



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

VINICIUS ELIUD GONÇALVES

**A PRESENTIFICAÇÃO DA IRREALIDADE NA CONSCIÊNCIA  
INTERNA DO TEMPO EM EDMUND HUSSERL E EUGEN  
FINK**

---

Londrina  
2024

VINICIUS ELIUD GONÇALVES

**A PRESENTIFICAÇÃO DA IRREALIDADE NA CONSCIÊNCIA  
INTERNA DO TEMPO EM EDMUND HUSSERL E EUGEN  
FINK**

Dissertação de Mestrado apresentada à  
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como  
requisito parcial para a obtenção do título de  
Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Drº José Fernandes Weber

Londrina  
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

G635a GONÇALVES, VINICIUS ELIUD.  
A Presentificação da Irrealidade na Consciência Interna do Tempo em Edmund Husserl e Eugen Fink / VINICIUS ELIUD GONÇALVES. - Londrina, 2024.  
96 f.

Orientador: José Fernandes Weber.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.  
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Tese. 2. Fenomenologia - Tese. 3. Edmund Husserl - Tese. 4. Eugen Fink - Tese. I. Weber, José Fernandes . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

VINICIUS ELIUD GONÇALVES

**A PRESENTIFICAÇÃO DA IRREALIDADE NA CONSCIÊNCIA  
INTERNA DO TEMPO EM EDMUND HUSSERL E EUGEN FINK**

Dissertação de Mestrado apresentada à  
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como  
requisito parcial para a obtenção do título de  
Mestre em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Drº José Fernandes Weber  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Drº Vanessa Furtado Fontana  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná -  
UNIOESTE

---

Prof. Drº Eder Soares Santos  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 27 de janeiro de 2025.

## AGRADECIMENTOS

Começo agradecendo a todos os servidores, alunos e à comunidade acadêmica que, desde a década de 1970, têm se dedicado incansavelmente à Universidade Estadual de Londrina (UEL). Apesar do descaso e das tentativas de desmantelamento oriundas de uma política neoliberal, essas pessoas enfrentaram desafios financeiros, ideológicos e discriminatórios com lágrimas, esforço e determinação. Graças a essa luta coletiva, a UEL tornou-se uma instituição de referência nacional, proporcionando, inclusive, a mim o privilégio de usufruir de suas inúmeras instalações antes mesmo do curso de graduação. Essa universidade é, sem dúvida, um complexo acadêmico, social e cultural enriquecedor para toda a comunidade. Foi durante a graduação em Filosofia, iniciada em 2012, que a UEL me abriu as portas para um novo mundo. Pude vivenciar experiências transformadoras por meio de seus projetos, de sua cultura democrática e do contato com pessoas de diferentes lugares e de diferentes culturas. Esse processo foi enriquecido pelo riquíssimo corpo docente do curso de Filosofia, formado por professores altamente qualificados que abordam desde os estudos da filosofia antiga de Aristóteles até a filosofia contemporânea de Vilém Flusser, promovendo uma formação abrangente e instigante.

Agradeço a todos os professores do Departamento de Filosofia, com destaque especial à professora Christiani Margareth de Menezes, que foi a primeira orientadora ainda na graduação. Minha gratidão se estende à professora Vanessa Furtado Fontana, pesquisadora de excelência e uma das principais referências deste trabalho, cuja presença aqui é uma honra inestimável. Agradeço também ao professor Éder Soares Santos, que acompanhou minha trajetória desde o início da graduação e que, com sua experiência e dedicação, aceitou fazer parte desse trabalho.

Por fim, expresso meu imenso agradecimento e admiração ao professor José Fernandes Weber, que me introduziu à pesquisa com um tema tão intrigante de Edmund Husserl e Eugen Fink que me levou a escolher esse problema como trabalho. Sua orientação, confiança e apoio foram indispensáveis para a realização e conclusão desta dissertação.

*Wir wurden nun etwas mehr in die Tiefe geführt, und in den Tiefen liegen die  
Dunkelheiten und in den Dunkelheiten die 20 Probleme.*

(Fomos agora levados um pouco mais fundo, e nas profundezas estão as trevas e nas  
trevas os 20 problemas.)

**EDMUND HUSSERL**

***Die Idee der Phänomenologie***

## RESUMO

GONÇALVES, Vinícius Eliud. **A Presentificação da Irrealidade na Consciência Interna do Tempo em Edmund Husserl e Eugen Fink.** 2024. 96 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

Esta dissertação investiga a problemática da irrealidade na consciência interna do tempo, conforme concebida por Edmund Husserl e Eugen Fink. Parte-se da hipótese de que todo fenômeno presentificado é percebido como irrealidade devido à sua constituição pela consciência. Para isso, a pesquisa distingue a presentificação da consciência de imagem, com base na análise da consciência temporal. O primeiro capítulo examina a redução fenomenológica, método que suspende a atitude natural em relação ao mundo para revelar as essências das experiências conscientes. Analisa-se como Husserl e Fink empregam essa abordagem para desvelar a estrutura das vivências. O segundo capítulo aprofunda a compreensão da consciência interna do tempo, abordando conceitos como retenção, rememoração e a constituição da temporalidade. Explora-se o papel do fluxo temporal na percepção e memória, destacando como ele sustenta as noções de presença e presentificação. Por fim, o terceiro capítulo investiga a relação entre realidade e irrealidade, atribuindo à despresentificação o esquecimento progressivo da realidade na horizontalidade do tempo. Em contrapartida, a presentificação é apresentada como um modo de irrealidade que recupera o ausente no horizonte temporal.

**Palavras-chave:** Irrealidade; Presentificação; Consciência do Tempo; Fenomenologia.

## ABSTRACT

GONÇALVES, Vinícius Eliud. **The Presentification of Non-Reality in the Internal Time-Consciousness in Edmund Husserl and Eugen Fink.** 2024. 96 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

This dissertation investigates the issue of irreality within the internal consciousness of time, as conceived by Edmund Husserl and Eugen Fink. It is based on the hypothesis that every presentified phenomenon is perceived as irreality due to its constitution by consciousness. To this end, the research carefully distinguishes presentification from image consciousness, grounded in the analysis of temporal consciousness. The first chapter examines the phenomenological reduction, a method that suspends the natural attitude toward the world to reveal the essences of conscious experiences. It analyzes how Husserl and Fink employ this approach to uncover the structure of lived experiences. The second chapter delves into the understanding of internal consciousness of time, addressing concepts such as retention, recollection, and the constitution of temporality. It explores the role of temporal flow in perception and memory, highlighting how it underpins the notions of presence and presentification. Finally, the third chapter explores the relationship between reality and irreality, attributing to de-presentification the progressive forgetting of reality in the horizontality of time. In contrast, presentification is presented as a mode of irreality that retrieves the absent within the temporal horizon. .

**Keywords: Unreality; Presentification; Time Consciousness; Phenomenology.**

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<b>Crise</b>	A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental
<b>HUA X</b>	Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins
<b>HUA XXIII</b>	Phantasie, bild Bewusstsein, Erinnerung
<b>HUA XXVII</b>	Vorlesungen Über Ethik und Wertlehre
<b>HUA XXIV</b>	Einleitung in die Logic und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07
<b>HUA XXXIII</b>	Phantasie, Bild Bewusstsein, Erinnerung
<b>Ideias</b>	Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica
<b>Investigações</b>	Investigações Lógicas
<b>Lições</b>	Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo
<b>Meditações</b>	Meditações sobre a Filosofia Primeira
<b>PI</b>	Presentificação e Imagem, Contribuições à Fenomenologia da Irrealidade

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1    <b>CAPÍTULO I: REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA.....</b></b>	<b>13</b>
1.1    INTRODUÇÃO.....	13
1.2    REDUÇÃO E TEMPO EM HUSSERL.....	23
1.3    REDUÇÃO EM FINK.....	36
<b>2    <b>CAPÍTULO II: EXPLORANDO A CONSCIÊNCIA DO TEMPO.....</b></b>	<b>44</b>
2.1    ANÁLISE DO CONCEITO DE TEMPO.....	46
2.2    O MUNDO E SEUS OBJETOS.....	51
2.3    CONSCIÊNCIA INTERNA DO TEMPO.....	59
2.4    A RETENÇÃO DA PERCEPÇÃO.....	61
2.5    RECORDAÇÃO.....	64
2.6    RECORDAÇÃO ANTECIPATIVA E RECORDAÇÃO DO PRESENTE.....	70
2.7    O DUPLO CARÁTER DA INTENCIONALIDADE.....	73
<b>3    <b>CAPÍTULO III: IRREALIDADE E PRESENTIFICAÇÃO.....</b></b>	<b>75</b>
3.1    CONSCIÊNCIA IMPRESSIONAL.....	76
3.2    PERCEPÇÃO E FANTASIA.....	79
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>91</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>94</b>

## INTRODUÇÃO

O assunto discutido neste trabalho refere-se ao problema da irrealidade em *Presentificação e Imagem, contribuições para uma fenomenologia da irrealidade*, obra de Eugen Fink publicada pela primeira vez em 1930, e apresentada como tese de doutorado sob orientação de Husserl. Nos três capítulos a seguir, discutiremos parte da tese de Fink, que busca distinguir entre imaginação e consciência de imagem, indicando que a presentificação possui um caráter de irrealidade dentro de uma perspectiva fenomenológica. A base teórica que Fink usa para falar sobre a constituição do tempo se aproxima tematicamente a alguns escritos de Husserl, dos quais destacamos: *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* de 1913, os *Manuscritos de Bernau* de 1917/1918 e, principalmente, suas preleções de 1905, cujo manuscrito foi previamente selecionado por Edith Stein<sup>1</sup> durante sua incumbência como assistente de Husserl, reeditado e publicado por Martin Heidegger em 1928 com o título *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo)*. Por essa razão, em nossa pesquisa encontraremos referências a Husserl, uma vez que Fink, ao desenvolver a sua ideia sobre a fenomenologia da irrealidade em PI, nos faz lembrar do conteúdo das *Lições*, como também de *Ideias*, sobretudo nas questões das estruturas noético-noemáticas (Husserl, 2006, p.223). A opção em dar atenção principalmente a estas duas obras de Husserl, cria uma lacuna significativa neste trabalho e que não poderá ser superada neste momento, qual seja: a despeito de saber que os *Manuscritos de Bernau* de 1917/1918 representam o material mais avançado de Husserl a respeito da temática do tempo, fruto de anos de aprofundamento e reelaboração do conteúdo das *Lições*; e também de saber que Fink conhecia muito bem estes materiais, haja visto ter sido incumbido por Husserl da tarefa de preparar o texto para publicação, tendo chegado, inclusive, a elaborar uma *Disposição para a edição dos Manuscritos de Bernau de Husserl, em 1928* (Cf. Fink, 202, p. 507-508); e que, portanto, as considerações de Fink sobre temas/problemas ligados ao problema do tempo, estruturantes da sua tese de doutorado, podem ser devedores da incorporação, por parte de Fink, de reformulações interpretativas do conteúdo das *Lições*,

---

<sup>1</sup> Edith Stein trabalhou na seleção e organização dos manuscritos das *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo* de Edmund Husserl entre 1916 e 1918. Ela fez isso enquanto era assistente de Husserl na Universidade de Göttingen. Esses manuscritos foram posteriormente editados e publicados por Martin Heidegger em 1928. A contribuição de Stein foi fundamental para o desenvolvimento e a organização do trabalho fenomenológico sobre a consciência do tempo. (Alves, 1994, p.16)

realizadas por Husserl justamente nos *Manuscritos de Bernau*, ainda assim, não foi possível integrar estes escritos à presente pesquisa, visto termos chegado tardiamente à percepção da sua importância. Aqui permanecerá uma lacuna metodológica, pois, no máximo, limitamo-nos a referências indiretas aos *Manuscritos de Bernau* a partir de comentadores das obras de Husserl e Fink.

No primeiro capítulo, analisaremos a redução fenomenológica como fio condutor das relações entre subjetividade e mundo, ou mais precisamente, destacaremos as questões filosóficas inerentes à possibilidade de redução da objetividade à essência eidética. A partir de agora, um problema que se coloca é a constituição das coisas, dos objetos, das vivências, etc., através do tempo, tema do segundo capítulo, que traz questões como a 'constituição' e a 'individuação' dos objetos em um nível elementar da análise temporal. O fenômeno é reduzido, e o tempo subjetivo aparece como fluxo no qual todas as singularidades ocorrem e se desdobram. No terceiro e último capítulo, discutiremos a presentificação como modo de execução da consciência, percorrendo a horizontalidade do fluxo do tempo visto em *Lições*, onde vivências retidas são executadas como rememorações de irrealidades; e por outro lado, em um nível originário, a ação de todo processo através dessas apreensões que resultam em atos contínuos retidos nesse mesmo agora, ou falando de outra maneira, o tempo presente.

O motivo de começar com a redução fenomenológica é mostrar que o método desenvolvido pela fenomenologia transcendental, aparece na introdução de PI, sendo citada por Fink como necessária para a compreensão de sua investigação, fazendo referência aos capítulos 1, 3 e 4 das *Ideias* de Husserl (2006, p.34). Essa redução citada por Fink “inaugura a subjetividade transcendental por meio de sua atuação” (FINK, 2019, p.35), sendo a mudança radical da orientação natural. Contudo, ele deixa exposto a má compreensão que fazem do conceito husserliano de orientação natural, Fink diz que a orientação natural não é aquela que designa o cotidiano do humano em relação ao mundo, nem a uma concepção de mundo, e nem mesmo a uma “orientação” como atitude diante da vida. A orientação natural que se coloca é aquela orientação essencial “concernente à natureza humana que constitui o próprio ser do humano [...] a orientação da subjetividade mundanizada” (FINK, 2019, p.35). É essencial lembrar que esse método foi criado por Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia transcendental, como forma metódica rigorosa ao tentar instituir uma ciência livre dos preconceitos da orientação natural do mundo, e que ao mesmo tempo valorizasse a subjetividade, o que a ciência positivista estava esquecendo de fazer. Nesse contexto, o jovem Eugen Fink, mais do que um mero

assistente acadêmico, surge como colaborador de Husserl, contribuindo significativamente para o desenvolvimento da fenomenologia, bem como para o distanciamento da radicalização do método fenomenológico, o que mais tarde ficará conhecido como a ideia de uma filosofia meôntológica ou meôntica.

Entretanto, o objetivo central deste trabalho é dissertar sobre o pensamento do jovem Fink, na época em que escreveu sua tese de doutorado (PI), usando como referências os escritos de Husserl sobre o tema da constituição temporal transcendental. Ao problematizar a fenomenologia da irrealidade, Fink de maneira geral busca distinguir a "realidade" da "presentificação", através do caráter posicional de cada uma relacionado à consciência do tempo.

## CAPÍTULO I – REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA

### 1.1 INTRODUÇÃO

Tendo em vista os mal-entendidos reinantes e o número extremamente alto de suas conseqüências, que a *fenomenologia pura*, para a qual queremos abrir acesso na continuação [...], *não é psicologia*, e o que impede a inclusão dela na psicologia não são demarcações contingentes dos domínios, nem terminologia, mas fundamentos de *princípio*. [...] ela (como ciência de idéias) é tão pouco psicologia quanto geometria é ciência da natureza. A diferença se mostra ainda até mais radical do que neste último caso. O fato de que a fenomenologia tenha de lidar com a “consciência”, com todas as espécies de vividos, com atos, com correlatos de atos, não altera em nada tal situação. Ver isso com clareza exige, sem dúvida, não pequeno esforço dos hábitos dominantes de pensar. Colocar fora de circuito todos os atuais hábitos de pensar, reconhecer e pôr abaixo as barreiras espirituais com que eles restringem o horizonte de nosso pensar, e então apreender, em plena liberdade de pensamento, os autênticos problemas filosóficos, que deverão ser postos de maneira inteiramente nova e que somente se tornarão acessíveis num horizonte totalmente desobstruído – são exigências duras. Nada menos que isso, no entanto, é exigido. (Husserl, 2006, p.26)

Retornar às coisas mesmas através da redução fenomenológica, é o caminho que levou Husserl a pensar a “coisa mesma” como objeto do pensamento em sua dimensão originária. Este famoso lema, “retornar às coisas mesmas”, não deve ser compreendido como um “fato” do mundo natural, mas como a exigência de retorno a um “fenômeno puro” intuído na consciência pura a partir dessa mesma consciência doadora de sentido (Tourinho, 2009, p.97). Na visão de Husserl, uma *epoché* como exercício da suspensão do mundo é a condição necessária para recuperá-lo em seguida na auto-reflexão universal, ou seja, na fenomenologia transcendental (Husserl, 2013, p.192).

Segundo Bruzina, as *Investigações Lógicas* funcionaram como um começo para o que viria a ser de fato a ideia da fenomenologia husserliana, visto que essa obra permitiu o avanço da ascensão de dois temas: ausência de pressuposições (*Voraussetzungslosigkeit*) e a intuição de essências (*Wesensschau, Wesensanschauung, Wesenserschauung*), tendo em vista que a consciência deve ser colocada em uma neutralidade onde haja a ausência de projeções já aceitas, em outras palavras, essa investigação deve ter como princípio o rigor da ausência de pressupostos, pois “voltar às coisas mesmas” é a pura descrição da coisa como tal (Bruzina, 1970, p.35). O exercício da *epoché* – entendido como um “instrumento de depuração do fenômeno” a serviço de uma reflexividade radical, transcendental e não meramente psicológica – abre as portas para a redução fenomenológica, que viabiliza o salto para as alturas da vida transcendental da consciência. Essa transição promove uma transformação fundamental

na atitude do sujeito: da consideração empírica e ingênua do mundo na atitude natural, enraizada no senso comum, para o modo transcendental de consideração das coisas, próprio da atitude fenomenológica.

Tourinho (2009, p.97) sustenta que a redução fenomenológica é inicialmente compreendida como uma “redução eidética”, que se dá por meio da técnica de variação imaginária. Essa técnica desloca o foco do fato individual para o que nele há de genérico ou invariante, alcançando, assim, as essências. No entanto, é importante destacar que Husserl, nas *Investigações Lógicas*, propõe uma distinção entre o real e o ideal (essências), mas não utiliza a denominação “redução eidética”. Esse termo é uma construção interpretativa dos comentadores, sendo a sistematização do método das reduções introduzida apenas em *Ideias I*. Dessa forma, a redução fenomenológica em Husserl deve ser entendida como um “circuito de reduções”, composto tanto pela redução eidética quanto pela redução transcendental.

Esse circuito não se limita ao deslocamento do fato para a essência, mas vai além, buscando os elementos que, no ato intencional da consciência pura, são responsáveis pela constituição dos sentidos e pelas diferentes modalidades do aparecer enquanto tal. Assim, a redução do “mundo dos fatos” ou da facticidade do mundo significa sua transformação em um mundo reduzido à consciência transcendental. Nesse contexto, o mundo deixa de ser abordado como “fato” e passa a ser compreendido como um “horizonte de sentidos”. Suspendemos, portanto, o juízo em relação à facticidade do mundo, não para negá-la, mas para recuperá-la de modo indubitável em sua pura significação. O objetivo não é rejeitar a existência dos fatos ou das coisas, mas reter o sentido ou a alma do mundo – aquilo que Husserl denomina “resíduo fenomenológico”, que, como conteúdo intencional da consciência pura, se revela “em pessoa” em sua doação originária. Dessa forma, o mundo reduzido não é mais um conjunto de fatos, mas um campo de significados, um mero corolário da consciência pura que o significa. Nesse processo, o mundo adquire um caráter absoluto, pois é considerado apenas em sua significação, enquanto horizonte de sentidos que emerge na relação intencional com a consciência. Portanto, a redução fenomenológica constitui a base indispensável para a reflexão transcendental radical, permitindo acessar o mundo em sua dimensão mais fundamental e originária, como doado à consciência (Tourinho, 2009, p.97).

Esta primeira parte introdutória deste capítulo é destinada ao relato histórico que levou Husserl a criticar o psicologismo juntamente com o positivismo científico. A direção tomada a partir desse ponto versa sobre a necessidade de um método

transcendental que destaque a prioridade da subjetividade. A crítica de Husserl aponta diretamente para uma ciência que seja realmente pura, livre de preconceitos e, ao mesmo tempo, denuncie o impacto do naturalismo na sociedade. Apesar de se contrapor ao positivismo científico, ele procura clarificar qual movimento leva de fato a uma ciência pura, ausente de pressuposições. A segunda e a terceira parte deste primeiro capítulo são dedicadas à investigação da redução fenomenológica e transcendental em Husserl e Fink. Optamos por dividi-las em dois subcapítulos para destacar as distinções existentes entre as abordagens de cada autor. No segundo subcapítulo, exploramos as diferentes interpretações da redução transcendental desenvolvidas por Husserl, reconhecendo as variações presentes em seu próprio pensamento e esclarecendo a perspectiva específica que adotamos em nossa análise. Já o terceiro subcapítulo é dedicado à concepção de redução fenomenológica em Fink, cuja abordagem difere significativamente daquela proposta por Husserl, exigindo, portanto, um tratamento separado.

Depois da Primeira Guerra Mundial, já na década de 20, evidencia-se a preocupação de Husserl em dar seu parecer sobre a evidente crise da sociedade europeia. Era preciso uma urgente reforma racional da cultura, impelida, segundo ele, por preconceitos naturalistas. Nesse período, Husserl concentra-se em refletir sobre a “renovação”, em denunciar os impactos do naturalismo na formação da mentalidade europeia, oferecendo um diagnóstico da crise cultural que se instaurou. Para ele, além da desorientação de um pessimismo fatídico, a guerra trouxe ao europeu um “realismo” ingênuo e sem ideias. Se, por um lado, essa visão empirista reduz o ser humano à acidentalidade dos fatos, à mera causalidade natural, por outro lado, a racionalidade efetiva é uma possibilidade que pode ser obtida através de uma reforma racional da cultura (Tourinho, 2017, p.10).

A proposta fenomenológica de Husserl se configura como uma vigorosa contraposição à fundamentação em vigor nas ciências, rejeitando os preceitos do naturalismo e do reducionismo psicológico. Neste contexto, Husserl defende a fenomenologia como método filosófico fundamental, conferindo-lhe uma posição de destaque na hierarquia epistemológica. Tal abordagem preconiza a valorização preeminente da subjetividade em face dos fatos objetivos, erigindo, assim, um paradigma filosófico que enaltece a experiência subjetiva como essencial na apreensão e compreensão do real. Essa atitude impõe uma denúncia às ciências naturais: ao se concentrarem exclusivamente na observação empírica e na análise dos aspectos quantitativos do mundo, elas negligenciam a experiência subjetiva da consciência

humana, isso porque, o foco exclusivo nas leis causais da natureza e na objetividade dos fenômenos leva a uma redução da realidade complexa à mera relação de causa e efeito, impossibilitando apreender e compreender adequadamente a riqueza da experiência subjetiva, a intencionalidade da consciência e a capacidade humana de atribuir significado e valor ao mundo. Ao adotar uma postura que reduz todos os fenômenos a meros eventos naturais, negligenciam-se os problemas fundamentais relacionados à consciência e subjetividade, resultando em contradições teóricas e em um ceticismo autorreferente (Husserl, 2014, p.64).

Contradições teóricas referem-se a incoerências ou inconsistências lógicas dentro de um determinado sistema de ideias ou teoria. No contexto naturalista, ao negligenciarmos os aspectos relacionados à consciência e à subjetividade, reduzimos todos os fenômenos a eventos naturais, resultando em contradições decorrentes da incapacidade do sistema teórico em lidar adequadamente com a complexidade da experiência humana. Husserl critica profundamente o naturalismo, entendido como a tendência filosófica e científica que reduz todos os fenômenos a uma realidade de fatos naturais, na medida em que ele busca interpretar o mundo exclusivamente por meio de leis e observações empíricas, desconsiderando o domínio das idealidades e os fundamentos epistemológicos subjacentes ao conhecimento humano. Segundo Husserl, essa postura implica graves consequências teóricas e culturais, que ele aborda em duas vertentes principais: o contrassenso teórico e os perigos culturais. No aspecto teórico, o filósofo argumenta que o naturalismo leva a um "contrassenso teórico" ao tentar fundamentar disciplinas como a lógica, a matemática e a filosofia como uma realidade de fatos naturais (Tourinho, 2017, p.11). Essa tentativa desconsidera a distinção crucial entre os atos psicológicos de pensar e os conteúdos ideais do pensamento, reduzindo os últimos a fatos empíricos e tornando-se presa de um ceticismo auto-contraditório. Por exemplo, Tourinho (2017, p.11) diz que nos *Prolegômenos à Lógica Pura* (1900), Husserl aponta que a consideração naturalista limita a validade dos enunciados a "generalizações vagas da experiência" e, conseqüentemente, nega a possibilidade de proposições apodíticas e universais. No âmbito cultural, Husserl associa o naturalismo a um empobrecimento espiritual, especialmente no contexto europeu. Ele alerta para os impactos negativos dessa doutrina na formação da mentalidade humana, destacando sua tendência de reduzir a "vida do espírito" a uma mera dimensão fisiológica ou material. Essa visão compromete o sentido originário da racionalidade e da filosofia, levando a um realismo ingênuo que

ignora questões metafísicas e éticas essenciais. Husserl expõe esse perigo cultural em textos como *A Filosofia como Ciência Rigorosa* (1911), no qual afirma que o naturalismo representa "um perigo crescente para a nossa cultura" (Tourinho, 2017, p.13). Assim, para Husserl, superar o naturalismo exige uma reforma radical na filosofia e na cultura, que resgate o papel da racionalidade transcendental e reestabeleça o vínculo entre humanidade e idealidade. Esse projeto culmina na ideia de uma fenomenologia transcendental como ciência rigorosa, capaz de fundamentar tanto as ciências quanto a cultura em uma base mais sólida e universal.

O ceticismo autorreferente manifesta-se como um fenômeno no qual a própria postura cética compromete a validade de suas afirmações. Ao adotar uma abordagem radicalmente questionadora, o ceticismo pode chegar ao ponto de invalidar qualquer afirmação, incluindo sua própria sustentação. Essa espécie de autorrefutação ocorre porque a aplicação irrestrita do ceticismo torna impossível justificar de maneira consistente os princípios sobre os quais ele mesmo se fundamenta. Husserl identifica essa problemática ao criticar o empirismo extremo, que, ao basear-se exclusivamente em juízos empíricos singulares e desprezar a necessidade de princípios universalmente evidentes, abandona a possibilidade de uma justificação racional do conhecimento mediado. Para Husserl, essa postura leva a contradições internas, dado que a própria teoria empirista, enquanto dependente de premissas mediadas, não pode oferecer uma fundamentação racional para si mesma. Além disso, o empirismo extremo se aproxima do ceticismo radical ao rejeitar princípios a priori e, simultaneamente, tentar justificar racionalmente sua posição a partir de pressupostos psicológicos ou experiências cotidianas acríticas. Husserl argumenta que esse empirismo confunde a origem psicológica de certos juízos universais com sua justificação, gerando um círculo vicioso: se os princípios que sustentam a teoria precisam ser fundamentados, isso exige ou um regresso infinito, ou uma referência a princípios últimos imediatamente evidentes. Ao recusar esses princípios últimos, o empirismo se contradiz, pois depende de juízos mediados cuja justificação racional ele mesmo considera impossível. Esse conflito interno no empirismo ressoa com o ceticismo autorreferente, na medida em que ambos acabam minando suas próprias bases argumentativas. Por isso, Husserl propõe que a negligência da subjetividade e da consciência em favor de uma visão puramente naturalista resulta em contradições teóricas e em um ceticismo que volta-se contra si mesmo. A solução, segundo Husserl, reside na retomada de uma fundamentação

filosófica que reconheça princípios evidentes e universais, capazes de sustentar o edifício do conhecimento sem cair nas armadilhas do ceticismo ou do empirismo acrítico. (Husserl, 2014, p.64).

Husserl analisa a ciência como uma construção objetiva sustentada por atos de saber que dependem, em última instância, da evidência. O saber, nesse contexto, é entendido como algo mais rigoroso do que a mera opinião ou convicção cega, exigindo um "perceber imediato da própria verdade". Embora a ciência, enquanto instituição normativa, tenha como objetivo possibilitar um saber legítimo e fundamentado, o "discurso vulgar", como afirma Husserl, não se enquadra nesse conceito rigoroso de saber, dado que frequentemente prescinde da evidência como critério central. Essa reflexão ressoa com a crítica fenomenológica às ciências naturais, que, segundo Husserl, oferecem uma compreensão parcial da realidade ao restringirem-se a métodos empíricos e à análise de objetos isolados em seus respectivos "campos regionais". No entanto, a crítica husserliana não implica uma oposição entre subjetividade e objetividade, mas uma investigação sobre como a própria objetividade se constitui na experiência consciente. A consciência, sendo intencional, não é um domínio puramente subjetivo separado do mundo, mas sim o campo no qual os objetos e o próprio sentido de objetividade emergem.

Diferente das ciências naturais, que partem de pressupostos já estabelecidos sobre a realidade, a fenomenologia busca compreender essa gênese da objetividade a partir da experiência intencional. Seu método transcende a limitação do empirismo ao se ocupar diretamente dos fenômenos tais como são experienciados na consciência, fundamentando-se em evidências imediatas e na busca pela essência do saber. Assim, a fenomenologia não se limita a valorizar a experiência subjetiva em oposição à objetividade, mas investiga a relação constitutiva entre ambas, oferecendo uma visão mais abrangente e radicalmente fundamentada da experiência humana.

Desse modo, a crítica husserliana ao positivismo e ao naturalismo não rejeita a objetividade em si, mas sim a tendência dessas correntes de negligenciarem a subjetividade como um momento essencial da constituição do mundo. Ao reduzir a realidade a um conjunto limitado de fatos observáveis, as ciências naturais deixam de considerar o papel da consciência na constituição do sentido dos objetos. A proposta fenomenológica, portanto, busca revelar essa dimensão esquecida, permitindo uma compreensão mais rigorosa e completa daquilo que chamamos de realidade.

Segundo Husserl, "o mundo real não é um dado fenomenológico" (Husserl, 1994, p.38), pois, para a fenomenologia, o mundo real é uma realidade objetiva a parte, que

pode ser estudada através da experiência vivida, porque “do ponto de vista objectivo, cada vivência, como cada ser real e momento de ser, pode ter sua posição num uno, único tempo objectivo – por consequência, também a própria vivência da percepção e representação do tempo” (Husserl, 1994, p.38). A realidade não é um dado fenomenológico em si mesmo, uma vez que a fenomenologia se concentra na experiência subjetiva da consciência. Em outras palavras, a fenomenologia não investiga a existência objetiva do mundo, mas busca na investigação fenomenológica aqueles problemas relacionados à possibilidade de qualquer conhecimento real. Para a fenomenologia, o mundo real e os fenômenos são entidades distintas. Uma ação significativa da fenomenologia é a crítica ao valor último de toda ciência em sua especificidade de princípio, assim como a determinação do valor último do “ser” dos objetos e a “clarificação de princípio do método dessa ciência” (Husserl, 2006, p.141).

A partir da discussão sobre a crítica de Husserl ao naturalismo e sua ênfase no esquecimento do *telos* espiritual do homem europeu, surge a questão central deste capítulo: como “purificar” a consciência de qualquer vínculo com a tradição filosófica, científica e do senso comum? A resposta é encontrada no exercício da redução fenomenológica.

A consciência não é meramente um espelho passivo do mundo, o que pode ser mal compreendido, dado que realidade e fenômeno são, de certa maneira, entidades distintas. Ao contrário, a consciência ativamente cria e molda a realidade a partir de suas experiências no tempo. Este é um dos princípios fundamentais da fenomenologia, que argumenta sobre a consciência transcender a função de um mero receptáculo passivo de informações sensoriais do mundo exterior.

Através da análise fenomenológica não se pode encontrar a mínima porção de tempo objectivo. O <campo temporal originário> não é um fragmento do tempo objectivo, o agora vivido, tomado em si mesmo, não é um ponto do tempo objectivo, etc. Espaço objectivo, tempo objectivo e, com eles, o mundo objectivo das coisas e processos reais – tudo isso são transcendências. Bem entendido espaço e realidade não são transcendentem num sentido místico, como <coisas-em-si>, mas justamente o espaço fenomênico, a realidade fenomênica espaço-temporal, as formas espacial e temporal que aparecem. (Husserl, 2006, p.39)

A consciência não apenas recebe, mas também ativamente estrutura e molda as experiências sensoriais, organizando-as em objetos e eventos coerentes. Além disso, ela tem a capacidade de produzir não apenas a realidade, mas também a irrealidade, por meio da presentificação, esta última, tema específico da nossa pesquisa. Dessa forma, a consciência é vista como um agente ativo na construção e interpretação da realidade.

Após a morte de Husserl e o término da Segunda Guerra Mundial, fica mais explícita a tendência de reavaliação crítica dos fundamentos da fenomenologia por parte de Eugen Fink. Desde o período em que era assistente de Husserl, o problema da constituição do mundo ocupava o centro de atenção da suas especulações – como é possível ver na *Sexta Meditação Cartesiana* (Fink, 1988) – operando como foco para a avaliação crítica das posições de Husserl e de Heidegger, mas também, para a indicação das suas próprias concepções. Para Fink, a insuficiência da abordagem husserliana está em sua recusa em tematizar a origem do mundo como problema central, enquanto a analítica existencial de Heidegger limitar-se-ia a considerar o mundo apenas como horizonte de projeção do *Dasein*. Na década de 1930, Fink propõe uma "fenomenologia meôntica" que busca ultrapassar essas limitações, formulando uma compreensão do mundo como fenômeno não-ôntico (meôntico). Nesse sentido, a constituição do mundo não se reduz à subjetividade transcendental ou à pré-compreensão do ente, mas é entendida como uma relação entre o ser e o nada, transcendendo tanto a ontologia formal de Husserl quanto a ontologia fundamental de Heidegger. Essa divergência reflete a crítica de Fink ao que ele considerava o "calcanhar de Aquiles" da fenomenologia husserliana: sua aparente incapacidade de lidar com o problema do "começo". Também reflete sua crítica à Heidegger, em cuja compreensão de *Dasein*, Fink vislumbra a manutenção de um certo subjetivismo. Para Fink, a constituição do mundo deve ser vista não como mera constituição de sentido ou como projeção existencial, mas como a mundanização do sujeito transcendental absoluto, um processo que implica tanto a autoconstituição da consciência quanto a constituição transcendental da própria mundanidade. Assim, o mundo torna-se não apenas um horizonte subjetivo, mas um fenômeno do mundo cujo ser co-pertence ao acervo fenomênico (Coli, 2020, p.426-429).

O começo da filosofia, na perspectiva da fenomenologia, é caracterizado pela superação da ingenuidade que marca nossa relação inicial com o mundo. Contudo, Fink destaca que essa relação é fundamentalmente prática, imediata, e não teórica, uma vez que o mundo nos aparece, antes de tudo, como campo de atuação e possibilidades, o que permitiria, neste particular, situá-lo a uma grande distância de Husserl e numa clara proximidade com Heidegger<sup>2</sup>. Assim sendo, Fink ressalta que essa redução não instaura

---

<sup>2</sup> O trabalho filosófico de Fink foi profundamente influenciado por Husserl, de quem foi o último e mais importante assistente e colaborador. Contudo, Fink também sofreu influência de Heidegger, como demonstram suas anotações pessoais que registram a leitura de *Ser e Tempo*, em 1927, ocasião em que percebeu a afinidade dessas ideias com o universo filosófico fenomenológico que já lhe era latente (Bruzina, 2004, p. 10). Também cabe mencionar a importância do Seminário *Os conceitos fundamentais da*

uma ruptura definitiva, mas expressa um processo contínuo e existencial, um "caminho provisório" que cada indivíduo deve refazer. Portanto, a *epoché* e a redução reconfiguram o mundo como problema filosófico, permitindo que ele seja interrogado em sua profundidade fenomenológica e rompendo com a ingenuidade inicial que o tratava apenas como dado imediato (Coli, 2020, p.430).

A redução fenomenológica, tal como concebida por Husserl, busca suspender as pressuposições naturais para revelar a constituição transcendental do mundo pela consciência. Contudo, a interpretação de Fink da redução, especialmente em sua *Sexta Meditação Cartesiana*, acrescenta uma camada ontológica significativa à análise. Enquanto Husserl focaliza a redução como um meio para acessar a correlação transcendental entre sujeito e mundo constituído, Fink enfatiza uma diferença ontológica mais profunda dentro do próprio sujeito transcendental. Fink argumenta que, ao mesmo tempo em que a consciência transcendental constitui o mundo, ela é também o objeto revelado pela redução fenomenológica. Essa dualidade introduz um "abismo" ontológico entre o sujeito constituinte e o espectador fenomenológico, rompendo a analogia de ser que prevalece entre o sujeito e o mundo. Para Fink, essa oposição interna à subjetividade transcendental é o ponto em que a diferença ontológica atinge sua maior profundidade, conferindo à redução um papel não apenas metodológico, mas também ontológico no esclarecimento da estrutura do ser. Assim, a principal distinção entre as abordagens de Husserl e Fink reside na ênfase deste último na dimensão ontológica da redução, aprofundando a análise da subjetividade transcendental para além do que Husserl originalmente propôs (Bernet, 1994, p.248).

Se, em Fink, a redução transcendental assume uma forma existencial – em *PI*, ele fala de uma “interpretação existencial da redução fenomenológica” (Fink, 2019, p. 39) –, ela se diferencia da redução em Husserl, que não se comprometia em “compreender a natureza do predicado ‘transcendental’ que Fink confere ao mundo” (Coli, 2020, p. 431). Assim, a redução transcendental só é possível dentro de uma situação mundana, pois apenas aí se pode realizar a investigação fenomenológica. Diferentemente de Husserl, que concebe a redução como um acesso à esfera da consciência pura, Fink entende essa operação como um movimento existencial que transcende a limitação do “mundo natural”

---

*metafísica: mundo, finitude, solidão*, semestre de verão de 1929, cujas sessões Fink acompanhou. Publicado em 1975, o volume é dedicado a Fink, como uma homenagem, após sua morte, ocorrida em 25 de julho deste mesmo ano.

sem, contudo, abandoná-lo. Isso se dá porque, para Fink, o mundo e o absoluto estão intrinsecamente co-pertencidos; a redução fenomenológica não busca isolar a subjetividade transcendental de sua relação com o mundo, mas sim compreendê-la no contexto de sua origem absoluta.

Essa crítica se aproxima daquela formulada por Heidegger contra a fenomenologia husserliana. Para Heidegger, a posição transcendental-egológica de Husserl leva a um “beco sem saída filosófico”, pois concebe a subjetividade como fundamento absoluto da constituição do mundo, sem considerar que a própria subjetividade já está sempre inserida no ser (Giubilato, 2020, p. 455). Como destaca Fink, a egologia transcendental husserliana pode ser vista como uma “abstração”, mas “uma abstração necessária e não apenas possível” (Fink, 2006, p. 222, apud Giubilato, 2020, p. 455). No entanto, essa limitação metodológica gera uma cisão artificial entre a consciência e o mundo, que Heidegger busca superar por meio de sua analítica existencial. Fink, por sua vez, propõe uma reinterpretação dessa questão ao argumentar que o mundo não pode ser visto meramente como um correlato intencional da consciência, mas sim como parte de um processo constitutivo mais originário, que liga o absoluto ao fenômeno (Giubilato, 2020, p. 456).

Além disso, a crítica de Fink a Husserl ressoa à maneira como Heidegger delimita a fenomenologia diante da antropologia, psicologia e biologia. Heidegger rejeita a ideia de que o ser-no-mundo do *Dasein* possa ser captado por disciplinas científicas que tomam o humano como um objeto de investigação empírica, pois elas operam sobre a base de “pré-conceitos ontológicos” que permanecem ocultos (Heidegger, 2012, p. 163, apud Giubilato, 2020, p. 457). De maneira análoga, Fink considera que a fenomenologia não pode se limitar a uma “egologia transcendental da vida de consciência”, pois essa abordagem permanece presa a uma “ingenuidade filosófica” que desconsidera a totalidade do mundo e sua relação com a origem absoluta (Fink, 1988b, p. 21, apud Giubilato, 2020, p. 458). Para ele, a redução fenomenológica em Husserl, ao não questionar suficientemente a origem do mundo, mantém um viés antropocêntrico que precisa ser superado por uma abordagem meôntica.

Assim, enquanto Husserl enfatiza a constituição do mundo pela subjetividade transcendental, Fink critica essa abordagem por sua insuficiência em abordar a questão da origem última do mundo. Para Fink, a constituição não se limita ao âmbito da consciência transcendental, mas é um processo de manifestação do Absoluto que, em seu movimento, torna-se mundo. Assim, a redução fenomenológica em Fink é não apenas

uma suspensão da orientação natural, mas uma absolução, um movimento existencial em direção à origem meôntica. Esse deslocamento metodológico reflete a intenção de Fink de repensar a fenomenologia como uma filosofia transcendental de caráter meôntico, em contraste com a fenomenologia husserliana, que, em última análise, permanece limitada ao âmbito ôntico, segundo a crítica de Fink (Coli, 2020, p. 431-433).<sup>1</sup>)

Neste primeiro capítulo, abordaremos o método da redução transcendental, passo essencial para adentrarmos na análise da consciência interna do tempo. A redução é indispensável, pois constitui a etapa inicial na sistematização da fenomenologia, uma vez que a temporalização da subjetividade só pode ser compreendida a partir dela. Nesse sentido, segundo Bernet e Lohmar (2001, p.XXIII), seguiremos a trajetória metodológica inspirada nos manuscritos das *Lições* de 1905, as quais Husserl considerava demandarem maior elaboração e estruturação, levando-o a continuar seu desenvolvimento por anos, mesmo que, com o passar dos anos, o conteúdo das Lições tenha sido submetido a revisões, não tanto por reformulações em seu texto, mas pelo prolongamento das investigações expressas no conjunto de textos que forma publicados no vol. XXXIII da Husserliana, os *Manuscritos de Bernau sobre a consciência do tempo* (*Die Bernauer Zeitmanuskripte über das Zeitbewusstsein*).

## 1.2 REDUÇÃO E TEMPO EM HUSSERL

A noção de redução fenomenológica emerge no pensamento de Edmund Husserl como um marco metodológico essencial para o desenvolvimento de sua fenomenologia. Segundo Staiti (2021, p.368) a redução foi publicamente introduzida em torno de 1907 (Hua XXIV, p.211), seu conceito designa o procedimento necessário para alcançar a consciência transcendentalmente purificada, que constitui o campo próprio da investigação fenomenológica, dizendo não se tratar somente da crítica da razão teórica, mas da crítica de toda razão, incluindo a razão avaliativa e ética. Machado (2020, p.63) considera a redução fenomenológica, em seu aspecto metodológico, “um dos (senão o) conceitos mais importantes para se entender a filosofia transcendental husserliana”.

Husserl, em *Ideia da Fenomenologia*, texto de 1907, ao falar sobre o enigma do conhecimento natural, o mistério do seu fundamento, destaca um ponto de partida indubitável para a epistemologia, a existência da *cogitatio*. A indubitabilidade dessa *cogitatio* é em si mesma evidente, como conteúdo dos primeiros dados absolutos, as

*cogitationes* (Husserl, 1950, p.04). Parece que a preocupação de Husserl em encontrar esse auto-dado (*Selbstgegebenes*) esbarrava no problema da enigmaticidade da transcendência (Husserl, 1950, p.35). Considerando que, para uma verdadeira teoria do conhecimento, não é autorizado o uso daquilo que é transcendente, faz-se necessário o que ele chama de redução epistemológica (*erkenntnistheoretische Reduktion*), a “exclusão” de todos os pressupostos que não são realmente imanentes, e dispor de toda a ciência como um fenômeno científico (Husserl, 1950, p.39).

No entanto, nos anos posteriores à publicação de *A ideia da fenomenologia*, a redução fenomenológica passou por uma mudança significativa, que pode ser compreendida à luz das obras *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1911) e *Ideias* (1913)<sup>3</sup>. Segundo Machado (2020, p.69), essa nova fase do conceito de redução reflete uma reavaliação do papel da consciência em relação ao mundo e uma abordagem mais rigorosa para estabelecer a autonomia da esfera transcendental. A principal mudança foi o reconhecimento da independência ontológica da consciência em relação ao mundo natural, contrapondo-se à visão da atitude natural, na qual o mundo é percebido como um todo absoluto ao qual a consciência seria subordinada. Husserl afirma que a consciência pura constitui um todo absoluto que não depende do mundo para sua existência e que pode ser delimitada por meio da redução fenomenológica. Nesse processo, o mundo se torna um "mero ser intencional", cuja existência depende da consciência, e não o contrário (Machado, 2020, p.70). Essa perspectiva leva à introdução do conceito de "aniquilação do mundo" no contexto da redução fenomenológica. Mesmo que o mundo objetivo seja colocado entre parênteses, a consciência pura permanece intocada em sua existência. Assim, Husserl argumenta que é possível excluir o mundo empírico sem comprometer a validade da investigação fenomenológica, pois a consciência pura, como fundamento absoluto, sustenta a própria possibilidade de conhecimento.

Outra mudança importante, continua Machado (2020, p.72), foi a distinção entre o caráter contingente do ser do mundo e o caráter necessário e absoluto da consciência. Enquanto o mundo empírico pode ser diferente do que é, a consciência possui uma

---

<sup>3</sup> Além destas duas obras, convém citar os volumes VII e VIII da Husserliana, intitulados *Erste Philosophie* (o volume VIII, que contém manuscritos da década de 1920 (de 1923/24 a 1920-1925), intitulado *Teoria da redução fenomenológica*, é todo ele dedicado à redução fenomenológica), bem como o volume XXXIV, intitulado *Zur phänomenologischen Reduktion*. Este último incorpora manuscritos redigidos entre 1926 e 1935. Ou seja, a atenção dispensada por Husserl à redução fenomenológica durante um tão longo período mostra a persistência do problema e corrobora sua importância e centralidade para a fenomenologia husserliana.

estrutura essencialmente necessária. Essa distinção reforça a tese de que o acesso ao conhecimento fenomenológico exige a suspensão de qualquer pressuposição naturalista. Nesse sentido, a redução fenomenológica foi reformulada para operar como um movimento de "exclusão inclusiva", no qual o mundo não é mais posto como um dado independente, mas integrado no âmbito da consciência pura como um fenômeno intencional. Assim, a redução transforma a atitude natural em uma atitude fenomenológica, onde o mundo se subordina à esfera absoluta da consciência.

Husserl afirma que em toda investigação epistemológica, de qualquer tipo de conhecimento, a redução deve ser realizada, sendo assim toda forma de transcendência deve ser considerada com indiferença, ou seja, a existência de todas elas, por crença ou não, está completamente fora de questão, isso porque a sedução ao erro acontece na medida em que as reflexões errantes acontecem no modo natural de pensar e julgar, como também nos problemas falsos e sedutores que surgem dele (HUSSERL, 1950, p.35). Nessa mesma direção, Machado (2020, p.65) explica que Husserl, em sua crítica do conhecimento, parte das *cogitationes* como dados absolutos, pois são evidentes e indubitáveis. Essas *cogitationes*, por serem imanentes, estão inteiramente contidas nas vivências, sem o caráter problemático da transcendência, que tenta ir além do ato de conhecimento. Husserl critica as ciências naturais por assumirem, dogmaticamente, a existência de um mundo empírico sem evidência clara. Ele define a transcendência negativamente, como aquilo que não é dado imanentemente, enquanto a “imanência inclusa”<sup>4</sup> é apresentada como o fundamento do conhecimento verdadeiro. Nesse contexto, a redução fenomenológica exclui todas as posições transcendentais, focando no "fenômeno puro" como conteúdo das vivências, por isso na visão de Husserl o fenomenólogo deve suspender crenças e trabalhar apenas com a evidência imanente.

A abordagem metodológica da redução não apenas redefine o objeto de estudo da filosofia, mas também responde a uma crise de identidade enfrentada pela disciplina desde meados do século XIX, exacerbada pelo avanço do positivismo. A crise da filosofia no final do século XIX foi marcada por tentativas de relegar sua função ao papel de uma disciplina secundária. Os neo-kantianos, por exemplo, viam-na como um campo de reflexão sobre os métodos e conceitos das ciências, enquanto os positivistas a concebiam como um sistema auxiliar para organizar os resultados da investigação científica. Husserl,

---

<sup>4</sup> Segundo Machado (2020, p.65) o termo é utilizado por Arthur Mourão (tradutor da obra “Ideia da Fenomenologia” para o português) para designar “reelle”.

em oposição a essas abordagens, propõe a fenomenologia como um recomeço radical, oferecendo à filosofia uma base independente e cientificamente rigorosa para a formulação e resolução de problemas. A redução fenomenológica, nesse sentido, surge como a solução metodológica que permite essa refundação da filosofia. Ela inaugura o acesso a um "espaço intelectual novo" ao isolar a consciência de todas as suposições metafísicas e naturalísticas. Essa consciência transcendental, purificada por meio da redução, se torna o terreno seguro para a construção de um saber filosófico verdadeiramente autônomo. Husserl desenvolveu uma reflexão sistemática sobre o método que possibilitaria alcançar esse ponto de partida imaculado, livre de pressupostos metafísicos e naturalistas (Staiti, 2021, p.368).

Ainda segundo Staiti, Husserl utiliza o termo "redução fenomenológica" para descrever um processo metodológico em duas etapas: a *epoché*, entendida como suspensão da crença no ser do mundo, e o retorno às unidades de significado purificadas. Essa abordagem está diretamente relacionada à crítica da atitude natural, ou seja, a postura ingênua adotada tanto no cotidiano quanto nas ciências, que toma como dado o ser do mundo sem questionar as condições de sua constituição. O termo "redução fenomenológica", apresentado no capítulo quatro da segunda seção de *Ideias*, nesse contexto, fala sobre a redução como um conjunto de métodos voltados para delimitar o campo próprio da fenomenologia, algo que se torna possível apenas quando o filósofo reconhece sua imersão na atitude natural. Essa atitude, comum tanto à vida cotidiana quanto às práticas científicas, assume o ser do mundo como uma positividade indubitável. Para a fenomenologia, no entanto, o caminho investigativo começa justamente quando essa positividade é suspensa por meio da *epoché*, não implicando uma negação ou rejeição do mundo, mas sua colocação entre parênteses. Por meio dela, a consciência deixa de ser vista como um fato empírico, sujeito às regularidades causais descritas pelas ciências naturais, ou como um produto cultural e histórico, como defendido pelas ciências humanas positivistas. Em vez disso, a consciência é considerada o campo de manifestação onde se tornam acessíveis as condições que fundamentam todas as afirmações sobre o ser e o não-ser das coisas no mundo. Suspender a crença no ser do mundo possibilita investigar os processos de constituição na consciência que tornam o mundo acessível como tal. Com essa suspensão, também são temporariamente colocadas entre parênteses as ciências que tratam do mundo, como as ciências da natureza e da cultura, e até mesmo as ciências formais e eidéticas, que lidam com domínios ideais como as formas geométricas. Nas palavras de Husserl:

Assim como colocamos a natureza física real e as ciências naturais empíricas fora de circuito, assim também procedemos com as ciências eidéticas, isto é, com as ciências que investigam aquilo que faz parte por essência da objetividade da natureza física como tal. Geometria, foronomia, física "pura" da matéria ganham os seus parênteses. Da mesma maneira, assim como colocamos fora de circuito todas as ciências empíricas das essências da natureza animal e todas as ciências empíricas do espírito que tratam das pessoas em suas associações, dos seres humanos como sujeitos da história, como esteios da civilização, mas também das próprias formas assumidas pela civilização etc., assim também colocamos agora fora de circuito as ciências eidéticas correspondentes a essas objetividades. Fazemos isso por antecipação e (por exemplo, a psicologia racional, a sociologia) não chegaram a uma fundação, ou a uma fundação pura e irretocável. (Husserl, 2006, p.137)

O único domínio que permanece intocado por esse movimento de suspensão é o da consciência pura, que se torna o "resíduo" da redução fenomenológica. Essa consciência pura constitui o campo de investigação privilegiado da fenomenologia husserliana, que se dedica a explorar suas estruturas essenciais (Stati, 2021, p.369).

No âmbito da redução, o mundo deixa de ser considerado como algo dado em si mesmo, passando a ser compreendido como *cogitatum*, ou seja, como correlato da atividade intencional do sujeito transcendental. Assim, o mundo é reconhecido como horizonte derivado, cuja ontologia depende da confirmação pela consciência transcendental. A redução, portanto, consome uma espécie de cisão do eu, uma operação em que, paralelo ao eu natural, surge o eu transcendental. Nesse âmbito aberto pela atividade do eu transcendental, manifesta-se o observador transcendental, que é o próprio eu transcendental consciente de si. Conforme uma conhecida passagem das *Conferências de Paris*:

Assim se consuma, com a redução fenomenológica, uma espécie de cisão do eu: o espectador transcendental põe-se acima de si próprio, vê-se, e vê-se também como o eu que, antes, se abandonava ao mundo, encontra, portanto, em si mesmo, enquanto *cogitatum*, a si mesmo enquanto homem, e encontra, nas correspondentes *cogitationes*, a vida e o ser transcendentais constituintes do mundano no seu todo (Husserl, 2010. p. 26)

Em conformidade com este processo, Husserl destaca a prioridade da intencionalidade como estrutura fundamental da consciência, capaz de conferir sentido e ser ao mundo. O *ego* transcendental, captado como unidade operativa do fluxo ininterrupto da consciência, revela-se inseparável do próprio ser do sujeito, enquanto o mundo aparece como um horizonte necessário, mas não autossuficiente. A redução, nesse contexto, não nega a existência do mundo, mas reformula sua significação, subordinando-o à esfera constitutiva da subjetividade transcendental.

Husserl utiliza a redução eidética como um passo inicial em direção à redução transcendental, pois ao isolar as essências, o filósofo prepara o terreno para investigar os atos intencionais da consciência pura, responsáveis pela constituição do mundo enquanto sentido (Tourinho, 2009, p.97). Assim, a redução eidética não apenas auxilia na explicitação das essências, mas também conecta a fenomenologia à sua tarefa maior: a explicitação dos modos de aparecer das coisas no âmbito da subjetividade transcendental. A ideia de redução eidética complementa a redução transcendental ao conduzir as experiências individuais a suas essências correspondentes. Essa redução permite abstrair o universal contido em cada particular, como reconduzir a percepção de um ato particular à essência do "perceber". Ambas as reduções, articulam-se no esforço de Husserl para estabelecer um método rigoroso que revele as condições de possibilidade da experiência. Assim, a redução fenomenológica, composta pela *epoché* e pelo retorno às essências, estabelece o fundamento para uma ciência fenomenológica, visto que ao suspender a atitude natural e questionar as pressuposições do ser do mundo, Husserl inaugura uma abordagem filosófica que se concentra na consciência pura como o terreno onde todas as significações se constituem. Essa metodologia representa, assim, um marco na tentativa de oferecer à filosofia uma base rigorosa e autônoma, diferenciando-a tanto das ciências quanto das tradições filosóficas que a precederam.

A redução eidética refere-se ao movimento do particular ao universal, ou seja, da unidade fática de um indivíduo à unidade ideal de uma essência. Nesse sentido, ela não se ocupa da relação entre os fenômenos transcendentais e imanentes, como faz a redução fenomenológica ou transcendental, mas concentra-se na transição do domínio do ser empírico ao domínio do ser ideal. Assim, enquanto a redução transcendental busca desvelar as condições de possibilidade da experiência e da constituição do mundo na consciência pura, a redução eidética é voltada para a identificação das estruturas essenciais e invariantes que subjazem às experiências particulares. A redução eidética, embora compartilhe com a redução transcendental o conceito geral de "redução" (como um retorno a um fundamento ou origem), é metodologicamente distinta. Enquanto a redução transcendental envolve a *epoché*, isto é, a suspensão da atitude natural e de todas as pressuposições sobre o ser do mundo, a redução eidética não exige essa suspensão. Em vez disso, seu foco está na abstração e na intuição eidética, um processo pelo qual a essência de um objeto ou ato é apreendida diretamente pela consciência. Por exemplo, ao observarmos um triângulo, podemos intuir a essência do "triângulo" como uma forma geométrica ideal, independentemente de suas manifestações particulares. Essa diferença

metodológica também se reflete no escopo de cada procedimento. A redução transcendental busca um "resíduo" que permaneça após a suspensão de toda positividade ingênua — a consciência pura como campo originário de todas as significações. Já a redução eidética não lida com esse tipo de suspensão, mas com a abstração de um indivíduo para sua essência correspondente. Nesse sentido, a redução eidética tem um papel complementar ao da redução transcendental, mas Staiti, (2021, p.370) nos alerta que diferente da redução fenomenológica, “a redução eidética não é um movimento de unidades transcendentais para variações imanentes, mas sim um movimento de unidades factuais (indivíduos) para unidades ideias (essências)”. No entanto, Staiti aconselha usarmos o termo redução somente para a redução fenomenológica, quanto à “operação intelectual que constitui essências”, podemos usar “método eidético”, “procedimento eidético”, ou de forma mais husserliana, “intuição eidética” (Ibidem).

Segundo Bernet (1994, p.245), a redução fenomenológica tem como propósito principal manifestar fenômenos que permanecem ocultos na experiência cotidiana. Esses fenômenos requerem um procedimento específico, precisamente o da redução fenomenológica, para se tornarem acessíveis. Assim, a redução não apenas revela aquilo que geralmente não se manifesta, mas também ativa uma vigilância no sujeito, exigindo sua capacidade de acolher o que é dado por meio desse método. O que é revelado pela redução varia conforme a perspectiva adotada. Para Husserl, a redução fenomenológica, que coloca o "mundo natural" e todas as suas objetividades "fora de circuito", é apresentada como uma estratégia metodológica para voltar o olhar à consciência transcendental pura. Nesse contexto, a consciência transcendental é descrita como o "resíduo absoluto" que permanece após a suspensão da tese natural, evidenciando sua posição central na constituição dos sentidos e da realidade experienciada (Husserl, 2006, p.130). O fenômeno que surge é a correlação transcendental entre a subjetividade constitutiva e o mundo constituído. Essa correlação mostra como o mundo, tal como é vivido na atitude natural, já depende de uma atividade constitutiva subjacente, mesmo que esta não seja imediatamente evidente. Para Bernet, na fenomenologia de Heidegger, o que se manifesta pela redução é o ser dos entes, especialmente no contexto da existência do *Dasein*. Heidegger desloca o foco da subjetividade transcendental para a própria estrutura ontológica do ser, considerando como os entes, o ambiente e o próprio *Dasein* se desvelam em seus modos de existência. A fenomenalização aqui ocorre dentro da existência concreta do *Dasein*, em oposição à perspectiva de um espectador desinteressado, como em Husserl. A redução fenomenológica manifesta aquilo que

constitui o fundamento de nossa experiência do mundo, para Husserl, é a subjetividade transcendental e sua correlação com o mundo; para Heidegger, é o ser dos entes e a fenomenalidade que emerge na existência do *Dasein*. Apesar das diferenças entre essas perspectivas, as duas concordam que a redução revela um dado fundamental que sustenta e dá sentido à experiência ordinária (Bernet, 1994, p.246).

Antes da publicação de suas *Lições sobre a Consciência do Tempo Interno* em 1928, Husserl considerava suas ideias de 1905 sobre o tempo ainda imaturas e insuficientemente desenvolvidas. Essa percepção se devia às limitações metodológicas e à necessidade de integrar o problema do tempo à sua fenomenologia transcendental em evolução. Os manuscritos iniciais abordavam aspectos centrais da temporalidade, mas Husserl acreditava que suas formulações ainda não alcançavam o rigor necessário para refletir a totalidade de seu sistema filosófico. Com o objetivo de organizar um conjunto de manuscritos dedicados ao problema da temporalidade, resultantes das suas investigações posteriores às *Lições*, Husserl delegou a Fink a tarefa de trabalhar nos *Manuscritos de Bernau* (1917–1918). Esses textos, considerados por Husserl como uma de suas obras mais significativas, investigam profundamente a constituição do tempo e o problema da individuação. Os manuscritos, estenografados por Husserl, somavam entre 500 e 600 folhas e permaneciam inéditos. Fink foi encarregado não apenas de organizá-los, mas também de integrá-los a um quadro sistemático que conectasse a fenomenologia do tempo à totalidade da filosofia fenomenológica de Husserl (Bruzina, 2004, p.14).

A fenomenologia do tempo transcendental, tal como concebida por Husserl, busca compreender a temporalidade a partir da subjetividade transcendental, abordando o tempo enquanto fenômeno constituído na consciência. Diferentemente do tempo objetivo das ciências naturais, que é tratado como uma estrutura externa e independente, o tempo fenomenológico é investigado como uma experiência intencional originada na consciência. Essa abordagem requer a suspensão (ou *epoché*) do tempo objetivo, permitindo uma análise da temporalidade enquanto fluxo vivido, essencial para a constituição da realidade experienciada. Os *Manuscritos de Bernau* ocupam um lugar central nesse projeto, pois abordam a questão do tempo desde sua gênese nas vivências da consciência, explorando como a temporalidade é constituída a partir do fluxo de impressões e retenções. Esses textos foram descritos por Husserl como fundamentais para a compreensão da individuação e da continuidade temporal. De acordo com Bruzina (2004, p. 31), a relação entre Fink, os *Manuscritos de Bernau* e o problema do tempo transcende a simples tarefa editorial. Fink não apenas organizou os textos, mas também

contribuiu criativamente para seu desenvolvimento, propondo uma abordagem sistemática que conectasse os avanços desses manuscritos com as pesquisas posteriores de Husserl, como os manuscritos do grupo "C", produzidos após sua aposentadoria. Essas interações mostram a dinâmica colaborativa entre mestre e assistente: enquanto Fink aprofundava sua própria interpretação da fenomenologia do tempo, Husserl acompanhava e contribuía ativamente com novas ideias e direções. Fink descreveu a tarefa de trabalhar os manuscritos como uma tentativa de "elevar o conteúdo substantivo dos materiais publicados ao nível da filosofia atual de Husserl" e de "integrar a fenomenologia do tempo ao sistema filosófico fenomenológico, conferindo-lhe a transparência metodológica necessária". Essa síntese reflete o esforço conjunto para consolidar a fenomenologia como um sistema abrangente e metodologicamente consistente (Bruzina, 2004, p.41). Neste sentido, ainda segundo Bruzina, a colaboração entre Husserl e Fink exemplifica a evolução da fenomenologia enquanto projeto filosófico em constante desenvolvimento. Fink desempenhou um papel de destaque ao expandir os horizontes da fenomenologia do tempo, contribuindo para a sistematização de um tema que Husserl considerava essencial para o futuro da fenomenologia.

Os *Manuscritos de Bernau* ocupam um lugar importante na compreensão do projeto fenomenológico de Husserl, especialmente no que diz respeito à fenomenologia do tempo e à análise da individuação temporal. Bernet e Lohmar (2001, p.14) oferecem uma reflexão detalhada sobre esses manuscritos, abordando tanto os desafios editoriais enfrentados na organização e publicação quanto as características intrínsecas desses textos de pesquisa. A análise dos autores revela um esforço para esclarecer o caráter exploratório dos *Manuscritos de Bernau* e sua importância na arquitetura da fenomenologia husserliana. Eles caracterizam os *Manuscritos* como "manuscritos de pesquisa", o que significa que esses textos não representam uma sistematização acabada do pensamento de Husserl, mas sim registros de suas investigações em andamento. Eles documentam um processo em que o filósofo busca esclarecer questões fundamentais sobre o tempo e a consciência, muitas vezes experimentando soluções provisórias, abordagens aporéticas e até mesmo posições contraditórias. Essa natureza experimental reflete o compromisso de Husserl com a rigorosa análise fenomenológica, mas também revela os limites e incertezas inerentes a esse tipo de investigação.

A escolha do termo "manuscritos de pesquisa" sublinha o caráter dinâmico e aberto dos textos, que frequentemente interrompem uma linha de argumentação para

iniciar outra ou para reconsiderar problemas sob uma nova perspectiva. Isso resulta em um corpo textual fragmentado, onde as conexões sistemáticas entre os escritos nem sempre são evidentes. Segundo Bernet e Lohmar (2001, p.15), a tarefa editorial de organizar os *Manuscritos* envolveu decisões complexas e delicadas. O primeiro desafio foi estabelecer critérios claros para a seleção dos textos que seriam incluídos na edição. Apenas os manuscritos redigidos em 1917 e 1918, durante o período em Bernau, foram considerados, enquanto os textos posteriores, que abordam desenvolvimentos subsequentes da fenomenologia do tempo, foram deixados para futuras edições críticas. Essa escolha reflete a preocupação dos editores em preservar a unidade temática e cronológica dos textos selecionados. Além disso, o autor destaca que os editores adotaram um critério qualitativo para a seleção dos manuscritos, priorizando aqueles que tratavam explicitamente da problemática da individuação temporal e que demonstravam um alto nível de elaboração filosófica. O objetivo era evitar repetições e apresentar os textos de maneira que pudessem lançar luz sobre as questões centrais da fenomenologia do tempo, conforme desenvolvidas por Husserl em Bernau.

A “questão da individuação temporal”, é explorada nos *Manuscritos* em conexão com as análises lógicas e ontológicas da temporalidade, representando um esforço de Husserl para compreender como os objetos temporais (ou eventos temporais) são constituídos no fluxo originário da consciência. A individuação temporal é apresentada como um fenômeno que emerge do jogo entre retenção, protensão e o presente vivido, configurando um campo dinâmico e estruturado de experiência (este assunto será detalhado no capítulo seguinte). Eles enfatizam que os *Manuscritos* documentam a tentativa de Husserl de aprofundar essa problemática, mesmo que os resultados sejam, em muitos casos, provisórios ou inconclusivos. Os textos não apenas elucidam o pensamento de Husserl sobre a temporalidade, mas também ilustram o método fenomenológico em ação, com suas características de suspensão de julgamentos naturais (*epoché*), análise intencional e exploração de horizontes de sentido (Bernet; Lohmar, 2001, p.14).

A fim de dar um fechamento a este subcapítulo e conectar os problemas apresentados até o momento, indicaremos, de um modo mais pontual e direto, os nexos entre a redução e a temporalidade.

Em *Ideias*, ao tratar da redução transcendental aplicada ao tempo, Husserl (2006, p.185) alerta que, para distinguir o tempo "objetivo" do tempo fenomenológico da mesma forma que o faz com a realidade material, suspendendo a percepção da mundanidade, é

necessária uma discussão específica. Podemos perceber a necessidade de uma formulação teórica mais específica sobre a consciência do tempo, até porque a considerada imaturidade dos escritos sobre o tempo deveu-se a uma possível confusão que a primeira orientação fenomenológica poderia criar com o que constituiria um domínio fechado de investigações. Nesse quesito, é possível afirmar que o "absoluto transcendental" não é simplesmente um "termo final" da redução fenomenológica no sentido de um ponto de chegada definitivo, isso porque o "absoluto transcendental"<sup>5</sup> está intrinsecamente relacionado às investigações de Husserl sobre o tempo, devido ao tempo fenomenológico constituir uma dimensão essencial da subjetividade transcendental, que Husserl descreve como o campo da experiência mais originária e fundamental. Esse campo é o que ele chama de "absoluto transcendental", uma instância que se constitui a si mesma e que serve como o fundamento último de toda constituição do sentido. Husserl esclarece que a redução transcendental é um método rigoroso que permite acessar o campo do *ego* puro e investigar a constituição da temporalidade como uma dimensão própria e essencial à subjetividade transcendental. Ele sugere que essa compreensão demanda uma formulação teórica específica, uma vez que a constituição do tempo fenomenológico representa um domínio de investigação próprio e fechado, que deve ser diferenciado da análise das formas de mundanidade suspensas pela redução fenomenológica. O "absoluto transcendental", portanto, refere-se ao fundamento último da constituição, uma dimensão que se constitui em si mesma, mas que exige constante desvelamento. Husserl destaca que o fluxo temporal é a forma primordial da experiência vivida, cuja análise é inseparável da redução fenomenológica, permitindo desvendar as estruturas intencionais da consciência. Esse "absoluto" é descrito como algo profundamente originário e verdadeiro, que não pode ser reduzido a um ponto fixo ou finalizado, mas que permanece aberto ao aprofundamento teórico e analítico no contexto da fenomenologia transcendental. Portanto, o absoluto transcendental é menos um "termo final" e mais um horizonte constitutivo que se revela como um fundamento dinâmico e essencial da experiência vivida. (Husserl, 2006, p. 185).

---

<sup>5</sup> As investigações de Husserl sobre o tempo estão profundamente ligadas ao conceito de absoluto transcendental, porque o tempo fenomenológico é o modo primordial pelo qual a consciência pura constitui sua própria experiência. Entender o tempo fenomenológico implica revelar o absoluto transcendental como o fundamento da temporalidade, um campo que se auto-constitui e é analisado por meio da redução fenomenológica. Assim, o estudo do tempo fornece um caminho direto para explorar a essência do absoluto transcendental na fenomenologia husserliana. (Husserl, 2006, p.185)

Para Fontana (2022, p.142), a discussão sobre a redução transcendental nas *Lições* revela uma questão fundamental sobre como a fenomenologia aborda a constituição do tempo. A autora indica que, enquanto as *Lições* de 1905 se concentram na apreensão da consciência do tempo — e não na explicação do tempo objetivo — a redução transcendental é central para essa investigação, argumentando que a redução fenomenológica implica suspender a objetividade do tempo, do espaço e do mundo, para que a fenomenologia possa investigar o tempo na sua essência, como vivência subjetiva. Além disso, Fontana menciona que muitos comentadores têm opiniões divergentes sobre o papel da redução fenomenológica nas *Lições*. Pedro Alves, por exemplo, nega que a redução fenomenológica seja utilizada como método para suspender o mundo objetivo. Segundo Fontana, para Alves, a análise de Husserl no texto de 1905 não emprega uma redução fenomenológica explícita ao mundo, de acordo com a perspectiva mais tarde abordada nas *Ideias I*. Em contraste, outros comentadores, como Maria M. Saraiva e José Reis, afirmam que a redução já está presente nas *Investigações Lógicas* e nas *Lições*. Ainda segundo Fontana (2022, p.143), Reis sugere que a redução transcendental, que se desenrola nas *Lições*, é moldada de forma mais explícita nas *Ideias I*, enquanto Saraiva vê a redução emergindo de maneira implícita nas *Lições*.

A análise de Fontana (2022, p.143) também destaca que, com a redução do tempo objetivo, a pesquisa fenomenológica volta-se para a origem do tempo, questionando como o tempo se constitui na consciência. Nesse contexto, as vivências, como a fantasia, são analisadas quanto à sua relação com a temporalidade. Fontana explica que a fantasia, como vivência da consciência, apresenta uma particularidade importante no tratamento do tempo: ela não é uma vivência presente, mas uma vivência marcada pela reprodução das representações anteriores.

A radicalização, como método fundamental da fenomenologia, leva-nos inevitavelmente à questão sobre a origem da fenomenologia e seu ponto de partida. Bruzina (2004, p. 104) discute a relação entre a ordem gnoseológica e a ordem ontológica como ponto de partida para a fenomenologia, destacando a importância de reconhecer a diferença entre essas duas ordens. Ele argumenta que ambas estão inseridas na estrutura mundana, que é definida como "transcendental". No entanto, é fundamental evitar o equívoco de tratar a determinação estrutural interna da subjetividade como equivalente à estrutura que constitui o transcendente. A objetividade de um objeto não deve ser confundida com seu caráter de ser, e a correlação entre a intenção do sujeito e o ser do objeto não implica, por si só, em uma revelação do status transcendental de ambos. Em

vez disso, é essencial reconhecer a subdeterminação dessa relação ao considerar a ordem do conhecer como uma ordem do ser em relação à subjetividade. Assim, a compreensão do processo de constituição transcendental exige uma análise mais aprofundada da temporalidade, o que será abordada no capítulo a seguir.

Bruzina (2004, p. 106) segue afirmando que a revisão feita por Fink na primeira meditação das *Meditações Cartesianas* de Husserl se concentra especificamente na apodicidade do "eu sou" como ponto de partida para a fenomenologia. Fink realiza uma dissociação explícita entre a antecedência gnoseológica e a necessidade ontológica, ou seja, a necessidade de um ser. Fink argumenta que o ser do sujeito reflexivo é contingente, apesar de sua antecedência cognitiva. Além disso, ele sustenta que a autocerteza do "eu" reflexivo só é possível devido à estrutura pré-existente do mundo. Isso implica que a fenomenologia madura deve começar com o "pré-dado" do mundo, e não com a autocerteza egóica. As anotações de Husserl sobre essa passagem não contestam diretamente a revisão de Fink, mas expressam o choque diante da implicação, inscrita na crítica feita por Fink, de que o caminho cartesiano adotado na Primeira Meditação das *Meditações Cartesianas* por Husserl leva ao equívoco e à confusão. Husserl reconhece que o percurso, que buscava restaurar a ideia de ciência como fundamento do conhecimento do mundo a partir da apodicidade do 'eu sou', agora parecia ter sido o caminho errado a seguir. No entanto, é crucial observar que isso não implica que Husserl tenha concordado completamente com a direção seguida por Fink. Como aponta Bruzina (2004, p. 106), apesar de Husserl reconhecer as limitações do caminho cartesiano, ele não endossou completamente a solução proposta por Fink, pois as divergências entre as interpretações de Husserl e Fink persistem quanto à abordagem correta para lidar com o ponto de partida da fenomenologia e a relação entre a antecedência gnoseológica e a necessidade ontológica.

O retorno crítico ao *ego* como método fenomenológico, citado por Bruzina (2004, p. 77) nos manuscritos de palestras realizadas por Husserl no inverno de 1923-1924 sobre a redução fenomenológica, refere-se ao processo de autocorreção visto também nas *Investigações Lógicas* e nas *Ideias*. Nesse contexto, a subjetividade transcendental, alcançada pela redução fenomenológica, deve ser entendida como livre dos preconceitos e pressupostos do mundo natural. A autocerteza do "eu sou" cartesiano emerge a partir da suspensão das certezas mundanas, mas surge uma nova possibilidade, paralela à superação da ingenuidade natural do mundo, correspondendo à ingenuidade transcendental. Isso levanta a questão: como isso é possível, já que a evidência sempre

parte do mundo e é sempre evidência ingênua? A resposta a essa questão é que, ao realizar a redução, a subjetividade transcendental deve refletir sobre o que foi feito e revisar até que ponto essa reflexão leva a novas descobertas descritivas sobre pressuposições ainda não reconhecidas. Esse retorno crítico ao *ego* não é apenas um reconhecimento da subjetividade transcendental de forma temática, mas também um refazer do método inicial da redução, buscando o *ego transcendental* com descrições mais profundas e refinadas. O método da redução pela subjetividade transcendental carrega consigo o sistema que começa com a descrição ingênua e progride até a remoção dessa ingenuidade. Assim, conforme a progressão da redução, a reflexão deve ocorrer em um nível mais elevado, como uma crítica ao próprio método fenomenológico.

A autocrítica da fenomenologia, entendida como uma crítica ao próprio método fenomenológico, embora sempre mencionada por Husserl, nunca foi totalmente realizada ou publicada por ele. Segundo Bruzina (2004, p.77), "o primeiro tratamento explícito desse tipo de crítica é, na verdade, aquele que Fink acabou escrevendo, a saber, a *Sexta Meditação Cartesiana: A ideia de uma Teoria Transcendental do Método*". De fato, na introdução de sua tese de doutorado, Fink expressa claramente sua crítica ao método fenomenológico, tratando a análise fenomenológica como algo sempre provisório, temporário, e que exige um fio condutor (Fink, 2019, p.40). Portanto, é fundamental que abordemos, a seguir, o tema da redução transcendental em Eugen Fink.

### 1.3 REDUÇÃO EM FINK

A redução transcendental é um tema central na obra de Edmund Husserl, usada também em desenvolvimentos subsequentes por pensadores como Eugen Fink. Segundo McGuirk (2009, p.248), Fink não apenas estendeu, mas reinterpretou a redução transcendental, destacando aspectos fundamentais que ampliam sua compreensão e ressignificam sua aplicação filosófica.

Como mencionado anteriormente, a redução fenomenológica, por meio da *epoché*, é descrita por Husserl como um movimento que suspende ou "coloca entre parênteses" o mundo natural, visando acessar a esfera transcendental da consciência pura, servindo como tentativa de atingir o fundamento último da experiência e do conhecimento, desvinculando-se das pressuposições ontológicas do mundo dado. Conforme diz McGuirk (2009, p.255), Eugen Fink, ao retomar o conceito de redução transcendental, propõe uma reinterpretação que questiona a própria relação entre o sujeito

e a transcendência. Para ele, a redução não é apenas um método de acesso à consciência, mas um movimento dialético que integra o sujeito ao campo transcendental em um sentido mais amplo. Esse movimento, segundo Fink, revela um horizonte existencial e cósmico, deslocando a redução da sua vinculação restritiva ao plano dos vividos intencionais da consciência. Ao destacar a interconexão entre a subjetividade transcendental e as dimensões ontológicas da existência, Fink apresenta a redução como um processo dinâmico e integrado. Esse enfoque abre caminho para novas interpretações da fenomenologia, desafiando o caráter "isolacionista" da consciência transcendental husserliana e ampliando a noção de transcendência para abarcar as relações mais amplas entre humano, mundo e ser.

Conforme Giubilato (2020, p.62), a fenomenologia de Eugen Fink introduz uma ampliação significativa da redução fenomenológica, destacando seu caráter eminentemente prático e transformador. Diferentemente de Husserl, que concebe a redução como um método para suspender ou “colocar entre parênteses” o mundo natural, Fink propõe que a redução encontre seu pleno significado ao se enraizar no coração do mundo. Para ele, a redução não é apenas uma técnica epistemológica, mas uma *práxis* filosófica que suspende as estruturas fundamentais de validade do mundo para desvelar as origens constitutivas da experiência e do conhecimento. Fink compreende a fenomenologia como uma prática que demanda envolvimento ativo e pessoal, não se trata de um método que possa ser aprendido de maneira estritamente técnica, mas de um exercício contínuo e concreto que redimensiona a relação do sujeito com o mundo<sup>6</sup>. Essa perspectiva confere à fenomenologia de Fink um caráter dinâmico e existencial, na medida em que a prática redutiva permite ao ser humano redesenhar continuamente sua liberdade, libertando-se do dogmatismo e da ingenuidade característicos da atitude natural.

Segundo Giubilato (2020, p.61) a redução, para Fink (1966, p.106), realiza uma transição que ultrapassa as formas de saber intramundano, revelando o "devir constitutivo" do mundo a partir das origens da vida transcendental. Nesse sentido, o

---

<sup>6</sup> Num certo sentido, o mesmo poderia ser dito de Husserl. Bastaria lembrar, por exemplo, o § 37 de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*: “Mostrar-se-á talvez mesmo que a atitude fenomenológica total e a *epoché* que dela faz parte estão vocacionados essencialmente, em primeiro lugar, para uma transformação pessoal completa, que seria de comparar principalmente com uma conversão religiosa, mas que traz em si, além disso, o significado da maior transformação existencial que incumbe à humanidade como humanidade” (Husserl, 2012, p. 112).

método fenomenológico não é uma mera justificação *a priori* do conhecimento, mas um movimento do espírito que reconstrói continuamente as bases do pensamento e da experiência. A prática da redução, ao suspender a validade natural do mundo, inaugura uma nova possibilidade de conhecimento que, ao mesmo tempo em que reconhece o mundo em sua constituição originária, estabelece um novo conceito de ciência, distinto daquele que caracteriza o saber intramundano. Para Giubilato (2020, p.60), Fink enfatiza que o sentido autêntico da fenomenologia só pode ser compreendido na prática efetiva do pensamento transcendental. A redução, nesse contexto, é descrita como um *exercitium*, ou seja, uma prática que demanda a realização concreta do filósofo em sua situação existencial particular. Não há, para Fink, um método fenomenológico separado de sua prática; a fenomenologia só ganha sentido quando realizada e vivida em primeira pessoa. Essa característica, que aproxima a fenomenologia de uma *práxis*, distingue a abordagem de Fink tanto da fenomenologia clássica de Husserl quanto do método científico tradicional.

Conforme destaca Weber (2024, p.86), a interpretação da redução fenomenológica por Fink, distinta da abordagem clássica de Husserl, apresenta uma reconfiguração existencial e ontológica que posiciona o mundo como enigma. Para Fink, a redução não se limita a um exercício metodológico de suspensão da atitude natural, mas configura uma experiência existencial que abala nossa familiaridade com o mundo, transformando-o em um problema radical. Essa sacudida (*Erschütterung*) é o ponto de partida para a filosofia, que deve emergir de um espanto (*thaumazein*) diante da totalidade do mundo, em sua familiaridade e mistério. Husserl concebia a redução como uma via para acessar o campo transcendental, onde o mundo era suspenso enquanto tese natural, sendo restituído como um correlato da subjetividade transcendental. Em contraste, Fink defende que a redução não apenas revoga nossa relação familiar com o mundo, mas reintroduz o mundo em sua radicalidade, como o absolutamente primeiro. Ele questiona o caráter cartesiano da fenomenologia husserliana, que, segundo sua crítica, enfatiza demasiadamente a consciência transcendental, negligenciando a dimensão mundana que a precede e constitui.

O mundo não é apenas o cenário para a prática da redução, para Fink, mas também seu horizonte irreduzível. Ele sustenta que a redução emerge e opera no mundo, o que implica que o sujeito que a realiza não pode ser completamente abstraído de sua condição mundana. Assim, a prática da redução está imbricada em uma tensão constitutiva entre o

plano transcendental e a situação mundana do filósofo. A fenomenologia, na perspectiva de Fink, não pode ignorar essa imbricação. Ele propõe uma interpretação existencial da redução, onde o espanto diante do mundo é a marca fundamental do filosofar. Nesse sentido, a redução não busca simplesmente suspender o mundo, mas aprofundar sua compreensão ao integrá-lo como parte do processo filosófico. O mundo, para Fink, não é apenas um correlato da subjetividade transcendental, mas um enigma que desafia continuamente a atividade reflexiva (Weber, 2024, p.87).

Na visão de Fink, a compreensão da subjetividade transcendental só pode ser inaugurada por meio da redução fenomenológica, que constitui o ponto de partida indispensável para desvendar os “pressupostos” da orientação natural (Fink, 2019, p.36). Para Bernet (1994, p.255), a redução não é apenas uma suspensão do naturalismo ou da atitude natural que subjaz à nossa experiência cotidiana do mundo, mas um movimento que revela o trabalho constitutivo da consciência transcendental, que é ao mesmo tempo constitutiva do mundo e observadora do próprio ato de constituição. Esse duplo caráter da consciência transcendental em Fink, como sujeito constituinte e espectador fenomenológico, é crucial para compreender sua contribuição. Ele identifica uma cisão na subjetividade transcendental durante a redução: por um lado, a consciência atuante que constitui o mundo e, por outro, uma consciência reflexiva que emerge na própria redução, como um novo tipo de sujeito que observa o processo de constituição. Essa “consciência observadora” não é encontrada na vida natural, mas é instaurada no contexto da investigação fenomenológica. Isso representa uma expansão da fenomenologia husserliana, que tradicionalmente se concentra na relação intencional entre a consciência e seus correlatos no mundo, embora, como indicado no subcapítulo anterior por meio de uma menção a uma passagem das *Conferências de Paris*, seja possível encontrar, nos textos do próprio Husserl, referência ao problema da cisão do eu (*Ichspaltung*) e do observador transcendental. Contudo, Fink defende que o caminho adequado para a compreensão fenomenológica deve situar-se na analítica constitutiva transcendental das vivências. Essa abordagem, no entanto, não pode ser confundida com a análise psicológica das vivências, já que a fenomenologia busca transcender a atitude natural e compreender os fenômenos enquanto correlatos intencionais da subjetividade transcendental. Além disso, ele distingue claramente a orientação psicológica da orientação transcendental na análise fenomenológica. Na orientação psicológica, o foco recai sobre o “objeto enquanto visado”, isto é, sobre a representação do objeto como ele aparece para o sujeito na atitude natural. Já na orientação transcendental, o mundo real

não é apenas representado, mas compreendido como um correlato intencional temporalizado, acessível a partir da redução fenomenológica. Esse movimento permite revelar a estrutura transcendental subjacente que constitui o mundo como compreensível e dotado de sentido. Assim, a investigação em orientação transcendental é essencial para superar as limitações da psicologia sensualista e alcançar uma análise genuinamente fenomenológica (Fink, 2019, p. 34).

Para Fink, a orientação natural é uma orientação da subjetividade mundanizada, ou seja, ela é essencial enquanto possibilitadora da constituição do ser humano na totalidade do mundo: “o ser natural do humano no e para o mundo em todas as suas modalidades” (Fink, 2019, p.35). O ser do mundo está a todo momento pressuposto, mesmo se estivermos acordados ou dormindo, a pre-doação do mundo é a experiência do mundo que embora possa não ter um caráter de posição (*Setzung*) explícita, é fundamental e contínua. É exatamente essa pressuposição que Husserl suspende como orientação natural na sua redução fenomenológica.

Neste ponto, é necessário retornar a Husserl para compreender o significado profundo de orientar os juízos pelas coisas mesmas. Isso implica, conforme Husserl afirma, “interrogá-las na doação originária de si e pôr de lado todos os preconceitos estranhos a elas” (Husserl, 2006, p. 61). Tal abordagem se contrapõe diretamente ao empirismo, que busca diferenciar uma ciência autêntica de uma ciência meramente empírica. Para o empirista, ciência autêntica e ciência empírica seriam essencialmente equivalentes, enquanto as ideias ou essências seriam vistas como “fantasmas metafísicos” ou “entidades escolásticas”, desprovidas de validade científica. Husserl, no entanto, refuta essa visão empirista ao afirmar que “o que não é efetividade, é imaginação, e uma ciência de imaginações é justamente uma ciência imaginária” (Husserl, 2006, p. 61). Sob a perspectiva empirista, a ciência limita-se ao domínio do real, confinada ao que pode ser experimentado. Tudo o que está além desse escopo é relegado ao campo da irrealidade ou da simples imaginação, sendo, portanto, desconsiderado como ciência legítima. Essa postura crítica do empirismo também se estende às “construções especulativas a priori”, que são denunciadas como obstáculos ao progresso de uma ciência autêntica. Contudo, Husserl argumenta que essa crítica é baseada em uma interpretação equivocada. Ele sugere que o erro fundamental do empirismo reside na confusão entre a “exigência fundamental de retorno às coisas mesmas” e a ideia de que todo conhecimento deve ser fundamentado exclusivamente na experiência sensível (Husserl, 2006, p. 61).

Contudo, Fink enfatiza que a chave para desvendar equívocos filosóficos reside no “retorno às próprias coisas”. Nesse contexto, ele adverte que a intuição imediata não é suficiente por si só; é crucial que essa intuição esteja alinhada às verdadeiras essências de conteúdos ainda problemáticos (Fink, 2019, p.26). Para ele, as *coisas mesmas* não são prontamente acessíveis; o retorno a elas requer uma exploração corajosa na obscuridade que reside nas próprias coisas (Fink, 2019, p.27). O ato de “farejar na obscuridade” é fundamental para desvelar as complexidades subjacentes e alcançar uma compreensão mais profunda das realidades filosóficas que permeiam as próprias coisas.

Conforme diz Bruzina (2004, p. 76), nas palestras de Husserl durante o inverno de 1928/29, o conceito de redução que caracterizou os primeiros anos de Fink está encapsulado em uma breve anotação sobre o tema. Essa anotação sugere que o método fenomenológico se assemelha a um círculo, representando a constante revisão de si mesmo. Este processo de retorno ôntico sobre si mesmo fundamenta-se na precedência do ôntico sobre a ação do conhecimento, ancorado na historicidade da situação fenomenológica. Bruzina diz que não podemos definir com certeza se essas foram as exatas palavras de Husserl na palestra, ou que Fink tenha reformulado com o seu próprio entendimento, mas temos a evidência de que esse ponto da “situação da redução” é a ideia chave que ele usa no começo de sua dissertação.

Fink coloca entre parêntesis o ser dos objetos intramundanos reais e ideais, e declara que a compreensão dessa análise será legítima apenas enquanto “visados” nas vivências da subjetividade transcendental, ou seja, o objeto se torna *noema* não no sentido da psicologia mas dentro da fenomenologia transcendental (Fink, 2019, p.36). A vida da consciência, através da redução fenomenológica, torna-se uma vida egóica fechada em si mesma. Essa primeira redução fundamentalmente é uma redução à “subjetividade egológica” (Fink, 2019, p.37). Portanto, a redução ao Eu transcendental é uma redução em múltiplos níveis: redução às vivências e ao seu conteúdo noético-noemático; à constituição dos atos enquanto unidades intencionais no interior da consciência interna do tempo (Fink, 2019, p.38).

Para McGuirk (2020, p.248), Fink, em sua *Sexta Meditação Cartesiana*, sustenta que a redução conduz a uma "região" de pré-ser (*Vor-sein*), onde todas as possibilidades humanas encontram sua constituição. Por outro lado, Heidegger, em *Ser e Tempo*, concebe a redução como um meio para revelar o ser-no-mundo (*Dasein*), rejeitando qualquer retorno a uma instância anterior à experiência humana. Embora Heidegger critique a separação radical entre as esferas transcendental e mundana proposta por Fink,

ambos reconhecem a complexidade da comunicação entre esses domínios, especialmente no que se refere à integração dos insights fenomenológicos na existência cotidiana.

A redução fenomenológica em Heidegger e Fink compartilham um movimento estrutural duplo que combina regressão e projeção. Para ambos, a redução não é meramente um afastamento do mundo cotidiano, mas uma reorientação que possibilita o acesso às condições fundamentais de constituição da experiência. Conforme aponta McGuirk (2020, p.255) Heidegger e Fink concordam que esse movimento duplo não apenas desconstrói a experiência na atitude natural, mas também permite a construção de novos horizontes de possibilidade para o ser. Essa visão comum reflete a conexão entre a redução como um ato filosófico e a necessidade de retorno ao mundo vivido, agora compreendido em suas bases constitutivas. Entretanto, suas abordagens divergem nos fundamentos. Heidegger concebe a redução como uma experiência existencial ancorada no *Dasein* e em sua finitude concreta. Através da angústia e do chamado da consciência, Heidegger desvela o ser do *Dasein* como sendo essencialmente lançado no mundo, onde sua autenticidade se torna possível pela confrontação com a nulidade ontológica de sua existência. O foco é sempre o ser-no-mundo, sem recorrer a um fundamento além do *Dasein*. Em contraste, Fink amplia a redução para além do humano, explorando o horizonte do pré-ser (*Vorsein*). Em sua fenomenologia construtiva, Fink busca ir além do dado imediato, investigando o que torna possível a manifestação do mundo, transcendendo o *Dasein* em direção a uma ontologia mais ampla (McGuirk, 2020, p.250).

A influência de Heidegger no pensamento de Fink se manifesta especialmente em sua concepção da *physis*<sup>7</sup>, da terra e da relação entre ser e verdade. Embora Fink tenha desenvolvido uma fenomenologia própria, sua abordagem sobre a *physis* dialoga diretamente com a ontologia fundamental de Heidegger. Como destaca Nielsen (2020, p.500), Heidegger enfatiza a *physis* como parte do “acontecer da clareira”, isto é, da abertura do ser ao *Dasein*, enquanto Fink expande essa compreensão ao considerar o lado

---

<sup>7</sup> Em Heidegger, *physis* não deve ser entendida apenas como “natureza” no sentido tradicional, mas como o desvelamento do ser (*aletheia*), ou seja, o processo pelo qual algo emerge na clareira e se torna manifesto. No entanto, Heidegger também reconhece que a *physis* mantém uma dimensão de ocultação (*lethe*), pois todo desvelamento implica um resguardo do não revelado. Já em Fink, a *physis* assume um caráter ainda mais radical, pois ele não a reduz apenas ao horizonte da clareira, mas a concebe como um princípio dual: ao mesmo tempo origem e resistência, luz e escuridão. Como destaca Nielsen, “Fink pensa que o humano ‘se enredou, por assim dizer, em uma luta entre dois princípios cósmicos: o princípio cosmológico do espírito e o princípio cosmológico da terra’” (Fink, 1992, p. 82, apud Nielsen, 2020, p. 497). Enquanto Heidegger enfatiza a conexão essencial entre *physis* e *aletheia*, Fink acentua sua ligação com o *fechamento originário*, propondo uma interpretação na qual o mundo iluminado está sempre cercado por uma dimensão pré-mundana e noturna.

obscuro e oculto da *physis*, tematizando a terra não apenas como resistência, mas como um princípio originário autônomo. Esse deslocamento teórico evidencia como Fink, ao mesmo tempo que absorve elementos do pensamento heideggeriano, propõe uma reformulação que transcende a fenomenologia hermenêutica ao incorporar uma perspectiva cosmológica.

Por fim, a redução transcendental é a chave de toda compreensão fenomenológica, tanto para Husserl quanto para Fink, conforme observa Giubilato (2019, p.466). A redução fenomenológica, enquanto dispositivo metódico fundamental da fenomenologia, adquire em Fink uma dimensão peculiar e inovadora ao ser interpretada como uma "janela". Essa metáfora, apresentada inicialmente em PI<sup>8</sup>, sugere que a redução é um termo medial que conecta o real ao irreal, permitindo que a subjetividade transcendental se desvincule da atitude natural e acesse a atitude transcendental. Para Fink, a redução não é apenas uma técnica metodológica, mas um evento ontológico radical que inaugura um horizonte no qual a subjetividade se desvela em sua relação constitutiva com o mundo. Nesse contexto, a "janela" simboliza a abertura criada pela redução, através da qual o filósofo transcendental observa o drama constitutivo da gênese do mundo. Essa abertura medial funda um espaço teórico de passagem entre o finito e o absoluto, adaptando esse conceito para explorar a dinâmica entre o espectador transcendental e a constituição do ser. A janela-redução permite ao filósofo contemplar, de modo imparcial, a correlação entre a subjetividade transcendental e os fenômenos mundanos, revelando a "ontogênese" transcendental até então encoberta pela atitude natural (Giubilato, 2019, p.474).

---

<sup>8</sup> Fink (2019, p.112).

## CAPÍTULO II – EXPLORANDO A CONSCIÊNCIA DO TEMPO

Este segundo capítulo se dedica a explorar a consciência do tempo conforme apresentada por Husserl em *Lições* e por Fink em *Presentificação e Imagem*, destacando, contudo, a importância do tempo para o desenvolvimento da ideia de presentificação. Partimos da hipótese de que a discussão sobre a problemática do tempo em PI de Fink teve certa influência das *Lições* de Husserl, conforme podemos observar no final do §4 de PI. Fink descreve a primeira redução como uma redução à “subjetividade egológica”, isso significa que toda investigação permanece no campo do que ele chama de “egologia” transcendental, focada no eu transcendental como o ponto de partida e o centro da análise fenomenológica, buscando compreender como os próprios atos se constituem “enquanto unidades intencionais no interior da consciência interna do tempo (cf. *Preleções sobre a consciência interna do tempo* de E. Husserl, editado por Martin Heidegger)” (Fink, 2019, p.38).

A investigação sobre o tempo como dito anteriormente, iniciada nas preleções de 1905 de Edmund Husserl, publicada somente em 1928 por Heidegger com o título *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Lições para uma Fenomenologia da consciência interna do tempo)*, permitiu o desenvolvimento sobre o tema da temporalidade, aliado à ideia fenomenológica de intencionalidade da consciência, onde a primeira formulação do problema, expresso no modelo apreensão-conteúdo de apreensão (*Auffassung - Auffassungsinhalt*), formulado nas *Investigações Lógicas* (1900-1901), deu lugar ao modelo de intencionalidade de fluxo (*Stromintentionalität*) como constituinte da temporalidade (Thomé, 2023, p.122). O tempo, sobretudo a consciência do tempo, é considerada em nossa pesquisa como um problema profundo da análise fenomenológica, dado que a “constituição do tempo”, assim como a “individação”, foram consideradas pelo próprio Husserl como os problemas mais difíceis da fenomenologia.

O conteúdo das *Lições*, foi até pouco tempo antes de sua publicação em 1928, considerado pendente por Husserl, por representar ideias ainda não maduras no tratamento do problema do tempo (Alves, 1994, p.10). Ficou a cargo de Eugen Fink a responsabilidade da edição dos *Manuscritos de Bernau*<sup>9</sup> de 1917-1918 que continha

---

<sup>9</sup> Publicado em 2001 como *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917- 1918) (HUA XXXIII).

grande avanço sobre o assunto do tempo. Estes manuscritos foram estenografados por Husserl, tendo o volume de quinhentas a seiscentas folhas, considerado por ele como a sua obra capital, sobre a constituição do tempo e o problema da individuação, porém, esses manuscritos nunca foram publicados por Husserl. A função de retrabalhá-los para produzir um texto coerente para publicação ficou a cargo de Fink, conforme relatado por Bruzina (2004, p.15), devido à sua dedicação e eficiência como assistente de Husserl, embora tenha enfrentado dificuldades iniciais, como aprender taquigrafia e se adaptar aos métodos de Husserl, Fink se destacou ao transcrever e estudar os manuscritos com rapidez e competência. Seu trabalho impressionou Husserl, que o recompensou entregando-lhe uma cópia do recém-publicado texto *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (Lições)*, reconhecendo seu esforço e comprometimento.

Para Bruzina (2004, p. 18), foram três características presentes em PI, ainda como tese de doutorado, que motivaram Husserl a confiar seus manuscritos a Fink: (1) a introdução da tese, que conferia maior ênfase a uma teoria da fenomenologia; (2) a elaboração da “Análise Preliminar da Consciência de Imagem”; e (3) a proposta de incluir uma segunda parte em PI intitulada “A Interpretação Temporal Constitutiva da Presentificação e Imagem”. Embora essa segunda parte não tenha sido concluída, tais aspectos evidenciaram o progresso de Fink no tratamento da temporalidade, algo que impressionou Husserl. Ainda segundo Bruzina (2004, p. 18), o motivo pelo qual Fink deixou em aberto a segunda parte de PI — em especial sua interpretação temporal constitutiva da presentificação e imagem — foi o dilema entre as abordagens de Husserl e Heidegger, já que suas perspectivas divergiam profundamente sobre os fundamentos da possibilidade da fenomenologia.

Antes de abordarmos a questão da presentificação, é importante definir a ideia de consciência do tempo, sobretudo na visão do jovem Fink, por não considerarmos os desenvolvimentos posteriores sobre o tempo e a constituição mencionados por Bruzina (2004, p. 309), assim como, algumas notas escritas por Fink em 1970, cinco anos antes de sua morte, que apresentavam um novo projeto intitulado *Tempo e Constituição do Tempo*. Este projeto, embora se baseasse na literatura de Husserl, representava uma tentativa de Fink de explicar o tempo com algumas modificações frente a interpretação husserliana, como a inversão da gênese temporal: em vez de ver a consciência anterior ao tempo, ele a considerava uma estrutura dentro do tempo. No entanto, essa fase posterior de Fink não será considerada em nossa pesquisa.

Nosso objetivo não é apresentar apenas as contradições entre a visão de Husserl e de Fink, mas apresentar a teoria da consciência interna do tempo conforme apresentado por Husserl e incorporadas por Fink à sua tese de doutoramento. Isso porque a crítica de Fink ao "presencialismo" de Husserl, com base nas ideias expostas por Bruzina (2004, p. 303 e 306), situa-se nas reflexões anteriores a 1940, particularmente durante o período de colaboração direta de Fink com Husserl, em torno da década de 1930. Fink já questionava a ênfase de Husserl no "presente vivo" (*lebendige Gegenwart*) como uma estrutura central da temporalidade, propondo uma análise que transgredisse o domínio do presente buscando compreender os horizontes temporais em sua totalidade. Para Fink, a temporalidade não poderia ser reduzida à primazia do ato-intencional ancorado no presente vivido, como parecia ser a tendência na abordagem de Husserl. Ele argumentava que a fenomenologia deveria avançar para além dessa perspectiva e investigar como o sentido é constituído nos próprios horizontes temporais. Para Fink, todo significado transcende o presente imediato, sendo fundamental explorar como passado e futuro se articulam na experiência temporal. Nesse sentido, Fink destacou que a análise fenomenológica não deveria se limitar ao exame de objetos situados no tempo ou à consideração do tempo como mero elemento constitutivo desses objetos. Antes, deveria adentrar a própria essência do tempo como o tema mais íntimo e último da fenomenologia (Bruzina, 2004, 304).

## 2.1 ANÁLISE DO CONCEITO DE TEMPO

A partir da fenomenologia tanto de Husserl quanto de Fink, levantaremos questões a serem discutidas no que diz respeito aos problemas enfrentados pela fenomenologia do tempo, nesse sentido as *Lições* abrem caminho para PI organizar de forma pontual o leitor que inicia sua pesquisa sobre o tema. Para Fontana (2022, p.142), Husserl nas *Lições* trata as questões da temporalidade através da divisão entre passado, presente e futuro não do tempo objetivo, mas do tempo apreendido na consciência. Destacando que os modos essenciais da consciência do tempo “são a apresentação de um lado e a presentificação de outro” (Fontana, 2022, p.142).

Para Bruzina, (2004, p.225), Fink distingue três etapas principais no desenvolvimento do projeto de Husserl sobre o tempo. A primeira etapa, de 1905, corresponde às palestras de Husserl, nas quais a diferença entre o psicológico e o transcendental ainda não é claramente demarcada, e o nível constitutivo da análise é apenas implicitamente reconhecido. A segunda etapa, representada pela pesquisa de

Bernau, é onde a temporalização transcendental se torna claramente visível. Por fim, a terceira etapa, iniciada em 1930, foca no "presente primordial" (mais tarde denominado "presente vivo"), tema que Husserl passa a desenvolver em novos manuscritos.

Na concepção de Lohmar e Yamaguchi (2010, p.115), as palestras de 1904/1905 de Husserl sobre a consciência do tempo foram insuficientes para abordar de maneira completa a constituição do tempo, pois não aprofundavam de forma suficiente as camadas mais profundas dessa constituição. Durante uma revisão intensa em 1917, Husserl expandiu seu trabalho, influenciado por Edith Stein, para incluir uma análise mais detalhada sobre como o tempo objetivo (o "tempo do mundo") é constituído a partir do tempo subjetivo, ou imaneamente vivido. O tempo objetivo é "representado" no tempo subjetivo, ou seja, os eventos do tempo objetivo são apresentados através do meio do tempo subjetivo. Para investigar essa constituição, Husserl adotou uma abordagem que "embrulha" o tempo objetivo, ou seja, ele realiza sua análise sem utilizar categorias do tempo objetivo, o que pode ser visto como uma forma de redução, mas que difere da redução transcendental posteriormente sustentada em *Ideias*. A redução no contexto das palestras de 1904/1905 não é plenamente consciente como método, mas tem uma afinidade com a redução transcendental, pois busca evitar a pressuposição do que se deseja provar, semelhante a uma precaução no método matemático.

O problema do tempo objetivo fica mais compreensível quando falamos sobre a sensação de duração do tempo; tomemos como exemplo o "dia", um conceito objetivo delimitado naturalmente pela alvorada e pelo crepúsculo, a sensação de duração que temos do dia entre uma monótona reunião em comparação com um dia ensolarado na praia é facilmente perceptível. Podemos até mesmo nos atrever a dizer que a sensação do tempo é influenciada pela quantidade de tempo já vivida pelo ser, ou seja, a sensação de duração que temos do tempo hoje é diferente de quando éramos crianças, refletindo sobre isso percebemos que um ano parece ser mais curto hoje comparado com um ano de quando éramos crianças. Até porque, um ano para uma criança com 10 anos de idade equivale a dez por cento de seu tempo total de vida, já para um adulto de 50 anos, esse mesmo um ano vivido equivale a dois por cento de todo tempo já vivido. Claro que essas comparações genéricas não podem por si mesmas explicar a sensação de tempo, mas evidenciam a relatividade da subjetividade do tempo. Essas parecem ser características do tempo subjetivo, vivenciado por cada sujeito em sua singularidade, muitas vezes entrando em contradição com o próprio tempo objetivo (universal).

Por isso, parece correto para nossa investigação, distinguir entre tempo objetivo e tempo subjetivo ao questionarmos a natureza do tempo em seu amplo aspecto. Quando falamos sobre a análise da consciência do tempo, devemos focar no tempo subjetivo, pois a consciência de algo já remete à subjetividade da própria consciência, não ainda como um *ego* reflexivo, mas, neste primeiro momento, apenas como um *ego* que intenciona um objeto externo a si, e esse objeto visado é o elemento de maior importância nesse momento para a consciência. A consciência em orientação natural não tem a capacidade, como a do fenomenólogo, de observar que o *ego*, ao ter a consciência de algo, de antemão, já tem a sua própria consciência como um ser autorreflexivo. Contudo, não devemos nos aprofundar nesta pesquisa sobre a complexidade do nível mais avançado da redução transcendental, que pode ser encontrado na *Sexta meditação cartesiana*, de Fink; o que procuramos investigar neste momento é a correlação entre tempo objetivo e subjetivo em um nível mais introdutório, para descrevermos o tempo subjetivo através da consciência interna do tempo. Nesse contexto, Husserl nos orienta a visitar as reflexões de Santo Agostinho para uma melhor compreensão sobre esse problema. Na introdução de suas *Lições*, Husserl faz referência ao Livro XI das Confissões, que deve 'ser profundamente estudado por quem se ocupe com o problema do tempo' (Husserl, 1994, p. 37).

Husserl se simpatiza pela ideia de Agostinho como ponto de partida para suas próprias reflexões sobre o tempo. Agostinho (2017, Livro XI, Cap. 17), ao afirmar que o passado e o futuro são irrealis e que apenas o presente existe, antecipa a noção de que o tempo é uma construção mental e não uma entidade objetiva. Husserl faz essa classificação, mas vai além, desenvolvendo a ideia de que o tempo é constituído pela consciência, portanto ele não é apenas um "receptáculo" das coisas do mundo, mas uma criação da própria consciência, um fluxo contínuo de retenções, impressões e protensões. A reflexão agostiniana sobre a simultaneidade e a natureza do presente, onde as imagens do passado são "presentificadas" na memória, também é encontrada em Husserl ao discutir como a consciência interna possui seus modos temporais. Assim, a ideia de Agostinho sobre o presente, o passado e o futuro também são vistas no terreno da fenomenologia de Husserl, que radicaliza essa visão ao explorar o tempo como um fenômeno subjetivo e constitutivo. Husserl ao falar sobre a análise da consciência do tempo, considera o Escolástico a primeira pessoa a sentir "a fundo as poderosas dificuldades que aqui residem e que com elas lutou até quase ao desespero" (Husserl, 1994, p.37).

Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, texto considerado maduro em comparação com os escritos de 1905, apresenta o tempo como forma universal de toda e qualquer gênese egológica. Na visão dele “o universo de vivências que constituem o teor do ser real do *ego* transcendental é um universo compossível unicamente na *forma de unidade* universal do *fluir*, na qual todas as singularidades se inserem elas próprias como aí defluindo” (Husserl, 2013, p.113). O tempo, como uma forma generalíssima que permeia todas as vivências concretas e suas formações, constitui-se como uma motivação universal que abraça tudo e domina cada singularidade. Essa motivação, descrita por Husserl, manifesta-se como uma *legalidade formal de uma gênese universal*, na qual passado, presente e futuro são continuamente constituídos em uma estrutura noética-noemática<sup>10</sup> de modos de doação fluentes. Neste horizonte, a *forma de unidade do fluir* pode ser entendida como um fluxo horizontal do tempo, descrito como o movimento no qual todas as singularidades acontecem e se desdobram (Ibidem).

Na segunda meditação, Husserl (2013, p.64) procura elucidar o problema da experiência transcendental, destacando o elemento central da problemática do tempo: o *ego*. Este, ao se posicionar antes de todo conhecimento objetivo, estabelece-se como o substrato necessário onde a vida se manifesta e se desdobra, unificando suas múltiplas vivências singulares. Entretanto, emerge uma indagação crucial: será o *ego* o único detentor da precedência em todo fundamento gnoseológico?

Neste contexto, Husserl distingue de forma clara o *ego cogito* de Descartes da recém-descoberta do *ego transcendental*. Isso se justifica pela orientação da fenomenologia em direção a “uma nova concepção de fundamento do conhecimento, ou seja, enquanto fundamento transcendental” (Ibid, p.65). O interesse da fenomenologia em estabelecer regras *a priori* para a efetividade da ciência, visando uma ciência apriorística, decorre dos modos gerais de modificação da experiência efetiva, que encontram correspondência na fantasia. Husserl ressalta que os modos pelos quais a fantasia se manifesta são possíveis porque são considerados modificações das experiências efetivas, as quais, portanto, são experiências transcendentais. Assim, em vez de utilizar o *ego cogito* como premissa apodítica para conclusões que levam à subjetividade transcendente, o

---

<sup>10</sup> Os termos noético e noemático se referem ao processo da consciência quando seus vividos intencionais em seus momentos noéticos dão sentido àquilo que foi visado. Husserl diz que os “múltiplos dados do conteúdo real, noético, corresponde uma multiplicidade de dados, mostráveis em intuição pura efetiva, num ‘conteúdo noemático’ correlativo ou, resumidamente, no “noema”. (Husserl, 2006, p.203)

exercício da *epoché* fenomenológica abre o campo de possibilidades para um tipo inédito de experiência transcendental.

A vida é vista como um processo contínuo e motivado, onde cada ação e experiência tem um papel constitutivo<sup>11</sup>. Isso significa que a vida se desenrola através de uma série de operatividades, cada uma influenciada por uma variedade de motivações e sistemas de motivação. Estas operatividades não são aleatórias, mas seguem leis gerais da gênese, ou seja, princípios fundamentais que regem a formação e desenvolvimento das experiências. O *ego*, ou a consciência individual, é entendida como uma unidade histórica. Isso implica que a identidade do *ego* é formada e continuamente reformada através de suas vivências ao longo do tempo, identidade relacionada à sua história. Todas as experiências e constituições de objetos, sejam eles internos (imanes) ou externos (transcendentes), são integradas na história do *ego*. Este processo histórico é o que confere unidade ao *ego*, permitindo que ele se perceba como um ser contínuo no tempo (Ibid, p. 113).

A forma como o objeto se apresenta à consciência do *ego*, e a maneira como é percebido e categorizado, segundo Husserl, depende de “uma habitualidade firmemente desenvolvida – uma habitualidade adquirida a partir de uma certa gênese, que está sob leis de essência” (ibidem). Esses sistemas operam dentro de um contexto de gênese, ou seja, a maneira como algo vem a ser e é entendido está fundamentada em um processo temporal conforme certas leis. A percepção e a compreensão de qualquer objeto pelo *ego* só são possíveis dentro deste quadro de referência temporal e motivacional, que estrutura toda a experiência consciente.

Embora Husserl reconheça que a fenomenologia, em seu estágio inicial, seja predominantemente *estática*<sup>12</sup>, com descrições que ainda se situam dentro de uma ordem

---

<sup>11</sup> Em *Ideias II*, Husserl (1986, p.4), ao tratar da constituição do mundo na subjetividade, argumenta que todo conhecimento sobre a realidade está, em última instância, enraizado na experiência subjetiva. Ele afirma que “o mundo circundante é o espaço circundante que nos circunscreve” e que a percepção material constitui a base de todas as outras formas de percepção, sendo uma unidade dada na disposição espacial. Isso significa que a objetividade do mundo não é algo independente da consciência, mas é constituída por meio da relação intencional entre o sujeito e os objetos. Essa relação se dá através da percepção corpórea, que organiza e estrutura o mundo como um horizonte de possibilidades constantemente atualizado na experiência. Assim, a objetividade do mundo não é dada em si, mas resulta de uma constituição fenomenológica fundamentada no corpo como ponto de referência e na subjetividade como condição de possibilidade de qualquer experiência do real.

<sup>12</sup> Husserl argumenta que a fenomenologia elaborada inicialmente é estática porque, no começo, ela se concentra na descrição das essências e das estruturas fenomenológicas que já são dadas à consciência, sem investigar profundamente a gênese dessas experiências. A abordagem inicial da fenomenologia, que se limita à análise das essências e da intencionalidade da consciência, é semelhante à história natural, que

primária, ele também ressalta que as questões relacionadas à estrutura do *ego*, que ultrapassam a forma temporal, estão limitadas. Isso se deve ao fato de que qualquer *ego*, ao iniciar sua investigação, já se encontra vinculado a um mundo previamente constituído, o que impõe uma limitação necessária à análise. Esse ponto de partida, com a presunção de um mundo constituído, configura um grau inicial a partir do qual é possível desdobrar a fenomenologia. Para Husserl, a verdadeira potencialidade de uma fenomenologia eidética generalíssima exige que o *ego* seja capaz de realizar uma variação de si mesmo, rompendo com as estruturas óbvias e o pressuposto de um mundo dado. Assim, a dificuldade fundamental da fenomenologia reside na sua incapacidade inicial de acessar a generalidade última da problemática eidética, dado que o fenomenólogo encontra "a si próprio de antemão, como este ego em geral, que já consciencialmente possui um mundo, um mundo do nosso tipo ontológico" (Husserl, 2013, p.115). Nesse sentido, a possibilidade de uma teoria do tempo, livre de preconceitos, depende dessa superação dos limites impostos pela estrutura inicial da consciência, permitindo uma investigação mais radical sobre a gênese do *ego* e do tempo.

## 2.2 O MUNDO E SEUS OBJETOS

Por toda a parte vemos uma cadeia de efeitos e de causas, de fins e de meios, uma regularidade na aparição e desaparecimento das coisas... (Kant, 2001, p.650)

---

O "*ser verdadeiro*" seria, pois, algo determinado de uma maneira inteiramente e por princípio diferente daquilo que é dado como efetividade em carne e osso na percepção, daquilo que é dado exclusivamente com determinidades sensíveis, das quais fazem parte as sensíveis-espaciais. A coisa propriamente experimentada fornece o mero "isto", um x vazio, que se torna o suporte de determinações matemáticas e fórmulas matemáticas correspondentes, e que não existe no espaço da percepção, mas num "espaço objetivo", de que aquele mero "signo", numa multiplicidade euclidiana de três dimensões que só pode ser representada simbolicamente (Husserl, 2006, p. 96).

Nossa sensibilidade é constantemente afetada pelo mundo ao nosso redor, sendo a prova natural de um mundo já formado. Mas como isso acontece? O problema do espaço-tempo - como *a priori* - é uma característica do pensamento kantiano, pois está relacionado ao ambiente em que o mundo já nos aparece pronto. A questão

---

busca classificar e ordenar fenômenos sem explorar sua origem ou evolução. Nessa fase, Husserl descreve a consciência como um "ego" que já encontra um mundo constituído e pré-dado, sem questionar como esse mundo é constituído ou como a consciência se desenvolve ao longo do tempo. A transição para uma fenomenologia mais dinâmica e genética só ocorre posteriormente, quando Husserl começa a investigar a gênese do ego e do mundo, buscando entender como as experiências temporais e as estruturas essenciais se formam e se desenvolvem. Portanto, a fenomenologia inicial é estática porque se limita à descrição das essências, sem abordar a gênese da consciência e do mundo, algo que só será possível com uma abordagem mais radical e dinâmica (Husserl, 2013, p.115).

epistemológica da aparição, presente na *Crítica da Razão Pura* de Kant, embora investigada sob diferente método, também se insere no contexto da problemática fenomenológica do tempo que estamos propondo apresentar.

Segundo Castilho (2015, p.110), Husserl critica a Dedução Transcendental de Kant, observando que Kant, ao lidar com a fundamentação das ciências e a validade do conhecimento, deu um passo importante, mas recuou por receio de cair no "psicológico"<sup>13</sup>. A proposta kantiana sobre o tema foi uma tentativa de resolver o impasse metafísico colocado pelos empiristas, especialmente por David Hume. Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant teria dado um passo que poderia levá-lo a uma "fundamentação direta", mas, temendo que isso implicasse uma psicologização de sua teoria, recuou e não prosseguiu com esse desenvolvimento. Husserl argumenta que, ao tentar evitar esse caminho, Kant acaba se afastando de uma abordagem mais clara da subjetividade transcendental, tendo em vista que a subjetividade é tratada por ele, de forma indireta e envolta em obscuridade, o que dificulta sua transformação em conceitos claros e evidentes, como Husserl desejava para uma fenomenologia mais rigorosa. Para o fenomenólogo, a relação entre subjetividade e objetividade deveria ser diretamente analisada, sem as limitações impostas pela psicologia de sua época. *A Crítica da Razão Pura* visou legitimar os conceitos puros do entendimento, afirmando a possibilidade do conhecimento *a priori* por meio da dedução transcendental das categorias e das formas da sensibilidade, como tempo e espaço. Para Kant, tempo e espaço são formas *a priori* da sensibilidade, ou seja, não derivam da experiência, sendo anteriores a ela.

Em *Ideias*, Husserl explora o tempo fenomenológico em contraste com o tempo cósmico (objetivo) através da redução fenomenológica, a consciência não perde o vínculo com a realidade material, mas ela se liberta da objetividade externa. O tempo vivido, nesse sentido, não é o mesmo que o tempo mensurável do relógio. O tempo inerente ao fluxo da consciência, com modos de passado, presente e futuro, constitui-se simultaneamente, em um movimento contínuo de duração, sempre inserido no contexto do "agora". O fluxo temporal fenomenológico não é homogêneo nem estático, mas tem uma característica íntima, fluída e indivisível. O "agora" nunca é isolado, mas sempre traz

---

<sup>13</sup> Expressão que aparece no contexto da crítica de Husserl a Kant, especialmente no que se refere à subjetividade transcendental e à forma como ela é compreendida. Para Husserl, "cair no psicológico" significa reduzir a subjetividade transcendental à psicologia empírica, ou seja, tratar as operações da consciência como meros processos psíquicos ou naturais, tal como são estudados pela psicologia enquanto ciência empírica.

consigo a sua referência ao antes e ao depois, como um horizonte temporal que permeia todas as experiências. Husserl enfatiza que o tempo vivido possui uma forma necessária de vinculação entre os vividos privados, porque todo fenômeno tem uma duração, em que forma um contínuo preenchedor pertencendo a um único horizonte de fluxo temporal, criando uma unidade indivisível do passado, presente e futuro na consciência (Husserl, 2006, p.184).

Segundo Husserl (2006, p.223), os conceitos de *noema*, *noese* e conteúdo hiléticos são fundamentais para o fenomenólogo compreender o sentido dos objetos percebidos. Os “momentos hiléticos” são os aspectos sensíveis ou materiais que compõem a percepção. Representam aquilo que é dado de maneira imediata na experiência, como as cores, sons, texturas ou qualquer outra qualidade sensorial que surge no ato perceptivo. Esses dados são descritos por Husserl como componentes “reais” do vivido, ou seja, pertencem à matéria pura da percepção (Husserl, 2006, p.225). No entanto, o conteúdo hilético, por si só, não possui intencionalidade ou unidade de sentido. Ele aparece como elementos fragmentário, que dependem da atividade da consciência para ser organizado e integrados em uma percepção significativa. Essa atividade intencional é o que Husserl chama de *noese*. A *noese* corresponde ao ato da consciência, à forma como o sujeito dirige sua atenção e organiza os dados hiléticos em um sentido específico. A percepção de uma árvore, por exemplo, envolve diferentes modos noéticos, dependendo de como o sujeito a observa: fixar o olhar nas folhas, acompanhar o movimento do tronco ou perceber sua cor em diferentes condições de luz são variações noéticas que determinam o modo de aparição do objeto. A *noese*, portanto, é a atividade constitutiva da consciência, o momento em que o ato perceptivo orienta e anima a matéria bruta, conferindo-lhe forma e sentido. O resultado dessa atividade intencional é o *noema*, que se refere ao sentido ou ao correlato objetivo constituído pela consciência no ato perceptivo. O *noema* não é o objeto empírico em si, mas aquilo que se apresenta à consciência como “o objeto percebido”. É o modo como o objeto se perfila no horizonte da experiência, composto tanto pelos aspectos materiais (dados hiléticos) quanto pelos atos intencionais (noéticos) que lhe conferem unidade. Assim, no exemplo da árvore, o noema é a árvore tal como ela se manifesta à consciência, com suas qualidades sensíveis e sua unidade de sentido. O noema, portanto, é a expressão do fenômeno percebido enquanto dotado de intencionalidade (Ibidem).

Neste mesmo tema, Fink descreve a consciência como possuidora de uma estrutura temporal, capaz de produzir e reproduzir a “realidade” no momento presente. A associação que fazemos entre Fink e Kant neste momento, fundamenta-se exclusivamente no campo das investigações epistemológicas, uma vez que tanto o *tempo* quanto o *espaço* são considerados elementos essenciais da estrutura do conhecimento por ambos os filósofos, idealizados como “estruturas *a priori*” por Kant e descritos como partes da “estrutura da consciência” por Fink. Antes mesmo de chegar ao problema do tempo e da redução fenomenológica, Fink no segundo parágrafo de *PI* delinea o que virá a ser uma “egologia” ao definir o ato como um elemento da gênese de toda problemática sobre a autopercepção da consciência. O ato é visto como forma de agir entre as modalidades de ser da vida subjetiva, atribuindo ao ato um papel central na análise fenomenológica, porque, conforme a fenomenologia, a investigação se inicia “no interior da concepção do fenômeno de ato como uma ação co-pertencente à pré-doação do humano a si mesmo” (Fink, 2019, p.30).

Contudo, o tema da temporalidade em *PI*, passa a ser discutido como parte da “interpretação da intencionalidade de ato dos fenômenos temáticos como fio condutor do delineamento da problemática constitutiva” (Fink, 2019, p.45), sendo a primeira parte dessa obra. Nosso interesse, neste momento, é referente à “temporalização egológica”, apresentada por Fink nos parágrafos 10 ao 19. Veremos que a temporalidade egológica é a estrutura fundamental da consciência, responsável por articular o fluxo do tempo vivido, organizando as experiências em passado, presente e futuro. Ela é “egológica” porque está vinculada ao eu como centro organizador das vivências, garantindo a continuidade e a unidade da experiência temporal. Nesse contexto, a presentificação aparece como o ato intencional em que o passado ou o futuro são trazidos ao horizonte do presente sem perder seu caráter originário de “não-atualidade”. A rememoração, enquanto um tipo específico de presentificação, exemplifica essa dinâmica ao reatualizar o passado na consciência, não como uma simples reprodução, mas como um despertar da significatividade vital do objeto ou evento passado. Tal processo revela que a temporalidade egológica não apenas registra o tempo, mas constitui o modo como a consciência experiencia e dá sentido ao fluxo temporal (Fink, 2019, p55).

O método fenomenológico de Fink, conforme exposto por Richir (2020, p.421), busca ampliar os limites da fenomenologia para além do modelo clássico de Husserl, desenvolvendo uma cosmologia especulativa que unifica tempo, espaço e mundo em uma

dinâmica fluida e integrada. Fink entende os horizontes fenomenológicos não como estruturas fixas e estáticas, mas como dimensões oscilantes (*Schwingung*), que conferem movimento ao concreto e evitam interpretações metafísicas rígidas. Essa abordagem, entretanto, não é construída de forma isolada; percebe-se uma influência significativa de Heidegger, especialmente na maneira como ambos abordam a abstração dos horizontes. O conceito de *Schwingung*, presente em Fink e Heidegger, reflete um esforço conjunto para superar os limites da linguagem fenomenológica tradicional, incorporando processos fundamentais como a temporalização e a mundanização. Enquanto Heidegger explora o ser e a temporalidade, fornecendo a Fink um vocabulário e problemas que orientam sua cosmologia, Fink mantém uma posição crítica, recusando-se a limitar sua fenomenologia a uma ontologia subjetivista. Dessa forma, enquanto Heidegger direciona a fenomenologia para o *Dasein* como abertura do ser, Fink propõe uma integração mais ampla e especulativa, unindo os fenômenos na dinâmica do tempo e do mundo, abrindo novos caminhos filosóficos que permanecem complexos e em constante desenvolvimento (Richir, 2020, p.422).

Podemos dizer, na visão de Fink (2019, p.28), que existe uma articulação entre a pré-doação do humano a si mesmo e o mundo circundante (*Umwelt*), aprofundando o modo como o humano experiencia a si mesmo em sua existência cotidiana. Assim, a pré-doação revela-se não apenas como uma estrutura passiva, mas como uma dinâmica ativa, na qual o ser humano, ao se compreender em seu horizonte mundano, estabelece relações com seu entorno e consigo próprio. Essa relação é marcada por uma constante adaptação às situações concretas, onde o humano não apenas reage, mas interpreta e transforma sua realidade, manifestando suas capacidades (*Vermögen*). Desse modo, o estar-aberto (*Offensein*) do humano se configura como um movimento oscilante entre a apropriação reflexiva e a vivência imediata, revelando uma disposição do humano saber que, além da compreensão do mundo circundante, também existe uma compreensão de si mesmo. Entretanto, a compreensão de si mesmo está condicionada ao mundo circundante (*Umwelt*), uma vez que o humano “se” compreende mundanamente (*umweltlich*). A compreensão das tipologias de vivências a partir da pré-doação de si mesmo está sujeita a uma determinada interpretação, que se manifesta na forma do agir, a qual “compreende a vivência como unidade de uma ação: como ato” (Fink, 2019, p.29). Fink sugere suspender o entendimento convencional do que é um ato. No entanto, o ato não deve ser interpretado diretamente como uma ação prática, como transformar um tronco de árvore

em uma mesa de madeira. O ato a que ele se refere tem uma certa “impotência” em relação ao objeto percebido, pois a percepção não modifica o objeto percebido da mesma maneira que uma ação prática faria. O objetivo de Fink é definir a “autocompreensão do humano na qual ele é dado a si mesmo” (Ibidem), de acordo com suas capacidades e atos. A vida subjetiva é percebida como uma multiplicidade de atos, onde o ato se define como “elemento” final desse processo, ou seja, dessa noética como “simplicidade última, por detrás da qual não há nenhuma multiplicidade mais profunda a ser buscada” (Fink, 2019, p.30).

Considerar uma possível correlação entre os conceitos de "realidade" com a existência, constituição, apresentação e aparição é fundamental para compreender a abordagem de Fink. A realidade não é uma entidade estática, mas sim um processo dinâmico de constante revelação e configuração. A existência não é meramente estar presente, mas sim ser constituinte e constituída pela própria consciência temporal. A realidade se apresenta não como uma entidade fixa, mas como uma série de aparições que surgem e desaparecem no fluxo do tempo. Para ele, a "realidade" é mais do que a simples existência; é a intersecção entre a manifestação do ser pela consciência interna do tempo e aquilo que por ela é apresentado, é a síntese entre o mundo objetivo e a constituição subjetiva, onde a experiência se desdobra em um intrincado tecido de vivências temporais. Nesse sentido, a realidade é tanto uma construção da consciência quanto uma revelação do mundo, uma dança incessante entre o sujeito e o universo.

Na visão radical de Husserl, a fenomenologia ‘não deve ser uma doutrina das essências de fenômenos reais, mas de fenômenos transcendentalmente reduzidos’ (Husserl, 2006, p.28). Assim, o termo ‘real’, nesse contexto, pode indicar o objeto externo, aquele impossível de ser analisado pelo método fenomenológico, por outro lado, a aparição do objeto – constituída pela consciência no tempo – é classificada como ‘irrealidade’ de um vivido transcendentalmente reduzido. Husserl, na introdução de *Ideias*, declara que teria preferido "excluir a palavra 'real', carregada demais, caso tivesse à mão um substituto adequado" (Husserl, 2006, p.30). Já nas *Meditações Cartesianas*, ele postula que a atitude fenomenológica em relação ao mundo é meramente um fenômeno da realidade, considerando, assim, a realidade como o próprio mundo para além do *ego* (Husserl, 2013, p.70).

Fink explora a relação entre realidade, tempo e a constituição do presente na fenomenologia, destacando a temporalidade como elemento essencial da experiência do

real. Assim como Husserl, para Fink a realidade não é estática, mas um fenômeno temporal contínuo, que se constitui no fluxo das vivências e está sempre envolta em uma "modificação contínua da história". Esse caráter temporal permite que o real preserve sua identidade mesmo em meio às mudanças, sendo descrito por ele como uma "identidade na alternância" (Fink, 2019, p.73). Em outras palavras, a realidade, embora marcada pela transformação constante, mantém-se como algo reconhecível e contínuo no horizonte temporal. Para que o real se apresente como tal, ele deve necessariamente estar em correlação com o tempo, pois é a temporalidade da consciência que orienta a percepção e certificação dos objetos como reais. A constituição do presente, nesse contexto, é inseparável da recordação do passado e da expectativa do futuro (veremos mais a frente), pois nenhum presente existe de forma isolada: ele se forma em um horizonte temporal mais amplo. Fink ressalta que a presença da realidade é mediada pela intencionalidade da consciência, que organiza as experiências no tempo e assegura a continuidade entre o passado, o presente e o futuro. Assim, a realidade, ao ser percebida e certificada, emerge como um fenômeno marcado por sua temporalidade, um horizonte que transcende o instante e abarca a recordação e a antecipação. A conexão entre esses momentos temporais torna o presente dinâmico e, ao mesmo tempo, fundamental para a compreensão do real. Desse modo, a realidade, para Fink, não se limita ao imediato ou ao tangível, mas se constitui no fluxo temporal como um horizonte em constante transformação (Fink, 2019, p.74).

Quando Fink aponta a distinção entre experiência efetiva (*noesis*) e objeto intencional (*noema*), ele acaba nos mostrando o modo de encenação da consciência (fenômeno). Podemos considerar o objeto real, transcendental, alcançado pela intencionalidade como objeto fenomenologicamente constituído. A intencionalidade ao "objeto externo" é intencionalidade ao ser do transcendente. Assim, esse "alcançar" acaba como "ato intencional" ao objeto. A experiência efetiva tem seus objetos constituídos nesse processo. Logo "a vida da consciência tornada acessível por meio da redução fenomenológica é, de início, uma vida egóica fechada em si mesma" (Fink, 2019, p.37). Como vimos no capítulo anterior, a redução fenomenológica é a suspensão dos juízos mundanos que não se esgota, na medida em que o humano coloca o mundo entre parêntesis, ele se vê afetado pela própria colocação de parêntesis no mundo. Nessa "apercepção" de si mesmo, o humano surge como ente no mundo, ele percebe a sua antecedência em vista dos objetos intramundanos e do próprio mundo. Por isso, a primeira

redução é necessariamente uma redução à “subjetividade egológica”, seu estudo é delimitado como uma “egologia transcendental”. A redução ao Eu transcendental é uma redução em múltiplos níveis, e a redução às vivências considerada a mais próxima a penetrar na esfera transcendental. Na medida em que a redução se aprofunda “à fluída multiplicidade de atos juntamente ao seu conteúdo noético-noemático”, adentramos às profundezas da constituição transcendental que constitui os próprios atos enquanto unidades intencionais (Fink, 2019, p.38).

A redução fenomenológica desempenha um papel crucial, tendo a função de “mediadora”. Ela percorre o mundo subjetivo até as profundezas, chegando mais perto do espaço transcendental, clarificando a “origem constituinte” do “mundo constituído”, ou seja, entre o absoluto e o mundo. Podemos dizer em termos husserlianos que ela atua no extremo da ligação entre o âmbito transcendental e o âmbito mundano. A constituição é a manifestação ou a aparência do Absoluto, é o movimento que dá forma ao mundo, de Absoluto a mundo constituído.

Husserl já concordava com isso, ao afirmar que as “coisas” se apresentam continuamente a nós “nas multiplicidades de suas aparições, como unidades intencionais” (Husserl, 2006, p.111), porque é através da intencionalidade que a consciência vivencia a presentidade do fenômeno. Podemos considerar que a percepção<sup>14</sup>, em última instância, representa uma fronteira intransponível, pois apresenta o objeto que somente se torna intencional devido a consciência ser “consciência de algo”. O objeto externo, sem a intencionalidade da consciência, não adquire a característica de fenômeno e permanece fora dos limites da consciência. No entanto, se entendermos o “objeto intencional” como a aparência daquilo que é real, ou seja, algo concebido pela consciência como uma representação do que está fora dela, conseqüentemente, não podemos considerá-lo estritamente externo. Mesmo que essa aparência seja fiel, ela continua a ser uma representação do objeto que está fora da consciência. Porém, o objetivo desse texto não é discutir sobre a possibilidade da existência de objetos reais externos, mas analisar o modo temporal da recordação do presente como uma das potencialidades constituidoras em um nível elementar, ou seja, como consciência originária de acesso (Fink, 2019, p.89).

---

<sup>14</sup> A identificação da possível fronteira entre fenômeno e mundo real é um problema desafiador para a filosofia, assim como a posição da percepção transita entre a consciência e o mundo exterior. Na fenomenologia husserliana, a percepção é a própria consciência.

### 2.3 CONSCIÊNCIA INTERNA DO TEMPO

No §81 de *Ideias*, Husserl, ao tratar da redução transcendental aplicada ao tempo, alerta que, para distinguir o tempo "objetivo" do tempo fenomenológico da mesma forma que o faz com a realidade material, suspendendo a percepção da mundanidade, é necessária uma discussão específica. O que podemos perceber nessa antecipação em relação a uma formulação sobre a consciência do tempo, é a certeza que Husserl tinha sobre os "enigmas da consciência do tempo," que faziam parte de uma investigação distinta e mais profunda na dimensão da redução transcendental. Podemos suspeitar que, a referida imaturidade dos escritos sobre o tempo (os manuscritos das *Lições* ainda não editados), deveu-se a possível confusão que a primeira orientação fenomenológica poderia criar, com o que constituiria um domínio fechado de investigações. Em outras palavras, o "absoluto" transcendental, até aqui visto como o termo final da redução fenomenológica, passou a ser algo que se constitui a si mesmo, tendo suas fontes originárias em um "absoluto último e verdadeiro" que só poderia ser analisado na consciência interna do tempo (Husserl, 2006, p. 185).

O problema da temporalidade em *Ideias* estava direcionado a vincular a forma necessária entre os vividos, o perdurar desse vivido e o seu contínuo preenchimento. A preocupação de Husserl era não deixar vazia a ligação entre os vividos. Assim, a explicação da simultaneidade, de maneira breve, já previa o desenvolvimento pormenorizado dessas evidências, que ele considerou de "grandes consequências metafísicas" (Husserl, 2006, p. 187).

Podemos questionar se a ideia apresentada nas *Lições* de 1905, com seu horizonte temporal composto por "fluxos de vividos" e pelos momentos constitutivos de "impressão", "retenção" e "protenção", delineia, anos mais tarde, em *Ideias*, o movimento das "vivências" como parte de um fluxo constante, permitindo que o olhar seja direcionado retroativamente ao horizonte dessas vivências (Husserl, 2006, p.105, 184). A nosso ver, a compreensão de Husserl sobre o conceito de "vivência" em *Ideias* explica e nomeia o fenômeno da presentificação, mas não aborda de forma completa a "consciência interna do tempo". Essa temática foi plenamente desenvolvida apenas com a publicação das *Lições*, em 1928, já influenciadas pelas reflexões posteriores de Husserl sobre a temporalidade, como se observa nos *Manuscritos de Bernau*, escritos em 1917/18.

A preparação dos manuscritos das *Lições* ficou a cargo de Edith Stein, assistente de Husserl entre 1916 e 1918, que possivelmente teve a liberdade de modificar alguns termos escritos por ele. No entanto, a edição e publicação aconteceram somente em 1928 por Heidegger, que se limitou a fazer algumas correções consideradas insignificantes quanto ao conteúdo. No ano de 1929, Eugen Fink apresentava sua tese de doutorado PI, sob a orientação do próprio Husserl. Entretanto, desde 1927 Fink já desempenhava o papel de seu assistente, coincidindo com a publicação de *Lições* em 1928. Para o leitor de PI fica claro a influência das *Lições* e dos *Manuscritos de Bernau*, sobretudo no desenvolvimento da ideia do tempo.

Podemos ver isso no §13 de PI, a respeito do mundo das recordações, Fink afirma que sua "análise da modificação da presentificação corre constantemente o risco de um paralelismo" com as *Lições* de Husserl, e apenas a segunda parte de sua tese escapa desse paralelismo, a busca pelo sentido noemático da "consciência de imagem" através de uma análise prévia da "modificação de neutralidade" (Fink, 2019, p.102). Entender o sentido da consciência do tempo é crucial quando relacionamos o preenchimento temporal contínuo de um objeto com a sua identidade na alternância. Dizendo de outra maneira, para a consciência, um objeto tem a possibilidade de "alteração" e "inalteração", mesmo que o objeto permaneça no mesmo espaço, ele não permanece no mesmo ponto temporal. O que Fink destaca ao falar do preenchimento temporal é a necessidade de identidade entre os entes reais externos e o preenchimento realizado pela consciência (Fink, 2019, p.73). Por isso, a consciência interna do tempo foi estratificada tanto por Husserl quanto por Fink, como um fluxo temporal constituído pelas recordações de passado, presente e futuro em um nível profundo e segmentado.

A 'recordação do passado' é intencionalidade de uma presentificação, especialmente quando consideramos a recordação apenas superficialmente, como a simples reprodução de uma experiência que já não está mais presente, mas que é trazida intencionalmente para o momento atual como uma lembrança de algo que já aconteceu. Basta uma simples dúvida, 'será que fechei a janela de casa?', para dividir nossa consciência entre a presença dos objetos ao nosso redor, no momento "agora", e a lembrança do momento em que estávamos saindo e fechando a janela. Isso ocorre simultaneamente, onde o presente imediato coexiste com a representação do passado. Nesse processo, trazemos para o presente atual a lembrança de uma vivência, "mas na

maioria das vezes, há na recordação apenas percursos menores de uma continuação real, submetidos ao interesse da vivência do recordar”. (Fink, 2019, p.66)

Se a presentificação é a presença daquela "vivência não-presente" trazida à minha consciência atual, podemos afirmar que a “despresentificação” (*Entgegenwärtigungen*) ocorre como a intencionalidade que constitui os horizontes do tempo, especialmente pela retenção e protensão. Diferentemente da apresentação direta das coisas no momento atual, a despresentificação refere-se ao modo como aquilo que foi presente é mantido ou projetado no fluxo temporal sem se reduzir ao momento presente imediato (Fink, 2019, p.50). Exploraremos esse tema mais detalhadamente no próximo capítulo. Entretanto, o problema da consciência do tempo requer uma abordagem inicial sobre a presentificação, pois o despresentificado permanece na horizontalidade do tempo não mais como presente, mas como aquilo que acabou de ser presente e ficou retido como memória. Por isso, podemos dizer que o presentificado é o retorno dessa memória que foi despresentificada em algum momento, reaparecendo no presente como rememoração.

Fink refere-se à despresentificação como uma categoria que se distingue tanto da apresentação quanto da presentificação. A despresentificação, mencionada com o termo alemão *Entgegenwärtigungen*, parece designar as intenções que constituem os horizontes temporais de vivência, como a retenção, a proteção e a apresentação (*Appresentation*). Esses horizontes, segundo Fink, não configuram nem atos de apresentação propriamente ditos, nem atos de presentificação, mas dizem respeito a uma dimensão fenomenológica diferente, relacionada à maneira como o tempo se estrutura na consciência.

#### 2.4 A RETENÇÃO DA PERCEPÇÃO

A recordação não é, portanto, sem mais, recordação de uma percepção anterior. Mas dado que a recordação de um processo anterior inclui a reprodução da aparição na qual ele foi dado, existe também, a todo momento, a possibilidade de uma recordação da percepção anterior do processo) ou a possibilidade de uma reflexão *na* recordação, que dê a percepção anterior). O todo anterior da consciência é reproduzido, e o que é reproduzido tem o carácter de reprodução e o carácter de passado. (Husserl, 1994, p. 86)

Ao tematizar as presentificações, a fenomenologia tanto de Fink quanto de Husserl observa uma peculiaridade nas intencionalidades que constituem os horizontes viventes. Isso ocorre porque tal movimento transcende o instante atual, funcionando mais como um desaparecimento, “despresentificação” (Fink, 2019, p.51). Em outras palavras, essas intencionalidades operam em um movimento de esquecimento, que não é constituído por apresentações nem presentificações, incrementando o fluxo contínuo do tempo.

Fink, ao citar o limite das “partes fundantes” do presente, destaca a impressão originária, que não deve ser considerada um “átomo temporal”, mas “abstratamente a partir do complexo da temporalidade vivente e fluída” (Fink, 2019, p.52), diferenciando, no contexto da constituição do presente vivente, as intencionalidades que ainda não são atos propriamente ditos, e sim fragmentos intencionais que desaparecem na horizontalidade da consciência do tempo. Se considerarmos que a presentificação possui características de reprodução, essa categoria de intencionalidade possui um caráter de desvanecimento.

Os modos da consciência intencional começam com a apresentação da impressão originária, sua retenção em direção ao horizonte passado e sua expectativa em direção ao horizonte ainda por vir. A cada percepção, desencadeia-se uma série de retenções, formando um fluxo temporal constante. Assim, o presente se temporaliza em uma multiplicidade de fases impressionais. Por exemplo, ao caminhar no parque, percebo continuamente novas cenas que se transformam retencionalmente, com uma prefiguração que é ora determinada, ora indeterminada.

Fink descreve o fluxo da consciência do tempo como uma cadeia de retenções e protensões, onde o desenvolvimento da ideia de “percepção” seria o problema “genético”<sup>15</sup> a ser investigado. A cada momento, a consciência retém as impressões, e, a cada retenção que acontece, ocorre também uma modificação dessa retenção. Essas impressões, contudo, não são estritamente originárias, pois participam de um processo contínuo de transformação e articulação dentro do fluxo temporal. A recordação do presente, nesse contexto, não é apenas a retenção do que acabou de ser vivido, mas um fenômeno intencional que emerge ao se adentrar nos horizontes do presente como algo que já se passou, podendo, por vezes, assemelhar-se a uma lembrança (Fink, 2019, p73). Além disso, a consciência originária do futuro é estruturada pela protensão, que projeta continuamente um horizonte de possibilidades – o por- vir como parte da experiência temporal. Essa antecipação não se limita a uma expectativa subjetiva, mas forma um campo intencional que organiza a relação do presente com o futuro. A recordação antecipativa, por sua vez, vincula-se a um movimento estruturante que integra as dimensões do passado e do presente no fluxo da consciência, permitindo compreender a unidade do horizonte temporal como uma totalidade dinâmica. Assim, Fink evidencia

---

<sup>15</sup> Consideramos que a situação da “impressão originária” é analisada por Husserl como um problema genético da consciência interna do tempo.

como o tempo não se limita a uma sucessão de momentos isolados, mas constitui uma rede fenomenológica complexa de significações (Fink, 2019, p.76).

Se a consciência torna real o objeto percebido por nossos sentidos, como ela também torna real aquele objeto invisível aos nossos sentidos? A recordação antecipativa prevê o futuro? Parece que ela, de certa maneira, não apenas prevê o futuro, mas fantasia um futuro possível que é confirmado a todo momento pelos sentidos. Todos os objetos, na medida em que são transcendentais, mostram-se sempre, por uma necessidade que lhes é essencial, somente através de perspectivas ou de adombrações<sup>16</sup>. Os elementos invisíveis que não entram na percepção são, todavia, constituídos conjuntamente em uma “intenção motivada” (Fink, 2019, p.61).

A subdivisão da “recordação de presente” em recordação antecipativa e rememoração nos permite compreender até que ponto a recordação de presente pode ter uma intuitividade imaginária determinada e motivada, mas de modo algum se compreende por aí o caráter particular do seu “presente simultâneo”. Por isso, podemos entender que a presentificação da recordação antecipativa, diferente da rememoração, não traz um ser acabado, de forma alguma já determinado, mas a manifestação de uma possibilidade. Fink diz que a “recordação antecipativa” extrai a pre-doação à projeção futura da protensão, quando essa se preenche como constituição originária (Fink, 2019, p.69). Por exemplo: Estou ansioso por um reencontro. Nessa alegria vivida, imagino como ele se passará. Nesse momento, o “reencontro” ainda não se deu, mas tenho dele apenas uma antecipação, que é a antecipação do presente desse mesmo reencontro no “mundo” da recordação antecipativa. Na recordação antecipativa já é agora aquilo que ainda não foi (Fink, 2019, p.70).

O caráter posicional da recordação antecipativa se estende tanto mais profundamente na plenitude concreta, quanto mais fortes e prefiguradas são as motivações que as revelam. Se a rememoração é consciência reconstitutiva, logo podemos definir a operação de experiência da recordação antecipativa como uma constituição protencional. Mas tanto a reconstituição do passado quanto a constituição protencional são possíveis na medida em que, anteriormente na retenção e na protensão,

---

<sup>16</sup> Fink utiliza o termo "adombrações" (do alemão *Abschattungen*) para descrever as manifestações parciais ou os "perfis" de um objeto que se revelam progressivamente na consciência. Esse termo captura o caráter limitado e perspectivista da percepção: nunca apreendemos um objeto em sua totalidade imediata, mas sempre por meio de aparições parciais ou "sombrias" que adumbram sua presença completa.

os “territórios” nos quais as constituições dos mundos da recordação possam se estabelecer já estejam formados.

A noção de consciência interna do tempo, uma abstração crucial, permitiu a Fink desenvolver suas ideias posteriores sobre “consciência de imagem”, que compõem a segunda seção, “análise provisória da consciência de imagem” de Pl. A análise do tempo é compreendida por Fink dentro de uma perspectiva “egológica”, ou seja, fenomenológica. A investigação sobre essas intencionalidades, levou Fink a considerar realidade e irrealidade como um enigma a ser tematizado em sua tese.

Isso não significa que queiramos transformar a apresentação em uma presentificação, mas se trata, antes, de uma problemática muito mais originária à qual, em função da estreiteza de nosso objetivo, podemos indicar somente como sendo o problema tradicional da “faculdade da imaginação transcendental”. Somente a partir disso é que a unidade de espaço e tempo se deixaria elucidar radicalmente. (Fink, 2019, p.74)

Com isso, Fink (2019, p.74) diz que, a horizontalidade do presente não é um momento dos objetos, ela é, em tese, o espaço, é aquilo “em que” torna os objetos possíveis. A classificação do presente como uma recordação é um exercício de abstração que nos possibilita fragmentar a horizontalidade do tempo em fases reduzidas dentro do agora atual. Compreender o *passado* como retenções de impressões e o *futuro* como expectativa não é tão difícil, e não requer um grande esforço mental; porém não podemos falar com essa mesma facilidade sobre a compreensão do *presente*.

## 2.5 RECORDAÇÃO

A horizontalidade do tempo, constituída pela passagem temporalizadora do conteúdo fenomênico, através de simultâneas presenças e ausências, é uma passagem de presença e “despresença” na medida em que “ainda-não” está a caminho do ser-agora, e o “não-mais” a caminho do ser-agora-agora. Porém, essa transição é a potencialidade que não percebermos em um diagrama espacial, a interação da presença e da ausência. Esse elemento de transição que conseguimos compreender através da natureza do horizonte temporal, “não é coisa, conteúdo ou estrutura, não é padrão, forma ou propriedade, não é ação, processo ou evento; é uma ‘condição’ para todas essas questões que, em última análise, só pode ser vista como simplesmente pré-ontológica” (Bruzina, 2000 p.76).

No §7 das *Lições*, Husserl analisa a consciência do tempo através da interpretação sobre a captação momentânea e duradoura dos objetos temporais transcendentais. Diz ele

- segundo a doutrina de Brentano<sup>17</sup> - que a captação de uma sequência de representações necessita que seus objetos sejam simultâneos e estejam relacionados em conjunto num ato único e indivisível (Husserl, 1994, p.52). Seria inimaginável a representação de objetos se não houvesse um ponto temporal que determinasse a sua posição e toda sucessão a partir desse ponto. Porém, também devemos considerar os casos em que a apreensão se realiza em um ponto estendido, ou seja, uma extensão do agora, chamada por Husserl como “tempo de presença”. Para ele o “tempo de presença” é o momento agora de um ato psíquico que se estende no tempo, pois “eles estão na consciência uns após os outros, mas caem no interior de um e o mesmo acto total” (Ibid).

É possível unir os dados de objetos temporais transcendententes que se constituem como alteração, estendendo o tempo em um “tempo de presença”? Essa questão trazida por Husserl abre caminho para a reflexão sobre a constituição do próprio tempo.

Ao retornar a Brentano, Husserl considera que cada objeto transcendental possui sua extensão temporal. Entretanto, se utilizarmos o exemplo da melodia, deveríamos ouvir somente cada som singular percebido, devido ao seu ponto temporal fixado. No entanto, ouvimos uma melodia completa através da simultaneidade dos sons singulares, graças à disposição da recordação exercida na horizontalidade do tempo. Assim, apesar de ouvirmos a cada momento apenas a fase atual do som, a objetividade total e duradoura da melodia é constituída por nossa capacidade de dividir esse momento presente em pequenas partes, existindo como: recordação, percepção e expectativa dentro de um ato contínuo (Ibid).

Para Husserl, o som possui uma extensão e posição temporal assim como um objeto possui uma extensão e posição espacial, isso porque ao se afastar do objeto a sua extensão permanece a mesma juntamente com seu ponto fixo determinado, exceto a sua distância em relação a minha, quanto mais eu me afastar do objeto, mais modificação na distância teremos. Os pontos temporais do som, da mesma maneira, se afastam da consciência na continuidade do fluxo, e “a sua distância relativamente ao agora produtor

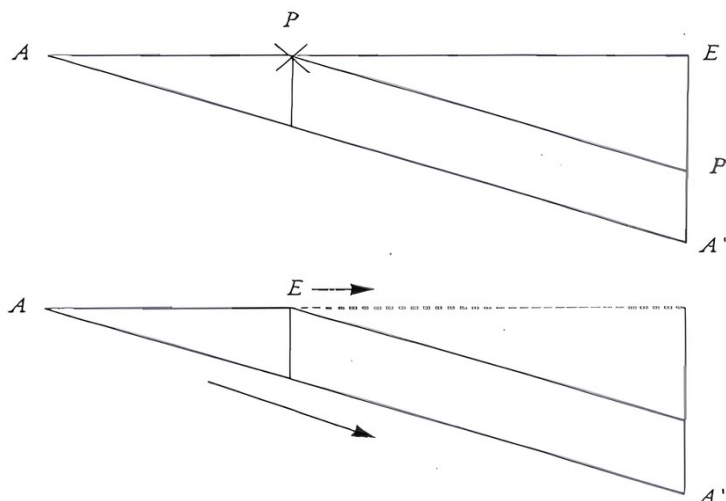
---

<sup>17</sup> A doutrina de Franz Brentano sobre a origem do tempo, conforme apresentada por Husserl (1994, p. 45 – 47), argumenta que essa direção intencional é o que constitui a estrutura temporal na consciência, implicando que o tempo e as percepções temporais são inerentes ao modo como a mente se relaciona com seus objetos. O conceito de "apreensão-conteúdo-apreensão" refere-se à estrutura da experiência intencional. Para Brentano, todos os fenômenos psíquicos envolvem uma direção a um objeto, onde a apreensão é o ato mental que "segura" o conteúdo (o objeto da consciência) e o torna presente para o sujeito. Esse conteúdo nunca é uma reprodução direta do objeto externo, mas sim uma representação interna, que Husserl descreve como algo que a consciência molda e configura segundo sua própria estrutura temporal e intencional.

torna-se cada vez maior (Husserl, 1994, p.57)”. Ao se mover para o passado, cada vez mais distante, o objeto se torna mais obscuro em relação ao agora atual, portanto devemos ter em mente a diferença entre um objeto agora imanente duradouro e o objeto no seu modo de decorrer, como passado ou “agora mesmo passado”.

Esses fenômenos que constituem os objetos imanentes são descritos como “fenômenos de decurso” designando os modos da orientação temporal, como agora, passado, etc. Ao falar sobre os contínuos dos fenômenos de decurso, Husserl ilustrou o tempo através de um diagrama, pelo qual podemos observar o decurso contínuo do tempo a partir do “ponto-fonte”, constituído como início do momento agora de sua duração total. Também notamos uma característica do filósofo nessa parte de sua obra, o modo figurativo matemático para ilustrar a sua teoria do “agora mesmo passado”, ou seja, do momento agora estendido como unidade. Logo abaixo vemos esse diagrama em um plano cartesiano e como foi possível imaginar a duração do agora em um ponto “A” inicial até um ponto *agora* final “E”, preenchido por um afundamento em linha paralela, decorrendo de seu respectivo modo atual, até formar por definitivo aquilo que foi um “agora passado” em um primeiro momento, e posteriormente um passado decaído na obscuridade da consciência.

**Figura 1 – Diagrama do Tempo**



AE – Linha dos pontos-agora.

AA' – Afundamento.

EA' – Contínuo de fases (ponto-agora com horizonte de passado)

E → - Linha dos agoras eventualmente preenchidos com outros objectos.

Fonte: Husserl, Edmund. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p.61.

No diagrama do tempo de Husserl, a letra A, P e E representam um ponto específico no contínuo do tempo presente, e A refere-se a um “ponto-agora inicial” que é vivido ou experimentado no presente momento até ser limitado pelo P que define o seu “ponto-agora final”, logo a linha P-E passa novamente a ser linha A-P, em uma continuidade cíclica. O símbolo P' indica que o modo de decurso já mudou, configurando-se como uma retenção que se desmembrou do “agora mesmo presente” e se tornou um presente retido como passado, não contendo mais nenhum agora. Este diagrama ilustra tanto os momentos do presente com seus “pontos-agora”, quanto a constituição das retenções através da “dupla continuidade dos modos de decurso” (Husserl, 1994, p.61).

A capacidade de duplicidade da intencionalidade é percebida neste momento, enquanto um dos raios da intenção (*Meinung*) se dirige para o agora e outro raio se dirige para a retenção. No entanto, falaremos sobre a dupla função da intencionalidade mais adiante. Nosso interesse agora é demonstrar como o ponto-fonte que marca o início de toda produção é definido por Husserl como proto-impressão e porque ainda não podemos falar em uma impressão definitiva.

Consideramos que toda consciência é uma consciência impressional que se converte em consciência retencional a todo momento, tendo uma consciência retencional sempre nova. Husserl arrisca dizer que a capacidade do campo temporal que agrega todo movimento da consciência no momento presente, ou imanente, se assemelha ao campo de visão que temos do espaço objetivo. Para ele, a percepção possui uma igual limitação como o nosso campo visual, onde a capacidade da consciência reter incessantemente as recordações frescas por retrotração, tomada por novas fases impressionais, se assemelha à capacidade que temos em nosso campo visual objetivo (Husserl, 1994, p.63). Essa similaridade da consciência retencional com o campo visual objetivo pode ser fundamento para uma possível explicação sobre os objetos transcendentais invisíveis pela percepção, mas que adquirem sentido mesmo sem serem visados. A capacidade do campo visual tem uma limitação espacial evidente, sua limitação é tanto objetiva quando nos limitamos a visar somente o que é focado, mas também possui um campo periférico que a qualquer momento pode ser focado<sup>18</sup>. O campo da consciência, neste caso, da

---

<sup>18</sup> A este respeito, Husserl (2006, p.87) fala sobre o halo das *intuições de fundo*, onde toda percepção de coisa tem um halo de fundo com característica de não “estar-voltado-para”, não deixando de ser uma consciência de um fundo objetivo co-intuído.

consciência retencional, também possui um foco que é o momento atual retido, e sua periferia são as recordações frescas que constituem todo esse campo temporal imanente.

O apontamento de Husserl sobre a gênese temporal indica que a percepção como apresentação [*Gegenwärtigung*] se distingue da retenção e da recordação iterativa, inclusive esse é o título do §16 de *Lições*. Podemos deduzir de forma muito direta o que Husserl pensa sobre a percepção, ela é, respectivamente, a impressão originária. No decorrer do parágrafo veremos que a *percepção adequada do objecto temporal* é mais do que apenas a impressão de uma intuição, ela é união da consciência-agora (*Jetztbewusstsein*) com a consciência retencional, através das suas distinções temporais formadas ainda na protoconsciência (*Urbewusstsein*), na retenção e na protensão. Podemos imaginar o decorrer do tempo como a melodia de uma música, e a melodia é construída com sons que foram percebidos, que estão sendo percebidos e que serão percebidos, constituindo assim a melodia completa. Para isso, o som dado agora é aquele percebido, ou seja, é o som do presente, e somente o som do ponto agora é percebido. Aquele som que já foi, não é mais percebido, ele é som passado.

A linguagem, nesse caso, acompanha o sentido do termo “recordação” do objeto percebido dentro da consciência interna do tempo. Essa ideia de passado, incluída no termo “recordação”, é atingida pela flexão temporal da palavra "percebido", mesmo quando dizemos algo do presente. Quando expressamos que algo está sob a influência da percepção, falamos "algo é percebido", e não "algo é percepção". Aquilo que já foi percebido, ou ainda poderá sê-lo, será sempre de um objeto retido pela consciência do tempo, mesmo no agora presente. Essa característica da consciência de sempre perceber um objeto pela retenção parece um pouco confusa, deixando dúvidas pelo caminho. Afinal, em que momento a consciência inicia o primeiro contato com o objeto se não pela percepção? Como pode esse primeiro contato já ser uma retenção da percepção em andamento? Existe percepção pura e percepção de segundo grau?

Apesar de ouvirmos cada som como singular, momento a momento, não percebemos a melodia pela singularidade de seus sons, mas pela unidade da consciência retencional, que, através dos sons decorridos, produz a unidade da consciência por referência ao objeto temporal, a melodia (Husserl, 1994, p. 70). O final de uma melodia só acontece quando o último som se desvanece, logo o soar da melodia

tem o seu próprio sentido (*Dingsinn*) desde que esteja em uma conexão de apreensão na simultaneidade com seus sons singulares.

Husserl entende que o presente tem início através da sua proto-impressão, como um elemento que subsidia a recordação primária através de suas impressões retidas em cadeia dentro do fluxo temporal, e do outro lado a expectativa primária que pre-figura a impressão aguardando a confirmação com a sua realidade externa. Para ele, o que é percepção se transforma continuamente em não-percepção, numa simultaneidade que constitui em imanência o presente (agora), configurando-se como uma abstração teórica do limite ideal que separa o que já foi do que ainda está por vir.

Podemos optar por ver o presente como uma continuidade de apreensões ou como um contínuo singular que se modifica o tempo inteiro. No entanto, sempre que dividirmos esse contínuo em duas partes, uma parte será o presente e, assim por diante, infinitamente, formando o passado. Essa dificuldade que temos em definir o momento presente é maior em comparação com os modos do passado ou futuro. Um objeto temporal visado, ou a sua impressão consciente, acontece através de cadeias de proto-impressões que entram em cena, constituindo o elemento que fica no meio entre a recordação primária e a expectativa primária, que sozinhas ainda não podem ser consideradas como presente. Portanto, esses modos temporais primários são vistos por Husserl como “o oposto da percepção, pelo que percepção e não-percepção se convertem continuamente uma na outra” (Husserl, 1994, p.71).

Nesse nível temporal, o agora é formado pelo elemento entendido como consciência original, percepção ou impressão, visto que o presente tem o natural poder da modificação, convertendo um agora original em um “agora” passado, fluindo como um contínuo de impressões em matizes de um agora presente. A recordação primária, ainda “fresca” na horizontalidade da consciência do tempo, é “*como que* a mesma consciência que o acto-do-agora e acto-do-passado, criadores de tempo” (Husserl, 1994, p.72). A diferença enfatizada por ele é referente à natureza da *presentação* em contrariedade com a *presentificação*, apesar de ambas terem o poder de modificar as suas matizes, como por exemplo em uma melodia recordada ou percebida. Na *presentação* temos a faculdade de uma consciência retardada, notamos que ela continuamente deixa de ser consciência original e passa a ser retenção, sempre muito próxima da impressão original, assim conseguimos comparar dois ou três sons, cada um em seu ponto temporal, mas tendo sentido apenas no momento presente. Ao contrário disso, na *presentificação* “os

fantasmas que apresentam os sons não ficam paralisados na consciência, como se agora cada som fosse continuado, [...] como um dado persistente idêntico” (Husserl, 1994, p.76), senão seria impossível a representação intuitiva do tempo. A percepção cai continuamente na horizontalidade do passado, através das retenções modificadas pelas apreensões subsequentes, mas o que Husserl encaixa nessa consciência de tempo reduzida é o limite ideal (Husserl, 1994, p.71), aquele que separa a percepção que constitui o puro agora, com as demais fases de suas retenções, o que deve ser enfatizado sobre o limite ideal é o seu caráter estritamente teórico, não veremos uma linha separando de fato os modos de tempo entre passado, presente e futuro.

Esse caráter de auto-dação da *presentação* a diferencia do caráter de representação da *presentificação*, porque “apresenta” um agora que é dado, diferente do seu contrário que “representa” um agora que já foi dado. Portanto, voltamos à questão anterior: em que momento a consciência entra em contato com o objeto se não pela percepção? Esse primeiro contato já é a retenção da percepção em andamento? A percepção apresenta o objeto como produto original ou como reprodução? Parece que a resposta para essas questões pode ser encontrada quando analisamos o caráter de reprodução da *presentificação* das recordações frescas, visto que “este agora não é <percepção>, quer dizer, dado ele próprio, mas sim presentificado [...] E, do mesmo modo, o decurso da melodia na *recordação iterativa* representa o <mesmo agora passado>, mas não o *dá*” (Husserl, 1994, p.72).

Para Husserl a recordação se diferencia da percepção por ser uma presentificação dela, porém a compreensão da percepção como ato que dá origem, ou seja, ato que constitui originalmente, transforma a recordação primária como constituidora, assim, a “recordação primária é percepção” (Ibidem), isso porque apenas na recordação primária *vemos* o que é passado, não no modo representado, mas como constituição presentativa. Assim como a fantasia – que será discutida no próximo capítulo – a recordação iterativa nos oferece a presentificação do momento agora *como que* o mesmo agora passado, por isso “o agora fantasiado representa um agora, mas não dá ele próprio um agora” (Ibidem).

## 2.6 RECORDAÇÃO ANTECIPATIVA E RECORDAÇÃO DO PRESENTE

Para Eugen Fink, a recordação possui características que a distinguem como uma vivência intencional específica, inserida no horizonte mais amplo da fenomenologia. Ela

não se configura como uma mera reprodução do passado, mas como uma reconstrução significativa de um objeto ou evento em um "mundo da recordação" próprio, que se desdobra no presente com base em uma experiência originária passada. Essa vivência é marcada por um caráter recursivo e criativo, no qual a rememoração não apenas reativa um conteúdo já dado, mas reorganiza e confere sentido ao objeto recordado em função das condições atuais de quem recorda. Além disso, Fink destaca a liberdade intencional no ato de recordar, onde o sujeito direciona sua atenção de forma seletiva a determinados aspectos, enquanto outros permanecem no esquecimento (Fink, 2019, p.59).

A condição fenomenológica para um objeto mundano ser subjetivamente evidenciado está nos modos temporais que preenchem sua duração. Diferente da rememoração, a recordação antecipativa se refere ao futuro e não ao passado. Por isso, ela diz respeito ao ser indeterminado que ainda não se apresentou em sua forma acabada. Quando Fink fala sobre a horizontalidade do fluxo temporal, ele não pensa somente nas obviedades de um passado formado pelas retenções contínuas, mas também aquilo que se encontra ao ultrapassar o agora em direção ao futuro. Para ele, na recordação antecipativa é projetado um futuro que já acontece de forma obscura dentro do mundo circundante, “e isso de tal modo que o passado do presente do mundo da recordação antecipativa coincide com o futuro do presente atual e com todo seu passado” (Fink, 2019, p.70). Devemos compreender que a essência da recordação antecipativa é a intuitividade imaginativa com caráter de possibilidade. Quando imaginamos o futuro como uma possibilidade habitual, sua presunção pode, por um lado, ser afirmada através das motivações originais ou, por outro lado, ser contrária a elas. A prefiguração das presunções mundanas tem um peso maior quanto mais a recordação antecipativa estiver próxima do presente efetivo, até alcançá-lo de forma a confirmar sua figuração como real no presente momento. (Ibidem)

Enquanto a rememoração tem como característica a reconstituição do passado, a recordação antecipativa possui um caráter de constituição protencional. Na medida em que a realidade do objeto transcendental acontece, aparecendo entre retenção e protensão, forma-se assim a horizontalidade do tempo. Devemos entender essa fase da formação da horizontalidade do tempo como um momento de despresentificação (*Entgegenwärtigungen*), ou seja, o momento em que o presente desaparece na horizontalidade do tempo. A palavra alemã "*Entgegenwärtigungen*", se traduzida literalmente sem considerar o prefixo "Ent", significa "tornar presente". Contudo, o prefixo "Ent" confere ao termo um sentido de negação ou reversão, transformando-o em

algo oposto à presentificação. Assim, poderíamos interpretar a palavra em nossa língua como algo próximo a "despresentificar", ou seja, um movimento de fazer desaparecer, de tornar esquecido. Talvez a única qualidade criadora inerente à "despresentificação" resida justamente no instante em que o presente ocorre, apenas para, em seguida, se tornar esquecido. Esse processo poderia ser entendido como a geração de um ciclo dinâmico de "surgir e esquecer".

Quando Fink fala sobre a recordação do presente, ele se refere justamente ao momento despresentificador como penetração no horizonte aberto de possibilidades em nosso mundo circundante. Para Fink, o mundo circundante é o mundo dos entes reais, é o mundo que já está acontecendo, e ser afetado pela temporalidade é a condição que torna esses entes reais, e sua "identidade na alternância" é responsável pelo preenchimento temporal que caracteriza a identidade do objeto que aparece como duradouro, podemos dizer que "o mundo circundante como fenômeno egológico é um agregado (*ein Inbegriff*) dos correlatos intencionais" (Fink, 2019, p.73). Isso possibilita a percepção do objeto real ser tomada como certificadamente existente no presente, com seu respectivo preenchimento temporal de duração. Essa certeza é condicionada à presentalidade do sujeito que intenciona o objeto. Fink indica que a evidência do objeto real deve ser necessariamente uma evidência subjetiva, pois deve coincidir com um presente subjetivo.

Nas reflexões de Husserl, essas questões só podem nos levar ao problema da constituição do objeto individual através da redução transcendental. A posição temporal compreende a consciência do tempo objetivo, uma vez que os fenômenos da consciência do tempo subjetivo indicam que, na recordação primária, o objeto que recua permanece na mesma posição. A diferença está na relação de distanciamento entre a recordação primária e o agora, que é sempre novo, como um ponto temporal objetivo. A lei da modificação constante considera a "consciência das posições temporais idênticas" (Husserl, 1994, p.91) e, nos permite pensar sobre a constituição da objetividade (*Objektivität*) de objetos (*Gegenstände*) e de processos temporais individuais. Um sempre novo agora, além de criar um objeto sempre novo, cria também um ponto temporal que é um ponto-objeto individual. Este é um momento constante da individuação descrita por Husserl.

Todo tempo percebido é percebido como passado que termina no presente. E o presente é um ponto-limite. Toda apreensão, tão transcendente quanto possa ser, está presa a esta lei. Se percebemos um voo de pássaros ou um esquadrão de cavalaria a galope e coisas semelhantes, encontramos

então, no substrato sensível, as diferenças descritas – proto-impressões sempre novas trazendo consigo os seus caracteres de posição temporal que resultam na sua individuação – e encontramos, por outro lado, os mesmos modos na apreensão. (Husserl, 1994, p.95)

Os momentos temporais que permitem a constituição e a individuação, são necessariamente dependentes do conteúdo de apreensão. O individual é a forma temporal que a sensação originou, logo a proto-impressão é gerada e define o ponto-agora, que continuamente se modifica na horizontalidade do tempo. A proto-impressão se distingue como original por seu caráter absolutamente imodificado, “ela tem como conteúdo aquilo que a palavra <agora> significa, contando que ela seja tomada em sentido estrito. Cada novo agora é o conteúdo de uma nova proto-impressão” (Husserl, 1994, p.94). Os momentos individualizantes distinguem uma proto-impressão de uma nova proto-impressão, e a sua matéria física continua a mesma, o que muda são os modos de doação, pois são modos de doação do passado, com isso, constrói-se a percepção objetivante.

## 2.7 O DUPLO CARÁTER DA INTENCIONALIDADE

O esquema teórico da horizontalidade que constitui a consciência do tempo possui uma forma onde vetores opostos partem de uma unidade de vivência para constituir o fluxo temporal. A recordação iterativa, como vimos anteriormente, também chamada de recordação primária, é parte constituidora de uma vivência, contudo ela possui assim como toda a recordação, intenção tanto para o passado quanto para o futuro, uma intenção de expectativa que conduz constantemente ao presente e de retenções que se afastam dele. (Husserl, 1994, p.82).

Husserl diz até que, por mais chocante e absurdo que possa parecer, quando falamos sobre a duplicidade da intencionalidade, queremos dizer que a consciência ao mesmo tempo que constitui um objeto como unidade imanente também constitui-se a si própria como consciência, representando a unidade do fluxo da consciência, e do outro lado o objeto imanente constituído (Husserl, 1994, p.105).

Essa capacidade da consciência de tornar presentes vivências retidas no horizonte temporal da consciência deve-se a uma das direções da intencionalidade. A outra direção é responsável por constituir o momento presente. A intencionalidade constitutiva não possui a mesma liberdade que a intencionalidade reprodutiva, pois sua orientação está sempre voltada para formar a unidade da recordação primária no fluxo. Portanto, essa

consciência é atravessada por uma “intencionalidade longitudinal que, no decurso do fluxo, está constantemente numa unidade de coincidência consigo mesma” (Husserl, 1994, p.106).

Isso implica necessariamente uma auto-aparição do fluxo, na qual o próprio fluxo deve ser percebido em seu próprio fluir. A auto-aparição do fluxo não exige um segundo fluxo; ela, como fenômeno, constitui-se antes de si e em si mesma. O constituinte e o constituído coincidem um com o outro, mas não podem naturalmente coincidir em todos os aspectos. As fases do fluxo de consciência, nas quais fases do mesmo fluxo de consciência se constituem fenomenalmente, não podem ser idênticas a estas fases constituídas e não o são mesmo. O que aparece na atualidade momentânea do fluxo de consciência é, na cadeia dos momentos retencionais desse fluxo, uma fase passada do fluxo de consciência (Husserl, 1994, p.108). Para Bruzina (2000, p.78), o "agora", situado na transição entre o "ainda não" e o "já não", é descrito por Husserl como a dimensão onde a realidade se manifesta com maior intensidade. Esta ideia, também explorada nos *Manuscritos de Bernau* (Husserl, 2001, p.45), teve um impacto significativo para Fink, levando a uma análise radical da consciência do tempo. Nesse contexto, o "agora" representa o ponto de maior atualidade e preenchimento intencional, onde ocorre a maior "saciedade" intencional, ou seja, a determinação mais completa do *noema*.

Contudo, foi propriamente na análise do tempo que Fink encontrou o lugar necessário para identificar outras descobertas da fenomenologia, destoando dos princípios radicais husserlianos, como a crítica ao presencialismo, deslocando o presente perceptivo originador “em favor de uma consciência atemática de abertura operativa às dimensionalidades de campo e de horizonte da ordem temporal de desprendimento, e destes como momentos concretos do ‘balanço’ do tempo” (Bruzina, 2004, p. 312).

### CAPÍTULO III – IRREALIDADE E PRESENTIFICAÇÃO

Como problema condutor de toda pesquisa, podemos indicar a pergunta pelo sentido fenomenológico da irrealidade. Mas por “irrealidade”, um termo tão ambíguo, não compreendemos contudo o conceito oposto à “realidade” no sentido da posição existencial realizada nos juízos. Não se trata, portanto, de uma análise teórica do juízo, mas de uma tentativa de conhecer as vivências elementares que constituem a irrealidade o suficiente para empreender a partir daí, na segunda parte, sua elucidação constitutiva. (Fink, 2019, p.101)

O capítulo final desta pesquisa dedica-se à distinção fenomenológica entre realidade e irrealidade, explorando a relação da presentificação e a constituição dos objetos temporais. Ao longo deste trabalho, fundamentamos nossa análise nas teorias da redução e da consciência interna do tempo desenvolvidas por Husserl e Fink, que se mostram essenciais para compreendermos o caráter dinâmico da horizontalidade do tempo presente, especialmente por meio de seu movimento "despresentificador". Em contraposição, a presentificação ocorre em um movimento oposto, no qual o que foi apagado ou esmaecido na memória por aquele momento “despresentificador”, volta através das recordações.

As recordações da consciência, descritas e analisadas como potencialidades, operam no modo *como se*, lembranças passadas, fantasias e expectativas. Porém, Fontana (2022, p.26) diz que, “a fantasia é uma presentificação, mas nem toda presentificação é fantasia”, isso porque todas as presentificações devem ser compreendidas através do conceito de modificação, pois elas representam uma transformação na atitude originária do presente fenomenológico. A presentificação implica, essencialmente, em um movimento que altera a forma como o presente é vivenciado, aproximando algo do agora que não está imediatamente presente. Esse processo de modificação pode se manifestar de várias maneiras, como na memória, atenção, expectativa ou reprodução em imagem. Em cada uma dessas manifestações, a experiência original do presente é modificada para algo do passado, do futuro ou do imaginário.

Buscamos neste último capítulo investigar a presentificação e a doação originária de acesso (apresentação). Vimos anteriormente que a intencionalidade da presentificação em direção ao passado sempre utiliza vivências retidas na horizontalidade do fluxo temporal de maneira livre, ou seja, a liberdade de reprodução da consciência é exercida através da presentificação das recordações passadas como também, na expectativa, a

possibilidade das recordações antecipativas. Portanto, a presentificação analisada como a reprodução dos conteúdos retidos, também pode ser entendida como irrealidade, porque são “modificações presentificantes de impressões” (Husserl, 1994, p.112). Por sua vez, na doação originária, a aparição do objeto transcendente, nesse contexto, envolve a constituição do ser temporal, sua duração e alteração, mas ela não tem a liberdade que a presentificação possui dentro da horizontalidade do fluxo temporal. Seu caráter é estritamente condicionado à produção da originalidade, constituindo transcendentalmente os objetos através das impressões perceptivas.

Embora a doação originária transcorra no tempo sem a liberdade de intencionalidade como a presentificação, ela compartilha seus modos temporais em um nível elementar. Como citamos no final do capítulo anterior, o caráter duplo da intencionalidade incide em unidades dos atos presentantes, através do mesmo movimento de passado e futuro no fluxo temporal, por meio de retenções de um agora-mesmo-passado e das prefigurações antecipativas de um agora-mesmo-por-vir. Falando de outra maneira, o conteúdo originário possui uma dupla intencionalidade para constituir o agora, direcionada ao mesmo tempo para uma “retenção ainda fresca” e para uma “protenção ainda por vir”, constituindo a proto-impressão. Essa modalidade de temporalização da própria temporalidade originária mostra a objeção de Fink às descrições que relativizam a diferença específica entre presentificação e apresentação (Fink, 2019, p.52).

Uma certa continuidade de aparições é necessária para formar o fluxo constitutivo do tempo, entretanto, nós nomeamos como fluxo a partir dos objetos temporalmente constituídos, mas ele não é temporalmente objetivo, ele é a “*subjetividade absoluta* e tem as propriedades absolutas de algo que se designa *metaforicamente* como <fluxo>, que brota de um ponto de actualidade, de um ponto-fonte primitivo, de um <agora>, etc.” (Husserl, 1994, p. 101).

### 3.1 CONSCIÊNCIA IMPRESSIONAL

Quando Fink fala sobre as presentificações como consciência originária de acesso, ele faz referência aos acessos possíveis das presentificações em geral na horizontalidade do tempo (recordações, fantasias), mesmo sabendo que sua função primária é caracterizada através de um “esquecimento e um manter afastado”. Embora para ele a consciência originária no sentido mais “originário” é sempre a consciência presentante, ou seja, um tipo de consciência “na qual algo se mostra como o que é, na qual ‘algo’ em

um preenchimento facultativo, seja ele um horizonte, um algo irreal, um algo possível”, as presentificações, que são o contrário dessa consciência originária, também podem ser, de forma secundária, classificadas como consciência originária ao seu respectivo acesso no horizonte temporal (recordação, fantasia, etc).

No parágrafo 42 das *Lições*, Husserl aborda esse problema dizendo que todas as impressões são constituídas como consciência originária, originária no sentido de originar uma apresentação, isso porque sua visão de consciência se baseava nas vivências que se dividiam em duas classes: as vivências como atos, possuindo referência a alguma coisa, tendo a consciência de alguma coisa; e as vivências que não possuem nenhuma referência, como as cores ou as fantasias (Husserl, 1994, p.112). A presentificação em todos os casos acontece na imanência, ou seja, no momento presente, e isto podemos observar quando recordamos uma memória através de um estímulo sensorial; presentificamos de um lado as vivências retidas em um passado distante e, por outro lado, presentificamos o momento presente doador de percepções sensíveis. Podemos notar que a percepção dos conteúdos primários, assim como a lembrança de vivências retidas, são consciência no modo presente, por um lado é a impressão sensível e por outro lado o conteúdo de uma recordação.

A consciência impressional, conforme descrita por Husserl, refere-se à percepção imediata e originária, caracterizada pela presentificação direta do conteúdo sensorial. Essa forma de consciência não é uma produção ativa, mas sim receptiva, sendo descrita como uma recepção passiva que distingue a recepção presente de outras formas de vivência, como a memória ou a fantasia. A consciência impressional implica a percepção de algo como presente, correspondendo à possibilidade de identificar e presentificar um dado sensorial em sua manifestação imediata. Diferente das modificações reprodutivas, como as recordações ou fantasias, que introduzem algo ausente ou transformado, a consciência impressional mantém a experiência no nível do agora, constituindo-se como o fundamento primordial das vivências sensoriais. (Husserl, 1994, p.113). Embora Husserl afirme que a impressão no seu sentido mais estreito deve ser entendida como oposta a presentificação, portanto deve ser tomada como consciência primária sem a qual não exista mais nenhuma consciência, ele parece sugerir que a impressão, enquanto percepção do presente, é uma experiência que não apenas registra o que é dado no momento, mas que também constitui esse momento em sua imanência. Nesse sentido, quando ele fala que a percepção de um A corresponde a uma presentificação do

percepcionar, está se afirmando que, ao perceber algo no presente (como o A), a consciência não apenas vivencia o objeto, mas simultaneamente realiza uma espécie de auto-presentificação do ato de percepção. Ou seja, o próprio ato de perceber é inseparável do conteúdo percebido, sendo ambos imanentemente presentes. Essa ideia parece tensionar o conceito clássico de presentificação, que geralmente envolve uma relação com algo ausente ou mediado (como em recordações ou fantasias). No caso da impressão, a presentificação não se refere a algo que “volta a estar presente” a partir de uma ausência, mas a uma dinâmica imanente do próprio presente. O "perceber" não apenas "traz" o objeto, mas confirma a presença do ato de percepcionar no fluxo do agora. Assim, a impressão não é apenas o conteúdo do que é percebido, mas também uma auto-manifestação da consciência no ato de perceber.

Sobre esse mesmo assunto, vimos no capítulo anterior que Fink, ao descrever a complexidade dos atos que, embora pertencentes ao campo do mundo circundante, não são diretamente visados pela sensibilidade, sugere que a consciência original opera por meio de uma "apresentação vitalmente motivada" (Fink, 2019, p. 74). Essa ideia pode ser compreendida como uma resposta que assegura a existência da "outra face da árvore" ou do "outro lado da montanha", mesmo sem que esses elementos sejam diretamente percebidos. Embora nunca sejam visados sensorialmente, suas prefigurações são trazidas à consciência como possibilidades, conferindo-lhes um caráter de presente. Assim, a face oculta, ainda que não visível, é significada e reconhecida pela consciência, que, de maneira originária, atribui sentido a essa possibilidade.

Fink (2019, p. 53) descreve de forma clara a experiência de atravessar a rua, na qual, a cada momento, novas percepções surgem e desaparecem, mudando e se transformando com o passar do tempo. Ele explica que, ao atravessar a rua, não estamos o tempo todo conscientes das percepções passadas, mas sim da "consciência impressional", que é um conjunto de impressões que vêm do passado. Esse processo contínuo de mudança e esquecimento (*Fortrückung*) é como a despresentificação funciona, ou seja, o desaparecimento gradual dessas percepções passadas. Fink deixa claro que a despresentificação não é um processo de "apresentação" de algo, mas sim um esquecimento. A intenção por trás das despresentificações depende de um mundo constantemente presente. Em outras palavras, a capacidade de recordar ou se conectar com o passado só é possível porque o conteúdo dessa experiência já foi determinado pela "consciência impressional". As impressões, no entanto, não têm a mesma liberdade, pois

estão sempre ligadas a uma "apresentação de vivência que constitui o horizonte" (Ibidem). Fink sugere que, embora seja difícil descrever esse processo de latência essencial em termos fenomenológicos, ele fala sobre dois tipos de "despertar": um reflexivo, que acontece através das presentificações, e outro que é mediado pela reflexão fenomenológica. Este segundo tipo de despertar é crucial, pois é a preservação das intenções latentes que cria as imprecisões e incertezas que nos permitem perceber o objeto como ele é. Assim como a presentificação ocorre quando entramos no modo presente, apresentando aquilo que estava despresentificado, a despresentificação é uma condição da consciência temporal no seu nível mais originário (Fink, 2019, p. 54).

Portanto, com essas explanações, buscamos responder às questões acerca das impressões como consciência originária, nas quais Husserl afirma que elas operam no sentido de presentificar a percepção no momento do agora, por meio da consciência impressional. Por outro lado, Fink apresenta uma crítica à redução do mundo circundante intencional à experiência original-presentativa proposta por Husserl, argumentando que essa abordagem compromete o sentido objetivo da objetualidade que nos cerca. Segundo Fink, os objetos, enquanto transcendentais, não se apresentam de forma completa ou imediata, mas sempre se manifestam parcialmente, por meio de perspectivas ou adumbramentos (Fink, 2019, p. 74). Ele ressalta que essa redução não considera adequadamente os elementos invisíveis ou potenciais, que, apesar de não fazerem parte do conteúdo diretamente presentativo, são constituídos na experiência de maneira correlata. Esses elementos, como o lado posterior de um objeto, pertencem à esfera de proximidade do mundo circundante e funcionam em consonância com as intencionalidades que estruturam o presente. A crítica de Fink torna-se mais profunda ao questionar os limites da intencionalidade que motiva a apresentação e ao investigar o que fundamenta o caráter de presente da experiência. Ele sugere que a abordagem de Husserl negligencia a horizontalidade temporal, ou seja, a relação constitutiva do presente com o passado (como nas recordações) e com o futuro (como nas antecipações). Para Fink, essa redução do mundo à experiência original-presentativa não é suficiente para elucidar questões fundamentais, como a unidade de espaço e tempo, demandando uma análise mais abrangente e originária, que ultrapasse a esfera puramente perceptiva.

### 3.2 PERCEPÇÃO E FANTASIA

O problema da fantasia surge para Husserl quando ele busca distinguir os diferentes estados da consciência, especialmente a intuição e a representação. A intuição

se caracteriza por apresentar diretamente seu conteúdo real, ou seja, aquilo que está efetivamente dado na experiência presente. Já a representação opera de forma distinta: em vez de nos colocar diante do próprio objeto, ela utiliza um meio para representá-lo, trazendo à consciência algo que não está realmente presente. Por exemplo, estar fisicamente diante das Pirâmides de Gizé e percebê-las por meio da intuição sensorial é uma experiência distinta de visualizar o desenho de uma pirâmide ou evocá-la mentalmente. Ainda que ambos os casos tenham como objetivo trazer à consciência a "ideia" de pirâmide, eles operam de modos diferentes, isso porque a Pirâmide nesse momento não pode ser tocada, a sua matéria não está presente, diferente se estivéssemos no Egito, observando até mesmo os seus defeitos erosivos causados pelo tempo. É aqui que podemos estabelecer com mais precisão a distinção entre apresentação e presentificação.

A fantasia, por sua própria estrutura, é um caso claro de presentificação, pois constitui seus objetos sem que eles estejam realmente presentes no espaço e no tempo da experiência sensorial. Isso significa que a fantasia não é um tipo de consciência de imagem. A principal contraposição entre a fantasia e a percepção está no fato de que a percepção nos coloca diretamente diante do objeto real, sem a necessidade de mediação por signos ou representações. Em contrapartida, a fantasia recorre a um modo de consciência que não depende da presença efetiva do objeto, evocando-o de maneira não presencial.

Como aponta Silva (2012, p.12), um dos aspectos fundamentais das *Lições* sobre a consciência de imagem é justamente a constatação de que a fantasia não pode ser reduzida à consciência de imagem, tal como Husserl inicialmente concebia. Isso porque a fantasia não constitui seus objetos de forma mediata, como acontece na percepção de uma fotografia ou de um quadro, onde há um suporte material que organiza a experiência. Em vez disso, os objetos da fantasia são dados de maneira imediata e originária, como ocorre na imaginação. A distinção entre fantasia e percepção, portanto, não está na mediação por signos, mas no fato de que a percepção lida com objetos presentes, enquanto a fantasia lida com objetos ausentes.

No entanto, a fantasia será tratada nessa pesquisa, de maneira prévia, porque ela desempenha um papel introdutório fundamental na compreensão da temporalidade e das relações intencionais na fenomenologia de Husserl. Enquanto vivência privilegiada para a captação de essências ou sentidos (Fontana, 2022, p.22), a fantasia permite acessar de

forma irrealizante os conteúdos temporais que não estão diretamente vinculados à percepção sensorial, o que a torna essencial para explorar a estrutura da consciência e seu funcionamento. Dessa forma, vemos a possibilidade de situá-la como ponto de partida para as análises mais abrangentes sobre a temporalidade, oferecendo um suporte metodológico para a investigação do tempo enquanto fundamento da consciência. No entanto, Fontana (2022, p.24) acredita que para alcançar uma definição plena da fantasia é requerido o aprofundamento de conceitos chave expostos em toda obra husserliana, como a intuição, a descrição de essências e a relação entre o eu fantástico e o eu puro.

Para Fink a fantasia é caracterizada como uma forma de presentificação não-ponente, em contraste com as demais formas de presentificação que se fundamentam em uma relação direta com o presente fático ou o mundo real. Na fantasia, há a criação de um "mundo pretendido," com um "tempo mundano" e um "espaço mundano" igualmente pretendidos. Esse mundo não é uma mera extensão do real, mas constitui uma realidade própria, onde o fluxo temporal não necessariamente coincide com a temporalidade do "Eu atual." Fink distingue duas formas de fantasia: as variações ficcionais que se estabelecem no futuro ou no presente compartilhado desconhecido, e as que se voltam ao passado ou ao presente conhecido. Ambas, no entanto, configuram universos independentes, nos quais o conteúdo do mundo fático é neutralizado, abrindo espaço para novos horizontes de significação. A fantasia pura apresenta horizontes tanto de passado quanto de futuro, mas sua temporalidade interna não está orientada por nenhuma coincidência com o tempo do "Eu" que fantasia. Fink sugere que a fantasia implica uma espécie de fratura no mundo produtivo, projetando horizontes alternativos que desafiam a temporalidade ordinária, abrindo questões sobre a despresentificação da realidade e sua relação com a possibilidade (Fink, 2019, p.76).

Na visão de Husserl (1994, p.75), a fantasia ocupa um lugar específico na consciência do tempo, sendo caracterizada como presentificação (reprodução), enquanto o tempo originalmente dado é sempre apresentado (*präsentierte*), e não fantasiado. Diferentemente da retenção, em que o conteúdo permanece ligado ao agora da consciência, a fantasia apresenta o conteúdo de forma secundária e autônoma, desvinculada do ato originário que lhe deu existência. Não se trata de uma simples reprodução do passado, mas de uma consciência que reinsere algo no "agora" de forma modificada, apresentando-o como um dado transformado. A fantasia, enquanto presentificação, traz ao presente algo ausente por meio de uma representação subjetiva,

existindo um distanciamento do tempo original. Nesse processo, o conteúdo da fantasia é matizado, adquirindo novos contornos que diferem da experiência original. Assim, a fantasia se constitui como uma consciência capaz de reviver, sob condições alteradas, aquilo que já não está mais presente no fluxo imediato do tempo (Husserl, 1994, p.76).

Husserl, no apêndice II das *Lições*, considera a fantasia uma modalidade de aparição que se distingue da percepção e das impressões sensoriais por sua característica essencialmente imaginativa. Diferente da percepção, que se relaciona ao objeto presente no “aqui e agora”, a fantasia opera no domínio da irrealidade, apresentando conteúdos que não possuem uma presença física ou temporal imediata. Nesse sentido, a fantasia está ligada à capacidade da consciência de evocar imagens, memórias ou construções fictícias que não dependem de uma correspondência direta com o mundo externo, ou seja, ela se caracteriza como uma forma de aparição imaginativa, na qual o conteúdo pode ser uma representação mental de algo recordado ou mesmo inventado, sem vínculo necessário com a experiência sensível presente. Através da fantasia, a consciência é capaz de transcender os limites da percepção sensorial e do presente, projetando-se para além do real, seja por uma transformação do passado acessado exclusivamente pela memória, ao futuro ou ao completamente fictício. Essa capacidade não se restringe ao campo externo, pois também atua no âmbito do "sentido interno", em que a consciência organiza e apresenta conteúdos imaginados ou recordados. Além disso, Husserl diferencia a fantasia da impressão e da crença: enquanto a impressão está ancorada no presente sensorial, e a crença envolve a adesão a uma realidade percebida ou interpretada, a fantasia é autônoma, livre de compromissos com a presença objetiva. (Husserl, 1994, p.127). Apesar de não estar ligada ao "caráter real" próprio da percepção, a fantasia tem um papel crucial na constituição da experiência subjetiva, permitindo que a consciência explore dimensões irrealizadas e ausentes, mas que, paradoxalmente, são "presentificadas" por meio de atos imaginativos.

A tese de Fontana (2022, p.154) traz contribuições significativas para a concepção de fantasia em Husserl, especialmente no contexto das *Lições*. A principal novidade reside na ênfase no conceito de presentificação, que define a fantasia como um ato modificado da consciência original, capaz de tornar presente algo que está ausente no plano temporal, de forma irrealizante e subjetiva. Essa perspectiva destaca a fantasia como uma consciência singular na tradição filosófica, desvinculada da noção clássica de simulacro ou mera reprodução de imagens. Diferentemente da apresentação, que está

vinculada ao agora perceptivo e ao conteúdo hilético de base, a fantasia opera em uma temporalidade própria, baseada no não-presente. Nesse sentido, o objeto fantasiado aparece como uma vivência intencional e irreal, situada em um horizonte temporal distinto, que conecta passado (retenções) e futuro (protenções) de forma única. Fontana também explora a diferenciação entre os modos de presentificação: tética (recordação), iterativa (expectativa) e a pura presentificação de fantasia, que é autônoma e desvinculada de conteúdos perceptivos. Outro ponto relevante é a relação entre fantasia e reprodução, embora a reprodução esteja ligada à recordação, ela também se fundamenta em um caráter de fantasia, pois implica a criação de uma imagem irrealizante na corrente da consciência. Assim, a fantasia não se limita à reviver passivamente algo ausente, mas atua como uma forma ativa de abertura da consciência a novos horizontes temporais. Essa abertura amplia o entendimento fenomenológico da consciência pura, permitindo que a fantasia desempenhe um papel essencial na constituição temporal dos fenômenos e na vivência de experiências situadas fora do presente imediato.

A fantasia tem a característica de "como se" porque, na perspectiva fenomenológica de Husserl, ela se situa no modo da possibilidade em oposição ao modo da atualidade da consciência perceptiva. Isso significa que, ao fantasiar, a consciência não toma os conteúdos como efetivamente reais, mas os vivencia como possíveis, em uma suspensão da crença na realidade (Fontana, 2022, p.192). O "como se" caracteriza essa experiência, pois nela a consciência atua como se estivesse percebendo ou vivenciando algo real, mas, na verdade, permanece em um estado de neutralidade, sem afirmar a validade ou a existência concreta do objeto ou evento fantasioso. Essa neutralidade envolve uma abstenção, um afastamento voluntário dos atos posicionais típicos da percepção e da crença, nos quais a consciência atribui validade ao que é percebido ou acreditado. Fontana (2022, p.194) relata que, na fantasia a consciência se abstém de tomar posição sobre a realidade do objeto e opera em um registro puramente representacional, isso é o que Husserl denomina "representação presentificante" ou "presentificação neutra", em que o objeto aparece como uma possibilidade pura, sem ser afirmado como existente. Além disso, os atos da fantasia são descritos como "atos neutros" ou "atos como se", porque eles refletem os atos efetivos da percepção ou da crença, mas em uma forma modificada. O objeto é construído e vivenciado como se fosse percebido, mas sem qualquer compromisso com a sua efetividade ou presença.

Ainda segundo Fontana, a fantasia, na fenomenologia de Husserl, revela-se como uma forma singular de consciência, marcada pelos modos *como se* (*Als-ob*) e *quase* (*Gleichsam*), que expressam diferentes nuances de irrealidade. Esses modos distinguem a fantasia da percepção, evidenciando sua característica de neutralização da crença na efetividade dos objetos. No modo do *como se*, o objeto aparece como algo que poderia ser real, mas que não se dá como efetivo, inserindo-se no campo do possível, como ocorre em experiências estéticas, no teatro ou na apreciação de obras de arte. Já o modo do *quase* está mais próximo da reprodução e da consciência de imagem, remetendo a vivências que evocam a efetividade, mas que são experienciadas de forma modificada, como na memória ou na imaginação. Na fantasia, esses dois modos interagem para constituir objetos e mundos possíveis, nos quais a liberdade da consciência pode criar, modificar e explorar novas direções intencionais. Assim, enquanto o *como se* enfatiza a liberdade criativa em um horizonte de pura possibilidade, o *quase* aponta para a continuidade com o real, ainda que de forma mitigada. Ambos os modos, ao suspenderem a efetividade, mostram a potência da fantasia como um domínio privilegiado da consciência irreal, permitindo compreender como esta se desdobra em horizontes abertos de sentido e criação (Fontana, 2022, p.197).

É impossível considerar como momentos reais do vivido os caracteres que neles aparecem para a consciência e que o olhar orientado para eles apreende como propriedade deles. Por mais difíceis que sejam os problemas de elucidar como se relacionam a composição real do vivido e aquilo de que nela se tem consciência como não-real, temos em toda parte de fazer a separação, tanto no que se refere ao núcleo noemático, ao ‘objeto intencional como tal’ (tomado em seus modos de doação ‘objetivos’), que aparece a cada vez como suporte dos ‘caracteres’ noemáticos, quanto no que se refere aos próprios caracteres. (Husserl, 2006, p.234)

Alves (2019, p.40) ao analisar a modificação de neutralidade como ferramenta para a compreensão das ficções, acredita que construímos um mundo imaginário, isso porque os objetos fictícios não são separados do mundo real por uma fronteira visível e clara, o entrelaçamento do mundo real e da ficção acontece com os “materiais” do mundo real, para ele a abertura ao mundo ficcional é por meio da fantasia. Os mundos ficcionais apresentam uma natureza ontológica distinta dos mundos possíveis, como concebidos na lógica modal. Enquanto mundos possíveis são descrições de estados alternativos do mundo real, sujeitos a restrições de consistência lógica e possibilidade, mundos ficcionais transcendem essas limitações. Eles não precisam ser descrições de estados não realizados do mundo real, mas funcionam como “quase-mundos” onde eventos impossíveis e contraditórios podem ocorrer. Histórias como *Alice no País das Maravilhas*

exemplificam essa liberdade criativa, permitindo que leis lógicas e o princípio do desvio mínimo sejam relaxados (Alves, 2019, p.49). Assim, os mundos ficcionais não podem ser plenamente explicados como variações de mundos possíveis, pois sua construção não obedece necessariamente às regras que regem a lógica modal. Sua relação com o mundo real é indireta e pode ser mais simbólica ou imaginativa. Portanto, mundos ficcionais devem ser vistos como entidades independentes, com características ontológicas próprias.

Fink, na segunda seção de PI, busca investigar o sentido noemático da consciência de imagem. Para ele, nesse caso específico, a existência “ontológica” dos objetos físicos não é relevante; o que importa é como esses objetos são intencionados pela consciência, enquanto vivência de um objeto não presente, representando-se na mente. Dessa forma, o termo presentificar (*Vergegenwärtigen*) destaca bem o modo que a intencionalidade traz esse objeto ausente ao tempo presente (Fink, 2019, p.102). Considerando a presentificação do ponto de vista analítico, contudo sobre a modificação de neutralidade, Fink (2019, p.103) diz que devemos distinguir (a) o “quê” é consciente; e (b) “como” ele é consciente; a diferença fenomenológica de *essentia* e *existentia*. Neutralizar, nesse caso, significa suspender, colocar entre “parênteses”, assinala, portanto, uma crença no modo *como se*.

A modificação de neutralidade não é restrita apenas aos fenômenos da consciência de imagem, que se caracteriza por um ato intencional no qual um objeto se manifesta por meio de uma representação sensível, sem que seja confundido com a própria coisa representada. Nesse tipo de consciência, há sempre uma relação tripartida: (1) um suporte material (como uma pintura, fotografia ou escultura), (2) uma configuração figurativa (o arranjo de cores, formas e linhas que estruturam a imagem), e (3) o significado intencional da imagem (aquilo que ela representa para a consciência). Diferente da percepção, onde o objeto é dado como existente e presente no espaço e no tempo, a consciência de imagem mantém uma suspensão da posição ontológica do objeto, operando em um registro de neutralidade fenomenológica, onde o que importa não é a existência real do objeto, mas o modo como ele se torna presente à consciência enquanto imagem.

Além da consciência de imagem, essa modificação de neutralidade também se aplica a todas as vivências constituintes, como o humor, os sentimentos, etc. Por isso podemos falar que a consciência que constitui, “constituidora de ser”, realiza

modificações na condição de crença, modalidade dóxica; e a constituição da aparência (*Scheinskonstitution*) realiza na neutralidade no modo *como se*. É importante que fique explícito que o caráter da neutralidade de execução seja o da sua não-iterabilidade, fundando um ato subjetivo no modo como se, diferente do ato posicional (*Setzung*), que funda uma objetualidade de maneira dóxica (Fink, 2019, p.115)

A neutralidade de execução, já descrita por Husserl (2006, p.242), e resgatada por Fink (2019, p.104), é descrita “enquanto modificação universal da totalidade da vida de ato, é primariamente um modo de existência do Eu sem seus atos”. Ele confere à modificação de neutralidade a possibilidade do eu se abster da positividade de suas vivências. Ou seja, ocorre uma certa ruptura da crença experiencial, ela é executada no modo da mera aparência, tendo o caráter da não-iterabilidade (Ibidem, p.105). Assim como as presentificações se caracterizam pelo modo *como se*, a constituição da neutralidade de conteúdo é a constituição da “aparência” (*Schein*), seus elementos se fundem na essência material, no próprio “núcleo de sentido” (Ibidem).

De modo algum se encontra, nessa neutralidade particular, uma relação de fundação entre um ato posicional e um ato neutro “que aí se funda” (algo como um comprazimento neutralizado com um objeto dado de maneira dóxica e posicional), não há tampouco uma fundação em sentido estrito, mas somente uma complicação interna à estrutura intencional essencial do ato *unitário*. Todos os atos que expõem uma ‘irrealidade’ em um noema originário de modo presentante e segundo uma plenitude intuitiva, são dessa natureza: a consciência de imagem, a apercepção do jogo, a representação cênica (*Darstellung*), etc (Ibidem).

Até agora as situações aqui expostas consideram o estado de vigília para todos os problemas analisados, mas surge outra questão que envolve o lado oposto, quando estamos dormindo. Segundo Bruzina, Husserl ao falar sobre a constituição, entendia que a existência de tudo, para o Eu enquanto ser humano no mundo, existe no estado de vigília. A vigília é considerada por ele como o momento de possibilidade em que o ego-agente constitui o mundo, “de modo que a vigília, juntamente com o nascimento e a morte, parece de alguma forma marcar o início e o fim na vida da ação constitutiva transcendental” (Bruzina, 2004, p.305). Logo, o despertar de um sono é o início do estado de vigília, produtor constitutivo de mundo, e o adormecer é a suspensão temporária dessa constituição.

Nessa mesma direção, ao falar sobre o sono, Fink analisa que o “sonho é uma fantasia absorta que só pode ser executada naquela presentalidade de um Eu que sonha e à qual denominamos ‘sono’” (Fink, 2019, p.94). Portanto, se o sonho é uma fantasia manifestada no presente, ele pode ser classificado como uma apresentação ou uma presentificação? O sonho é uma consciência produzida ou reproduzida? A partir da análise dos fundamentos do sono poderemos, segundo Fink, chegar a uma resposta.

O primeiro ponto levantado por Fink diz respeito à possibilidade ou impossibilidade da análise fenomenológica do sono, pois como poderíamos demonstrar que ainda estamos em estado de vigília e não dormindo? A evidência que nos falta sobre essa resposta já impossibilitaria tal análise, portanto “a análise fenomenológica do sono se ocupa somente daquela compreensão sobre a qual já nos encontramos quando falamos da possibilidade ou da impossibilidade de sua tematização” (Fink, 2019, p.95). Ou seja, a análise é realizada em nosso “hipotético” estado de vigília. Entretanto, Fink quer nos dizer que o sono não é dentro do fluxo um “intervalo temporal faltante”, mas uma unidade temporal presentante, diferente do estado de vigília, em que as vivências possuem “polarização egóica”, as quais a correlação noético-noemática, ou seja, durante o sono a consciência entra em um estado não-ponente. Portanto, o adormecer e o despertar não devem ser as únicas evidências de vivências do sono, mas a sua retencionalidade presente no “fluxo atual da vida egóica fluente” (Ibidem). Na visão de Fink, o sonho não é, dentro do fluxo, uma “fratura irracional” nem uma “carência de mundo”, entendida como a suspensão temporária do sujeito que experiencia o mundo, mas uma perda presente do mundo. No sono o Eu é absorto em seu próprio mundo originário, retornando a si mesmo, Fink fala até mesmo na “extinção dos campos sensoriais, o problema cinestésico do ‘fechar os olhos’” (Fink, 2019, p.96).

Contudo, para Fink o sono é uma presentificação na qualidade de um eu que dorme, porque a sua execução não produz nenhuma vivência, apenas sonhos, e qualquer produção de vivência presentante interrompe o sono. O que devemos levar em consideração é o permanente estado de vigília da consciência, seja durante o sono ou fora do sono, isso porque o eu que sonha está dormindo, enquanto dentro do sono o eu está vivendo em estado de vigília. Pode parecer confuso, mas o eu que está sonhando “vive e se move no interior do seu ‘mundo real’ [...] Na incoerência de um acontecimento ilógico do mundo do sonho se revela a coerência de um mundo caótico” (Fink, 2019, p.97). Diferente da fantasia executada em estado de vigília, durante o sonho as experiências

transcorrem em uma “constituição originária passiva” (Ibidem), considerando que as nossas fantasias em estado de vigília acontecem de forma livre, esse arbítrio durante o sono não acontece, quanto maior o absorvimento do eu dentro do sonho menor a sua liberdade de encenação, em virtude da subtração da sua própria vontade ele “permanece produtivo em uma passividade ocultada” (Ibidem).

Vimos anteriormente que a imagem de um objeto na percepção difere da imagem do objeto na fantasia. Na percepção, o objeto está presente em "carne e osso", enquanto na fantasia, há uma "ausência" do objeto, como a presentificação realizada de modo a representar o objeto ausente. A distinção entre imagem física e imagem mental é fundamental para compreender o caráter de suas intencionalidades. O objeto imaginado não se encontra no campo perceptivo; a função da intencionalidade, nesse caso, é trazer o objeto ausente ao momento presente. Durante a despresentificação, a intencionalidade atua em dupla direção, constituindo os objetos sem o arbítrio de encenação, direcionada tanto para a retenção quanto para a expectativa. Em contrapartida, na presentificação, a intencionalidade possui a liberdade de encenação, permitindo trazer ao momento presente a irrealidade de um passado retido, uma fantasia, a expectativa de um futuro incerto, desejos, etc.

Também vimos um problema correlacionado a esse no capítulo anterior: como uma aparição pode ser encenada ao arbítrio do indivíduo, tendo ela o caráter de imaginação? Especificamente, sobre o modo de aparição dos objetos invisíveis para a percepção. O encargo da "apresentação motivada" é justamente a aparição não da imagem impressional sensível, mas da expectativa do objeto, dentro de um conjunto imagético citado como consciência impressional (Fink, 2019, p.61). A outra face da árvore, apesar de não ser vista é intuída por um conjunto de elementos conscientes, pois possui uma motivação apresentante que reconhece sua existência e a dá como existente para a consciência que percepção. Os modos pelos quais a consciência imagina a outra face da árvore estão relacionados com impressões passadas (consciência impressional), de tal forma que o histórico de vivências impressionais determina a fantasia da imagem da outra face. Mas, se esse lado já é conhecido e habita na consciência como uma unidade no fluxo de vivências, a motivação será uma recordação passada através de imagens obscurecidas por matizes modificadas.

Husserl observa que a modificação de neutralização da percepção normal, aquela que coloca o objeto visado tal como ele é sem modificação, resulta em uma consciência

neutra do objeto-imagem. Quando direcionamos a atenção para os objetos enquanto realidades exibidas “em imagem”, como no exemplo, a pintura *O cavaleiro, a morte e o diabo*, de Dürer, não estamos voltados para os caracteres físicos da obra – como as ranhuras na tela, as linhas e contornos monocromáticos –, mas sim para a realidade figurada, como o cavaleiro de carne e sangue. Esses caracteres materiais servem como base para que a consciência constitua o objeto figurado por meio de uma modificação intencional. Nesse processo, a pintura realiza uma mediação que possibilita a figuração do sentido da imagem, enquanto o objeto-imagem é experienciado na condição neutralizada de ser, sem a posição de efetividade característica da percepção direta (Husserl, 2006, p. 246).

**Figura 2** – O Cavaleiro, a Morte e o Diabo



Fonte: DÜRER, Albrecht. **Knight, Death and the Devil.**  
1513. Calcogravura, 24,3 x 18,8 cm.

Por fim, a percepção, tem em seu conteúdo noemático a realidade, aquilo que podemos observar através da visão, da audição, etc; e também possui, simultaneamente

uma “irrealidade” certificadora de sentido. O caráter irreal da consciência de imagem é de dependência de seu elemento noemático (real), portanto ele é um elemento não-autônomo que necessita de uma *aparência* para existir, que nesse caso é a pura visada fazendo o contato direto e extraíndo a primeira percepção. A primeira vista é de se estranhar quando falamos da aparência como elemento real, mas como bem observou Fink (2019, p.101) a nossa análise não é sobre a posição existencial, o ser ou não-ser dos objetos intencionalmente visados, mas aquilo que se designa como não-ser que aparece em seu ser, ou seja, a presentificação da irrealidade. Isto porque o elemento real é o *médium* que, uma vez que é uma imagem semelhante, “se figura” através da “modificação neutralizadora da percepção” (Husserl, 2006, p.247), enquanto produto de uma ligação (*noese*) entre o objeto visado e a significação, “e é somente porque o correlato de um ato medial (correlato este que forma um *médium* e conserva o lugar de uma irrealidade) consiste em uma nova forma de realidade unitária é que ele pode ser aprendido de maneira medial, ‘colocado em uma irrealidade’” (Fink, 2019, p.101). Por isso, o objeto que vemos como figuração não está diante de nós, e não pode ser considerado existente nem inexistente, “tem-se consciência dele como existindo, embora como quase existindo na modificação de neutralização do ser” (Husserl, 2006, p.247).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como objetivo investigar a relação entre realidade e irrealidade na consciência interna do tempo, conforme desenvolvida por Edmund Husserl e Eugen Fink. A pesquisa partiu da hipótese de que todo fenômeno presentificado é marcado por um caráter de irrealidade, na medida em que é constituído pela consciência como algo ausente, mas recuperado no horizonte temporal. Essa hipótese foi analisada à luz dos conceitos de temporalidade, retenção, protensão e intencionalidade, estabelecendo um diálogo crítico entre os pensamentos de Husserl e Fink.

O primeiro capítulo destacou a redução fenomenológica como o ponto de partida metodológico indispensável para a investigação da consciência e da temporalidade. A redução, como apresentada por Husserl, revelou-se um instrumento filosófico fundamental para suspender os preconceitos da atitude natural e direcionar o olhar para a esfera transcendental, onde se constituem os sentidos e as vivências. Esse movimento de suspensão não implica a negação da realidade objetiva, mas a transformação de sua abordagem: de um dado imediato a um horizonte de significações estruturado pela intencionalidade da consciência. Foi a partir dessa abordagem que a fenomenologia pôde se estabelecer como uma ciência rigorosa das essências, superando os limites do positivismo e do psicologismo.

A análise da redução fenomenológica evidenciou também a complexidade de seu duplo caráter: por um lado, como redução eidética, que busca as essências invariantes por meio da variação imaginária; por outro, como redução transcendental, que investiga as condições de possibilidade para a constituição de sentidos e da própria experiência do mundo. Essa dupla operação mostrou-se indispensável para compreender como a subjetividade transcendental opera na constituição do real, revelando, em Husserl, o mundo não como algo dado em si, mas como correlato de uma atividade intencional, e em Fink, como o plano incontornável e primeiro que a própria operação da redução evidencia. Essa distinção metodológica reforça a importância do método fenomenológico como um caminho reflexivo e sistemático para acessar os fundamentos da experiência.

Outro aspecto central discutido no capítulo foi o papel da intencionalidade como estrutura básica da consciência. A redução permitiu explicitar que toda experiência consciente está direcionada para algo, constituindo um mundo de significados que emerge na relação dinâmica entre sujeito e objeto. Essa descoberta foi essencial para a

fenomenologia, pois não apenas redefine o conceito de "realidade", mas também estabelece a base para investigações mais profundas sobre a temporalidade e a irrealidade. Husserl, ao colocar a intencionalidade no centro da fenomenologia, abre caminho para compreender o mundo não como um "dado bruto", mas como algo sempre mediado pela consciência em sua dimensão constitutiva.

O segundo capítulo aprofundou a análise da consciência interna do tempo, evidenciando sua centralidade nessa pesquisa, devido ao método da exclusão fenomenológica se radicalizar e se aprofundar até no nível do tempo. Noção de temporalidade foi apresentada como o horizonte fundamental onde toda vivência ocorre, constituindo-se a partir de um fluxo dinâmico composto por retenção, protensão e o presente vivido. Husserl demonstrou que o tempo, enquanto fenômeno, não é uma estrutura externa ou objetiva, mas uma experiência intencional constituída pela consciência. Nesse sentido, o fluxo temporal revela-se como a forma originária da subjetividade transcendental, permitindo compreender como a consciência organiza suas vivências e confere-lhes sentido. Um aspecto crucial abordado foi a distinção entre a temporalidade objetiva e o tempo fenomenológico. Enquanto o tempo objetivo é o tempo medido e ordenado pelas ciências naturais, o tempo fenomenológico é vivido na imanência da consciência. A retenção preserva o que acabou de passar, a protensão antecipa o que está por vir, e o presente se constitui como o ponto de articulação entre essas dimensões. Essa tríade não apenas descreve o fluxo do tempo, mas também demonstra como a consciência interna é capaz de unificar os múltiplos aspectos da experiência em uma continuidade significativa. Além disso, a análise da memória e da recordação como atos intencionais da consciência trouxe uma contribuição essencial para o entendimento da temporalidade. Husserl distingue a retenção, que é uma extensão do presente vivido, da memória, que implica a rememoração de algo mais distante no fluxo temporal, na forma de uma presentificação. Essa diferenciação evidenciou como a consciência opera ativamente na constituição do passado e como essas operações intencionais possibilitam a recuperação do ausente. Ao examinar esses processos, o capítulo reforçou a ideia de que a temporalidade é uma construção contínua e dinâmica, fundamentada na intencionalidade da consciência. Essa compreensão da irrealidade lança as bases para as discussões subsequentes sobre a presentificação não apenas como rememorações, mas também como fenômeno da fantasia.

Vimos no terceiro capítulo o fenômeno da irrealidade e sua relação com a presentificação, investigando como a consciência constitui aquilo que não está presente de modo imediato. A análise revelou que a presentificação opera como um ato da consciência, possibilitando trazer à tona o ausente no horizonte temporal. Nesse contexto, a irrealidade não é apenas a ausência de realidade objetiva, como uma alucinação, mas um modo próprio de constituição que emerge na consciência. Esse caráter peculiar de presentificação foi interpretado como um movimento que transcende a percepção direta, oferecendo novas dimensões para a compreensão da experiência temporal. A distinção entre realidade e irrealidade, foi destacada quando falamos sobre o caráter da despresentificação em relação à presentificação, sobretudo à recuperação de vivências esquecidas na horizontalidade do tempo. Enquanto a despresentificação implica o progressivo esquecimento ou distanciamento da realidade em meio ao fluxo temporal, a presentificação é entendida como uma atualização do ausente, uma operação que revitaliza vivências ou objetos que já não estão no presente. Essa dinâmica foi profundamente enriquecida pelas contribuições de Eugen Fink, que ampliou a fenomenologia husserliana ao introduzir a noção de uma “fenomenologia meôntica.” Fink não apenas reconheceu a importância da presentificação como modo de irrealidade, mas também problematizou os limites da abordagem de Husserl, propondo uma perspectiva que considera o mundo como algo mais do que um horizonte constituído pela subjetividade transcendental.

Por fim, essa dissertação destacou a relevância do conceito de irrealidade para a consciência do tempo, evidenciando que a experiência temporal não se limita à percepção presente. Ao contrário, a constituição do passado e do futuro, bem como a possibilidade de projetar o ausente, são atos intencionais que conferem à consciência uma riqueza estrutural e criativa. Essa visão ampliada, impulsionada pelas reflexões de Fink, apontou para a necessidade de compreender a consciência em sua relação com o tempo como um processo dinâmico, em constante interação com o mundo. Assim, ao concluir a investigação sobre a presentificação da irrealidade, esta pesquisa reafirmou a importância desse tema para o campo da filosofia, com a pretensão de integrar o tempo através dos peculiares modos fenomenológicos de presença e a ausência, como dimensões essenciais da consciência humana.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Husserl

HUSSERL, Edmund. **Die Idee der Phänomenologie**. Haia: Martinus Nijhoff, 1950.

HUSSERL, Edmund. *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. u. eingeleitet von Kark-Heinz Lembeck. Hamburg: Meiner, 1986.

HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

HUSSERL, Edmund. **Die Benauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1919-1918) (HUA XXXIII)**. Edited by Rudolf Bernet and Dieter Lohmar. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2001.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica**. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

HUSSEL, Edmund. **Conferências de Paris**. Lisboa: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

HUSSERL, Edmund. **A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental: Uma introdução à Filosofia Fenomenológica**. Trad. D. Ferrer. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I / Edmund Husserl; editado por Stephan Strasser**. Trad. Pedro M. S. Alves – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas: prolegômenos à Lógica Pura; volume 1**. tradução Diogo Ferrer. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2014.

### Demais obras

AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **Confissões**. trad. e prefácio de Lorenzo Mammì, 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ALVES, Pedro. M. S. trad. **Lições Para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo**, de Edmund Husserl. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994, p. 07 – 25.

ALVES, Pedro. M. S. Phenomenology of Phantasy and Fiction: Some Remarks Towards a Unified Account. **Phainomenon**. Lisbon, n.29, 2019.

BERNET, Rudolf. Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject. In, **Reading Heidegger from the Start: Essays in his earliest thought**. State University of New York Press, 1994.

BERNET, Rudolf; LOHMAR, Dieter. In: HUSSERL, Edmund. **Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)**. Dordrecht: Springer Science Business Media, 2001.

BRUZINA, Ronald. **Logos and Eidos**. The Hague: Mouton and Co, 1970.

BRUZINA, Ronald. There Is More to the Phenomenology of Time than Meets the Eye. In: BROUGH, John B; EMBREE, Lester. **The ManyFaces of Time**. Dordrecht: Springer, 2000. p. 67 - 84.

BRUZINA, Ronald. **Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928 – 1938**. Yale University, B3279.H94B73, 2004.

CASTILHO, Fausto. **Husserl e a Via Redutiva da Pergunta-Recorrente que parte da Lebenswelt**. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

COLI, Anna Luiza. Notas Sobre o Projeto da Fenomenologia Meôntica de Eugen Fink. **Phenomenology, Humanities and Sciences**, v.1, n. 3, pp. 423 - 435, 2020.

FINK, Eugen. **Studien zur Phänomenologie 1930-1939**. Den Haag: Nijhoff, 1966.

FINK, Eugen. **VI. Cartesianische Meditation: Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre**. Husserliana Dokumente II/1. Ebeling, H.; Holl, J.; Van Kerckhoven, G. (Ed.) Dordrecht: Springer, 1988.

FINK, Eugen. **Presentificação e Imagem: contribuições à fenomenologia da irrealidade**. Trad. Anna Luiza Coli – Londrina: Eduel, 2019.

FONTANA, Vanessa Furtado. **A Fantasia na Fenomenologia de Husserl**. Porto Alegre: Editora Fi, 2022.

GIUBILATO, Giovanni Jan. Redução performativa e medialidade. **Revista Filosofia Aurora**, Curitiba, v.31, n.53, pp.461-481, maio/ago. 2019.

GIUBILATO, Giovanni Jan. A prática da vida não requer nenhuma redução! interseções fenomenológicas entre teoria e práxis. **Revista Ética e Filosofia Política**. v.2, n. 23, dez -2020. pp. 63-73.

GIUBILATO, Giovanni Jan. Eugen Fink: Elementos para Uma Crítica a Heidegger (1927 – 1945). **Phenomenology, Humanities and Sciences**, v.1, n. 3, pp. 453 - 465, 2020.

LOHMAR, Dieter; YAMAGUCHI, Ishiro. **On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2010.

MACHADO, Ícaro M. I. Do Desenvolvimento à Maturidade da Redução Fenomenológica (1905 – 1913). **Phenomenological Studies – Revista da Abordagem Gestáltica**. v.26, n. 1, 2020.

MCGUIRK, James. Phenomenological Reduction in Heidegger and Fink: on the problem of the way back from the transcendental to the mundane sphere. Bodø Philosophy Today. Bodø University College, 2009.

NIELSEN, Cathrin. Categorias da *Physis*. Heidegger e Fink. **Phenomenology, Humanities and Sciences**, v.1, n. 3, pp. 491 - 503, 2020.

RICHIR, Marc. Tempo, Espaço e Mundo no Jovem Fink. **Phenomenology, Humanities and Sciences**, v.1, n. 3, pp. 414 - 422, 2020.

THOME, Scheila. A Ampliação do Conceito de Intencionalidade: A Intencionalidade de Fluxo (*Stromintentionalität*) na Fenomenologia de Husserl. **Perspectiva Filosófica**, vol. 50, n.3, pp.122-150, 2023.

TOURINHO, Diógenes. A Consciência e o Mundo: o Projeto da Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl. **Revista da Abordagem Gestáltica – XV(2)**: 93-98, jul-dez, 2009.

TOURINHO, Diógenes. As duas faces da crítica de Husserl ao naturalismo: dos problemas de fundamentação teórica aos perigos para a cultura. **Aoristo International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics**. Toledo, v.2, n. 1, pp 22, 2017.

SILVA, Marcella M. M. “**Fantasia e Consciência de Imagem**”, **Lições Apresentadas por Edmund Husserl no Semestre de Inverno de 1904-1905: Tradução, Introdução e Notas**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012. pp.146.

STAITI, Andrea. Reduction. In, **The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy**. Routledge: London and New York, 2021.

WEBER, José. **Temporalização na Interpretação Finkiana da Epoché- Redução**. Mundo, humano e jogo na filosofia contemporânea: Anais do GT Mundo, humano e jogo na filosofia contemporânea, XIV SEPECH – Seminário de Ensino, Pesquisa e Extensão em Ciências Humanas/ (Orgs): Weber, José Fernandes; Weber, Camila Gomes; da Silva, Jhone Ramos; Krestsch, Marcelo Martins – Londrina, PR: Aberta, 2024.