa explicação do que é uma co-doação:

> Uma coisa é dada necessariamente em meros "*modos de aparição*", neles *um núcleo do "efetivamente exibido"* é necessariamente envolto, no que se refere à apreensão, por um *horizonte de "dados concomitantes"* [*Mitgegebenheit*] inautênticos e por uma *indeterminidade* mais ou menos vaga. [...] Essa indeterminidade significa necessariamente *determinabilidade segundo um estilo firmemente prescrito*. Ela anuncia multiplicidades de percepções possíveis, que, fundindo-se continuamente uma nas outras, juntam-se na unidade de uma percepção, na qual a coisa que perdura continuamente através de sempre novas séries de perfis mostra sempre novos "lados" (ou reitera os antigos). (Hua III, §44, 80[104])

O co-doado é o conteúdo de uma percepção possível. Como não deixa de ser intencionado, está presente à consciência, mas não preenche propriamente uma intuição. Husserl explica aludindo aos diferentes lados de um corpo e suas faces das quais temos plena consciência de estarem lá, mesmo que não estejam dadas com máxima clareza. Lembrando o dado de seis faces, cuja doação só pode ocorrer três faces por vez, enquanto as demais permanecem indeterminadas. O tema aparece com a mesma descrição no §16 de *Ding und Raum*, apenas os nomes são trocados por "aparição própria" e "imprópria", sendo a primeira a doação atual e a segunda a doação co-apreendida como nexo a partir da doação atual.

Outro modo de explicar adotado em textos posteriores como as *Cartesianische Meditationen* é a "atualidade e potencialidade da vida intencional", isto é, a multiplicidade do fenômeno doado não se restringe ao que é atual, mas "cada atualidade implica as suas próprias potencialidades", de modo que se pode descrever a intencionalidade da consciência como um

horizonte intencional: “Cada estado de consciência possui um ‘horizonte’ que varia consoante a modificação das suas conexões com outros estados e com as sua próprias fases de fluxo. É um *horizonte intencional, cuja especificidade consiste em reenviar* para as potencialidades da consciência que pertencem a esse próprio horizonte.” (Hua I, §19, 81-82[61-62]).

Ora, a resolução da confusão na situação de repouso alude precisamente a isso: o espaço não aparece, mas fica como que sugerido. Quando supomos um corpo num processo temporalmente dinâmico (o movimento) e – contando com a fantasia para variar as formas – quebramos o vínculo entre corpo e espaço, encontramos uma doação indeterminada do espaço que pode ser ocupado; tal doação só é determinável quando houver a equivalência entre o corpo e o espaço, isto é, quando o corpo repousar e pudermos determinar o lugar em que está. A doação da espacialidade não seria assim independente da *res extensa*, mas também não seria necessariamente uma simultaneidade com os corpos.

Anteriormente mencionamos a hipótese de que o espaço seria uma generalização dos lugares preenchidos pelos corpos (cf. p. 40 deste), hipótese melhor compreendida como a consciência necessária para responder à pergunta ‘*onde?*’, como se o conceito de espaço fosse apenas uma consequência de nosso uso de coordenadas. Agora, quando levada em consideração a variação eidética da posição ocupada pelos corpos (e também da *Dingschema*), essa hipótese revela-se insuficiente. O conceito de espaço abrange também nosso conhecimento ao responder a pergunta ‘*por onde?*’, ou ‘*como isso pode caber lá?*’. Essas perguntas de nosso cotidiano indicam com extrema facilidade que o conceito de espaço não pode ser meramente uma generalidade das localizações dos corpos, pois é preciso abarcar as possiblidades de movimentação. Ou, o que é melhor, abarcar esse objeto do conhecimento como um verdadeiro campo de possibilidades onde as coisas materiais podem ser percebidas em repouso ou por onde podem transitar.

Husserl chama a atenção: “Toda espacialidade é constituída, isto é, vêm à doação em movimento, no movimento do próprio objeto e no movimento do Eu, junto à modificação de orientação que se segue” (Hua XVI, §44, 154). A mesma ideia pode ser encontrada em *Ideen I*, quando ao definir o conceito de coisa (*Ding*), Husserl considerou que é por meio da “infinita variedade de mudança de forma” e a mobilidade infinita provida pela “infinita variedade de mudança de lugar” que “apreendemos a ‘ideia’ de espaço e as ideias a ela subordinadas” (Hua III, §149, 313[332]). Isto é, a ideia ‘espaço’ é apreendida quando tomamos o fenômeno da variação, da mudança; o que em termos de variação espacial, significa movimento. É o fenômeno do movimento que apresenta originariamente diferença entre extensão e local (ou

simplesmente entre coisa e espaço), viabilizando a co-doação do espaço.

A tese, portanto, é de que a doação do espaço não pode ser 'positiva'. De fato, não há uma presentação propriamente dita do espaço, o espaço não sensibiliza o Eu, mas na essência desse conceito, o que parece funcionar como o sujeito-objeto apofântico é a constatação do que um corpo 'deixa para trás' ao mover-se; com base nisso podemos avaliar as asserções sobre o espaço como verdadeiras ou falsas. Então, ao que tudo indica, as asserções sobre o espaço fazem sentido por causa desse conjunto de possibilidades das posições que os corpos podem ocupar.

Husserl tem ainda outro motivo para levar adiante essa tese. Em meio a sua detalhada análise do campo visual, o filósofo encontra um problema na constituição da tridimensionalidade da espacialidade, pois segundo seus resultados, o campo visual só pode ser bidimensional. A terceira dimensão atribuída ao espaço deve, portanto, advir de outra origem que não o campo visual. A conclusão de Husserl é que a tridimensionalidade só faz sentido quando todo o sistema do campo visual torna-se móvel, quando o Eu se movimenta. Certamente, o conceito de *Dingschema* e a descrição da extensão tem um papel necessário para a fenomenologia do espaço, mas não porque o *Dingschema* colapse com o significado de 'espaço'. Antes, é o conceito de *Dingschema* que está parcialmente expresso no conceito de espaço.

> De fato, vemos que as meras sequências visuais não são suficientes para a apreensão e que elas não contêm os meios para trazer movimento e repouso à aparição, onde seriam discriminados. Mas isso é o mesmo que dizer que a constituição da localização objetiva e da espacialidade objetiva é essencialmente mediada pelo movimento do próprio corpo [*Leib*] ou, em termos fenomenológicos, pelas sensações cinestésicas, sejam elas sequências cinestésicas constantes ou alternantes. (Hua XVI, §50, 176)

Como constata Husserl, uma concepção estritamente estática do espaço, pautada na individuação da situação espacial de um corpo em repouso, é claramente insuficiente. Os dados visuais certamente tem um papel decisivo (como veremos nas partes seguintes da dissertação), mas não é apenas de dados visuais que a descrição exaure os significados de espaço. Na década de 1920, Husserl expressa essa posição claramente ao dizer que "os cursos de aparecimento seguem de mãos dadas com os movimentos orquestráveis do próprio corpo [*Leib*]" (Hua XI, §3, 13). Parece-nos claro que o estudo da consciência de movimento, tanto objetivo como subjetivo, é essencial para a rigorosa descrição fenomenológica da constituição do espaço.

3. Cinestesia e corporeidade

O movimento e a sua apreensão pelo sujeito serão, conforme as descrições de *Ding und Raum*, a base para a constituição do espaço, pois todos os elementos serão dados em detrimento da mudança de posição (no capítulo seguinte, especificaremos a forma como isso se dá). Então, seja um movimento efetivo ou uma possibilidade imaginada, o movimento é o fenômeno que revela o espaço como mais do que meramente um substrato ocupado por um corpo em repouso.

A proposta é consolidada passo a passo em *Ding und Raum*, especialmente com o movimento de passagem da percepção de uma coisa material individual para o ambiente em que diversas coisas se inserem e, então, a descrição assume o papel de esclarecer o conceito de espaço. É comum encontrarmos nas últimas três sessões do texto afirmações como essa: "toda espacialidade é constituída – isto é, vêm à doação – em movimento, no movimento do objeto em si e no movimento do 'Eu', junto à modificação de orientação que assim é dada." (Hua XVI, §44, 154; cf. *e.g.* §45, §47, §83); esse é o tom com que Husserl começa a seção IV e prossegue até o final de *Ding und Raum*, perseguindo especificadamente o problema da constituição do espaço.

Essa sentença que citamos tem a particularidade de lançar já de saída quais temas serão cruciais para essa empreitada: a percepção dos movimentos objetivos e as sensações do próprio movimento, que como veremos adiante, possibilita a autoconsciência do pertencer a um ambiente cinestesicamente alternante. De modo geral, toda a descrição baseia-se na cinestesia[1], a sensação de transformação que chamamos de movimento. Perguntado diretamente por Dorion Cairns sobre o que é cinestesia, Husserl respondeu: "A base do conceito é a qualidade geral de ser uma margem de liberdade aos atos do Eu. O campo cinestésico, no sentido estreito e comum, é o de liberdade, de *Vordersätze* [precedências, precondições] para a percepção." (CAIRNS, 1967, p. 7). Segundo essa definição, a possibilidade de locomoção intencional depende da margem de liberdade da consciência cinestésica, isto é, a intuição clara de quais movimentos se pode e quais não se pode (possibilidade no sentido lógico e físico) realizar em dadas situações. Consciência cinestésica não é somente apreensão do movimento, mas principalmente consciência das possibilidades de movimento, cobrindo tanto as localizações possí-

[1] Husserl retira o termo do grego "*kinesthesis*" – *kinēsis* é movimento, *aisthēsis* é sensação.

veis que o sujeito pode assumir como o caminho até elas[1]. Logo, cuidar de cada caso de uma dada consciência cinestésica seria o mesmo que obter uma espécie de mapa-em-movimento de tudo que circunda o sujeito. Dentro dos limites e imperfeições de nossa execução, no que segue procuramos explorar essas consequências em maior detalhe.

A princípio, devemos estar cientes de que Husserl traça uma clara linha diferenciando a cinestesia das sensações provenientes do sistema sensorial. Ao contrário destas, a peculiaridade das cinestesias é que de sua síntese não possibilita a constituição de uma unidade em meio a multiplicidades de aparências; elas não são "essenciais para o aparecimento de coisas físicas", pois "não são presentantes em sentido pleno; elas não constituem a matéria de qualquer coisa que seja" (Hua XVI, §47, 163). Enquanto sensações de movimento, as cinestesias não partilham a natureza 'preenchedora' de dados sensoriais como os visuais e os táteis, ela apenas acusa a transformação espacial.

Caso tomássemos as cinestesias como essenciais para o aparecimento, colapsaríamos os conceitos de matéria e movimento sob a mesma origem. Nenhum corpo pode ser constituído pelo movimento que é capaz de executar porque não é o movimento o que preenche esquematicamente sua extensão; afinal, como mencionamos no princípio do tópico 2.4, são as sensações visuais e táteis que apresentam as qualidades e propriedades do corpo (cf. pp. 36-37 deste). Portanto, a distinção é necessária e clara: a matéria é intuída graças às sensações visuais e táteis que preenchem a extensão, e o movimento é intuído graças à cinestesia.

Todavia, mesmo que não sejam "presentantes em sentido pleno", as cinestesias não deixam de ser intrínsecas à percepção. Afinal, mesmo uma percepção sem movimento tem uma margem de potencial cinestésico (*e.g.* no movimento subjetivo, como no mover dos olhos ou da cabeça). Husserl vai mais longe e afirma que as cinestesias não são apenas encontradas como parte da percepção, mas são necessárias para que seja possível perceber:

> Ao inspecionar mais de perto vemos que a projetiva – e, portanto, necessária – materialização da presentação não exaure a presentação em geral e em sentido lato enquanto entendermos "presentação" como um termo que inclui todos os conteúdos de sensação, tudo que entra, como dados físicos, na unidade da aparição e passa por uma apreensão animada, precisamente tornando possível aparição de uma coisa.

[1] Claesges explica assim: "O sistema cinestésico é um sistema da potencialidade [*Vermöglichkeit*] no qual cada parte é atualizada em uma situação cinestésica. Potencialidade [*Vermöglichkeit*] é uma possibilidade no sentido do 'Eu posso'. Mas isso pressupõe uma familiaridade originaria com as possibilidades. Esta familiaridade consiste, mais precisamente, no fato de a própria motivação cinestésica de todas as aparições que se podem alcançar e obter no interior de um sistema é ela mesma consciente. O sistema cinestésico assim não é apenas um sistema de posições, mas de 'caminhos', que devem ser conscientes como aqueles que conduzem à obtenção de uma aparência ideal." (1964, p. 75).

> Naturalmente, eu estou pensando aqui nas sensações de movimento. Elas desempenham um papel essencial na apreensão de toda coisa externa, mas elas mesmas não são apreendidas de tal modo que possam fazer representável uma matéria própria como uma imprópria; elas não pertencem à "projeção" da coisa. Nada corresponde a elas na coisa, nem elas adumbram corpos ou se presentam por meio da projeção. Mas, ainda sim, sem a cooperação destas sensações não há lá um corpo, não há coisa. (Hua XVI, §46, 160).

Na constituição da coisa material, as cinestesias estão para a alteração assim como os dados visuais estão para a cor. Isto é, as cinestesias são necessárias na medida em que a multiplicidade de aparências – de onde é sintetizada a unidade de uma coisa – só será verdadeiramente múltipla com a alteração: utilizando mais uma vez o exemplo do cubo, vemos que sua multiplicidade de aparências aumenta com a alteração, pois o cubo mostra apenas três de suas faces por 'momento', sendo necessário perceber o seu giro para visualizarmos suas demais faces.

> Apenas quando está garantida a passagem constante de uma percepção a outra na unidade da experiência, podemos falar da evidência de que a identidade[1] está dada. A unidade do objeto apenas se legitima na unidade da síntese continuamente religante das múltiplas percepções, e esta síntese contínua deve estar subjacente para que a síntese lógica, a da identificação, exponha o ser evidente da identidade dos objetos aparecentes nas diversas percepções. As percepções devem inscrever-se enquanto fases na síntese, e isso nós vemo-lo precisamente apenas quando consumamos a síntese. Este importante fato é geral. Em nosso caso, significa que um corpo espacial idêntico e inalterado demonstra a si mesmo como tal apenas em uma série cinestésica de percepções, que continuadamente traz ao aparecimento os vários lados da coisa. (Hua XVI, §44, 155).

Sendo assim, se devemos analisar a constituição do movimento provocada pelas cinestesias, é inevitável que nos deparemos com este problema levantado logo no parágrafo seguinte por Husserl: "Como então aparecem os referentes nexos fenomenológicos? O que neles constitui a espacialidade tridimensional das qualidades familiares, o que constitui a coisa corporal em sua identidade, o que constitui sua multiplicidade de movimentos possíveis e sua posição em relação ao centro egóico?" E talvez ainda mais importante: "O que constitui a identidade do espaço que é materializada uma vez visualmente e em outro tempo tactilmente e ainda, nessa dupla materialização, é o único e idêntico espaço?" (Hua XVI, §44, 156). Na sequência do texto, Husserl reconhece tais questões como algumas das mais difíceis sobre a cognição humana, e seria presunçoso de sua parte acreditar que suas observações resolveram o problema.

---

[1] O conceito de identidade aparece repetidas vezes nessa parte do texto. Definimos a identidade do mesmo modo como definimos a unidade (cf. p. 37 deste), como a invariância sobre um dado grupo de transformações. Assim explicam os comentadores Giorello e Sinigaglia (cf. 2007, p. 113), provavelmente baseados no conceito de grupo de transformações assim como faz Husserl no §53 de *Ding und Raum*. Veremos este conceito com mais detalhe no tópico 4.6.

Começamos o exame de sua tentativa de responder a tais perguntas pelo "centro egóico" pela pergunta: qual a origem de uma cinestesia? A consciência do movimento pode ser explicada como uma transformação, e como tal, o aparecimento de uma diferença. Essa diferença diz respeito à relação entre o Eu e um corpo qualquer: a sensação de que este corpo está em movimento advém de sua mudança de posição em relação ao sujeito. Se tanto sujeito e objeto estivessem em movimento, ambos na mesma direção e sem aceleração, não seria percebido o movimento do objeto. Portanto, o primeiro ponto a precisar de definição é a origem dessa diferença, dada em relação à posição que o sujeito ocupa. O Eu é tematizado também como um corpo entre outros corpos, mas distinto pela propriedade de ser a origem em função da qual se pode determinar o movimento. Afinal, "o corpo próprio [*Leib*] é, em primeiro lugar, o *médium de toda percepção*; é o *órgão da percepção* e está necessariamente envolvido em toda percepção" (Hua IV, §18a, 56) [1].

3.1. DISTINÇÃO ENTRE *LEIB* E *KÖRPER*

Visto seu papel central em nosso estudo, aprofundaremos o estudo na descrição do corpo próprio, o corpo do Eu, explorando seu papel na apreensão das cinestesias como centro de referência segundo o qual pode haver diferenciação entre movimento e repouso. Começamos pelo esclarecimento da própria distinção entre o corpo do Eu e os demais corpos, a distinção entre *Leib* e *Körper*[2], duas palavras alemãs para 'corpo'. Ao contrário das línguas latinas, que traduzem ambos os termos para equivalentes de 'corpo' (a exemplo do português), a língua alemã conserva a diferença entre o corpo animado, *Leib*, e o corpo físico qualquer, *Körper*. *Leib* tem origem na palavra do alemão medieval *lîp*, cujo uso era primeiramente indiferenciável entre 'corpo' e 'vida' e só sucessivamente adquiriu o significado de corpo próprio e anímico, separando-se do sentido de 'vida', que por sua vez tornou-se *Leben* no alemão contemporâneo. Já *Körper* é a germanização do latim *corpus* e, portanto, significa corpo morto ou corpo

---

[1] Anos mais tarde, na *Krisis*, Husserl aprofundou esta posição e a expõe mais claramente: "[...] a sensibilidade, o funcionamento ativo do *Leib* ou de seus órgãos pelo Eu, pertencem de forma fundamental e essencial à experiência de todos os corpos. Estes não procedem em consciência como meras séries de aparências corporais, como se em si mesmos – por si mesmos apenas e por suas coalescências –, fossem aparências de corpos; antes, eles são em consciência apenas na combinação com as funções cinestésicas do corpo vivido [*Leiblichkeit*], o funcionamento do Eu num tipo peculiar de atividade e habitualidade." (Hua VI, §28, 108).

[2] Entretanto, é preciso alertar o leitor que a distinção raramente é explicada por Husserl. A descrição do *Leib* surge em diversos momentos de sua filosofia (principalmente em *Ideen II* [Hua IV] e nos três volumes sobre intersubjetividade [Hua XIII, XIV e XV]), porém na maior parte desses textos, Husserl utiliza a distinção deixando que seu sentido seja aclarado no uso. Uma explicitação da distinção pode ser encontrada no §28 da *Krisis* (Hua VI, 109), mesmo que Husserl utilize a distinção desde 1907.

tomado como mera materialidade[1]. Logo, *Körper* é uma generalidade: qualquer conteúdo que sensibilize a consciência, preencha uma forma extensa (tenha um *Dingschema*) e seja sólido, pode ser chamado de *Körper*.

Estas razões etimológicas são o primeiro motivo pelo qual decidimos não traduzir o conceito e as passagens em que Husserl fala de *Leib*. O segundo e principal motivo se deve a distinção não ser mera distinção linguística, mas basear-se em distintas propriedades fenomenologicamente observáveis. A mais trivial destas propriedades é que um corpo vivo, um *Leib*, é animado (*i.e.* movimenta-se por vontade própria), enquanto um corpo não vivo, *Körper*, não apresenta qualquer sinal de 'animação' (com exceção, talvez, dos imãs). Contudo, "obviamente o *Leib* também é para ser visto como as demais coisas, ele só se torna um *Leib* por incorporar sensações" (Hua IV, § 37, 151). A definição exige cuidado, pois um *Leib* é primeiramente *Körper* que só ultrapassa esta caracterização por apresentar propriedades especiais. Como colocou Husserl, além da animação temos a sensibilidade: um corpo é um *Leib* por ser o local das sensações de um organismo vivo. Se sinto dor, sei imediatamente em que região do meu corpo sinto essa dor. Isto é, o *Leib* se mostra como o espaço natal de qualquer sensação. Ou, como manda a descrição fenomenológica, a consciência do próprio corpo enquanto *Leib* revela-o como "o local originário das sensações" (cf. Hua IV, §36, 145). Até mesmo o limite entre *Leib* e o resto do mundo se dá segundo essa propriedade: a consciência dos limites de meu corpo é dada pelos limites do tato.

Todavia, a radicalização da ἐποχή em seu estágio transcendental suspende o julgamento acerca do transcendente e, uma vez que o corpo é obviamente transcende, é preciso especificar com cuidado o que na fenomenologia se entende por *Leib*. Um grave problema com a materialidade do sujeito pode ser despertado se mal compreendermos os propósitos transcendentais da fenomenologia. Como afirma Husserl nas Palestras de Amsterdam: "A pureza de que estamos falando obviamente significa, primeiramente, ser livre de tudo que é psicofísico. (...) *Qualquer que seja o lugar da mente ou sua ligação com a Natureza, ele deve ser deixado fora de tópico*" (Hua IX, 308, grifo nosso). A "subjetividade empírica" deve ser suspensa, figurando fora das margens transcendentais. Desse modo, o corpo do Eu parece distribuído entre os dois polos da teoria transcendental-fenomenológica – é transcendente e é imanente –, sendo

[1] As informações etimológicas foram retiradas do apêndice "*La traduction de Leib, une Crux Phaenomenologica*" à edição francesa de textos selecionados da Hua XIII, XIV e XV (cf. DEPRAZ, 2001, p. 386-387).

assim indefinível por ela[1]. Ou seja, teríamos o problema categorial de definir qual o estatuto fenomenológico do *Leib* no nível transcendental da fenomenologia.

Uma vez que a consciência precisa dos órgãos sensoriais para ocupar-se do mundo exterior, se a corporeidade for transcendente, pressupõe a si própria em sua constituição. E, por outro lado, se for imanente, o *Leib* não deveria aparecer 'uma face de cada vez' nem ter alguma parte desconhecida, como de fato tem. Suponha uma ferida só notada quando é visualizada, ou um órgão doente só notado quando começa a doer. O primeiro caso, contudo, não apresenta verdadeiramente uma circularidade. Como vimos acima, a constituição não é literalmente "construção da coisa", mas a formação de sentido em torno de um fenômeno que o faz ser mais que uma mera coisa e tornar-se um objeto. O corpo funciona passivamente, percebe a si próprio e fornece os dados para sua própria constituição e, enquanto algo transcendente, não deixa de ter uma multiplicidade de aparências correspondente. Mas, por outro lado, se Husserl categorizasse a corporeidade como transcendente, deveria separá-la da consciência e defender uma tradicional oposição entre mente e corpo[2], o que traria o problema categorial.

Muito embora, estes problemas que rondam a distinção entre *Leib* e *Körper* são diluídos pela concepção da corporeidade utilizada nas descrições de Husserl. Em *Ideen II*, Husserl argumenta que anímico e corpóreo mostram-se juntos, valendo-se de uma espécie de experimento mental supondo um sujeito que toca uma de suas mãos com a outra. Nesse caso o sujeito é, simultaneamente, o tocante e o tocado, experimentando o toque e vivenciando o ato de tocar nas duas 'pontas' (cf. Hua IV, §36). A lição extraída do experimento é a impossibilidade do Eu *vivenciar* o próprio *Leib* como se fosse um *Körper*: o que se sente na superfície da mão tocada não fixa uma qualidade real dessa mão em sua materialidade física (*i.e.* as propriedades da mão enquanto um *Körper* qualquer) porque "se falo na coisa física 'mão esquerda' então eu faço abstração dessas sensações" (*idem*, 145); o tocante e o tocado são a mesma vivência e não é possível haver discernimento entre um sujeito e um objeto. Não há aí um corpo-objeto, um *Körper*. O experimento é iluminador frente à compreensão tradicional segundo a qual o corpóreo é utilizado pelo anímico, não passando de um recipiente móvel cuja ligação

---

[1] O problema não passou despercebido por Husserl, como se pode ver em Hua III, §53 e Hua XIII, 141.

[2] Ao final de sua carreira, Husserl assume uma posição definitivamente contrária ao dualismo cartesiano, que segue assim: "Um resíduo metafísico pode ser encontrado no fato de que cientistas naturais consideram que a natureza é concreta e negligenciam a abstração pela qual a natureza para eles foi moldada em um tema da ciência. Por causa disso, as almas também retém algo de substancial de si, embora não seja uma substancialidade autossuficiente, visto que – como a experiência nos ensina – o psíquico só pode ser encontrado no mundo em sua conexão com corpos. (...) o resíduo último da teoria cartesiana das duas substâncias deve ser derrotado simplesmente porque os *abstracta* não são 'substâncias'". (Hua VI, §67, 23).

com o anímico não é uma conexão necessária. A argumentação de Husserl segue na direção de defender que o Eu só pode sentir o 'exterior' e 'exteriorizar' suas volições pelo *Leib*.

Vemos assim o despontar de uma noção muito cara à Husserl: a distinção entre *Leib* e *Körper* não serve apenas para a tematização fenomenológica da corporeidade subjetiva, mas conecta-se com a abordagem da unidade psicofísica, a unidade inseparável da subjetividade material com sua 'imaterialidade' (*i.e.* a consciência) responsável pela constituição e pela intuição do outro. Husserl pensa tal unidade como uma real unidade da vida psíquica com o corpo físico, o que implica numa concepção do anímico que não é oposta ao corporal, ou que a *res cogitans* não é de substância distinta da *res extensa.* Neste sentido, o *Leib* não mais poderia ser compreendido como 'uma parte' entre outras na totalidade somática do Eu, mas sim como a face externa de uma unidade incindível (cf. Hua XIV, 56 e segs.).

Apesar dessa linha de raciocínio confluir em uma concepção livre de um dualismo mente/corpo, a posição final em *Ideen II* é que o *Leib*, em última análise, se diferencia da 'vida espiritual' por causa de sua materialidade. Não se pode unir completamente os dois porque o corpo aparece em consciência assim como acontece com qualquer coisa material, e o faz como transcendente, numa doação parcial, um lado de cada vez. Husserl já se encaminhava a essa conclusão anteriormente, quando em 1911 define que "a conexão [entre o carnal e o mental] é necessária no sentido empírico, mas não é necessária no sentido ideal", pois: "uma *res extensa* é factualmente uma *res cogitans*, porque de algum modo as *cogitationes* estão conectadas a ela na experiência. Mas o *cogitare* em si nada tem a ver com qualquer *res extensa*" (Hua XIII, 143).

Neste escrito de 1911, Husserl introduz a *Distinctio Phaenomenologica*, a distinção entre cada *res* que dá o embasamento para separar o objeto de estudo da psicologia e o da fenomenologia. A distinção é anunciada da seguinte forma: "A conexão entre a experiência e o ser humano tendo a experiência é 'contingente'" (Hua XIII, 144). Isso implica que a fenomenologia pode voltar-se ao modo de ser da experiência – de como ela se dá em consciência – sem ter de lidar com o sujeito como indivíduo. Além disso, como o *Leib* é também parte da *res extensa*, em detrimento da desconexão entre *res extensa* e *res cogitans* o *Leib* deveria ser retirado de circuito: "podemos cortar sem contradição, por assim dizer, a conexão empírica entre experiência e toda a existência material" (*idem*).

O que parece evidenciar a presença de um problema categorial em torno do corpo do Eu é na verdade ultrapassado pela definição de *Leib*. Não se trata de abordar a questão por um

ângulo naturalista, que fatalmente exigira a distinção fosse traçada pela materialidade e, nesses termos, o corpo do Eu seria um *Körper*. Em contrapartida, o ângulo fenomenológico de Husserl revela esse corpo como a única 'coisa' imediata à consciência, como a mão vivida graças a qual há sensação do toque e, portanto, um conteúdo objetivável. Em um texto tardio, de 1927, Husserl expôs estes aspectos de modo particularmente incisivo:

> Em cada presença e em cada realização efetiva do espaço 'objetivo' o *Leib* é também co-presente e, se espaço e mundo são realizados, é experimentado como o centro realizado sempre e acima de tudo. Ele é o objeto-zero, que é a condição de possibilidade de outros objetos (Hua XIV, 540).

Certamente trata-se de uma evidência trivial que a receptividade dos órgãos sensitivos é requisito para que a *res extensa* seja doada em consciência. Mas a verdadeira profundidade do texto de Husserl está em apontar que está em jogo a própria constituição do espaço e dos *Körper*, não apenas a importância dos órgãos sensitivos para a consciência. O texto torna evidente uma preocupação que se assomava bem antes de 1927, em textos em que se lê o filósofo tratar o *Leib* como condição de possibilidade de toda experiência de mundo (cf. Hua IV, §18a, 56). Como afirma Husserl, o *Leib* implica "a práxis do Eu no mundo, e de fato uma proto-práxis [*Urpraxis*] que é co-funcionante e funciona de antemão para todas as outras práxis" (Hua XIV, 328). Ou seja, a intencionalidade voltada para a prática deixa-se transparecer pelos movimentos corporais, ou mesmo pode ser equiparada à ação corporal. O *Leib* funciona como meio de efetivação física da intencionalidade, pois, afinal, o Eu só pode realizar uma intenção no mundo real por meio do *Leib*.

Há enorme importância em falar de um "centro egóico", em relação ao qual todos os outros corpos ganham posição, e de apresenta-lo também como "centro realizado". A experiência, como horizonte originário de doação de sentido, não é pensada por Husserl como a experiência de uma 'consciência-fantasma' ou uma mente desencarnada, mas como experiência que se desenvolve também corporalmente. O *Leib* viabiliza a percepção do exterior, e constantemente atualiza a troca de 'informações' com o ambiente, 'informações' que se entrecruzam na consciência[1]. Se a carne é "o local originário das sensações" (Hua IV, §36, 145), tudo que coexiste com a subjetividade só tem uma ordem espacial porque o corpo diferencia-se assim das demais coisas na consciência. Além disso, não falamos apenas de um "centro", mas

[1] Victor Biceaga, em estudo sobre o tema da passividade na fenomenologia de Husserl, explica este caráter de forma contundente: "O corpo é o ponto-de-viragem conectando natureza e espírito, mundo e eu. Não é que eu tenha um corpo interno em adição ao meu corpo externo. O corpo media entre o Eu e o mundo ao permitir a passagem entre o interno e o externo, o mesmo e o outro. A encarnação atualiza o tráfico de duas mãos ao longo da fronteira entre dentro e fora." (BICEAGA, 2010, p. 103).

de um "centro realizado", porque "o Eu é de fato algo coisal que é constituído apenas em nexos intencionais e suas formas essenciais, e apenas assim ele demonstra a si mesmo." (Hua XVI, §13, 40-41). Isto é, também o centro 'se realiza' num ato de autoconsciência.

Ao ser visto como centro e condição de possibilidade de outros objetos, o *Leib* não mais pode voltar a ser explicado somente como vivo-e-tocante ao mesmo tempo em que vivido-e-tocado, pois a característica de vivenciar é a mais básica, a característica definidora que possibilita as demais. Por este motivo, o caso do tocante-tocado ainda não viabiliza a crítica central implícita em toda a execução da fenomenologia da corporeidade: a crítica da concepção dualista da corporeidade subjetiva só é capaz de enxergar a corporeidade como *Körper*.

Elizabeth Behnke alerta para este ponto em sua interpretação da *Leibhaftigkeit.* Segundo Behnke, ao conceber um conceito como o *Leib*, Husserl coroa a conquista contemporânea por sobre a tradicional noção de que *temos* um corpo. Behnke nomeia tal tradição de "tradição da encarnação", segundo a qual "há 'algo' que é encarnado na encarnação (e presumivelmente, algo além do próprio corpo, *e.g.* 'a vida mental')" (BEHNKE, 2009, p. 191). A autora argumenta que a adoção da distinção entre *Leib* e *Körper* pode ser lida como uma parte da grande obra crítica de Husserl ao reducionismo naturalista que vê todo o corpo com os mesmos olhos[1]. Behnke quer suspender todo e qualquer resquício de que a corporeidade é um objeto, mesmo que especial e privilegiado, para que a ideia de um Eu somático seja levada a cabo. Logo, para Behnke, o corpo que deve ser investigado pela fenomenologia é este agente de dinâmicas corporais que são constituintes, "não apenas como uma consciência que é consciente-de movimento (mesmo o seu próprio), mas como uma consciência capaz de mobilidade" (*idem*, p. 191).

Acreditamos que a interpretação de Behnke não apenas é vantajosa, como é correta e em conformidade com o quadro geral da filosofia de Husserl porque o *Leib*, enquanto vivido, é irredutível em qualquer estágio da ἐποχή. Podemos argumentar ainda que a própria consciência pode ser tematizada e constituída como 'um algo', e isso não faz dela alvo da ἐποχή transcendental. Nesses termos, nós entendemos parte da distinção entre *Leib* e *Körper* nas linhas da diferença interna da experiência, entre o que é e o que não é vivido de modo tematizado e objetivado (como na constituição). Husserl reafirmou diversas vezes essa diferença

[1] "Em minha visão, um trabalho completo sobre a fenomenologia Husserliana do corpo leva a uma crítica radical da própria noção de 'corpo'. [...] Como é de se esperar, um primeiro passo requer pôr de lado – colocando fora de jogo, não fazendo uso do – o corpo *naturalizado* como uma realidade material que é objeto de ciências naturais positivas como anatomia, psicologia, e uma série de subdisciplinas especializadas." (Benhke, 2009, p. 188).

fenomenológica, onde o primeiro significa a vivência em seu estado latente, uma unidade cujos conteúdos são ainda incertos e não determinados, e o segundo significa a porção da experiência que, pela atenção e o ato reflexivo, são determinadas e objetivadas. Então, podemos explicar a parte da distinção entre *Leib* e *Körper* que diz respeito ao corpo do Eu nesses termos: como objeto de estudo da medicina, da biologia, como parte física do mundo, o corpo do Eu é um *Körper*; mas, na medida em que este corpo é vivo e vivido, ele não está apenas envolvido na percepção, ele é anterior e pressuposto por toda percepção.

Isto é, alertamos para a grande diferença implícita na atividade reflexiva entre 'conteúdo já tematizado' e 'conteúdo antes de ser tematizado': a tematização é, de antemão, o processo de objetivação. O corpo do Eu só pode ser descrito como *Körper* por ser tematizado e ter suas características de *Leib* abstraídas. Então, em vez de ser caracterizado com '*Körper* com características especiais', junto dos corpos dos animais e de outros homens, o corpo próprio deve ser concebido como algo em funcionamento de antemão, a possibilitar a consciência – "*o Leib está envolvido em todas as 'funções da consciência'*" (Hua IV, §39, 152; grifo nosso) –, e que somente *a posteriori* pode ser abstraído e tomado como corpo qualquer.

> Deve ser notado aqui que na experiência das coisas, o *Leib* é co-experimentado como corpo vivo e funcionante (assim, não como mera coisa), e quando ele mesmo se experimenta como uma coisa, é experimentado de modo duplo e unido como coisa experimentada e como corpo vivo funcionante experimentador. (Hua XIV, 57)

Em suma, o funcionamento do corpo como *Leib* é pressuposto em sua objetivação. Mesmo que o Eu tematize 'seu' corpo assim como o faz com qualquer objeto, por essência ele não pode lhe subtrair seu caráter de experimentador, seu caráter constituinte – o *Leib* funciona antes e durante todo raciocínio e atividade reflexiva. Segundo as próprias definições de Husserl, o *Leib* não apenas intermeia a conexão entre interno e externo, como é parte necessária na formação da consciência, na existência e na permanência da consciência de algo: não fosse por meio dos órgãos, não haveria percepção, logo não haveria consciência de algo e estaria desfeito o fundamento da fenomenologia.

Além disso, separar o próprio corpo como primeiramente não tematizado e, em seguida, possivelmente tematizado (e possivelmente feito objeto), nos possibilita propor a corporeidade de modo pré-objetivo e pré-reflexivo, garantindo que a sensação própria da dinâmica corporal, a cinestesia, não seja compreendida como resultado de uma atividade predicativa da consciência. De fato, o sujeito não infere ter sensações de movimento, mas sim tais sensações permitem ao sujeito a consciência do movimento.

No mais, Husserl fornece a seguinte explicação da inclinação a tomar o *Leib* como *Kör-*

per:

> [...] se eu posso representar qualquer aparência externa de qualquer corpo enquanto alterado numa aparência nula, e se eu devo apreender meu corpo como um corpo espacial de acordo com sua corporalidade, de acordo com todas as suas localizações e distâncias, então posso fazer para mim uma "imagem" de meu corpo em aparência externa, tal que meu *Leib*, é claro, necessariamente perde sua propriedade de ser um corpo vivido. (Hua XVI, ap.IX, 366)

Segundo essa passagem, é porque o sujeito pode representar a sua própria situação corporal (*e.g.*, imaginar uma visão de si em terceira pessoa), e nisso imaginar-se como mais um corpo inserido num ambiente, que o *Leib* pode ser erroneamente equivalido a um *Körper*. Por meio desta explicação, o problema de categorizar o *Leib* seria diluído, pois só existiria em função de uma confusão entre o estado próprio da vivência e o estado da reflexão. Somente na reflexão, e em detrimento da objetivação pertinente a ela, é que a imediaticidade do *Leib* pode ser esquecida.

Husserl acrescenta: "meu corpo, precisamente enquanto corpo vivido, jamais pode [...] ter uma aparência externa, mas apenas uma aparência nula" (Hua XVI, ap.IX, 366). Este corpo representado, objeto da reflexão ou da imaginação, não é ao que o conceito de *Leib* aponta; ao contrário, Husserl mira a estrutura passiva funcionando sempre no princípio, no presente, ao fundo e à base deste movimento reflexivo. Então, sintetizando, o que faz o *Leib* diferente do *Körper*, além da capacidade de movimento, expressão e imediaticidade de sua presença à consciência, é a potencialidade física que ele dá ao Eu de antemão. O *Leib* possibilita o que Husserl denomina "Eu posso" ("*Ich kann*"). Todas as possibilidades do Eu lhe são dadas pelo *Leib*: o que não pode o *Leib* – o Eu não pode.

> A característica distintiva do *Leib* como campo de localização é pressuposição para suas seguintes características que o distinguem de todas as coisas materiais. Particularmente, é precondição para o fato de, já tomado como *Leib* (nomeadamente, como a coisa que tem um estrato de sensações localizadas) é um órgão da vontade, o único objeto que, pela vontade do meu Eu puro, é imediatamente e espontaneamente movimentável, e é um meio para a produção mediada de movimentos espontâneos em outras coisas (Hua IV, §38, 151-152).

As mais diversas consequências seguem dessa constatação, como a própria indistinção entre *Leib* e Eu, distinção que sugere a pertença de um ao outro quando falamos 'meu corpo'. É por falta de meios para explicar essa junção, tão fortemente cindida pela tradição do dualismo, que incorremos em raciocínios tortuosos a exigir clarificação.

Enquanto possibilita a percepção, o movimento e a expressão, sempre imediatamente disponível para a vontade, o *Leib* é "o objeto-zero do mundo aparecente 'orientado em seu redor'", a "soma coexistente, enquanto membro-zero de um mundo próprio primordialmente

constituído, juntamente com o correspondente Eu e sua vida de consciência" (Hua XV, 14). Se o Eu só existe como unidade somática, unidade constituída passivamente – e por isso independentemente da vontade –, toda distinção que se possa operar sobre esta unidade não pode lhe subtrair as demais faces. Nestes termos, o conceito de *Leib* é capaz de resolver o problema que Behnke credita à tradição da encarnação, pois com ele não mais caímos nos entraves de compreender a subjetividade apenas como "o subjacente" (*ousia*) imaterial na experiência; com o conceito de *Leib*, a subjetividade é sua face externa junto ao material, o corpo consciente e vivo cuja unidade é incindível.

"Quando digo 'Eu', tenho a mim numa simples reflexão. Mas esta auto-experiência é como toda experiência, [...] um mero direcionar-me na direção de algo que já estava lá para mim, de que já estava consciente, mas não tematicamente experimentado, não atentando por mim" (Hua XV, 492-493). Pensando assim, todos os problemas começam quando cindimos esta unidade no julgamento de que o Eu 'tem' corpo, e por causa da abstração própria da linguagem, aparentemente se esquece da corporeidade que o sujeito nunca deixou de ser[1]: um eu-corpo, *Ichleib* (cf. o termo em Hua XVI, 80, 84 e 162).

3.2. A ORIENTAÇÃO NO AMBIENTE CIRCUNDANTE

Pois, feita a distinção entre *Körper* e *Leib*, nós temos dois elementos necessários para definir fenomenologicamente o movimento, que será posteriormente respectivamente dividido em movimento objetivo e movimento subjetivo. O primeiro diz respeito à alteração de posição de um *Körper* em relação à posição do *Leib*; e por sua vez, o segundo, diz respeito à alteração na posição do *Leib* em relação ao ambiente.

Antes de especificarmos a distinção e cuidarmos em detalhe da definição do *Leib*, mencionamos a diferença necessária para a percepção do movimento, sempre em relação à posição ocupada pelo *Leib*. Outro elemento a ser estudado também foi indicado naquela citação de abertura da seção IV de *Ding und Raum*, em que Husserl afirmou: "toda espacialidade é constituída – isto é, vêm à doação – em movimento, no movimento do objeto em si e no movimen-

[1] Apesar de não apontar diretamente à linguagem como fizemos, na *Krisis* Husserl reconhece a "bizarrice" de falar separadamente em homem e no corpo desse homem: "Homens e animais tem sua posição no espaço e se movem no espaço como meras coisas físicas. Será dito que é óbvio que eles o fazem 'em virtude' da corporalidade de seus *Leiber*. No entanto, seria bizarro dizer que apenas o *Leib* do homem moveu-se e não o homem, que o *Leib* desse homem desceu a rua, dirigiu um carro, morou no campo ou na cidade, e não o próprio homem." (Hua VI, §13, 32).

to do ‘Eu’, junto à modificação de orientação que assim é dada.” (Hua XVI, §44, 154). Referimo-nos agora à modificação de orientação, pois nesse tipo de consciência estão estabelecidas as relações entre o *Leib* e os demais corpos dispostos no ambiente.

A passagem da análise da coisa material individualizada para um conjunto de corpos dispostos em um ambiente hipotético é realizada bem antes por Husserl, no §24. Nele, o autor explica que “uma coisa percebida nunca está sozinha, por conta própria; ao invés, ela está frente aos nossos olhos em meio às coisas ambientais intuídas e determinadas” (Hua XVII, §24, 80). O parágrafo segue com observações sobre o conjunto de corpos “co-percebidos” que compõe um ambiente, mas acima de tudo, relevando o papel distinto do *Leib* como “ponto de referência ao qual todas as relações espaciais parecem estar anexadas” (*idem*). Isso já estava enunciado desde a introdução da obra, nos dizeres: “assim como encontramos o mundo, também encontramos a nós mesmos, e nos encontramos em meio a este mundo”; não em uma posição qualquer, mas “nos encontramos como centros de referência para o resto do mundo; ele é o nosso ambiente” (Hua XVI, §1, 4). De certo modo, *Ding und Raum* é uma obra sobre o *Umwelt*, o ambiente circundante, na medida em que analisa as suas partes: os corpos, incluindo o sujeito, e a espacialidade à base seus deslocamentos efetivos e possíveis.

Dito isso, para chegarmos às conclusões de Husserl sobre a constituição do espaço precisamos explicar como se dão as relações entre *Leib* e os *Körper* no ambiente. Começamos com a constatação fundamental de que o *Leib* é o médium de toda percepção. Essa constatação implica que todo o corpo que aparece o faz em conformidade com a perspectiva aberta a partir da posição do sujeito, a posição do *Leib*. É isso o que o “ponto de referência” significa; por ele “temos a doação não apenas de um 0, mas também de direita-esquerda, acima-abaixo, frente-atrás” (Hua XVI, ap.X, 368), e assim todos os corpos nos arredores do sujeito podem obter uma nomeação relativa – das mais simples ‘à direita’, ‘à esquerda’, etc., às mais complexas, que envolvem algum padrão de medida (um estalão) e um modo de medir (uma régua). A partir das direções mais fundamentais, que são os eixos cardeais com origem no *Leib*, praticamente todos os corpos em repouso nos arredores do sujeito podem ter suas posições nomeadas de modo aproximadamente determinado.

Para facilitar a visualização do leitor, sugerimos a visualização desses eixos como um conjunto de direções simples. A pertinência de tal sistema é mais bem observada quando imaginamos um corpo em movimento, alterando de posição sem que nenhuma outra propriedade ou qualidade tenha alterado durante a duração do movimento. Suponhamos que a primeira direção simples desse corpo seja “à esquerda” e, depois de um movimento, está “à direita”;

evidentemente, essas direções só podem ser lidas porque indicam uma posição passível de ser relacionada com a atual posição do falante. Isso equivale a uma versão simplificada de um sistema de coordenadas, que é sempre um sistema de nomeação relativo a algum nome original (as latitudes, *e.g.*, também são obtidas pela iteração de uma relação original, nomeadamente, o ângulo nulo formado entre o centro da terra e a circunferência do Equador).

Como a orientação se dá segundo a relação espacial dos corpos com o *Leib*, dizemos que se dá *em sua função*; assim que o *Leib* mudar de posição, toda a orientação mudará de forma equivalente. A única posição que não muda é a posição central, a posição do *Leib*. Por isso, Husserl nomeia esta como a posição zero; posição que não poderia ser dada de forma diferente se não pela posição atual do *Leib*. Numa visão mais geral, relevamos o *Leib* como uma espécie de denominador comum para que faça sentido qualquer proposição envolvendo direções (*e.g.* uma orientação como "vire à esquerda" só faz sentido se a direção é à esquerda da posição que o ouvinte ocupa, e não à esquerda do falante).

Mas afinal, como nomeamos a posição do *Leib*? "Tenho todas as coisas sobre e contra mim; elas estão todas 'lá' – com a exceção de uma e apenas uma, nomeadamente, o *Leib*, que é sempre 'aqui'" (Hua IV, §41a, 159). Nessa passagem Husserl afirma que a posição do *Leib* é referida pelo dêitico 'aqui', o que significa que podemos sempre colapsar o sentido de 'aqui' com a ostentação do próprio *Leib* e, no máximo, seus arredores[1]. Em outras palavras, o Eu está sempre 'aqui', sempre no centro de um sistema de referência, e as coisas dispostas no ambiente circundante aparecem de acordo com esta perspectiva. Ou, como diz Husserl em outro texto: "Em cada presença e em cada realização efetiva do espaço 'objetivo', meu corpo é também ao mesmo tempo, e é sempre e acima de tudo o centro da efetividade de espaço e mundo" (Hua XIV, 540).

Esses são os preceitos básicos para que a orientação seja possível. A orientação do Eu consiste na consciência das direções e distâncias entre os corpos e o *Leib*. A mais simples movimentação exige essa consciência da situação do ambiente, e exige que ela seja clara o suficiente para o Eu poder se localizar e saber o que pode e o que não pode fazer (cf. Hua XIV, 515 e segs.). O que não é um esforço para o ambiente circundante; esta mínima compreensão espacial do ambiente circundante é espontânea, pois é constituída pela atual situação cinestésica do Eu em relação às demais coisas (cf. Hua IV, §41a). Nesses termos, podemos

[1] "Na minha esfera primordial, o meu corpo, referindo-se a si mesmo, é dado no modo de *hic*; qualquer outro corpo – e também o corpo de outrem –, no de *illic*." (Hua I, §53 145[148]).

definir que um corpo está em repouso quando sua relação com a posição original (a do *Leib*) ou algum dos eixos cardeais mantém-se invariante, significando que não houve mudança de posição perceptível. Ou seja, um corpo está em repouso quando não há alteração na orientação. Em consequência disso, o movimento objetivo acaba definido por contraste: "o corpo está se movendo se há alteração em sua orientação" (Hua XVI, ap.IX, 367). Assim ficam definidos fenomenologicamente o movimento e o repouso, dependendo apenas da consciência da situação dos corpos num sistema de posições e, portanto, da apreensão visual ou tátil dessas situações e eventuais alterações de posição.

4. A constituição do espaço na coalescência do campo visual com o sistema motor

Como o leitor pode facilmente notar, não somente a definição de movimento e repouso, mas a orientação em geral é baseada quase que exclusivamente em dados visuais e cinestésicos. Não por acaso, após a noção de ambiente circundante aparecer no §24, o parágrafo seguinte traz a explicação da prioridade do campo visual e do campo tátil para a constituição da coisa material (cf. p. 36-37 deste). A passagem entre os dois parágrafos é direta, dando a entender que o ambiente deve ser considerado na medida em que se apresenta como o campo de visão, da qual uma parte menor é doação atual e a maioria não diretamente vista é co-doação.

Husserl diz: "os conteúdos de presentação da aparência visual total formam um nexo contínuo: nós o chamamos de campo visual" (Hua XVI, §25, 82). Este é o campo formado pelo preenchimento contínuo da extensão, das superfícies visíveis, que se estende indefinidamente e é margeado por 'bordas' indefinidas. Ou, como reza a definição formal de Husserl: "o campo visual é uma multiplicidade bidimensional que em si mesma é congruente, contínua, completamente coerente, finita e certamente limitada: tem uma margem além da qual nada há" (Hua XVI, §48, 166)[1].

Por ora, deixaremos intocados os diversos significados de definir o campo como "multiplicidade bidimensional" e focaremos nas implicações de colidir o estudo das relações entre *Leib* e *Körper* em um ambiente com o estudo do campo visual. O primeiro e mais importante ponto a ser debatido no esclarecimento dessa colisão é o que fazer com a posição do *Leib*. Como comparar o *Leib*, de onde a visão 'se projeta' (se assim podemos dizer), com as posições dos demais corpos no ambiente?

Concluir que a posição do Eu é simplesmente a que o dêitico 'aqui' aponta não parece satisfazer a determinação de uma posição no campo visual. Afinal, dizer que eu estou 'aqui!' não me permite determinar qualquer posição em meu próprio campo visual. Para um hipotético colega, eu estaria 'ali', assim como ele estaria 'ali' para mim. Ou, o que é ainda mais problemático, a proposição 'eu estou aqui' pode significar tanto uma posição imprecisa no ambiente como 'aqui no Brasil' ou 'aqui na Terra'. Eu e meu hipotético colega estaríamos ambos

[1] Concepção que Husserl mantém inalterada anos depois, como se vê em *Analysen zur passiven Synthesis*: "O campo visual, com respeito à forma, é uma multiplicidade de duas dimensões que deve ser tomada como uma contínua série dupla (uma série de séries)" (Hua XI, §31, 147).

‘aqui nessa sala’. Ou seja, o ‘aqui’ pode apontar para qualquer unidade compatível com a posição do falante, em qualquer escala.

Dêiticos como ‘aqui’, ‘ali’, ‘lá’, entre outros, de fato permitem a cada sujeito ostentar posições em seu campo visual e serem compreendidos, mesmo com uma severa margem de indefinição. O problema é que, por causa dessa margem, tais dêiticos não permitem determinar uma posição. Nos apêndices de 1916, Husserl se mostra ciente desse pequeno empecilho quando pergunta retoricamente: “Como a constituição de um ‘aqui’ surge, no sentido apropriado, como um local no espaço? Ela requer de antemão a prioridade corpórea do *Leib*?” (Hua XVI, ap.X, 369). A resposta segue firme: “É claro que não”, e a justificativa segue assim:

> A apreensão do *Leib* preenchendo espaço, comparável a qualquer outro corpo em respeito à espacialidade e localização, pressupõe uma complicada apreensão mediada – o equivalente a “distância” entre um corpo exterior e o meu corpo, ou entre dois corpos exteriores –, ou pressupõe a apreensão da possibilidade da coincidência de meu corpo corpóreo com qualquer outro corpo e sua congruência com um possível “corpo similar” no ambiente. (Hua XVI, ap.IX, 366)

Então, a posição do *Leib* é referida, mas não determinada pelo dêitico ‘aqui’ – tal posição só poderá ser definida se descrita em relação a outras posições corretamente definidas (*i.e.*, se ao menos a compararmos com dois pontos determinados no campo visual[1]), o que, segundo as direções elementares da orientação, não é um grande esforço: basta dizer ‘eu estou à direita da janela’ que está determinada minha posição para meu colega, se não houver mais de uma janela no ambiente e a ‘direita’ for decidida como a minha ou a de meu colega.

Também no caso de um sujeito solitário, o ‘aqui’ é insuficiente. Em seu próprio campo visual, o *Leib* está sempre na posição zero, a posição de origem em função da qual ele determina posições. Como tal, a “posição zero” não é ela mesma uma posição. Se a posição zero for concebida como uma posição, pode-se perguntar ‘onde é aqui?’ – o que é absurdo. Atribuir uma propriedade do resultado à origem da função é como querer medir quantos metros tem o estalão Metro... Que sentido pode ter tal pergunta se a extensão do Metro é origem para a medição em metros, se é em função de sua extensão que o sistema métrico funciona? Não posso colocar a minha posição zero como uma posição no campo visual. Ela é necessária, mas em outro sentido, no papel de origem. Isso porque, sem a capacidade de atribui um ‘aqui!’ ao meu atual ambiente circundante, eu não teria como saber das relações de distancia entre minha posição e a de outros corpos – um mapa seria-me ilegível.

---

[1] O que remete à *triangulação*: para se determinar a localização de um ponto distante do observador no espaço objetivo é necessário ter a determinação da localização de outros dois pontos conhecidos. O mesmo vale para o caso do próprio *Leib*: para lhe determinar a posição, é preciso uma relação com outros corpos.

Então podemos dizer que a margem de indeterminação dos dêiticos vai contra a exigência de discernibilidade da gramática das posições. Como explica Husserl, posições só podem ser "distintas em si mesmas" em sua "proeminência individual", isto é, se forem sensorialmente discretas (no caso, visivelmente discretas), pois pensamos o ambiente circundante pela "sua descontinuidade qualitativa (específica)" (Hua XVI, §53, 185). Sem discernibilidade, qualquer sentença sobre posições sofre a ameaça de se tornar vazia de significado. Um sujeito com um campo visual indiscernível (como se estivesse em uma sala completamente branca e sem ao menos uma aresta visível), não poderia descrever nenhuma posição. É necessário haver proeminências sensíveis suficientemente relevantes no campo visual[1] para indicar à consciência a diferenciação entre distintas unidades, cujas relações podemos descrever, o que não é o caso com um dêitico que pode referenciar tanto uma sala como o planeta inteiro.

Acreditamos que isso é o suficiente para esclarecer a função da posição do *Leib*. Avancemos agora ao segundo ponto a ser definido sobre o campo visual, que diz respeito aos elementos que o compõe. Em *Ding und Raum* tais elementos do campo visual são designados como "imagens" (*Bilder*). Separado de sua devida explicação, o termo é impreciso e pode levar a confusões, pois o contínuo do campo visual certamente não é um conjunto de imagens, como uma sequência de fotogramas é um conjunto de imagens. É preciso certo cuidado com o termo "imagem" porque não se pode deixa-lo recair sobre o significado de 'quadro', 'foto' ou equivalente.

Para entender os motivos desse cuidado, basta recordar de duas diferenças: aquela entre representação e presentação e aquela entre vivência tematizada e o objeto tematizado para visualizarmos essa necessidade. Assim como na primeira diferença, o campo visual é onde um dado visual se apresenta originariamente, sendo, portanto, completamente distinto de qualquer representação imagética, que é sempre reprodutiva. O que nos leva à segunda diferença: nem a mais fiel das representações reprodutivas poderia ser como uma vivência. Por exemplo, mesmo a mais rigorosa das descrições invariavelmente encontraria limites, pois não há isonomia entre o campo visual e a linguagem (a palavra 'vermelho' não traz consigo a própria cor que representa).

---

[1] Posteriormente, Husserl define essas 'proeminências sensíveis suficientemente relevantes' pelo conceito de "distúrbio" (cf. EuU, §20, 86), no sentido de algo que 'chama a atenção' da consciência.

Isso obviamente também afeta a descrição fenomenológica, e Husserl reconhece que a fenomenologia está sempre rodeada por um halo de indeterminação[1]. Não há como descrever cada nuance do campo visual: grande parte do que é visto ou passa despercebido ou dificilmente pode ser descrito em mínimos detalhes, o que é ainda mais evidente na descrição de um percebido passado, pois adiciona toda uma nova dimensão de problemas relativos à memória[2]. E se para sanar isso apelássemos para uma espécie de filme cuja forma imitaria o melhor possível um campo visual autêntico, ainda sim estaríamos assistindo a esse filme disposto em nosso campo visual.

Husserl deixa claro logo no início do capítulo 9, §48 de *Ding und Raum*, que quando determinamos uma "*Bilder*" no campo visual estamos tratando do fenomenal, que é sempre "pré-empírico". Não há algo como 'imagens objetivas' no campo visual, "o campo visual não é algum tipo de superfície no espaço objetivo", mas sim, "em virtude de suas peculiaridades essenciais, nos oferece, além da matéria pré-empírica, lugares, formas, tamanhos, etc., pré-empiricos" (Hua XVI, §48, 166). As "'imagens'" – Husserl escreve entre aspas – nesse campo são "concretos visuais" (*idem*, 167), "não são uma coisa mais do que um som é uma coisa" (*idem*, 169), e portanto qualquer analogia com uma representação passa longe da essência desse nexo contínuo de aparências visuais.

As elucidações do §48 embasam a circunscrição das coalescências do campo visual com o sistema motor nos parágrafos seguintes. Como resume Husserl algumas páginas adiante, essa descrição não revela um conjunto de imagens como uma sequência de fotogramas, mas como multiplicidades lineares cinestesicamente motivadas:

> Uma continuidade de imagens (imagens no campo visual), estendendo-se na procissão pré-empírica do tempo, flui em coincidência temporal e em fusão com uma continuidade de circunstâncias cinestésicas. Essa continuidade de imagens é uma multiplicidade linear, extraída de uma multiplicidade multidimensional de imagens possíveis que, como a anterior, ainda incluí infinitas outras multiplicidades lineares de imagens, cada uma, de acordo com seu tipo determinado, englobada pelo determinado tipo geral da multiplicidade total. (Hua XVI, §54, 187).

---

[1] O capítulo I da terceira seção de *Ideen I*, onde Husserl define mais extensamente o método fenomenológico, admite claramente que as descrições da fenomenologia estarão sempre rodeadas por uma zona imprecisa, e isso porque "aquilo que é doado a cada momento é as mais das vezes rodeado por um halo de determinabilidade indeterminada, cujo modo de aproximação se faz 'por etapas'" (Hua III, §69, 129[151]).

[2] Nos termos mais apropriados à filosofia de Husserl, a apreensão (*Auffassung*) dos estímulos não implica em sua devida captação-compreensão (*Erfassung*). O que traça a linha entre uma e outra é a intencionalidade: há vários estímulos disponíveis para o Eu em seu campo sensorial atual, mas estes sofrem uma triagem segundo a intencionalidade, tal que o Eu só presta atenção em alguns destes estímulos por vez. Apenas o que está atentivamente intencionado *pode* ser captado com riqueza o suficiente para apresentar suas nuances. O que passa 'despercebidamente' também matiza a consciência, mas sem clareza, sem nitidez.

Esse trecho nos serve como enunciado do que foi feito no capítulo 9 e, portanto, dos assuntos decisivos para essa parte da dissertação. Nesse capítulo Husserl descreve o coração de sua teoria constitutiva do espaço, a conexão funcional entre as cinestesias e as imagens no campo visual, e dela extraí cada uma das formas de multiplicidades que, quando entrelaçadas, constituem o campo tridimensional de possibilidades de movimento chamado espaço.

4.1. A CONEXÃO FUNCIONAL ENTRE AS CINESTESIAS E AS IMAGENS NO CAMPO VISUAL

As imagens no campo visual sofrem alterações incessantemente, fluem "em coincidência temporal", de acordo com as circunstâncias cinestésicas. Essa relação é tida como uma relação de motivação, isto é, as cinestesias motivam as alterações no campo visual. Movimentos permitem que novos estímulos entrem no campo, como também podem obstruir estímulos anteriores, ou ainda provocar fenômenos visuais que só ocorrem quando o observador está em movimento ou quando percebe algo em movimento (*e.g.* o *motion blur* ou o efeito fotográfico *panning*). "Uma determinada mudança nas circunstâncias resulta em determinada mudança nas aparências, especificadamente numa mudança que dá a suas intenções o caráter de fluxo, preenchendo-as, e infunde neles uma profunda consciência de unidade" (Hua XVI, §51, 181). Cada 'fase' do contínuo do campo visual tem origem em modificações cinestésicas anteriores.

Na fenomenologia, motivação é a "lei fundamental do mundo espiritual" (Hua IV, §56). O conceito é adotado por Husserl para designar os nexos de causa-efeito da consciência, numa lógica muito parecida à causalidade. O filósofo, porém, restringe a causalidade à natureza e atribui a motivação às relações de causa-efeito para a subjetividade. Isso porque não se pode compreender as causas das atividades subjetivas do mesmo modo como se compreende as causas de eventos puramente físicos, como uma chuva (cf. Hua IV, §§54-55).

No âmbito das legalidades eidéticas da vida espiritual da consciência, o Eu não tem "causas"; ele tem "motivos". Consciência implica necessariamente intencionar um ser e não outro, ou seja, implica consciência das opções, implica a escolha (até porque, determinar a ausência da escolha seria uma determinação metafísica que a fenomenologia não pode fornecer, por causa das delimitações traçadas pelo seu próprio método). Todavia, não iremos mais longe nesse tópico; o assunto certamente é vasto demais para um desvio. Portanto, nos atemos a expor uma visão geral do conceito como referido às ações e atitudes

do Eu, irredutíveis à causalidade porque "o que eu não 'sei', o que não perdura ante mim em minhas vivências, em meu representar, pensar e agir, como representado, percebido, recordado, pensado, etc., não me 'determina' como espírito" (Hua IV, §56f, 231).

A motivação cinestésica, como um caso específico da motivação, é também definida pela reclusão à esfera da consciência. O que não é estímulo cinestésico, não pode induzir alterações no campo visual. Logo, uma mudança de cor em um corpo em repouso não resulta em mudança no campo visual, apenas a alteração de uma qualidade de uma "imagem" presente no campo. São as transformações de movimentos de partes, mudanças de posição, expansão/retração de formas ou de aproximação/recuo que contam. E Husserl não pensa essa motivação em termos de uma noção fraca de 'relação'; ele fala em uma "*conexão funcional* entre dados visuais e as sequências cinestésicas"; porém, alerta: não é uma conexão de essência, "o vínculo, no caso da unidade funcional, é o vínculo do que é separável; não é o vínculo, ou a unidade intrínseca, do que é mutuamente fundado" (Hua XVI, §49, 170)[1], reforçando ainda mais que a natureza dessa relação é funcional.

Seguindo a explicação de Husserl (cf. Hua XVI, §§48-52), definimos a função de motivação entre cinestesias e dados visuais da seguinte forma: suponhamos uma série de imagens (*Bilder*) i_p a qual podemos arbitrariamente atribuir fases discerníveis – e por isso enumeráveis –, tal que $i_p = \{i_1, i_2, \dots i_n\}$. Suponhamos também uma série cinestésica motivadora k_q que determina as circunstâncias de cada fase de i_p, sendo também descritível como $k_q = \{k_1, k_2, \dots k_n\}$. Como se trata de uma motivação intencional, conclui-se que a série i se dá em função da série k, na forma:

$$f(k_q) = i_p.$$

Lembramos mais uma vez que a série i_p não pode ser comparada a uma série de imagens estáticas, como uma sequência de fotogramas – cada valor de i_p, equivalente a um momento do fluxo. Portanto, a série não é composta de um grupo de qualidades visuais. Isso seria atribuído a modificações na superfície dos corpos no ambiente, como possíveis modificações de cor. O que provém da série i_p é como um recorte de amostragem do ambiente, cuja forma é a multiplicidade linear.

---

[1] "Fenomenologicamente, isso significa que k_0 enquanto especificadamente determinado, $k_0$como k_0, não refere em geral ao relevante $i_0$como i_0. Se eu me viro e a mesma sensação k_0 não me referir a i_0, então não fico desapontado de encontrar agora junto à $k_0$um diferente i" (Hua XVI, §51, 180).

Behnke, ao comentar essa conexão funcional, chama a série i_p de "campos coerentes de amostragem [*display*] espacial", abertos por cada alteração cinestésica como "campos ordenados de amostragem que podem ser facilmente expandidos com o meu movimento, tal que virar minha cabeça para a esquerda permite ao correspondente trecho adiante do mundo visível entrar em meu campo de visão" (BEHNKE, 2011, §5b). Em seu comentário, Behnke pula algumas etapas da descrição de Husserl (que veremos com mais detalhe no que segue), mas sua explicação mostra claramente a legalidade motivacional visada por Husserl. Cada dado visual, cada estímulo presente à esquerda do observador sugerido por Behnke, aparece em seu campo visual em circunstância do movimento de sua cabeça e de seus olhos.

Também podemos compreender as fases da série i_p como as apreensões das diferentes situações de um corpo em movimento, discernível ao menos em três fases: princípio, meio e fim. E caso o corpo entrasse novamente em movimento, motivaria uma quarta fase discernível na série i_p. O que parece evidente nesse viés de explicação é a necessidade de utilizar termos que remetem ao tempo. Poderíamos, portanto, adicionar à função termos para determinar o recorte temporal pretendido em termos como 'antes' ou 'depois' de certa alteração. É o que faz o comentador Luciano Boi, que sugeriu a formalização da função. Boi adiciona as variáveis a e b para determinar um recorte temporal tanto para a série k_q como para a série i_p. Em condições normais de percepção, ambas as variáveis tem o mesmo valor, o que significa que a cinestesia provoca simultaneamente a alteração imagética, sem qualquer 'atraso' (cf. BOI, 2004, p. 236). Com a modificação de Boi, a fórmula ficaria assim:

$$f(k_q^a) = i_p^b$$

Os termos temporais introduzidos por Boi, assim como a formalização da função, são leituras plenamente justificadas pela descrição de Husserl. Ao comentar a conexão entre as cinestesias e a consciência do tempo nos parágrafos que lidam com a função, Husserl fala de um ponto determinado em que o corpo se insere em uma ordem de simultaneidade (ocupa um espaço) e uma ordem de sucessão (em um tempo), tal que a "multiplicidade cinestésica somente pode adquirir unidade contínua como uma multiplicidade linear por preencher um lapso temporal [*Zeitspanne*]" (Hua XVI, §49, 170). Mais adiante, no §56, Husserl retorna à questão e descreve a estrutura temporal das sequências cinestésicas assim: "As imagens motivadas na transição de k_0 à k_1 tem sua progressão $i_0 - i_1$ e situam-se em coincidência temporal com os k's" (Hua XVI, §56, 197), e tal coincidência temporal, nota Husserl, nada tem em comum com o fluxo temporal da consciência, tratam-se de sequências que podem "ocorrer mais rapi-

damente ou vagarosamente [...] com velocidade constante ou não, de acordo com o modo como os preenchimentos temporais estendem-se sobre o lapso temporal [*Zeitspanne*] e preenchem estes ou aqueles vãos com maios ou menos densidade" (*idem*). No que segue, Husserl passa a comentar o problema da constituição fenomenológica do tempo objetivo, deixando de lado outras consequências dessa aproximação.

A inserção do tempo na explicação das cinestesias é um passo esperado, pois, afinal, o movimento não pode ser explicado sem uma dimensão temporal. Entre os vários aspectos relevantes dessa proximidade, no momento apenas uma será crucial para formular os estratos mais complexos de constituição do espaço visual: a formação de sequências. Isto é, quando tomamos a conexão funcional entre cinestesia e dado visual estendida temporalmente, as séries k_q e i_p podem ser lidas como sequências de fases temporalmente determinadas e, a princípio, infinitamente estendíveis. A cada sequência dessas corresponde uma amostragem, 'trechos' do ambiente circundante percebidos a cada fase. As demais consequências dessa aproximação serão alvo de nossas observações conclusivas.

4.2. A FORMA GERAL DA MULTIPLICIDADE

O próximo passo é explicar as multiplicidades lineares. Mas como Husserl baseia-se na multiplicidade como forma geral da constituição do espaço visual (lembrando o enunciado do §54; cf. p. 66 deste), primeiro gostaríamos de nos deter no conceito chave de multiplicidade em geral, a *Mannigfaltigkeit*, para em seguida especificar a multiplicidade linear e as demais que serão fundamentais para esse processo constitutivo.

O conceito é usado frequentemente por Husserl não apenas em *Ding und Raum*, mas em todas as suas obras. Na maior parte dos casos, especialmente nos textos da década de 30, o sentido ordinário (semelhante a 'múltiplo', 'multifacetado', ou mesmo 'conjunto heterogêneo') é suficiente para o leitor. Mas quando trata de problemas lógicos, matemáticos, ou sobre o espaço, Husserl tem em vista um sentido amplamente usado após Riemann. Ou seja, o sentido ordinário não é suficiente para visualizarmos esse contexto em sua plena significação.

Em termos gerais, multiplicidade é um conjunto estruturado e heterogêneo. E por ser definida pela sua estruturação, para cada modo em que os elementos do grupo podem estrutu-

rar-se há um tipo de multiplicidade[1]. Luciano Boi explica o conceito mais especificadamente por meio de estruturas geométricas: "Uma multiplicidade pode ser intrinsecamente definida como qualquer parte de espaço embebida com uma adequada estrutura geométrica" (BOI, 2004, p. 215). Algumas páginas depois, ele continua:

> Uma multiplicidade é essencialmente um ente geométrico caracterizado por relações abstratas, tal como revestimentos, homeomorfismos, mapeamentos e funções entre os componentes (*i.e.* vizinhos) formando a multiplicidade, e dotado de ao menos uma, se não várias, estruturas métricas e topológicas as quais aquelas relações se aplicam (*idem*, p. 236).

Pela definição matemática geral, a multiplicidade mais simples é a de uma dimensão[2]. Como veremos no tópico seguinte, a multiplicidade linear é uma multiplicidade de uma dimensão, e Husserl mantém inalterados certos aspectos da definição da multiplicidade de uma dimensão. Mas ele mantém a distinção:

> O determinado domínio de objetos compostos de dados espaciais torna-se a forma do domínio; torna-se, como o diz o matemático, uma multiplicidade. Mas não é uma multiplicidade qualquer (isso seria o mesmo que qualquer grupo); nem é a forma de "um grupo infinito qualquer". Ao contrário, é um grupo cuja peculiaridade consiste apenas na circunstância que é pensada como universalidade formal vazia (FTL, §29, 81).

Nota-se que, ao negar que a multiplicidade possa ser "um grupo infinito qualquer", Husserl critica a concepção tradicional de multiplicidade. As páginas seguintes de *Formale und Transzendentale Logik* (FTL) são ainda mais incisivas nessa crítica. Retornaremos a essas páginas em breve. Antes, é necessário explicar a raiz dessa crítica, que não se encontra nessa obra. A crítica remonta ao período pré-fenomenologia. Em um trabalho apresentado a seus colegas do departamento de matemática em 1901, Husserl discutiu pela primeira vez suas interpretações da teoria das multiplicidades e defendeu o conceito de multiplicidade definida como a multiplicidade mais básica. Para ele o conceito de multiplicidade em voga no final do século XIX era genérico demais; era preciso fazer da *Mannigfaltigkeit* uma *'definite' Mannigfaltigkeit*, da multiplicidade uma "multiplicidade definida". "Chamo uma multiplicidade de

---

[1] Seguimos aqui a orientação do Prof. Dr. Jairo José da Silva, que gentilmente respondeu nossas dúvidas sobre seu artigo (2011) e nos auxiliou a encontrar uma explicação não técnica do conceito.

[2] Esta multiplicidade consiste em um espaço topológico cuja estrutura satisfaz ao segundo axioma de enumerabilidade (*i.e.* ser de base enumerável), ao axioma de Hausdorff (*i.e.* a intersecção de quaisquer dois grupos aí formados deve constituir um grupo vazio, tal que: $[A \cap B = \emptyset]$, de forma que quaisquer dois pontos distintos tenham vizinhança disjunta), e onde cada ponto tenha vizinhança homeomorfa na linha dos reais $\mathbb{R}$, ou na meia-linha dos reais positivos $\mathbb{R}+$ (sendo $\mathbb{R}+ = \{n \in \mathrm{R} \mid n \geq 0\}$). (Retiramos essa descrição do *Manifold Atlas*; cf. endereço nas referências bibliografias). Consultamos também a definição de Martin Schlichenmaier, segundo a qual uma multiplicidade é tida como um grupo com subgrupos abertos (*i.e.* um espaço topológico) em cada qual há um isomorfismo bijetor com identidade e inversa contínuo mapeando um subgrupo em outro, tal que "uma multiplicidade deva localmente parecer $\mathbb{R}^3$", isto é, um plano tridimensional Euclidiano (cf. SCHLICHENMAIER, 2007, p. 7).

absolutamente definida quando não há outra multiplicidade com os mesmos axiomas" (apud HARTIMO, 2007, p. 303). Segundo Hartimo, a comentadora pela qual descobrimos a existência desse texto perdido, isso deve ser compreendido como um sistema axiomático definitivo como fundamento de uma multiplicidade, e um sistema axiomático só é definitivo quando "nenhum novo axioma pode ser adicionado ao sistema de modo que eles sigam determinando os elementos existentes, e nenhum novo axioma pode ser adicionado tal que novos elementos possam ser adicionados ao sistema." (Hartimo, 2007, p. 303).

Este trabalho que Hartimo comenta, o *Doppelvortrag*, foi apresentado à Sociedade de Matemática de *Göttingen*. Entre os debatedores estava Hilbert, autor que influenciou a concepção axiomática de Husserl (cf. FTL, §31, 85), e pediu a ele a publicação do texto. Porém, insatisfeito com seus resultados, Husserl seguiu corrigindo e alterando o texto original até chegar ao texto de *Philosophie der Arithmetik* (Hua XII), que pouco manteve o tom do original e não apresentou os trechos que diziam respeito à multiplicidade definida[1]. O *"definite Mannigfaltigkeit*" só ressurge em um texto para publicação em *Ideen I*. Felizmente, nesse caso, não foi uma mera menção, mas a maior definição do conceito a ser achada em suas obras publicadas até então:

> [...] a multiplicidade das configurações espaciais em geral tem uma notável propriedade lógica fundamental, que, para dominá-la, introduzimos o nome multiplicidade "*definida*" ou *multiplicidade* "*matemática, no sentido forte da palavra*". Ela se caracteriza por isto: um *número finito de conceitos e proposições*, a serem extraídos respectivamente da essência de cada domínio, *determina completa e univocamente o conjunto de todas as configurações possíveis do domínio no modo da necessidade analítica pura*, de maneira, portanto, que *por princípio nada mais resta em aberto* nele. Além disso, também podemos dizer: tal multiplicidade tem a propriedade distintiva de ser "*definível de maneira matematicamente exaustiva*". A "definição" tem a ver com o sistema dos conceitos axiomáticos e axiomas, e o "matematicamente exaustivo", com o fato de as afirmações definidoras implicarem o máximo prejulgamento [*Präjudiz*] concebível em relação à multiplicidade – nada mais permanece indeterminado. (Hua III, §72, 135-136[157-158])

Com esses dizeres, entendemos a multiplicidade definida de Husserl como um conjunto (ou domínio) formal de objetos abstratos correlatos de um sistema formal de axiomas "extraídos respectivamente da essência de cada domínio", o que significa que os axiomas tem fundamentação em intuições de essência e eles regem todas as configurações possíveis e matema-

[1] A maior parte do texto original do *Doppelvortrag* não esteva entre os manuscritos salvos pelo padre Van Breda. O pouco que restou do original foi recomposto e publicado em 2001por Elisabeth Schuhmann e Karl Schuhmann, no volume 17 da revista *Husserl Studies* (cf. HARTIMO, 2008, p. 230).

ticamente definíveis do sistema[1].

Entretanto, em *Ideen I*, Husserl não fornece propriamente um esclarecimento de como deve ser essa base axiomática. Como já mencionamos, aparentemente a falta dos esclarecimentos matemáticos pertinentes ao conceito de multiplicidade definida fez pouca diferença nos textos da década de 1910 em diante. Mas o pior é que as multiplicidades linear e cíclica, utilizadas em *Ding und Raum*, não são definidas dentro da obra. Para esclarecer o significado desse conceito, precisamos alargar temporariamente o recorte que estudamos. Acreditamos que, como acreditamos que não houve rompimento entre o *Doppelvortrag*, *Ideen I* e *Formale und Transzendentale Logik* (FTL), apenas aperfeiçoamento (como pretendemos mostrar no que segue), é perfeitamente plausível que as multiplicidades em *Ding und Raum* possam ser definidas com base nesses outros textos.

Em *FTL* Husserl empreende tal esclarecimento de sua doutrina das multiplicidades diretamente ligada a um sistema de axiomas[2]. Nela há principalmente críticas à teoria matemática das multiplicidades como uma conquista puramente formal e vazia, incapaz de fundamentar a geometria. Para ele, só podemos evitar que a matemática seja perdida para sempre "em um simbolismo excessivo" se "a ideia desta matemática for construída [...] de dentro do complexo total da ideia de *lógica*" (FTL, §33, 86).

Não há qualquer dificuldade em encontrar a concepção de Husserl sobre lógica em seus textos; é traço comum à introdução de todas suas obras publicadas em vida o comentário sobre o que é lógica. Nesse caso, na introdução de *FTL*, distanciando-se de uma visão especializada da lógica inaugurada no princípio do século XX, o filósofo evoca a tradição grega e uma concepção de lógica que remete à racionalidade e a atividade filosófica: mais uma vez, a *episteme* em contraste com a *doxa*. O ideal da fenomenologia é ser fenomenologia da razão, por

---

[1] Especificamente sobre as formalizações da geometria, alguns anos depois Husserl afirmou: "Para os campos [sensíveis] como sistemas de ordem, e a respeito da mera forma destes campos, está em questão a formação de conceitos essenciais e axiomas que levam a uma fundamentação da geometria e a uma topologia destes campos: figura, linha, ponto, distância, segmento, direção, tamanho, linha reta, etc." (Hua XI, §31, 145). Isto é, a meta da fenomenologia preocupada em fundamentar a geometria é descobrir os axiomas que expressam a legalidade com que os campos sensíveis (que é outro nome para campos como o campo visual e as cinestesias) ordenam-se, estruturando uma multiplicidade.

[2] Nessa obra, Husserl comenta que todo seu trabalho sobre multiplicidades realizado a partir das *Logische Untersuchungen*, incluindo a definição presente em *Ideen I*, foi realizado sem considerar seus primeiros esforços, como matemático, que culminaram na *Philosophie der Arithmetik* (Hua XII): "O conceito de multiplicidade definida me serviu [...] para clarificar o sentido lógico da transição computacional pelo "imaginário" e, em conexão a isto, trazer à tona o núcleo do renomado, mas logicamente insustentável e obscuro, "princípio da permanência de leis formais" de Hermann Hankel. [...] Sem referir-me a estes problemas, dei uma descrição detalhada do conceito do definido em minhas *Ideen* (com base na dupla palestra para a Sociedade de Matemática de *Göttingen*)" (FTL, §31, 85).

isso é tão importante para Husserl precisão quanto à lógica. Para ele, a razão é como um edifício que deve ser logicamente coerente tanto paradigmática-horizontalmente, na relação entre diferentes usos da razão, como também sintagmática-verticalmente, na fundamentação na experiência. Nesse quadro, a pura matemática formal não seria uma disciplina independente, pois por ser constituída de abstrações, só poderia lidar com uma racionalidade paradigmática.

O problema é: cada operação 'lateral' pressupõe uma enorme movimentação nos níveis inferiores, um enorme aparato lógico anterior ao conhecimento abstrato, e a pura matemática formal não tem ferramentas para analisar essas consequências verticais, para justificar na experiência as estruturas deduzidas em níveis abstratos. O ideal de fundamentação de Husserl reza que cada avanço deve ser deduzido a partir dos fundamentos, que para Husserl são, em geral, axiomas definidos a partir das descrições fenomenológicas. Sem isso, a "distinta evidência formal concerne apenas a adequação da formação sintática; enquanto os termos permanecem como que flutuando livremente" (FTL, ap.III, 295). Então, Husserl revigora a ideia de multiplicidade definida primeiramente porque "jamais podemos abrir mão de trazer em particular os respectivos *conceitos fundamentais* do complexo de categorias lógicas, nem os *genuínos axiomas* relacionados a estes conceitos", e também por causa de seu projeto global de "*mathesis universalis*", a concepção de uma "matemática formal que não flutua no ar, mas que se ergue de suas fundações e é inseparável delas" (FTL, §34, 87).

Mesmo que Husserl estivesse convicto que a matemática está constantemente rodeada pela ameaça de tornar-se um mero jogo vazio de símbolos que nada tem a oferecer, ele também acreditava que se os matemáticos aceitassem uma forte revisão filosófica da matemática, poderíamos esclarecer de baixo para cima as conexões entre a matemática e os fenômenos e assim deduzir a base dos conceitos matemáticos. Entre estes conceitos está a "essência a priori do espaço":

> Se o *ideal Euclidiano* fosse atualizado, então todo o sistema infinito do espaço-geométrico poderia ser derivado do sistema finito irredutível de axiomas pela pura dedução silogística (o que significa dizer: de acordo com os princípios da lógica de nível inferior); e então, *a essência a priori do espaço poderia se tornar completamente desvelada numa teoria*. Na transição à forma, então, dá-se a forma-ideia de uma multiplicidade em geral que, concebida como subjacente a um sistema axiomático com a forma derivada na formalização do sistema axiomático Euclidiano, poderia ser *completamente explicada nomologicamente*, e isto numa teoria dedutiva [...] "equiforme" com a geometria. Se uma multiplicidade é concebida de princípio, com universalidade indeterminada, como multiplicidade definida por tal sistema de formas de axiomas – se é concebida como determinada exclusivamente assim – então todo sistema determinado das formas pertencentes aos teoremas e as teorias componentes, e ultimamente o todo da *forma-ciência* necessariamente válida para tal multiplicidade, poderiam ser derivados por pura dedução. (FTL, §31, 83)

O “ideal Euclidiano” é explicado por Husserl numa nota de rodapé como a forma sistemática dos *Elementos*, o ideal de um sistema axiomático formal de onde se deduzem todas as formas de cada ramo da ciência. Em outras palavras, é “a forma de todas as formas”, a *mathesis universalis*, que funciona como gramática para todas as formas ‘locais’ (*i.e.* as formas de matemática aplicada em cada uma das ciências formais), através da qual poderíamos determinar a multiplicidade lógica do mundo. Husserl ansiava por uma análise macrológica das teorias científicas que tornasse claras as suas estruturas globais e assim pudesse fomentar a *mathesis universalis* (cf. Hua III, §8), o que, para ele, só pode ser realizado por meio da fenomenologia porque os fundamentos axiomáticos só podem ser dados pela descrição fenomenológica da experiência, e não pelas formas vazias da matemática, pois estas supostamente pressupõe uma versão não rigorosamente analisada de apreensão da experiência.

Evidentemente, o mesmo caberia à filosofia do espaço. A “forma-ideia de uma multiplicidade em geral” seria a única ferramenta cognitiva que seria capaz de capturar a “essência a priori do espaço” para que possamos, enfim, compreendê-lo. Com a forma lógica decidida, a questão a ser resolvida passa a ser então a aplicação dessa lógica, e em consequência, como as séries de imagens no campo visual constituem uma multiplicidade denominada linear.

4.3. MULTIPLICIDADE LINEAR OCULAR

Porque uma multiplicidade linear em vez de outra forma como, por exemplo, um plano? Já sabemos que toda a multiplicidade é um grupo estruturado em uma determinada forma. No caso do campo visual, o grupo em questão são as séries k_q e i_p, que são estruturadas linearmente. Esta função em questão é uma função linear, cujos resultados seguem progressivamente acrescendo o valor (*e.g.*, $i_p = \{i_1, i_2, \dots i_n\}$). Anteriormente chamamos isso provisoriamente de recorte de amostragem do ambiente circundante, com o intuito de esclarecer que cada série dessas representa uma sequência de imagens (ou sequência perceptiva). O primeiro problema para a aplicação dessa lógica é, portanto, que sequência é essa? Porque há certa sequência e não outra?

A função de motivação das cinestesias nos mostrou que as imagens sofrem alterações de acordo com as circunstâncias cinestésicas. Um sujeito que observa um determinado evento tem para si um quadro de possibilidades respectivas a essa situação, e pode então ‘olhar para isso’ ou ‘olhar aquilo’, prestar atenção ‘naquela pessoa invés dessa’.

O que pretendemos com esse assunto tão trivial é tocar em um ponto obscuro que cerca a forma mais elementar do campo visual, caso a multiplicidade linear seja, de fato, essa forma elementar. Nos arredores desse sujeito há inúmeras circunstâncias cinestésicas, e não apenas uma série k_q; ao escolher 'olhar para isso' invés 'daquilo', esse sujeito inicia uma série de imagens i_p ao mesmo tempo em que impossibilita a observação de outro evento simultâneo.

Dito de modo mais apropriado, a síntese de qualquer multiplicidade, incluindo então a linear, baseia-se na noção de *possibilidade*. As considerações finais de *Ding und Raum* ilustram precisamente esse ponto ao avaliarem a conceituação de possibilidade. Nelas, Husserl apresenta a distinção entre possibilidades reais (ou práticas) e possibilidades lógicas (cf. também EuU, §19, 83 e Hua IV, §60a, 261):

> A suposição de que uma possibilidade é efetivada não requer a efetivação de outras possibilidades. Ao contrário, ela carrega certa seleção no domínio das possibilidades como possibilidades fantasiadas e "possibilidades reais" determinadas. A associação de que A ocorrerá sob as circunstâncias *k*, não fundamenta a ocorrência de A' sob as circunstâncias *k*' mas, ao invés, fundamenta a possibilidade real desta ocorrência. O que significa dizer que essa associação funda o fato de que, se a seguinte associação é feita, de acordo com a qual *k* passa a *k*', então a aparição A' deveria ocorrer, uma vez que A teria de passar a A'. Este "deveria" não é um "dever" absoluto. Mas é um "dever" no sentido empírico, no sentido de motivação empírica. Toda possibilidade real é uma possibilidade sob a associação de uma efetivação, o que significa aqui sob a associação da efetivação presente destas ou daquelas aparições. (Hua XVI, §84, 292)

A função de motivação altera o quadro de possibilidades[1] fazendo de algumas "possibilidades reais" e, de outras, "possibilidades fantasiadas". A diferença entre elas, como se pode notar, não pode ser atribuída somente às circunstâncias cinestésicas, mas à motivação em geral da subjetividade (cf. o conceito de motivação na p. 67-68 deste). A motivação que 'seleciona' o grupo de possibilidades reais é composta tanto pelas circunstâncias cinestésicas como pela intencionalidade. Assim a atenção do sujeito segue sua 'trilha' de ponto a ponto, corpo a corpo, estímulo a estímulo, desenhando uma multiplicidade linear entre as inúmeras outras multiplicidades possíveis para esse campo visual.

Este ainda não é, porém, o papel definitivo da forma da multiplicidade linear. Eviden-

[1] Isso é mais bem explicado em textos posteriores como o *Spielraum*, o campo de possibilidades concordantes que cabe sucessivamente prosseguir. Assim como o *Leib*, *Spielraum* é um termo técnico de difícil tradução e o exercício de traduzi-lo ajuda a explicitar seu significado. Em tradução direta, *Spielraum* é espaço-de-jogo, mas os tradutores e intérpretes que escrevem em inglês definem o termo como *room to maneuver* ("espaço para manobrar") ou *leeway of possibilities* ("margem de possibilidades") (cf. LOTZ, 2007, p. 43 e segs.; também CAIRNS, 1967, p. 80) – o denominador comum das traduções é o sentido de liberdade restrita, um campo de possibilidades margeado, ou simplesmente um dado conjunto de opções. Sobre usos do conceito, cf. particularmente EJ, §8, 32-33 e Hua XI, §13, 47.

temente, nossa percepção não é como uma linha, geometricamente falando. A sequência das imagens pode seguir linearmente, mas não se trata, de fato, de uma linha. Por isso que o que é realmente importante nessa forma, e nos permite aplica-la, é a consequente iteração da multiplicidade linear.

Se supusermos uma repetida síntese de multiplicidades lineares – diversas sequências perceptivas –, ao final de certo período teremos exaurido todas as possibilidades de um momento do campo visual. Tudo que poderia ser visto por um sujeito com sua cabeça direcionada para uma paisagem seria inevitavelmente visto. Dessa iteração Husserl extrai a regra de formação de uma série de multiplicidades lineares oculares: "na multiplicidade visual, partindo de cada ponto há várias linhas retas; cada novo segundo ponto que seja adicionado ao primeiro determina uma nova multiplicidade". (Hua XI, §31, 147). Essa constatação prepara o caminho para a definição dos axiomas da multiplicidade linear ocular.

Como era o propósito de Husserl desde seu primeiro estudo sobre a teoria das multiplicidades, as multiplicidades definidas devem ser fundamentadas por um sistema axiomático, em conformidade com o "ideal Euclidiano". Todavia, até onde sabemos, Husserl não chegou a escrever esses axiomas. A formulação mais precisa é o seguinte esboço presente em *Analysen zur passiven Synthesis* (Hua XI,):

(1) "Uma multiplicidade de pontos é prefigurada por dois pontos, uma multiplicidade em que todas as distâncias se encontram 'na mesma direção'."

(2) "Todo segmento tem um comprimento", tal que "segmentos são comparáveis de acordo com o comprimento (tamanho)". "Com respeito às orientações: se $a > b > c$ então $a > c$".

(3) "Se a está em vizinhança direta com b, e b está em vizinhança direta com c, então a está vizinhança direta com c".

(4) "Numa abstração de qualquer qualificação (que deve ser pensada agora como livremente variável), dois pontos dentro do campo visual formam um par pontual que é conectado por meio de fusão. Toda unidade de um par pode ser uniforme e não uniforme por duas diferentes perspectivas: de acordo com o tamanho (da distância) e de acordo com a orientação." (Hua XI, §31, 147).

O axioma 1 propõe a forma 'linear' da multiplicidade linear, convergindo as distâncias às direções entre os elementos o que, neste caso, só pode resultar na mesma direção. O axi-

oma 2 postula a possibilidade de comparar os elementos segundo seu comprimento, o que evidentemente possibilita a diferenciação dos elementos e sua consequente nomeação como ‘a’, ‘b’, ‘c’. Por fim, os axiomas 3 e 4 definem a continuidade dos elementos da multiplicidade e também a sua “fusão”, isto é, as qualidades observáveis no *Dingschema* que possibilitaram, em primeiro lugar, determinar estes pontos, são agora também características que possibilitam a fusão dos pontos, como no caso de a) extremidades opostas do mesmo corpo, b) extremidades idênticas de corpos distintos mas dispostos lado a lado, ou c) extremidades idênticas de corpos distintos com um intervalo entre eles (o que pode se repetir em uma sequência como, *e.g.*, uma sequência de azulejos igualmente espaçados).

Com esses axiomas em vista, podemos retornar à *Ding und Raum*, especificamente no ensaio de 1916, e compreender quando Husserl explica que quando considerarmos a iteração das multiplicidades lineares, obtemos um “espaço plano e delimitado”, “o espaço constituído quando pensamos apenas no olho como movimentável” (Hua XVI, 330). Na sequência, ele propõe a restrição de começar a análise pelo estrato mais simples, o microssistema ocular, onde são considerados apenas movimentos oculares, supondo a completa ausência de cinestesias advindas de movimentos da cabeça ou outros movimentos corporais.

Muitas vezes esses estratos são chamadas de “níveis”, mas isso não significa que sejam, de fato, distintas[1]. Ao invés, cada sistema só tem significado na totalidade do processo. Lembramos o que foi mencionado no tópico 2.3: se há estratos na constituição a serem surpreendidos pela descrição fenomenológica, isso não significa que a constituição ocorra em fases determinadas e distintas. Afinal, “os vários sistemas de movimento de nosso *Leib* podem emergir como substitutos parciais um do outro, e assim eles não tem, individualmente, um significado diferente para a constituição do ‘espaço’ visual” (Hua XVI, 336). A passagem de um estrato ao outro é determinada pelas estruturações das multiplicidades que em cada estrato aumentam em complexidade.

Para explicar o primeiro desses estratos resultado dos movimentos no microssistema ocular, utilizaremos como exemplo o caso isolado do movimento horizontal dos olhos e, para facilitar, falaremos das multiplicidades lineares oculares sobre o pano de fundo de um plano cartesiano. Como tal, em nosso exemplo estão pressupostas duas associações: (1) a multipli-

[1] Como também alertam Giulio Giorello e Corrado Sinigaglia: “toda vez que Husserl fala em níveis de constituição ele não pretende estabelecer uma hierarquia de sistemas cinestésicos, como se operassem isoladamente e os níveis superiores requeressem que os níveis mais baixos tenham já constituído seu espaço” (GIORELLO & SINIGAGLIA, 2007, p. 116).

cidade linear resultante do movimento horizontal será paralela ao eixo das abscissas y; e (2) o ponto central do plano cartesiano, onde o eixo das abscissas e o das ordenadas tem valor nulo, será considerado a posição central P_0, onde os olhos estão em 'sincronia' com a direção 'apontada' pela cabeça.

Precisaremos desta posição para distinguir movimentos que seguem progressivamente para a esquerda, equivalendo num plano cartesiano a valores negativos de y (que denominaremos na direção $-y$), ou para a direita, equivalendo a valores positivos (na direção $+y$). A determinação dessa posição leva Husserl a determinar a curiosa indistinguibilidade fenomenológica entre certos movimentos objetivos e certos movimentos subjetivos cujos resultados cinestésicos são idênticos. Cinestesicamente, não há diferença entre a sensação produzida pelo movimento que vai da posição central à esquerda e a de um movimento da direita à posição central; só há diferença cinestésica entre os movimentos que se dirigem para um lado ou para o outro, ou para a esquerda ou para a direita (*i.e.* se o valor de y diminui, na direção de $-y$, ou se o valor aumenta, na direção de $+y$, independendo de onde o movimento começou e onde terminará).

De resto, como o movimento ocular é restrito em si (não ultrapassa limites fisiológicos), também o campo espacial resultante está restrito entre duas posições limites: a extrema direita, denominada $D_{(max)}$ (significando o máximo que os olhos podem virar-se para a direita), e a extrema esquerda, denominada $E_{(max)}$ (idêntico ao anterior, só que para esquerda). Determinadas essas duas posições mais a posição central, podemos decompor a possibilidade de movimento horizontal como um movimento que necessariamente passa na linha formada entre os três, segundo a forma linear:

$$E_{(max)} \leftrightarrow P_0 \leftrightarrow D_{(max)}$$

Por exemplo, suponhamos um movimento da esquerda para a direita, de tal modo que o movimento tem início em $E_{(max)}$ terminado em $D_{(max)}$. O movimento ocular é uma circunstância cinestésica, determinável como uma série k_q, que provoca alterações nas imagens, na sequência de uma série i_p. Então, nesse exemplo podemos arbitrariamente selecionar três fases, onde o valor i_1 é equivalente a $E_{(max)}$, i_2 equivalente à P_0, e i_3 à $D_{(max)}$. E do lado das cinestesias, na medida em que o movimento é desenvolvido na direção de $D_{(max)}$, a sensação cinestésica k_2 provoca a formação de i_2 (sabendo que k_1 motivou i_1, portanto vem antes do recorte de nosso exemplo).

O nosso exemplo busca apresentar um modelo simples de multiplicidade linear formada de imagens em função de cinestesias, mas um modelo suficiente para podermos explicar que entre i_1 e i_3 superfícies e corpos foram percebidos, como também o 'espaço-entre' eles. Certo trecho do ambiente foi doado como um campo, e não como uma 'linha'. Este pequeno 'trecho' de 'espaço' não passa de uma pequena demonstração do que realmente interessa: que a multiplicidade linear aí constituída não passa de uma entre muitas outras possíveis.

Obviamente, nosso exemplo pode ser usado para movimentos em todas as direções, substituindo o par direita/esquerda por qualquer outro, como acima/abaixo, de uma vertical à outra, etc., tudo ainda nas restrições do microssistema ocular. Progressivamente, somando todas essas possibilidades como um único acervo de possibilidades, cobriremos tudo que pode ser visto unicamente no microssistema ocular. Assim é possível expressar o microssistema com base em projeções geométricas de todo o conjunto de multiplicidades que podem ser constituídas desta forma. Ou seja, o movimento pode ser executado sempre mais uma vez e resultar em novas séries. E aí reside toda a importância deste pequeno estrato e deste microssistema: somadas todas as possibilidades de séries em todas as direções, o resultado não é mais linear, mas sim o *plano delimitado* do microssistema ocular, o primeiro estrato da constituição do espaço visual.

4.4. MULTIPLICIDADE CÍCLICA: A BIDIMENSIONALIDADE DO CAMPO VISUAL

A passagem da terceira para a quarta parte da dissertação foi marcada pela passagem do ambiente circundante do *Leib* para o campo visual 'projetado' a partir do *Leib*. A explicação de uma propriedade específica atribuída por Husserl ao campo visual foi, contudo, adiada. Referimo-nos à "multiplicidade bidimensional". Recordando a definição formal de Husserl: "o campo visual é uma multiplicidade bidimensional que em si mesma é congruente, contínua, completamente coerente, finita e certamente limitada: tem uma margem além da qual nada há" (Hua XVI, §48, 166). Agora que passamos pelo tópico sobre o conceito de multiplicidade, podemos compreender essa multiplicidade e como dela obtemos o próximo estrato na constituição do espaço visual.

De saída, aumentamos significativamente a complexidade do processo analisado quando extrapolamos as restrições do microssistema ocular. Assim como as multiplicidades lineares sintetizadas pela cinestesia dos olhos tem como condição uma gama de possibilidades reais que, tomado em sua totalidade, nos apresentam o plano restrito do microssistema ocular, ago-

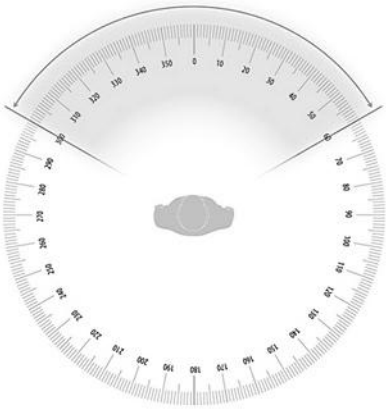
ra também esse plano será mais um caso entre muitos.

O processo ocorre do mesmo modo em todas as direções para as quais o sujeito se virar, pois a posição central do microssistema ocular torna-se uma posição de determinação relativa: para qualquer direção a que o Eu se volte, haverá uma diferente posição central para o microssistema ocular. Por isso passamos a considerar a soma dos planos gerados na volta completa que o Eu pode fazer sem sair do lugar, observando os 360º ao seu redor. Neste contexto entra em jogo a multiplicidade cíclica, uma variação mais complexa da multiplicidade linear. Essa multiplicidade tem o diferencial de não ser finita como é a linear, apresentando uma infinidade circular; ou seja, o primeiro ponto é o último ponto.

Podemos compreender isso recorrendo novamente ao exemplo do movimento horizontal, com a diferença de que a sequência linear de antes pode agora ir além dos limites fisiológicos do microssistema ocular, seguindo a volta em si mesmo que o sujeito pode dar, tal que um movimento para a esquerda (na direção de $E_{(max)}$) pode dar a volta completa e terminar no que antes era exclusivamente a direita (em $D_{(max)}$), fechando um ciclo[1].

> Este novo espaço não tem limites à direita e à esquerda, [...] o que funciona aqui como o sistema básico de orientação não é a 'intersecção de eixos', mas uma linha fixa de coordenadas na direção direita-esquerda, como abcissa, e uma linha aberta na direção acima-abaixo (Hua XVI, 331-332).

Neste caso, o plano constituído pela multiplicidade cíclica permanecerá bidimensional. Mais especificamente, Husserl descreve o plano resultante como *cilíndrico e centralizado no Leib*, o que podemos representar aludindo a figura de um transferidor de 360º.



A faixa escurecida à frente do *Leib* representa a abrangência do campo de visão atual, mas não a forma do próprio campo, cuja constituição é descrita pelo que vimos no tópico anterior. O que buscamos representar são as possibilidades constituídas pela multiplicidade cíclica para o campo de visão, que em nossa figura equivalem à circunferência do transferidor. Contudo, ao contrário do que possa indicar esta figura bidimensional, a circunferência deve ser pensa-

[1] Cf. Hua XVI, §72, 250 e sgs. *E.g.*: "O puro girar é uma modificação cíclica; as circunstâncias cinestésicas variam ciclicamente e, no sistema das puras modificações do girar, elas trazem de volta as séries de imagens da viragem. [...] A série destas aparências é cíclica; ciclicamente transformam um lado em outro e, finalmente, constituem o fechamento dos lados, que é a superfície corporal fechada".

da como um cilindro, pois não existem limitações para o campo visual nem acima nem abaixo da altura dos olhos. Esse é o plano cilíndrico e bidimensional constituído apenas pelo campo visual. Assim, vê-se aí a justificativa para Husserl definir o campo visual como campo bidimensional.

Contra a posição de Carl Stumpf, que considerava todo conteúdo visual intrinsecamente tridimensional, Husserl defendeu que a tridimensionalidade do espaço não pode ser dada pelo campo visual, pois o que pode ser constituído nesse sistema acima representado é necessariamente plano. Husserl escreve à margem de sua cópia de "*Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*": "O engano reside no conceito equívoco de superfície: (1) superfície = multiplicidade bidimensional; (2) superfície = formação e, especificadamente, uma formação bidimensional no espaço." (apud GIORELLO & SINIGAGLIA, 2007, p. 116, nota 169).

Em *Ding und Raum* Husserl argumenta que a constituição fenomenológica de uma terceira dimensão só é possível quando "grupos de dados cinestésicos são coordenados a novos tipos de mudanças em imagens", os "fenômenos de encobrimento, expansão e contração perceptivos", ou, em geral, "todos os tipos de mudança perspectivas em tamanho e forma em que são constituídos a aproximação e o recuo, como também a rotação em varias direções" (Hua XVI, 336). O motivo para Husserl afirmar isso está, novamente, na coalescência das multiplicidades. As relações de encobrimento no campo visual indicam um processo essencial para a constituição do espaço: a consciência desse fenômeno apresenta originariamente o que referimos por "profundidade", a dimensão que falta ao processo descrito por Husserl. Com isso em vista, Husserl pôde sustentar a seguinte afirmação: "Só quando a expansão é adicionada temos o material de apresentação completo capaz de apresentar o espaço" (Hua XVI, §67, 238). Pois então, é hora de avançarmos sobre o espaço visual e tomarmos a experiência espacial plena, aliando o campo visual com o sistema motor completo.

4.5. O CAMPO TRIDIMENSIONAL DE POSSIBILIDADES

A diferença entre o espaço bidimensional do campo visual e a experiência espacial se dá pelo acréscimo da profundidade. A princípio, a consciência de profundidade advém da cinestesia da aproximação ou do recuo do corpo em relação ao 'aqui'. Mas essa descrição é insuficiente. Husserl demonstra como a apreensão de aproximação e recuo não pode se dar puramente por meio de dados visuais, pois no campo visual as alterações de profundidade colapsam com alterações de expansão ou recensão, e estas não apresentam mudança de posição; um corpo

em expansão apresenta a mesma transformação que apresentaria se estivesse se aproximando do *Leib*. O inverso vale para o recuo: todo corpo que se afasta do *Leib* apresenta transformação equivalente à alteração cinestésica da contração. Este é o verdadeiro motivo por trás do dissídio com a tese de Stumpf: aproximação e recuo não são critério suficiente para a constituição da terceira dimensão espacial onde fundamenta-se a profundidade.

O caminho para descobrirmos a origem da terceira dimensão na experiência espacial está no *Leib*. Nem toda alteração de aproximação ou recuo é apreendida passivamente, com o sujeito meramente observando as alterações desenvolverem-se à sua frente. Recuo e aproximação podem ser provocados pelo sujeito, motivados pela participação do próprio sistema motor, pelo deslocamento do ponto zero. E obviamente, se os olhos mudam de posição, o campo visual inteiro sofre alterações, e dessa transformação não se pode dizer que se confunda com uma transformação que não apresente mudança de posição, como na expansão ou na retração.

Ao mover-se, o *Leib* introduz cinestesias novas no processo constitutivo, de mudança do próprio campo visual. Então, como nos dizeres de Husserl ("a constituição do corpóreo em todos os lugares pressupõe o *Eu me movo*" [Hua XVI, 369]), passo a passo notamos o que significa o sistema motor completo: agora, as multiplicidades lineares e as cíclicas coexistem, os estratos funcionam em conjunto, e, portanto, os fenômenos de aproximação e recuo revelam-se como um caso não restrito ao microssistema ocular de multiplicidades lineares.

Expliquemos isso com mais detalhe. Aproximação e recuo são também multiplicidades lineares porque são alterações na distância entre a posição de um corpo e o *Leib*. Entre a posição destes dois só pode haver um segmento de reta. Fica satisfeito assim o primeiro axioma da multiplicidade definida (cf. p. 77 deste). No mais, assim como qualquer multiplicidade linear, pode ser explicado em termos das séries k_q e i_p, o que significa que podemos distinguir fases na multiplicidade e, assim, diferenciá-los e nomeá-los, o que satisfaz o restante dos axiomas. Por isso o eixo de possibilidade de aproximação ou recuo configura uma multiplicidade linear. Para facilitar a compreensão e não confundi-las com as multiplicidades lineares oculares, chamamos essas multiplicidades de *trajetórias* do movimento.

Seguindo precisamente o mesmo modo de coalescência visto nos casos acima, quando esses três tipos de multiplicidade (os planos e o cilindro do campo visual mais as trajetórias do sujeito) são tomados em conjunto, as aproximações ou recuos podem ser iterados para cada direção nos 360º em torno do *Leib*. Assim o espaço cilíndrico e delimitado constituído pelas

multiplicidades cíclicas torna-se mais uma possibilidade de configuração entre inúmeras outras, exatamente da mesma forma que os planos do campo visual são apenas mais uma possibilidade frente às multiplicidades cíclicas.

Em detrimento da livre movimentação, "imagens óculo-motoras saem do campo e novas imagens óculo-motoras entram do outro lado do campo", tal que "o campo óculo-motor é amplificado pela extensão em um campo infinito" (Hua XVI, §67, 235). O cilindro de possibilidades do campo visual, fixo aos redores do *Leib*, agora é determinado junto à mobilidade do *Leib* segundo suas trajetórias. Desse modo ultrapassamos os limites da constituição restrita ao campo visual, ultrapassando, então, os limites de um horizonte fixo, abrindo um campo de possibilidades onde é percebida a movimentação dos objetos e, também, de possibilidades de movimentação para o sujeito. Esse novo campo unidimensional de possibilidades coalesce com os anteriores na formação de um campo único e tridimensional que vivenciamos como o espaço.

Nos trechos finais de *Ding und Raum*, Husserl fecha sua tese explicando como a terceira dimensão do espaço é constituída na coalescência do plano cilíndrico e bidimensional do campo visual com o campo de possibilidades de movimento objetivo e de locomoção do *Leib*. Articulados em conjunto, sistema motor e campo visual, temos um campo movimentável, realocável para qualquer posição em um campo tridimensional, onde todas as posições podem ser determinadas com precisão por meio de três coordenadas, precisamente como estamos todos acostumados a fazer. A conclusão segue assim:

> Toda modificação cinestésica ou é óculo-motora ou diz respeito ao restante do sistema cinestésico. [...] Assim o campo óculo-motor bidimensional é transformado no campo tridimensional do espaço, como a conjunção da multiplicidade linear unidimensional de recuar com a multiplicidade cíclica bidimensional de girar. *Não existem nem podem existir quaisquer outras modificações, contanto que é precisamente uma objetividade tridimensional que deve ser constituída.* (Hua XVI, §73, 255; grifo nosso)

As possibilidades restritas de configuração do campo visual passam a ser inúmeras, ou mesmo, como diz Husserl, infinitas. Mas é preciso cuidado na compreensão do que Husserl quer aí dizer com "infinito". Muitas páginas antes de sua conclusão, Husserl afirma que "o espaço é uma multiplicidade infinita de localizações possíveis e, portanto, oferece um campo de infinitas possibilidades de movimento. Toda a coisa é movimentável *a priori*, como corpo espacial preenchido, e o é assim *in infinitum*." (Hua XVI, §35, 121). Lembrando o que discutimos na introdução, Husserl não está visando determinações lógicas ou metafísicas acerca do espaço; não está afirmando que o espaço seja infinito. O que é considerado infinito não é o

espaço em si, mas as possibilidades de constituição do espaço. Enquanto constituição de sentido do espaço, a constituição é infinita, um processo inesgotável enquanto houver consciência, intencionalidade e preenchimento.

4.6. A CONSTITUIÇÃO DO ESPAÇO OBJETIVO

Nas últimas páginas fomos bem específicos em como as seções finais de *Ding und Raum* seguem quase univocamente descrevendo a experiência espacial pelos dados cinestésicos e visuais. O avanço da percepção da coisa material ao campo tridimensional de possibilidades toma quase todo o fôlego da escrita de Husserl. E quando chegamos ao fim, quando a experiência espacial é tida como a vivência do campo tridimensional de possibilidades, o que dizer do espaço objetivo? Como sair da bolha do solipsismo e do espaço visual e fornecer uma concepção do espaço objetivo?

Husserl menciona o "espaço objetivo" em certas passagens da obra, porém sem paradas para explicação. Mas acreditamos que, em seu conjunto e dentro de sua proposta, *Ding und Raum* apresenta o necessário para explicar o que seria a constituição do espaço objetivo. Husserl é especialmente cuidadoso com esse tópico no ensaio de 1916. Nele, o campo tridimensional produzido pelo "sistema encéfalo-motor completo" é considerado um "horizonte fechado" inserido no "infinito espaço objetivo", que seria "espaço Riemanniano" (cf. Hua XVI, 332, 335 e 33).

Husserl dá a entender que o resultado final de sua teoria é equivalente a uma construção geral da teoria das multiplicidades. Um "espaço Riemanniano" hoje é geralmente compreendido como um espaço métrico, basicamente um campo onde se pode traçar um segmento de reta entre qualquer par de pontos e o número real não negativo da extensão desse segmento é o valor da distância entre eles. Isso significa que é um espaço onde um sistema métrico é aplicável, exatamente como o espaço terrestre que vivenciamos cotidianamente.

Mas o que no campo de possibilidades tridimensional descrito por Husserl garante a aplicabilidade de um sistema métrico para ser chamado de "espaço Riemanniano"? Pedro Alves explica que "'espaços' no sentido de Riemann" são "formalizações superiores operando sobre curvaturas e dimensões livremente determinadas". São, portanto abstrações, e como tal, devem seguir de uma análise fenomenológica como a que descrevemos até aqui. Como formalizações superiores, devem poder sempre ser submetidas à descrição fenomenológica "que

ponha a descoberto os seus vários estratos de sentido" (ALVES, 2008, p. 163) e assim mostre os processos pelos quais se pode chegar a tais formalizações a partir da experiência espacial.

Por esta razão, Alves afirma na mesma passagem que "para Husserl, não há algo como 'espaços' definidos formal e matematicamente. O que referimos pelo conceito de 'espaço' é o espaço (Euclidiano) da nossa intuição." (*idem*, p. 163). O que Alves acusa é que Husserl acredita que a forma do espaço objetivo é o espaço da geometria Euclidiana. Contrariando os resultados das geometrias não euclidianas, Husserl não admite que o espaço possa ter mais que três dimensões ou apresentar alguma curvatura. A posição tem repercussão junto à crítica à teoria das multiplicidades realizada em *Formale und Traszendentale Logik*:

> [...] a locução usual era e é confusa: matemáticos não falam em *forma* categorial do espaço, mas em "espaço Euclidiano". Ao referirem-se a universalidades, eles falam sobre espaços de *n*-dimensões, sobre espaço Riemanniano ou Lobachevskiano, em vez de universalizações da categoria *formal* "multiplicidade tridimensional Euclidiana" em formas de *n*-dimensões tais e tais [*so und so*] à forma então mais próxima de tipos definidos de "multiplicidades". (FTL, §30, 82) [1]

O que incomoda Husserl é a substituição da categoria formal geral que diz respeito à cognição do espaço, nomeadamente a multiplicidade tridimensional Euclidiana, por um tratamento algébrico que não consiste da "possibilidade de retroceder desta maneira à forma de um sistema dedutivo [...], partindo da geometria e, então, de outras ciências de fato. Mas, ao invés, [consiste] na tomada de visão dos *sistemas-formais eles mesmos como objetos matemáticos*" (FTL, §30, 81-82). Em nota de rodapé, ele deixa ainda mais claro o motivo de seu desconforto, afirmando: "A 'forma do espaço', no sentido kantiano, é o espaço da geometria Euclidiana, do espaço-geométrico *per se*." (FTL, §30, 82, nota 1).

Nesse texto, Husserl parece convencido de que o "espaço Riemanniano" é uma realização e uma conquista formal que não deve substituir o conceito de espaço que aprendemos com a geometria euclidiana, pois ele expressa a verdadeira forma do espaço. Seria então possível concluir que nenhuma outra "forma do espaço" poderia ser fenomenologicamente justificada? Então porque ele nomeia precisamente de "espaço Riemanniano" a realização final da constituição do espaço como coalescência do campo visual e das cinestesias?

---

[1] Maria Bicudo explica a posição contundentemente: "Pressupor uma multiplicidade de planos numa dimensão significa que também se está levando em conta a geometria euclidiana. Em decorrência, tem-se que o conceito de plano não é dedutível matematicamente em termos de conceitos primitivos, como ocorre com a geometria Euclidiana, mas sim de forma lógico-matemática. Portanto, construtiva. De acordo com Husserl, a geometria que se funda sobre uma multiplicidade qualquer em *n* dimensões é consequência do tratamento lógico-algébrico dado à geometria Euclidiana. Ao buscar justificar a Geometria e sua especificidade no âmbito da ciência Matemática, a investigação vai em direção à explicitação do espaço, mais do que naquela da justificativa pretendida." (BICUDO, 2010, p. 133).

Ainda na década de 1890 há sinais de recuo dessa posição. Como vimos na introdução, toda a argumentação de Husserl se sustenta no ponto de que nossa experiência do espaço em nada será alterada por descobertas geométricas. Então, mesmo que a descrição da experiência do espaço apresente verdades necessárias sobre o espaço, a argumentação de Husserl se sustenta na evidência da doação, e não na simetria entre cada uma das dimensões de uma filosofia do espaço. Nem o mais extenso dos trabalhos da fenomenologia poderia chegar a uma conclusão metafísica sobre o espaço. Certamente matemáticos e geômetras podem, seguindo Riemann, encontrar outras geometrias possíveis que indiquem espaços curvos (como é o caso da geometria elíptica e da geometria hiperbólica), pois a fenomenologia não pode falsear tal possibilidade: são conquistas lógicas ou metafísicas que não repercutem na dimensão intuitiva da investigação, e como a fenomenologia se restringe a essa dimensão, não pode contrariar os resultados da geometria. Em duas passagens extraídas por Alves de textos desse período, Husserl demonstra ciência disso[1]:

> Admito (contra minhas crenças anteriores) a possibilidade de outras visões sobre o espaço que levam a outras idealizações geométricas dos espaços e expressam sua estrutura lógica em outras multiplicidades puras. (*Husserl an Natorp*, p. 7-IX; apud ALVES, 2008, p. 162, nota 41).
>
> [...] é certo que nós podemos encontrar vínculo em aceitar um universo diferente que um exato análogo do espaço perceptivo [*Wahrnehmungsraum*], como fazemos agora. É possível que as tentativas de construir um mundo objetivo só terão sucesso se atribuirmos uma curvatura ao espaço. (Hua XXI, 310; apud ALVES, 2008, p. 162, nota 42)

Husserl entende que a adequação entre a geometria e a intuição não é uma adequação necessária; a estrutura do espaço constituído na experiência pode muito bem não encontrar correspondência com a estrutura formal-geométrica determinada matematicamente. Isso seria possível porque a primeira é uma estrutura doada por nosso aparelho cognitivo, mediada por processos corporais passivos; independentemente de qual estrutura lógica a matemática encontrar para explicar o espaço, o que o homem pode perceber continuará o mesmo, isto é, a experiência da espacialidade não pode ser reduzida à teoria do espaço.

Ao contrário, segundo Jairo José da Silva, os argumentos de Husserl se encaminham na direção de defender que a descrição da experiência do espaço apresenta verdades necessárias sobre o espaço, e isso porque o espaço não poderia ser outra coisa para nós: a experiência do

---

[1] Outra demonstração, mais sutil, ocorre no texto *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 113 da Hua XIII, no trecho em que Husserl descreve que as coisas nos arredores do *Leib* estendem-se "no infinito espaço (Euclidiano)". Alguns anos depois (a data é incerta), Husserl riscou o "Euclidiano" da frase (cf. nota do editor na tradução para o inglês).

espaço é e sempre foi a *única* que podemos ter[1], dadas as nossas capacidades sensitivas e cognitivas, nossa situação biológica e a força da tradição e da cultura que nos dão os olhos com os quais encontramos qualquer tema.

Como Husserl já aludia a essa impossibilidade de fundamentar as geometrias não euclidianas pela fenomenologia, acreditamos que, o que ocorre em *Ding und Raum*, não é simplesmente um esquecimento dessas distinções. Também não parece ser uma mudança de posição, pois Husserl permaneceu crítico da validade intuitiva dessas geometrias em 1929. Interpretamos o caso por meio da concepção de constituição. Se Husserl está correto e o conceito de espaço é pressuposto em qualquer tipo de geometria, então qualquer uma de suas formalizações ou universalizações não é capaz de esclarecer o espaço como conceito constituído, descrever o espaço determinando todos os seus significados, descobrindo o sentido utilizado em cada vez que alguém fala "espaço". Logo, torna-se necessário o esclarecimento filosófico do conceito, e é isso o que Husserl almeja com suas descrições.

O que Husserl parece pretender com a denominação "espaço Riemanniano" não é contrariar seus estudos anteriores, mas referenciar um caminho de objetivação do espaço. Nessa direção, a teoria de Riemann seria lida como mais um entre diversos outros modos possíveis de articular o conceito de espaço objetivo. Mas para todos esses modos, só pode haver uma fundamentação absoluta: a constituição descoberta pelas análises e descrições da fenomenologia.

Para explicarmos essa passagem da experiência espacial para a objetivação do espaço dentro da teoria fenomenológica, precisamos de uma observação que se encontra no último dos decisivos parágrafos do capítulo 9:

> *O sistema das imagens* respectivo ao mesmo campo objetivo estacionário, *como também o contínuo alterar de uma imagem à outra* por meio das mudanças cinestésicas oculares, *significam um grupo de transformações ideal e fechado do campo visual como um sistema de lugares* em si mesmo. (Hua XVI, §53, 184-185; grifo nosso)

---

1 "Husserl pensa […] que a representação intuitiva do espaço e as verdades baseadas nela são necessárias; não porque, alinhado a Kant, são independentes da experiência, mas porque nossa percepção do espaço, com as propriedades pertencentes a ela, é a única resposta à experiência espacial que nós conseguimos desenvolver ao longo de nossa história biológica, psicológica e cultural" (DA SILVA, 2011, p. 7). Provavelmente Husserl pauta seu argumento no que hoje é conhecido como a transformação Lorentz-Fitzgerald, muito debatida na época, segundo a qual todos os corpos na superfície terrestre sofrem alguma deformação em sua extensão devido ao movimento da Terra. Porém, não nos é possível medir a deformação porque também nossos aparatos de medição – junto do próprio estalão – serão deformados. Cf. a explicação da hipótese em POICARÉ, 2010, p. 95-96.

O "sistema de imagens" é o conjunto das coalescências que descrevemos nos últimos tópicos, e como Husserl observa, pode ser descrito como *sistema de lugares*. Esta é a chave para a formação do espaço objetivo (ou, a objetivação do espaço). Husserl introduz a noção para explicar um dos aspectos mais importantes do campo visual, que é a possibilidade de determinação das posições no campo. Evidentemente, tomar o campo visual como se fosse um sistema de lugares seria abstrair da vivência, objetiva-la e representa-la no que parcialmente é. Pois, isso leva precisamente à objetivação do espaço.

Para compreender o que seria um sistema de lugares precisamos olhar para o conceito matemático de grupo de transformações. Este é um grupo formado por um conjunto de pontos, que em nosso caso são posições, com as três propriedades: a) de haver associação entra a posição de um ponto antes e depois de uma transformação; b) de qualquer transformação poder ser invertida; e c) de um ponto permanecer no mesmo lugar em certa duração (*i.e.*, o grupo permanecer sem transformação)[1].

Ora, como mencionamos na introdução dessa parte da dissertação (p. 65 deste), cada proeminência sensível suficientemente relevante pode ter sua posição determinada no campo visual e ganhar uma nomeação relativa ao 'aqui' e em relação a outros pontos no campo visual (*e.g.*, uma porta pode ter sua posição determinada como 'à esquerda da janela', e a janela 'à minha frente'). Dessa forma, teríamos várias unidades que poderiam ser tomadas como pontos.

---

[1] Para sermos mais precisos, acompanhamos a explicação de Hermann Weyl. A relação mais simples do grupo é aquela que mantém inalterada as relações entre as posições nomeadas; um automorfismo, o mapeamento de um elemento em si mesmo (formalmente lido como um mapeamento $\sigma: p \rightarrow p'$). Weyl define o automorfismo como: "o mapeamento um-para-um $p \rightarrow p'$ do campo de pontos em si mesmo, o que deixa imperturbadas as relações básicas" (WEYL, 1949, p. 72). Sabendo que os elementos podem ser geometricamente tomados como pontos, a importância do automorfismo é ser a transformação que não altera posições, não alterando as distâncias relativas de um ponto aos demais. Por isso, o automorfismo equivale a uma simetria: se todos os elementos sofrerem automorfismo, o grupo inteiro é simetrizado. É comum encontramos definições que equivalem grupo dos automorfismos, grupo de transformações e grupo de simetria (cf. BIRKHOFF & MAC LANE, 1965, p. 126 e sgs.). Seguindo a explicação de Weyl, cada automorfismo implica em duas consequências: (1) se um automorfismo σ mantém um elemento p inalterado ($\sigma: p \rightarrow p'$), e um automorfismo τ o faz novamente ($\tau: p' \rightarrow p''$), então a operação do primeiro automorfismo com o segundo equivale às duas transformações ($\sigma * \tau: p \rightarrow p''$). Como os automorfismos são um-para-um, a inversa é verdadeira, *i.e.* para um automorfismo $\sigma: p \rightarrow p'$, então existe a inversão do mapeamento, tal que $\sigma^{-1}: p' \rightarrow p$ (cf. Weyl, 1949, p. 73). Disso, Weyl conclui: "O fato fundamental sobre os automorfismos é que eles formam *um grupo*. Isso significa as seguintes três coisas: (1) a identidade é um automorfismo; (2) se σ é um automorfismo, então σ^{-1} também o é; (3) se σ e τ são automorfismos, então [a operação] $\sigma\tau$ também o é." (*idem*). Estas três consequências são as próprias leis que definem um grupo de transformação: a possibilidade de inversão, a identidade e a associação (vale lembrar que, ao contrário de Weyl, Birkhoff e Mac Lane defininem o grupo de transformação pelas leis da identidade e da associação, deixando a inversa como possibilidade e não como lei de definição [BIRKHOFF & MAC LANE, 1965, p. 127-128]).

Por isso, visando simplificar a explicação, consideremos apenas corpos relevantes para alguma atividade de um sujeito. Podemos utilizar o exemplo da introdução dessa dissertação, o jogo com bola, e nosso sujeito um jogador qualquer. No campo visual desse jogador em meio à partida, cada outro jogador – e também a bola – podem ser representados por pontos, como num esquema tático do jogo. De uma situação de jogo arbitrariamente selecionada para outra, esses pontos podem ter mudado de posição, como também podem ter permanecido na mesma posição ou retornado a uma posição previamente ocupada – precisamente como um grupo de transformação. Uma vez que esse grupo é fechado, limitado pelas próprias limitações fisiológicas do campo visual, o que nosso jogador hipotético tem ao seu redor é um sistema de lugares, o que para ele é um meio de compreender a constante reorganização espacial percebida em seu campo visual.

Quando aplicamos o sistema de lugares no campo visual, damos um passo decisivo rumo à objetivação do espaço. Primeiro porque o grupo de transformação suporta um sistema de medida (*i.e.*, pode-se adotar uma extensão como estalão e medir todas as distâncias com iterações desse padrão), como um espaço Riemanniano. Mas acima de tudo, porque a pseudoposição do *Leib* torna-se, também ela, uma posição como as demais. Isso pode ser obtido pela última iteração, a que revela o último campo. Não mais se trata da série de imagens, ou da iteração de multiplicidades – o último passo se dá quando iteramos a posição do Eu, quando a posição zero for intuída como nada além de um caso atual passível de ser em qualquer outro local. Só então, o centro do desdobramento do campo tridimensional escala seus limites. Só então o "horizonte fechado" e local torna-se universal, torna-se espaço objetivo.

O que é mais curioso nessa etapa final é que Husserl acaba também justificando mais uma vez porque podemos tomar um *Leib* como um *Körper*, nublando a distinção originaria. Além dos motivos que já enumeramos no tópico 3.1, há também a possibilidade do 'aqui' do *Leib* ter sua primordialidade abstraída e o Eu ver-se como que em terceira pessoa, como qualquer outra coisa material é um corpo no ambiente. E este conjunto de corpos dispostos de determinadas maneiras entre si é o espaço objetivo.

> O fato de o meu organismo corporal ser e poder ser apreendido como qualquer outro corpo, que se encontra e se move no espaço como qualquer outro corpo, está visivelmente ligado à possibilidade que se anuncia da seguinte maneira: posso, através de uma livre modificação das minhas sensações cinestésicas e, em particular, através do ato de 'girar à volta', mudar a minha situação de tal modo que qualquer '*illic*' se transforma em *hic*, quer dizer, posso ocupar através do meu corpo um qualquer lugar no espaço. Isso significa que se eu percebesse dali (*illic*), teria visto as mesmas coisas mas dadas através de fenômenos diferentes, tais como pertencem ao 'ser visto dali' (*illic*), ou ainda, como à constituição de qualquer coisa pertencem essencialmente não só os fenômenos próprios da minha percepção *hic et nunc* mas

> também sistemas inteiramente determinados, coordenados com a mudança de situação que me colocaria dali (*illic*), e o mesmo sendo válido para qualquer *illic*. (Hua I, §53 145-146[148-149]).

Não somente o 'aqui', mas também os demais dêiticos perdem a sua primazia ontológica, e assim o campo de possibilidades tridimensional é *homogeneizado*. Não podemos esquecer que na fenomenologia isso é considerado uma "formalização superior" cuja validade é dada pela teoria constitutiva. Sem os processos de constituição evidenciados pelos dados visuais e cinestésicos, essa homogeneização do espaço teria um caráter hipotético.

Então, em que sentido aplicar um sistema de lugares e homogeneizar o campo tridimensional nos dá um espaço objetivo? Tomamos novamente o exemplo da leitura de um mapa para explicar essa abstração dos dêiticos. As posições determinadas em um mapa são como a fixação de um sistema de lugares. Isso se dá porque não há uma posição zero segundo a qual as demais podem variar. Sem uma posição zero previamente definida, esse sistema de lugares 'morto' pode fazer sentido para qualquer um que o observe e constate a isonomia entre as relações das posições descritas por ele e seu próprio sistema de lugares. Assim, qualquer um pode estabelecer sua orientação encontrando 'onde está' no mapa; o que consiste em atribuir um subjetivo 'aqui' ao mapa. Para alguém que não consiga encontrar isonomia entra as relações descritas e as que ele vivencia, o mapa não passará de uma abstração estéril.

A isso Husserl acrescentará, anos mais tarde, o elemento intersubjetivo: quando o Eu 'coloca-se' no lugar de outro Eu, por empatia, pode compreender a objetividade do campo de possibilidades, algo que não é de seu campo visual nem do campo visual do outro, mas essencialmente partilhado. Em geral, quando Husserl fala na objetivação de um vivido isso quer dizer um campo de disputa e de acordo, comum a uma comunidade de sujeitos e não mais apenas ao Eu transcendental. Isso não significa que somente após os estratos mais elevados da constituição o vivido tem validade intersubjetiva, mas sim que a experiência é "intersubjetivamente comum", é partilhada, e como tal, "objetivamente determinável" (Hua IV, §47, 171)[1].

> O corpo próprio permanece centro de orientação, mas o lugar ou a posição espacial objetiva do Eu muda. Ao andar, o horizonte total se desloca, de modo que o espaço visual, orientado a partir do próprio corpo enquanto ponto zero, mostra-se como

[1] A passagem completa é esclarecedora: "[...] a natureza é constituída como intersubjetivamente comum e como objetivamente (exatamente) determinável, e o si mesmo como sujeito é constituído como membro dessa 'natureza objetiva'. A relatividade das coisas da experiência em relação ao homem individual é, portanto, incontestável, e é também além de qualquer dúvida que a postulação, realizada na empatia, de um mundo intersubjetivo na forma da ciência natural permite que aquilo que é postulado intersubjetivamente seja determinado 'teoricamente' de tal modo que o conteúdo da determinação torna-se independente de sujeitos individuais" (Hua IV, §47, 171).

> aparição o espaço homogêneo objetivo. O espaço se torna sistema de lugares objetivo, na medida em que cada ‘aqui’ é identificável com um ‘ali’ relativo a um ‘aqui’ anterior ou posterior, ou relativo ao 'aqui' pertencente a um outro sujeito e vice-versa. O espaço homogêneo forma um sistema de lugares objetivo, que não se deixa ver, mas se deixa ‘contemplar’ num mais alto tipo de intuição da identificação com a mudança de orientação e com a empatia. (GANDER, 2010, p. 250)

Logo, o conceito de espaço objetivo assimila o campo tridimensional da constituição cinestésico-visual e o postula como projetável a partir de qualquer posição, por qualquer Eu. Nisso, percebemos que o espaço objetivo é o ponto final da teoria constitutiva do espaço, e como tal, este conceito é o ponto de partida de ciências que pressupõe a consciência do espaço, como a geometria e a topologia. Todos os passos que apresentamos ao longo da dissertação aglutinam-se em torno do diagnóstico geral de Husserl de que essas ciências pressupõem o conceito de espaço. São camadas e camadas de processos cognitivos esquecidos pelas ciências iniciadas na averiguação do *dado*, que por isso deixam de lado a averiguação da *doação*. O propósito da fenomenologia husserliana é preencher essa lacuna e nisso realizar o ideal de fundamentação rigorosa do conhecimento científico.

5. Conclusão

O trajeto desse estudo consistiu em explorar as análises de *Ding und Raum* e delas delinear a teoria husserliana sobre a constituição do espaço. Em uma breve retomada, vimos como essa teoria se insere no decisivo período de gestação da fenomenologia transcendental e, mais especificadamente, no seio da fenomenologia da coisa material; no entanto, a investigação do espaço se desprende desta na medida em que a constituição do espaço extrapola os limites da coisa material. Como vimos, pertence à essência da coisa material que tenha uma forma extensa segundo a qual preenche uma extensão, e a 'localização' desse preenchimento é o que denominamos o 'lugar' da coisa. Disso, segue a consideração importante de Husserl de que a conexão entre extensão e lugar é uma mera coincidência, pois sua desconexão é evidenciada pela possibilidade de movimento da coisa.

Pelo movimento extrapolamos os limites da percepção de um corpo; todo corpo torna-se um veículo para tematizarmos o movimento. E se o movimento nos possibilita desvencilhar o 'lugar' do corpo extenso, então temos uma possível origem para o conceito de espaço. Como o movimento é um fenômeno cuja apreensão é essencialmente visual, entendemos que o espaço é uma realização que tem por base o espaço visual e suas possibilidades de transformação, de movimento. Desse ponto fundamental principiam-se as descrições dos estratos cinestésico-visuais da constituição, que configuram um sistema de lugares intencional, realizado pela iteração das possibilidades segundo a forma das multiplicidades lineares e cíclica, que formam um campo tridimensional de possibilidades. Nesse campo, qualquer posição ocupada por qualquer corpo poderá ser determinada por três coordenadas [x, y, z], como num plano cartesiano.

Essa vista do plano geral nos servirá para avançar às nossas observações conclusivas. Gostaríamos de chamar a atenção para alguns pontos de desdobramento dos temas que conseguimos identificar, pontos onde essa teoria se alonga em outros problemas ou desenvolve os seus próprios conflitos internos. Esses pontos são o antagonismo entre a determinação e a continuidade, que revela a insuficiência de certos simbolismos, e a inextirpável conexão com a fenomenologia do tempo. Não é nossa intenção apontar falhas em *Ding und Raum* ou terminar a dissertação com notas negativas sobre o trabalho de Husserl. É nossa intenção mapear alguns desdobramentos que seguem do trabalho iniciado nesta obra, seja para contribuir um

ínfimo que seja com o aprimoramento da fenomenologia, seja para caminhar à conclusão de que ela é insuficiente e deve ser abandonada.

O espaço objetivo nem sempre foi considerado como um correlato do qual a consciência só se realiza em detrimento dos processos cinestésicos-visuais. Hoje é publicamente acessível que, em seu retorno ao tema no manuscrito *Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (RdN), de 1934, Husserl trabalha com uma nova abordagem. Neste texto, o filósofo não parte mais da constituição da coisa material tendo o espaço objetivo como meta final, mas parece reavaliar o que esse espaço significa e, nessa reavaliação, passa a começar dele.

Esse espaço passa a ser considerado o espaço terrestre, ou simplesmente, a Terra, a referência material do correlato de consciência mais vasto e englobante que é o mundo. Se há um espaço objetivo que não é meramente uma abstração, esse deve ser a espacialidade da Terra, e sua importância é ser o palco, o local originário de todo o qualquer fenômeno. Nessa nova abordagem, Husserl não mais utiliza a figura matemática do grupo de transformação (como sistema de lugares)[1]; os motivos para tal escolha são centrais para nossas observações conclusivas.

Acreditamos que o motivo para a nova abordagem tem raiz em uma incongruência típica da abordagem husserliana ao tempo de *Ding und Raum*: a incongruência de aliar a tentativa de abrir o "campo de conhecimentos eidéticos", ou "campo infinito do *a priori* da consciência" (Hua III, §63, 120[143]), e sob esse objetivo, visar a determinação da continuidade da experiência, o fluxo da consciência. Ter por objetivo elucidar o campo de conhecimento eidético, *a priori* da consciência, significa sustentar a possibilidade de descrever a consciência em sua essência, e como tal conhecer a consciência em todas as suas possibilidades. Isso é o mesmo que defender a possibilidade da determinação completa dos fenômenos.

Com a essência da consciência descrita, todas as configurações possíveis de consciência seriam casos específicos, seriam individuações que obedecem às universais leis apoditicamente necessárias da consciência. Mas o que Husserl parece perceber entre as *Ideen I* e a década de 30 é que a análise e a descrição invariavelmente deixam escapar o que talvez tenha sido o

---

[1] "Temos um espaço circundante como sistema de lugares – a saber, como sistema de possíveis condições de movimentos físicos – e, é claro, todos os corpos da Terra tem sua posição 'respectivamente' a este sistema. Não é assim com a própria Terra. A coisa poderia ser diferente caso obtenha-se 'uma possibilidade no pensamento' para a troca dos solos da experiência." (RdN, 27).

maior problema filosófico de sua carreira: o fluxo da consciência. É uma das mais importantes metas metodológicas da fenomenologia que "as palavras empregadas" na descrição "sejam 'coincidentes', no modo da expressão atual, com o intuitivamente dado" (Hua III, §66, 124[147]), e quando a simbologia representa o contínuo condido em partes, não mais pode "coincidir" com ele, comprometendo a descrição.

Com a especialização na relação coisa-espaço, as análises de *Ding und Raum* mergulham na tentativa de descrever os elementos cinestésicos e visuais relevantes determinando-os e distinguindo-os. Nesse período de *Ding und Raum*, a técnica de descrição husserliana nos apresenta séries de distinções baseadas nas alterações objetivas e subjetivas, cada uma possibilitando a seguinte. Logo, é de se esperar que a fenomenologia, visando descrever a multiplicidade lógica e de aparência dos fenômenos, faça uso de elementos semelhantes à *minima visibilia* a fim de determinar os distintos momentos da coisa, como o repouso e as fases do seu movimento[1].

Só que, se determinar uma fase da consciência e lhe atribuir um nome específico significa isolar um 'trecho' da própria consciência como se esse trecho fosse discreto, então a análise sempre sofrerá com o problema de que esse próprio trecho é também um contínuo, nele encontraremos sempre e novamente o fluxo incessante e incindível da consciência. No caso, cada valor atribuído nas séries k_q e i_p funcionam como partes atômicas da cinestesia e dos dados visuais. Se esses termos são usados para descrever os movimentos inseridos no campo visual – que são, por natureza, contínuos –, devemos perguntar: pode um contínuo ser descrito em fases? E o que dizer do campo visual?[2] Aproximar-se das coisas não significa descobrir as partes simples do campo visual, mas antes encontrar toda uma nova multiplicidade que está indefinida na distância; a multiplicidade do espaço do microscópio e a multiplicidade do espaço cosmológico, em suas devidas proporções, igualmente variadas e complexas.

---

[1] Cf. o debate de Husserl sobre a *minima visibilia*, junto à definição do campo visual, em Hua XVI, §48, 166.

[2] No que diz respeito ao campo visual, *Ding und Raum* traz observações específicas sobre o contínuo visual. Como explicita o §21, a continuidade só pode ser de "um e mesmo gênero essencial" (*i.e.* só pode haver continuidade de som a som ou de imagem a imagem, cf. Hua XVI, §21, 70) e divide-se em dois tipos: homeomorfa e isométrica. A primeira continuidade mantém a qualidade inalterada, uma "contínua migração de uma descontinuidade qualitativa por sobre uma extensão preenchida unitariamente" (*idem*, 71); *e.g.* o escurecimento gradual de uma cor estendida num corpo. A segunda, ao contrário, permite alterações de qualidade, consistindo então da continuidade da composição, seja na sequência inalterada de componentes discretos ou na constante transformação – sincronizada ou não – de um discreto em outro (*e.g.* um arco-íris ou mesmo a troca uniforme de cores de um semáforo). Para o caso de uma sequência de idênticos (*e.g.* as faixas brancas no asfalto) "somente saltos isolados são admissíveis, e eles são intercalados por coberturas contínuas" (*idem*, 71).

Por sua vez, o texto de 1934 parece fugir do simbolismo cuja origem remonta à análise matemática, adotando uma abordagem holística. Nessa abordagem o problema se dissolve porque um elemento contínuo não mais será forçosamente descrito por suas 'fases'; passa a figurar como uma unidade por si só. Acreditamos que esse é um movimento típico da fase final do autor. Husserl paulatinamente abandona seu modo de descrever os fenômenos, comum aos textos anteriores à *Ideen I*, tal que ao tempo da *Krisis* sua abordagem já assemelhava-se a histórica. O manuscrito sobre a espacialidade da natureza (RdN) tem como tema principal a continuidade e a coesão da espacialidade terrestre, descrita como um correlato global e necessário da consciência; assim Husserl evita o sistema de lugares, como também a detalhada análise das cinestesias e do campo visual que lhe exigiam um simbolismo problemático (como a variante k e sua série k_q) que não representavam adequadamente as alterações cinestésicas. Em suma, os instrumentos analíticos que remontam aos seus estudos matemáticos anteriores à fenomenologia parecem perder a utilidade com o avanço da fenomenologia transcendental.

A mudança de método acarretou, acima de tudo, a mudança no estudo. O espaço passa a ser tematizado não mais exclusivamente via a espacialidade da coisa material. Na verdade, esse sentido torna-se secundário frente à primordialidade da espacialidade terrestre. A argumentação de Husserl segue na direção de defender que a experiência sempre tem um 'solo' de referência, que em nosso caso, devido a nossa história, é a Terra. Ele chega a recorrer ao exemplo hipotético de que, tivesse ele nascido e crescido numa nave espacial, "um período de minha formação haveria discorrido sobre ela, tal que para mim a nave não estaria caracterizada como nave em relação à Terra, mas seria, enquanto não houvesse produzido unificação, a 'minha Terra', minha morada originária" (RdN, 43).

Husserl não alude com isso qualquer retorno à uma cosmovisão pré-científica, a pretensão do filósofo é que a vigente compreensão científica do universo não ignore a primordialidade do mundo como o vivemos. Ele critica a atitude científica do século XX que inocentemente assume uma convenção sobre o sentido de objetividade que não sobreviveu a uma reflexão crítica nem foi aclarada rigorosamente, e esse sentido equaliza todos os objetos do conhecimento, incluindo os elementos fundamentais da experiência e a própria subjetividade.

Husserl entende isso como um grave erro com grande potencial de nos fazer perder de vista a primordialidade sobre o qual todo e qualquer conhecimento é edificado: o solo da experiência e a subjetividade constituinte, que também constitui o sentido de objetividade sobre

o qual pauta sua ciência. A *Krisis* é especialmente específica quanto a esse problema que, se de fato nos afeta, põe a humanidade na cegueira de não mais saber os motivos e a direção de seu desenvolvimento, põe em risco o sentido de todo o projeto científico. A sua estratégia passa também por criticar o 'espaço absoluto' newtoniano, postulando que somente o solo da experiência (no caso, a Terra ou um substituto contingente, como a nave) é absoluto, e não um espaço inverificável.

Nesse contexto, a intuição da espacialidade pela sua co-doação no movimento tornam-se casos individuais do que é realmente originário: a consciência do solo de referência para todas as experiências, que em nosso caso, é a Terra. Primeiro, por meio da comunicação, apreendemos o conceito de Terra, de um espaço que nos engloba onde nossas experiências ocorrem e no qual necessariamente nos inserimos; somente depois dessa consciência originária podemos realizar as abstrações necessárias na intuição da coisa material e ter consciência do sistema de lugares e do campo de possibilidades.

O problema com as análises de *Ding und Raum* tem raiz no conflito entre os efeitos do instrumentário analítico e a própria concepção fenomenológica da continuidade do movimento. A descrição fenomenológica não pode perscrutar nos detalhes da experiência e encontrar os nexos eidéticos relevantes sem o instrumentário analítico, mas ao mesmo tempo, a fenomenologia ensina que o movimento, como uma experiência, tem a unidade de um vivido que não é um composto de partes simples.

A nomeação de fases distintas no desenvolvimento do movimento equivale, por exemplo, a determinação de pontos em uma linha; pode-se assim determinar uma posição em um certo momento, mas nunca o movimento representado por essa linha. Isso fica ainda mais evidente no contexto da vivência, pois não há percepção que se possa convenientemente pausar. O movimento é cinestesicamente vivido e apreendido, configurando uma unidade de conteúdo para a consciência, 'um movimento', não a soma da sucessão de *n* posições diferentes. Então, a atribuição de pontos é autoritária; não importa o grau de detalhe visado, o nem o movimento percebido nem o fluxo da percepção se reduzem a uma sequência de pontos.

Nós, por exemplo, ao descrevermos os movimentos na quarta parte da dissertação, trabalhamos com números inteiros buscando significar porções significativas de percepção, como a diferença entre o que há à direita e o que há à esquerda de um observador hipotético (a menos, é claro, que o leitor tenha em mente um observador num ambiente fortemente uniforme, e o que vê à direita seja idêntico à esquerda, nossos exemplos devem alcançar seu objeti-

vo).

Mas a possibilidade de divisão aqui é infinita: para cada dois intervalos arbitrariamente selecionados sempre haverá uma distância, mesmo que infinitesimal[1], de modo que podemos dizer que qualquer fase determinada no fluxo é, ela própria, um fluxo: "A unidade da percepção total é, então, um continuo desses contínuos, que (de acordo com suas fases momentâneas) seguem um ao outro continuadamente, fase a fase, constituindo assim a consciência unitária de todo o objeto temporal." (Hua X, supl.32, 231). Eis o conflito intrínseco ao método. Para dissolvê-lo é preciso perguntar quão precisa é a descrição de Husserl e quão precisa ela precisaria ser – se é possível obter a medida da acribia e da miopia de suas descrições.

Algumas passagens dos suplementos à *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (Hua X) tocam nesse tema. Lembrando que essa é a principal obra sobre a consciência do tempo interno, composta principalmente de manuscritos escritos em 1905 e, portanto, muito próxima de *Ding und Raum*. Em meio a reformulações e revisões dos símbolos que visam representar o fluxo temporal da percepção, Husserl subitamente exclama: "Mas o simbolismo é pobre, visto que este é um processo de modificação contínua" e, logo em seguida, em vez de uma sequência de pontos, considera essa a melhor representação:

$$a(t) \text{ —— } a(t_1')$$

Nesta representação, "cada passo ideal entre t e t_1 representa um t que é o t de todo o processo precedente" (Hua X, supl.26, 208). Ou seja, para aprimorar suas descrições do contínuo temporal da percepção, o filósofo não recorre a algum afinamento de seus termos, e sim à figura que simbolize o contínuo, apenas com seu princípio e seu fim distinguidos.

Nas páginas seguintes destes suplementos, Husserl nos mostra que seus gráficos temporais, que invariavelmente atribuem fases-instantes ao fluxo perceptivo são, a fundo, incapazes de descrever a característica mais importante que é a indeterminação própria da continuidade. O que fazem, ao invés, é funcionar como o conceito de limite: "As fases momentâneas são limites ideais. Tomadas concretamente, elas são faixas que possuem certa 'espessura'" (Hua X, supl.27, 210), e como essa "certa espessura" é indeterminável sem que seja arbitrariamente distinta, "incorremos na mesma idealização fictícia que no caso do ponto-temporal matemáti-

[1] Vale observar que o próprio Husserl não excluí a possibilidade de determinar inúmeros valores para a série i_p, levando em conta mesmo valores infinitesimais (cf. Hua X, ap.I, 99 e sgs.), o que equivale a rechaçar a noção de um *minima visibilia*. Contudo, as considerações acerca do problema não chegam a alguma definição conclusiva.

co" (Hua X, supl.29, 225)[1]. Mas em que sentido Husserl usa o conceito de limite e como isso está envolvido com a constituição do espaço?

A noção de limite é utilizada para uma sucessão de valores de uma variável, onde não importa o nível de precisão desejado, todos os valores atribuíveis à variação eventualmente atingiram uma distância determinada do limite, mesmo que infinitesimalmente pequena, sem colapsar com o limite. O §16 da Hua X é especialmente recursivo no uso do limite, por vezes tido por Husserl como "limite ideal". O limite é para ele um recurso abstrato para determinar uma transformação apreendida pela consciência, mas cuja descrição minuciosa seria inviável. Frequentemente o 'agora' é descrito nesses termos na obra, como o limite ideal "ponto-agora"[2]. O agora é um limite porque não importa qual valor se determine para a variável temporal *t*, ela sempre estará a alguma distância do agora. E por isso Husserl muitas vezes fala em "limite ideal" e em abstração.

Instrumentos analíticos como esse na descrição husserliana são também utilizados na descrição das séries cinestésico-visuais. Ao final da introdução da quarta parte da dissertação, mencionamos como a função motivadora das cinestesias no campo visual poderia ser lida com o acréscimo de termos temporais, como propõe Luciano Boi (cf. 2004). Por meio dessa função notamos como é latente a ligação da descrição do movimento com a fenomenologia do tempo interno.

O trecho em que Husserl melhor expressa essas preocupações é o §56 de *Ding und Raum*, também publicado em *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* como o apêndice X, onde Husserl chega a afirmar que "a constituição do único espaço total [*einen All-Raumes*], que é co-percebido em cada percepção particular [...] e a constituição do tempo único no qual a temporalidade da coisa reside" são "problemas paralelos" (Hua X, ap.X, 120). O paralelismo destes problemas tem dois sentidos: tanto que a constituição do espaço, como qualquer constituição, pressupõe a temporalidade da consciência, como que as

---

[1] O problema que atrapalha as descrições de Husserl tem conexão íntima com outro muito mais sério na matemática. Como um dos objetivos iniciais de Husserl era fornecer uma fundamentação filosófica rigorosa para a análise matemática desenvolvida, entre outros, pelo seu professor Weierstrass, não é de se estranhar que apreça vez ou outra em alguns escritos de Husserl e tenha se tornando um dos maiores problemas de Hermann Weyl, particularmente confrontado em *Das Kontinuum*, de 1918 (cf. WEYL, 1949, capítulo 3).

[2] "Em sentido ideal, a percepção seria, então, a fase de consciência que constitui o puro agora [...]. Mas isto é apenas, precisamente, um limite ideal, uma coisa abstrata, que não pode ser por si. Além disso, está entendido que também este agora ideal não é qualquer coisa distinta *toto coelo* do não-agora, mas sim se mediatiza continuadamente com ele." (Hua X, §16, 40).

sínteses de unidade e de identidade ocorrem em meio a uma duração. Vejamos esse paralelismo com mais detalhe.

> Eu não posso adquirir uma intuição da rota de Berlin à Roma, nem mesmo na forma de um fluxo de intuições, a saber, dentro de um ato. Mas certamente eu posso intuir partes individuais e isoladas da rota e a unidade de partes adjacentes suficientemente curtas. Então, é universalmente verdadeiro que o que é espacial é, relativamente, contemplável [*anschaubar*] apenas em pequenas extensões [*nur wenig Räumliches*], e é particularmente não contemplável no sentido estreito de intuição. (Hua X, supl.1, 142).

Frente à limitação intuitiva, recorremos à memória para associar os ambientes. Os corpos anteriormente percebidos, que fizeram parte do sistema de lugares do Eu, são deixados para trás e novos corpos entram em cena. Assim como acontece nas descrições sobre a percepção do tempo, a temporalidade da consciência (ou, o fluxo) revela-se como a estrutura que dá base para que a consciência do espaço seja possível. Cada conexão cinestésica e visual desenrolando-se para o observador que segue o caminho de Berlin à Roma, assim como a coesão da realização final, a consciência indeterminada dessa distância, são todos possíveis por causa de associações intrínsecas ao fluxo da consciência. A consciência conecta as diferentes fases – se houver identificação do conteúdo entre as fases – e o resultado é a consciência da transformação de apenas uma coisa. Em suas descrições na Hua X, ao tratar dessa conexão espontânea, Husserl utiliza o termo adumbramento (*Abschattungen*), como a continuidade modificada da consciência. Para explicar isso, tomemos o exemplo de *Ideen I* em que Husserl propõe ao leitor imaginar-se dando a volta ao redor de uma mesa:

> [...] modificando como sempre minha posição no espaço, tenho continuamente a consciência de que é uma única e mesma mesa que está corporalmente aqui. [...] A percepção mesma, porém, é o que é no fluxo constante da consciência, e é ela mesma um fluxo constante: o agora da percepção se converte sem cessar na consciência subsequente de um passado recente, e ao mesmo tempo um novo agora já desponta. (Hua III, §41, 73[98])

O movimento revela que a alteração uniforme da percepção se dá em perfeita continuidade, tal que não há quadros fracionados compondo a percepção, e sim só uma sequência perceptiva harmoniosa desdobrando-se 'suavemente' em continuidade. Passivamente, sem qualquer ação da vontade do sujeito, a consciência desenvolve-se numa unidade que não sofre saltos, e assim a coisa material revela-se como o mesmo objeto apenas visto de diferentes lados. Também o adumbramento cabe nas descrições das alterações cinestésicas como a unidade em meio a modificações cinestésicas: "Todo fazer-se proeminente de um dado cinestésico, a partir de um sistema cinestésico cuja disponibilidade o faz encontrável e familiar, incluí um adumbramento, portanto, o objeto adumbrado é o mesmo" (Hua XVI, 323-324). Isso é, a percepção prossegue no adumbramento do conteúdo porque a consciência sempre antecede

algo novo porvir no desdobrar da cinestesias.

Em suma, a arquitetura da experiência espacial só pode ser coesa porque a síntese temporal é mais fundamental. Afinal, a temporalidade da consciência engloba todos os demais modos de consciência, mostrando-se como a estrutura mais geral da consciência: de toda consciência pode-se dizer que dure e apresente fases, e todos os objetos podem ser divididos entre temporais e atemporais. O que significa, em última análise, que a verdadeira extensão da teoria constitutiva do espaço exposta em *Ding und Raum* só pode ser avaliada em conjunto com as descobertas da fenomenologia do tempo, pois essa teoria edifica-se sobre as descrições fundamentais da fenomenologia, aquelas que têm como objetivo esclarecer o núcleo mais íntimo da estrutura da consciência.

Referências Bibliográficas

a) De Husserl

EuU: *Erfahrung und Urteil*. Ed. Ludwig Landgrebe . Praga: Academie Verlagsbuchhandlung, 1939. Tradução para ingles: James S. Churchill & Karl Ameriks. *Experience and Judgment*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

FTL: *Formale und Traszendentale Logik.*: Halle: Max Niemeyer Verlag, 1929. Trad. para inglês: Dorion Cairns. *Formal and Transcendental Logic*. Haia: Martinus Nijhoff, 1969.

RdN: *La tierra no se mueve* (do orignal "*Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*"). 2ª ed. Ed. Marvin Farber. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Complutense, 2006.

Hua Mat VIII: *Späte Texte Über Zeitkonstitution (1929–1934), Die C-Manuskripte*. Ed. Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer, 2006.

Hua: *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke.* Dordrecht: Springer.

Hua I *Carteisianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Edição e prefácio por Stephan Strasser. 1973. Tradução portuguesa: Maria Gorete Lopes e Sousa. *Meditações Cartesianas*. Porto: Rés, 1988.

Hua II *Die Idee der Phänomenologie*. Ed. e pref. por Walter Biemel. 1973. Trad. pt.: Artur Morão. *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1990.

Hua III *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1976. Trad. pt.: Márcio Suzuki. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecia-SP: Idéias & Letras, 2006.

Hua IV *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* Trad. inglesa: Richard Rojcewicz & André Schuwer. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second Book: Studies in the phenomenology of constitution*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

Hua VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und phänomenologischen Philosophie*. Ed. Walter Biemel. 1976. Trad. ing.: David Carr. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970

Hua IX *Phänomenologische Psychologie*. Ed. Walter Biemel. 1968.

Hua X *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Ed. Rudolf

Boehm. Trad. pt.: Pedro M. S. Alves. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994. Trad. ing.: John Barnett Brough. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. Ed. Rudolf Bernet. Dordrecht: Springer, 2008.

Hua XI *Analysen zur passiven Synthesis*. Ed. Margot Fleischer. 1966. Trad. ing.: Anthony Steinbock. *Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Hua XIII *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*. Ed. Iso Kern. 1973.

Hua XIV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928.* Ed. Iso Kern. 1973.

Hua XV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935.* Ed. Iso Kern. 1973.

Hua XVI *Ding und Raum.* Ed. Ulrich Claesges. 1973. Trad. ing.: Richard Rojcewicz. *Thing and Space*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

Hua XVIII *Logische Unterschungen*. *Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Trad. Ing.: J. N. Findlay. *Logical Investigations. Volume I*. London: Routledge, 2001.

Hua XIX *Logische Unterschungen*. *Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 2ª ed. Ed. Ullrich Melle. 1984. Trad. Ing.: J. N. Findlay. *Logical Investigations. Volume II*. London: Routledge, 2001.

Hua XXIII *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Ed. Eduard Marbach. 1980. Trad. Ing.: John B. Brough. *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)*. Dordrecht: Springer, 2005.

b) Sobre Husserl ou fenomenologia

ALVES, Pedro M. S.. *Subjectividade e tempo na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2003.

____. "Tempo objectivo e experiência do tempo: A fenomenologia Husserliana do tempo perante a relatividade restrita de A. Einstein". *Investigaciones fenomenológicas*, n. 6, pp. 145-180, 2008.

BEHNKE, Elizabeth A. "Bodily Protentionality". *Husserl Studies*, vol. 25, p. 185-217, 2009.

____. *Husserl's Phenomenology of Embodiment*. In: The Internet Encyclopedia of Philosophy, 2011. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/ husspemb/print>

BICEAGA, Victor. *The concept of passivity in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2010.

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. "Geometria e Fenomenologia". In: BICUDO, Maria Aparecida Viggiani (org.). *Filosofia da Educação Matemática – Fenomenologia, concepções, possibilidades didático-pedagógicas*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

BOI, Luciano. "Questions Regarding Husserlian Geometry and Phenomenology. A Study of the Concept of Manifold and Spatial Perception". *Husserl Studies*, vol. 20, p. 207–267, 2004.

CAIRNS, Dorion. *Conversations with Husserl and Fink*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1967

CLAESGES, Ulrich. *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. (Phaenomenologica vol. 19). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

DA SILVA, Jairo José. "Husserl on Geometry and Spatial Representation". *Axiomathes*, v. 22, p. 1–26, 2011.

DEPRAZ, Natalie. "La traduction de *Leib*, une Crux Phaenomenologica". In: HUSSERL, Edmund. *Sur L'intersubjectivité I*. Ed. Natalie Depraz. p. 386-387. Paris: Épiméthée, 2001.

FISETTE, Denis. "Fenomenologia e fenomenismo em Husserl e Mach". *Scientia e Studia*, v. 7, n. 4, p. 535-576, 2009.

FØLLESDAL, Dagfinn. "Noema and Meaning in Husserl". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, p. 263-271, 1990.

GANDER, Hans-Helmuth. *Husserl Lexikon*. Darmstadt: WBG, 2010

GIORELLO, Giulio; SINIGAGLIA, Corrado. "Space and Movement: On Husserl's Geometry of the Visual Field". In: BOI, Luciano; KERSZBERG, Pierre; PATRAS, Frédéric. *Rediscovering Phenomenology: Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*. Dordrecht: Springer, 2007.

GURWITSCH, Aron. "The conception of consciousness". In: *The Collected Works of Aron Gurwitsch, vol. 1 (1901–1973)*. Dordrecht: Springer, 2009.

HARTIMO, Mirja Helena. "From geometry to phenomenology". *Synthese*, vol. 162, p. 225–233, 2008.

____. "Towards completeness: Husserl on theories of manifolds 1890–1901". *Synthese*, vol. 156, p. 281–310, 2007.

KOCKELMANS, Joseph J. *Edmund Husserl's Phenomenology*. Purdue University Press, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto

Piaget, 1997.

LOTZ, Christian. *From Affectivity to Subjectivity*. Palgrave Macmillan, 2007.

LÜBCKE, Poul. "A Semantic Interpretation of Husserl's Epoché". *Synthese*, vol. 118, p. 1–12, 1999.

PRADELLE, Dominique. *L'archéologie du Monde: Constitution de l'espace, idealism et intuitionnisme chez Husserl* (Phaenomenologica vol. 157). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

TRAGESSER, Robert S. *Husserl and realism in logic and mathematics*. Cambridge University Press, 1984.

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Standford University Press, 2003.

____. "The 'absolute' in Husserl's transcendental project: A question of method, metaphysics or manifestation?". In: IERNA, C.; JACOBS, H.; MATTENS, F. (eds.). *Edmund Husserl 150 Years: Philosophy, Phenomenology, Sciences*. Dordrecht: Springer, 2010.

c) Geral

BIRKHOFF, Garrett; MAC LANE, Saunders. *A Survey of Modern Algebra*. 3ª ed. New York: The Macmillan Company, 1965.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*: *traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 9ª ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5ª ed. Trad. Manuela Pinto Dos Santos & Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

POINCARÉ, Henri. *Science and Method*. New York: Cosimo Classics, 2010.

SCHLICHENMAIER, Martin. "Manifolds". In: *An Introduction to Riemann Surfaces, Algebraic Curves and Moduli Spaces*. p. 7-15. Berlin-Heidelberg: Springer, 2007.

WEYL, Hermann. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton University Press, 1949.

d) Páginas na Internet

Husserl-Archives Leuven: History and Aims. 2011. Disponível em: <http://hiw.kuleuven.be/hiw/eng/husserl/About/History.php>.

1-Manifolds. In: Manifold Atlas. Disponível em: <*www.manifoldatlas.him.uni-bonn.de/1-manifolds*>.