



Psicologia USP
ISSN: 0103-6564
revpsico@usp.br
Instituto de Psicologia
Brasil

Fernandes Barretta, João Paulo
O conceito de vivência em Freud e Husserl
Psicologia USP, vol. 21, núm. 1, enero-marzo, 2010, pp. 47-78
Instituto de Psicologia
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305123735004>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

O CONCEITO DE VIVÊNCIA EM FREUD E HUSSERL¹

João Paulo Fernandes Barretta

Resumo: Este artigo visa explicitar as concepções freudiana e husserliana de “vivência” (*Erlebnis*). Por “vivência” entende-se genericamente um tipo fundamental de experiência do mundo. Esse tema, ainda que não diretamente explorado por Freud, tornou-se necessário em sua teoria desde a descoberta da etiologia da histeria no início dos anos 1890 à luz do método catártico: a da *vivência traumática*. Por outro lado, Husserl, a partir do problema filosófico de garantir a possibilidade do conhecimento universal e necessário, se viu obrigado a combater o naturalismo das ideias, em 1900, e o naturalismo da consciência, em 1913, em ambos os casos partindo de uma análise das vivências (intencionais). Mostrarei que a abordagem freudiana (natural-científica) visa explicar *metapsicologicamente* a vivência, ao passo que a abordagem husserliana pretende descrever a estrutura da *vivência* (intencional). Por fim, apontarei para algumas das grandes diferenças entre ambas as abordagens desse tema.

Palavras-chave: Vivência. Metapsicologia. Naturalismo. Fenomenologia. Intencionalidade.

Introdução

Na segunda metade do século XIX começaram a surgir projetos de constituição da psicologia. Entre os trabalhos fundadores dessa nova ciência encontram-se os de Wilhem Wundt, Franz Brentano e William James,² que apesar das grandes diferenças

1 Este artigo é uma versão modificada de uma parte da minha tese de doutoramento em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Barretta, 2007), sob orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic. Ela constitui, portanto, uma parte de um argumento maior, a saber, a contraposição entre a concepção de experiência em Freud e na fenomenologia, o que, por sua vez, permite a contraposição entre a concepção freudiana de psiquismo e a heideggeriana.

2 Sobre as origens históricas da psicologia moderna veja-se Boring (1929) e Schultz e Schultz (1981).

tinham em comum o fato de serem pesquisas acadêmicas (ciência pura), ainda que não descartassem futuras aplicações práticas.

Ao mesmo tempo, começaram a surgir nesse mesmo período estudos psicológicos sobre certas psicopatologias, as histerias, a partir de investigações clínicas. Entre estes estudos iniciais destacam-se os de Charcot, que foi um dos primeiros a “levar a sério” a histeria e a propor uma teoria a seu respeito.³ A sua hipótese inovadora consistia em supor que se os fenômenos histéricos não eram o resultado de uma lesão orgânica real (hereditária ou traumática), nem um mero “jogo de cena”, então deveriam ter uma causa psicológica. O método utilizado por Charcot nessas primeiras investigações foi a hipnose,⁴ e a descoberta decisiva foi a possibilidade de se obter pela sugestão sob hipnose um sintoma histérico semelhante àquele ocasionado por um acontecimento traumático real. A conclusão de Charcot foi que “se o trauma num deles pode ser substituído, no outro, por uma sugestão verbal, é plausível supor que uma ideia [*Vorstellung*] dessa natureza seja responsável pelo desenvolvimento da paralisia também no outro caso de paralisia traumática espontânea” (Freud, 1893c/1999, p. 185). De onde obteve a tese de que a causa dos sintomas histéricos⁵ deveria ser uma *autossugestão* em um estado de consciência semelhante ao de hipnose (provocado por um afeto demasiado intenso). A sugestão ou autossugestão funcionava, assim, como o elemento psicológico causador dos sintomas histéricos, mas, para ele, esse fator psicológico ocuparia ainda apenas um papel etiológico secundário, de “agentes provocadores”,⁶ na medida em que ele só teria efeito patogênico se ocorresse em pacientes com uma predisposição hereditária.

As suas pesquisas influenciaram, como se sabe, Breuer e Freud, que desenvolveram, em boa medida com base nos métodos de investigação e tratamento de Charcot, o método *catártico*. De acordo com este último, a hipnose continuaria a ser empregada, mas agora a serviço de uma investigação sobre os acontecimentos passados e vinculados associativamente ao sintoma presente, uma espécie de *anamnese*.⁷ O que se descobriu com

3 A desconsideração dos médicos em face ao sofrimento histérico se devia à concepção vigente de que doenças corporais ou mesmo mentais são as expressões clínicas de uma desordem orgânica, mais especificamente de uma lesão tissular a princípio localizável através do método anátomo-patológico proposto por Bichat em 1802. (Cf. Foucault, 1977/2006).

4 Sobre a história do desenvolvimento da hipnose no século XIX veja-se Boring (1929, pp. 129-130).

5 Essa hipótese sobre a causa da histeria não abarca toda a teoria de Charcot sobre esta patologia. Ao lado desta, ainda havia, embora fosse rejeitada por Freud já em 1888, uma hipótese de lesão funcional e possibilidade de, no futuro, com outros métodos, encontrar-se localizações anatômicas para aquelas. Para um exame mais detalhado das influências diretas sobre Freud, veja-se Andersson (2000, p. 98).

6 Sobre o ponto de vista de Charcot a respeito da etiologia da histeria traumática veja-se Freud (1893c/1999).

7 A *anamnese* empregada no método catártico não se interessava pelos aspectos objetivos

este novo método foram algumas teses inovadoras em relação à posição de Charcot.

Esquemáticamente essas novidades consistiram em: 1) rejeitar a sobrevalorização do elemento constitucional (Freud, 1893c/1999, p. 33); 2) rejeitar a hipótese de uma possível localização anatômica de uma lesão funcional, transitória (Freud, 1893c/1999, p. 50); 3) expandir a explicação das paralisias histéricas (como causadas pela atuação de traumas psíquicos) para todos os outros sintomas histéricos (Freud, 1893b/1999, p. 187), 4) e, finalmente, tomar a histeria traumática como paradigma de neurose histérica, com a tese de que todo quadro de histeria é, em última instância, uma neurose traumática (Freud, 1893b/1999, p. 190).

Através da aplicação do novo método pôde-se, em suma, generalizar o conceito de histeria traumática, desvinculá-lo de causas orgânicas e propor, em seu lugar, uma etiologia psicológica que era confirmada ainda pelo fato de que “o sintoma desaparecia, de forma imediata e permanente, quando conseguíamos trazer à luz com clareza a lembrança do fato que o havia provocado e despertar o afeto que o acompanhara” (Freud, 1895a/1999, p. 85).

Com base nessas primeiras observações, possibilitadas pelo desenvolvimento de um novo método, passou-se a procurar desenvolver uma teoria que tornasse inteligíveis esses fenômenos clínicos. Nesse contexto foram formulados os conceitos fundamentais da psicanálise, entre eles o do *inconsciente*, seguido pela descoberta (com a introdução do método da pressão⁸ e, posteriormente, da associação livre⁹) da resistência, da repressão, da transferência, da sexualidade infantil, da fantasia, do complexo de Édipo, além de outras defesas como conversão, deslocamento, isolamento, formação reativa, ou, ainda, o significado dos sonhos, atos falhos, chistes, entre outras.

Essa história inicial da psicanálise, de resto bem conhecida, ilustra a tese de Freud de que essa disciplina é, ao mesmo tempo, um método de investigação e uma forma de tratamento, mas também uma teoria da

da história da paciente ou da história pregressa da patologia a ser tratada, tal como ocorre com as *anamneses* psiquiátricas. Exemplos ilustrativos das investigações de Freud e Breuer podem ser encontrados nos casos clínicos apresentados no texto conjunto de ambos os autores em 1895 (*Estudos sobre Histeria*), em particular o caso Katharina.

- 8 O método da insistência ou da “pressão”. Freud foi levado ao abandono do método catártico e à sua substituição por esse novo método (cf. Freud, 1895a/1999, p. 268) pela sua dependência da hipnose, que não era bem-sucedida em todos os casos de histeria (Cf. Freud, 1895a/1999, p. 253), bem como pela sua ineficiência em evitar o ressurgimento dos sintomas histéricos (ação meramente sintomática) (Freud, 1895a/1999, p. 260).
- 9 Freud desenvolveu seu método da associação livre em algum momento entre 1895, em que ainda usava o método da pressão, e 1897, no qual deu início à sua autoanálise, já se valendo do novo método. Contudo, os primeiros comentários textuais de Freud a respeito do novo método são de 1904. Sobre isso veja-se Freud, 1904/1999.

mente humana, formulada para dar inteligibilidade aos fenômenos clínicos observados. Em suma, a psicanálise é uma prática clínica que deu origem a uma teoria da mente humana, de modo que não se trata de uma ciência pura como a psicologia acadêmica e, portanto, não começou com o estudo científico de fatos elementares (como “a experiência imediata da consciência” [Wundt], “os fenômenos psíquicos” [Brentano] ou o “fluxo de consciência” [James]) ou com a discussão a respeito da possibilidade ou impossibilidade de fazer ciência do psiquismo etc., como os acadêmicos. Começou, antes, com a “observação” clínica de um fenômeno complexo como um sintoma psicopatológico (histérico) e, mais especificamente, com o problema prático de tratá-lo.

Este ponto de partida, ao mesmo tempo “complexo” e prático, não implica, contudo, que Freud não teve de lidar com as questões básicas da psicologia, em particular o tema central da psicologia acadêmica da *experiência* (de algo). Na realidade, suas investigações clínicas o levaram a uma teoria a respeito da psicogênese da histeria concebida em termos de uma *experiência traumática* cujo afeto não foi eliminado. Para se referir a essa *experiência* Freud utiliza o termo alemão *Erlebnis*, que pode ser mais corretamente traduzido por *vivência*.

Em 1895, Freud especifica que a *vivência traumática* causadora dos fenômenos neuróticos possui um conteúdo típico, sexual (Freud, 1895a/1999, pp. 254-255). Porém, é certo que ao final dos anos 1890 Freud irá rever sua teoria da etiologia das neuroses a partir da *vivência traumática* em alguns pontos essenciais: que o propriamente traumático não é a *vivência* (*Erlebnis*), mas a *revivência* (*Wiedererlebung*, Freud, 1896a/1999, p. 419); e que não se trata de uma vivência real, mas de uma fantasia¹⁰. Essas duas revisões em sua teoria da etiologia das neuroses poderiam sugerir, erroneamente, que o conceito de *vivência* perde sua importância ainda nos momentos iniciais da história da psicanálise.

Contudo, pode-se dizer que a *revivência* pressupõe uma certa concepção do que significa uma *vivência*, ainda que também envolva um outro elemento, a memória, que passará, como se sabe, a desempenhar um papel fundamental na teoria freudiana das neuroses. Do mesmo modo, a fantasia inconsciente, na medida em que é uma *representação mental* (imagem mental) na qual um desejo se realiza, e que o desejo é uma moção psíquica [*psychische Regung*] que procura “re-investir a imagem mnêmica da percepção [associada à “*vivência de satisfação*” de uma necessidade] e re-evocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação da satisfação original” (Freud, 1900/1999, p. 571), pode-se dizer que não é possível desejar sem ter uma vivência (de satisfação) anterior. Em suma, tanto a tese da *revivência*, quanto a da fantasia (de desejo) pressupõem uma *vivência* anterior, de modo que essas duas novidades introduzidas no fim dos anos

10 Cf. carta 139 de Freud a Fliess de 1887 (Masson, 1999, pp. 283-284).

1890 não implicam em uma perda de importância da noção de *vivência*; ao contrário, a reafirmam.

Poder-se-ia dizer ainda que Freud, não sendo propriamente nem um psicólogo, nem um filósofo, não aborda e não tematiza sobre esse tema tomando-o, antes, num sentido mais ou menos comum. Todavia, veremos que Freud emprega o conceito em questão de maneira rigorosa ao longo de sua obra e que, na realidade, possui uma teoria (metapsicológica) sobre ele.

Para abordarmos a concepção freudiana de *vivência* procederemos ao exame de alguns textos de diferentes períodos da obra de Freud, de modo a esclarecer o que Freud tem em mente quando emprega esse termo, assim como para mostrar que não houve uma alteração substancial da concepção freudiana ao longo de sua obra. Em seguida, procuraremos expor a explicação metapsicológica de Freud, o que nos permitirá, por fim, mostrar que a concepção freudiana de experiência permite explicitar mais precisamente em que consiste o divulgado naturalismo de Freud.

Por outro lado, a fenomenologia, desenvolvida a partir dos trabalhos de Husserl, aluno de Brentano, também irá se deter sobre esse mesmo conceito, ainda que de uma maneira inteiramente distinta. Em primeiro lugar, não se trata para ele nem de fundar uma psicologia acadêmica, nem de lidar com psicopatologias em termos práticos, mas de criticar algumas teorias científicas que trataram ou procuraram tratar do tema filosófico da possibilidade do conhecimento, o psicologismo e o naturalismo. Para tanto, Husserl irá se deter na descrição das vivências intencionais, em particular das cognitivas. A fim de expor a concepção de vivência de Husserl procederemos ao exame fundamentalmente de dois textos: *Investigações Lógicas* (1901) e *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913), doravante referido como *Ideias I*. Veremos que no primeiro trata-se de fazer uma crítica à naturalização das idéias, e no segundo à naturalização da consciência.

O sentido do termo “*vivência*” nos textos freudianos e sua explicação metapsicológica

Assim como todas as suas descobertas e teorizações, também a concepção freudiana de *vivência* está ancorada, de um lado, em uma certa tradição e, de outro, em sua experiência clínica com pacientes neuróticos. Partiremos dessa última e procuraremos, em seguida, mostrar o que está na sua base, isto é, os pressupostos comuns a uma tradição que Freud pressupõe sem mais e que utiliza para elaborar conceitualmente o que “*vê*” em sua clínica.

Na clínica freudiana, como vimos, o ponto de partida para todo o desenvolvimento posterior foi o da importância, na origem da histeria, de certas experiências traumáticas. As seguintes passagens ilustram esse ponto:

Qualquer vivência [*Erlebnis*] que possa evocar afetos aflitivos (susto, angústia, vergonha, dor física) pode atuar como um trauma dessa natureza. (Freud, 1895a/1999, p. 84)

Já foi dito por mim e por Breuer que o sintoma histérico só pode ser compreendido pela recondução às vivências [*Erlebnisse*] traumáticas em vigor, e que esses traumas psíquicos se relacionam com a vida sexual. (Freud, 1896b/1999, p. 380)

É somente a partir do sexto ou sétimo ano que nossa vida pode ser reproduzida na memória como uma cadeia concatenada de eventos. Daí em diante, porém, há também uma relação direta entre a importância psíquica da vivência [*Erlebnis*] e sua retenção na memória. (Freud, 1899/1999, p. 531-532)

O termo *Erlebnis* possui uma história complexa, sendo usado por diferentes pensadores, antes e depois de Freud.¹¹ Essa história não nos interessa aqui por si mesma, mas somente na medida em que permite explicitar a maneira como ele era concebido na época de Freud e por ele.

Esse termo se tornou comum apenas nos anos 1870, sendo especialmente usado em escritos biográficos. O termo é derivado do verbo alemão *erleben*, traduzido em geral por *vivenciar*, que já aparecia em textos da época de Goethe, e que acabou por dar origem ao termo *das Erlebte*, o *vivido*. O verbo era usado para se referir àquilo que uma pessoa, ela mesma, teve experiência, e não que ouviu dizer ou presumiu, ou teve acesso de algum outro modo indireto. O termo *vivido*, por sua vez, era usado para designar um conteúdo que permanece da vivência transitória, algo marcante ou significativo. Desse modo, “ambos os sentidos jazem, obviamente, por trás da cunhagem *Erlebnis*: tanto a imediatidade, que precede toda interpretação, reelaboração e comunicação, e meramente oferece um ponto de partida para a interpretação – material a ser enformado – e seu fruto, seu resultado duradouro” (Gadamer, 1960/1994, p. 61).

O termo acabou por ser usado nas biografias do século XIX, que tinham a intenção de tentar compreender a obra a partir da vida do artista, de modo que acabou por adquirir um significado que mediava os dois sentidos acima expostos: “algo se tornava uma “vivência” não apenas na medida em que é experienciado, mas na medida em que seu ser experienciado acarreta uma impressão especial que dá a ela uma importância duradoura” (p. 61).

Freud também parece usar esse termo (*vivência*) de modo a englobar ambos os sentidos (de *vivenciar* e de *vivido*). Trata-se, para ele, ao mesmo tempo de uma experiência imediatamente vivida, isto é, não presumida, nem meramente ouvida, mas direta e pessoalmente realizada; ao mesmo

11 O que se segue se baseia na exposição de Gadamer (1960/1994).

tempo em que se trata de uma experiência duradoura, significativa, ainda que em geral no sentido patológico. Esse segundo sentido, de *experiência duradoura*, é evidente na medida em que Freud atribui à *vivência traumática* papel decisivo na etiologia da histeria. O primeiro sentido, contudo, é menos óbvio à primeira vista, mas igualmente presente em Freud. Em um texto de período posterior Freud irá contrapor o que é *vivido* ao que é *meramente representado*, quando diz:

Nós sustentamos um tal sinal [Wink], uma diferenciação entre o estranho [Unheimlichen], que se vive [das man erlebt], e o estranho que apenas se representa [das man sich bloß vorstellt], ou de que se lê. (Freud, 1919/1999, p. 261)

Em suma, Freud emprega o termo “vivência” para se referir a uma experiência direta e pessoal de alguma coisa, mas que é também determinante, significativa, na vida de uma pessoa.

Até aqui, contudo, temos apenas o emprego por Freud de um termo em um sentido mais ou menos comum em sua época. O termo *vivência* não implica por si mesmo uma determinada concepção filosófica. O decisivo para destacar o ponto de vista freudiano reside na maneira como ele concebe esse “ter uma vivência” (direta e pessoal), como resulta dela uma experiência significativa, e como ele concebe essa última. Contudo, a primeira coisa a se notar é que Freud não visa uma “descrição” (fenomenológica da estrutura) da vivência, e sim mostrar os processos “psicológicos” envolvidos na vivência. Mas, mais exatamente, trata-se de explicar uma vivência por processos “psicológicos” que não são dados à consciência, ou seja, trata-se de explicá-la *metapsicologicamente*. O termo “metapsicologia” se refere aos fenômenos e processos “para além da” consciência, ou seja, trata-se de uma psicologia do inconsciente. Esta psicologia do inconsciente é, ao mesmo tempo, explicativa, isto é, busca-se mostrar os fenômenos e eventos psicológicos inconscientes que possibilitam uma vivência. Agora, como esses fenômenos e eventos não são acessíveis por si mesmos (nem pela autoobservação, nem pela observação externa), Freud especula sobre eles, isto é, trata-se de uma psicologia explicativa e especulativa do inconsciente. Essa maneira de teorizar leva Freud à construção de modelos heurísticos do aparelho psíquico e de seu funcionamento, modelos estes que não explicam propriamente, porque não expõem as “causas”, mas que organiza os dados de maneira sistemática e racional (ainda que não necessariamente verdadeira).

Com essa abordagem, Freud irá conceber o primeiro sentido do termo *vivência*, como “experiência direta e pessoal”, à luz do *sistema perceptivo* do aparelho psíquico, ao passo que o segundo sentido é como “experiência significativa e determinante”, à luz do *sistema mnemônico*. Note-se que Freud procura mostrar o funcionamento dos sistemas responsáveis pelos

processos psíquicos, exatamente como um fisiologista faz com relação aos processos físicos (nutrição, respiração etc.).

Ao vincular a vivência ao sistema perceptivo, *ter uma vivência* passa a ser o mesmo que *perceber algo*. Com isso, para se compreender a concepção freudiana de *vivência* temos que explicitar o funcionamento do sistema perceptivo. Mas, note-se que como Freud não concebe a *percepção de algo* a partir do fenômeno da intencionalidade, ele não diferencia o *ato mental* e o *objeto intencional*, e ainda menos diferencia ambos do *conteúdo* (aquilo através do que um determinado objeto é percebido), diferenciações estas que serão decisivas na concepção de Husserl, conforme veremos abaixo.

A percepção é realizada pelo *sistema perceptivo* do aparelho psíquico. O sistema perceptivo é uma parte do aparelho, ao lado de outras (sistema mnemônico e motor). O funcionamento do sistema perceptivo depende de duas coisas: de uma certa energia psíquica que pode ser concebida psicologicamente em termos de *atenção*, sem a qual nenhum sistema psíquico pode funcionar, e da interação com o mundo externo. A percepção é o resultado da interação entre duas coisas reais e presentes, de tal modo que uma, o objeto, *estimula* a outra, o sistema perceptivo. Essa relação de estimulação, por sua vez, deve ser entendida como uma relação causal, ainda que o efeito do estímulo não seja proporcional à reação. A explicação disso é que uma das funções do sistema perceptivo é proteger o aparelho psíquico contra estímulos excessivos, como uma *barreira protetora*. Por outro lado, estímulos internos podem se vincular a determinados estímulos externos e aumentar a intensidade daqueles.

De todo modo, a percepção é vista por Freud à luz do conceito de *estimulação* e de relação causal. Uma relação desse tipo só é estabelecida entre entes naturais. Um ente natural (*res*) é um ente que existe independentemente de outros entes no sentido de que não depende deles para existir. Segundo a posição defendida por Freud, tanto o ente que estimula o aparelho psíquico quanto o próprio aparelho psíquico seriam exemplos de coisas independentes, de tal modo que a relação que estabelecem entre si não é determinante para a existência de cada um deles (relação externa), o que significa que o aparelho psíquico continuaria a existir com ou sem a percepção dos outros entes naturais, assim como estes continuariam a existir com ou sem a percepção deles por um aparelho psíquico.¹²

A concepção filosófica que concebe o mundo como um conjunto de entes naturais vinculados entre si por relações externas de causa e efeito e passíveis, portanto, de serem determinados por leis empíricas, é o naturalismo.¹³ Na realidade, como veremos adiante, Freud é naturalista por dois

12 Veremos adiante que justamente esta independência não existe na relação entre a *vivência intencional* (tal como descrita pelas análises fenomenológicas de Husserl) e aquilo a que ela se refere. Ou, nos termos de Brentano (1874/1944), entre os fenômenos psíquicos e fenômenos físicos, na medida em que ambos são, justamente, fenômenos.

13 Sobre o naturalismo veja-se a exposição de Husserl (Husserl, 1911/1965, pp. 79-80).

motivos: porque concebe a relação do psiquismo com o mundo “externo” como uma relação causal entre entes naturais, mas também porque concebe as ideias como imagens intrapsíquicas vinculadas entre si de maneira igualmente externa, através de associações mentais. Ou seja, há em Freud um duplo naturalismo: das ideias e da mente.

De acordo com esse ponto de vista naturalista a relação causal faria com que o estímulo, concebido como uma entidade física quantitativamente determinada, adentrasse (*eindringen*) o aparelho psíquico, via sistema perceptivo. Esse elemento quantitativo seria, por sua vez, transformado em qualidades sensoriais pela consciência. Ou visto de outra forma: “por trás” das qualidades sensoriais que aparecem para a consciência (sensações) haveria quantidades (físicas: massas em movimento), que constituiriam a verdadeira realidade do mundo (Freud, 1895b/1999, p. 401). Essa tentativa de pensar as qualidades dadas na percepção interna como derivadas de quantidades é coerente com a tendência dominante na psicologia experimental do final do século XIX.¹⁴

O resultado da estimulação do sistema perceptivo é a formação de uma *ideia* ou *representação mental* (*Vorstellung*) “no” (dentro do) aparelho psíquico. Esse conceito já estava presente em Charcot e Breuer e era amplamente aceito no senso comum acadêmico da época de Freud.¹⁵ O termo alemão *Vorstellung* é a tradução do termo inglês *idea*. Esse termo é definido por Locke, no contexto de sua crítica empirista a Descartes, como sendo “aquilo que a mente percebe em si mesma, ou é o objeto imediato de sua percepção, pensamento ou compreensão” (Locke, 1690/1959, p. 169). Em Freud encontra-se uma concepção de *Vorstellung* de inspiração empirista (como entidade temporal intrapsíquica), mas fortemente influenciada pelo naturalismo dominante na segunda metade do século XIX¹⁶. Um dos prin-

14 Como exemplo desse ponto de vista naturalista dominante pode-se citar Fechner (1860/1966, p. 9).

15 De acordo com os historiadores da psicanálise (Jones, Andersson, Ellemberger), a psicologia de Herbart associada com elementos da psicologia associacionista inglesa, ambas influenciadas pelo empirismo de Locke, Hume e Stuart Mill, era a doutrina comum acadêmica. Essa versão do herbartismo estava presente, por exemplo, em Griesinger e Lindner, autores estudados por Meynert (professor de Freud) e pelo próprio Freud.

16 Na segunda metade do século XIX, autores como Helmholtz, Ludwig, DuBois-Raymond e Brücke, com quem Freud trabalhou pessoalmente, opuseram-se ao vitalismo presente na obra de Johannes Müller e pretenderam fundar uma biologia inteiramente baseada nos conceitos da física apenas. Nesse sentido, fundaram a *Berliner Physikalische Gesellschaft*. Esses mesmos autores também se dedicaram a temas de pesquisa em fisiologia e procuraram aplicar os mesmos preceitos científicos no estudo, por exemplo, da percepção. Esses estudos foram decisivos para o posterior desenvolvimento de uma psicologia experimental, com Wundt, mas também para a maneira como Freud concebia os conceitos psicológicos de base de sua teoria das neuroses.

cipais textos onde é apresentada sua concepção de *Vorstellung* é seu texto sobre *afasia* (1891/1983).

Nesse texto Freud aborda esse conceito a partir do problema das patologias da linguagem (Freud, 1891/1983, p. 122). De acordo com ele, a linguagem possui como unidade básica a *palavra*. Note-se aqui a tendência dominante de tentar reconstruir o todo (linguagem) a partir das partes (palavra). Uma *palavra* é um complexo de *representações* verbais [*Wortvorstellung*] associado a outro complexo, intuitivo ou “objetual” [*Objektvorstellung*], associação esta que confere às palavras seus significados. Cada um desses complexos é composto de um conjunto de representações parciais associadas entre si. No primeiro caso: imagem sonora, imagem visual da letra, a imagem motora da linguagem, a imagem motora da escritura. No segundo caso: imagens visuais, acústicas, táteis, sinestésicas e outras. As diferentes representações parciais de um objeto são “impressões sensoriais” guardadas na memória onde são associadas entre si e ainda com outras representações (verbais ou de outros objetos etc.).

Em suma, o que Freud faz, como outros de seu ambiente intelectual, é vincular a concepção empirista de experiência (que concebe o ter experiência de um objeto como o representar mentalmente uma série de propriedades, ou melhor, como ter representações mentais vinculadas subjetivamente¹⁷) às descobertas da fisiologia reducionista da segunda metade do século XIX. Com isto, a representação mental não é mais vista como “objeto imediato da consciência”, no sentido de Locke, mas como algo independente da consciência, que existe e exerce sua influência mesmo quando na memória e abaixo do limiar de consciência, em suma, como uma entidade real, não intencional.

Pode-se notar aqui, portanto, que Freud além de naturalizar a mente (aparelho psíquico), também naturaliza as ideias, concebidas como entidades naturais, existentes independentemente umas das outras ou da consciência. Entidades essas que estão “no” aparelho psíquico de cada indivíduo e que se vinculam às outras ideias através de relações externas, de associação.

Agora, a dificuldade consiste em caracterizar o que é a vivência, ou seja, em que consiste o “ter experiência de algo”, qual o vínculo entre a representação mental e o objeto, que tipo de relação é essa, na medida em que a representação mental é o efeito da incidência de um estímulo físico no aparelho psíquico.

Freud não dá nenhuma resposta explícita sobre essa questão, porém, ao que tudo indica, a representação mental possui a seguinte ligação com o objeto representado: ela é uma “indicação” (*Anzeige*), um “signo” (*Zeichen*), do objeto externo que a causou, assim como a fumaça é uma “indicação”, um “signo” de que há fogo, ou um conjunto de sintomas o sinal de uma determinada patologia.

17 Sobre essa influência empirista em Freud veja-se, por exemplo, Freud (1891/1983, p. 127).

Nessa maneira de caracterizar as coisas, aquilo que é dado para a consciência, o que se chama em geral de *fenômeno*, deve ser entendido como algo que não é real em si mesmo, mas apenas uma indicação de outra coisa. Para caracterizar essa maneira de conceber o *fenômeno* usa-se, comumente, a expressão “mero fenômeno”, isto é, uma “mera aparência” que *indica* o que é propriamente real, mas ao qual não se tem acesso imediato, apenas indiretamente, através da inferência das ciências.

Em suma, Freud aceita a concepção naturalista dominante no ambiente intelectual a partir da segunda metade do século XIX, segundo a qual o que é real é o que é obtido por inferência nas ciências, e o que é dado por si (para a consciência) é um “mero fenômeno”.

O resultado da vivência perceptiva assim concebida é a formação, dentro do psiquismo, de uma representação (imagem) mental. Agora, como vimos, o resultado de uma vivência é algo significativo, duradouro, no sentido de ser algo a partir do qual se pode entender determinada decisão, conduta, psicopatologia etc. decisiva na vida de uma pessoa. Em Freud, uma *vivência significativa* quer dizer, simplesmente, afetivamente marcante. Agora, segundo a concepção metapsicológica de afeto, este deve ser entendido como uma carga ou soma de excitação [*Erregungssumme*], “que possui todas as características de uma quantidade (embora não tenhamos meios de medi-la) passível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga, e que se espalha sobre os traços mnêmicos da representação como uma carga elétrica espalhada pela superfície de um corpo” (Freud, 1894a/1999, p. 74). Dessa forma, por *vivência* no sentido de uma vivência significativa pode-se entender aquela que dá origem a uma *representação mental*, mas uma *ocupada* (*besetzt*) por uma “carga afetiva” [*Affektbetrag*] elevada. Essa “carga afetiva” elevada, que torna uma *vivência* significativa, pode provir da própria experiência (estímulo externo), ou de um estímulo interno (fontes endossomáticas). A passagem da tese da *vivência traumática* para a tese da *fantasia*, diz respeito justamente a essa diferença, de tal modo que em um caso a fonte da *excitação mental* é externa, no outro, interna (desejo).

Sendo assim, concebe-se quer a “experiência direta”, quer o seu resultado, a impressão duradoura e significativa, de maneira naturalista. A dificuldade de Freud, contudo, consiste em adequar esse ponto de vista naturalista com os “dados da consciência”. Nos termos freudianos, o problema consiste em expor como se passa de estímulos quantitativamente determinados para as qualidades dadas na consciência. O que é feito através de uma certa concepção de *consciência*.

Em Freud, a *consciência* é vista como um órgão sensorial, mas que possui duas características que o distingue do *sistema perceptivo*: ele é responsável pela percepção de *qualidades psíquicas* (Freud, 1900/1999, p. 620), ao contrário do sistema perceptivo, que só tem acesso a *quantidades de estímulo*; a fonte de seus estímulos não é externa, mas o próprio aparelho psíquico.

co, os estímulos intrapsíquicos (pp. 620-621). As qualidades a que Freud se refere são de dois tipos: as sensações (cor, sabor etc.), que são as qualidades que surgem na consciência a partir dos estímulos que surgem no sistema perceptivo, e as de prazer e desprazer, que surgem na consciência a partir dos estímulos oriundos do interior do próprio aparelho (p. 579-580).

Com a introdução da qualidade, em particular da distinção entre prazer e desprazer, a consciência acaba por atuar como um “regulador da eliminação da quantidade móvel [de energia psíquica] no aparelho psíquico” (Freud, 1900/1999, p. 621), de modo que a consciência pode introduzir um tipo de regulação ao funcionamento do aparelho psíquico e de seus deslocamentos de energia, uma espécie de censura (p. 623).

De modo geral, as qualidades (que surgem na consciência) não podem se vincular, a princípio, às excitações que ficaram guardadas no sistema mnemônico (memória). Se isso fosse possível, não haveria como distinguir entre recordação ou imaginação e percepção. O que permite essa distinção é justamente o fato de que não há qualidades associadas à memória. Porém, há duas exceções para essa tese: as qualidades de prazer e desprazer podem se associar às recordações e pensamentos, o que leva à censura, como vimos; e os *pensamentos*, na medida em que se vinculam aos “signos linguísticos (*Sprachzeichen*) do sistema mnemônico que não são destituídos de qualidades” (Freud, 1900/1999), tornam possível a *consciência* (qualitativa) *de pensamentos* (p. 580). Desse modo Freud diz:

Através da criação de uma nova sequência de qualidades e, da mesma forma, de uma nova regulação, constitui-se a primazia do homem sobre os animais. Os processos de pensamento são em si sem qualidade, exceto pelas excitações prazerosas e desprazerosas que os acompanham e que, em vista de seu possível efeito perturbador sobre o pensamento, têm de ser mantidas dentro de limites. Para que os processos de pensamento possam adquirir qualidades, eles se associam, nos seres humanos, com lembranças verbais, cujos resíduos de qualidade são suficientes para atrair para si a atenção da consciência e para dotar o processo de pensar de um novo investimento móvel oriundo da consciência. (p. 622)

O sistema responsável pelo arquivamento das impressões sensoriais na forma de traços mnêmicos [*Erinnerungsspur*] que “transformam as excitações [*Erregungen*] sensoriais momentâneas do primeiro [sistema] em traços duradouros” (p. 543) é o *sistema mnemônico*. A memória desempenha sua função e produz certos efeitos (por exemplo, a formação de um certo tipo de caráter) independentemente da consciência (p. 580).

Esse sistema encontra-se a meio caminho entre o sistema perceptivo e o motor, e sua característica mais importante para o funcionamento do aparelho psíquico é, além de registrar as impressões sensoriais, conseguir

operar sobre os traços mnêmicos através de associações¹⁸ e com isso conseguir diferentes destinos de eliminação das excitações.

Nessa teoria da associação estão implícitas duas teses: que é possível transmitir a excitação de uma representação mental para outra; e que essa transmissão não é caótica, mas segue uma certa ordem. A primeira tese foi apresentada em 1894 como hipótese de trabalho, para se poder explicar a formação do sintoma histérico a partir de lembranças traumáticas antigas e esquecidas. A segunda tese, porém, introduz uma novidade importante tanto pelo que afirma quanto pelo que não afirma: o aparelho psíquico, responsável por todos os processos psíquicos, só possui a “associação” como forma de “trabalhar”. Ou seja, todos os pensamentos (sonhos, fantasias, recordações etc.) nada mais são do que associações de representações mentais.¹⁹

Isso basta para a contraposição com uma concepção não naturalista de *vivência* e de *consciência*, aquela da fenomenologia de Husserl. Não abordaremos, contudo, todos os aspectos da concepção husserliana de experiência, apenas aqueles que permitem uma contraposição clara com relação à concepção naturalista de Freud acima apresentada. Isso significa que só iremos apresentar em seus aspectos mais gerais as descrições que Husserl faz a respeito da vivência intencional em seu texto de 1900, *As investigações lógicas*, e de 1913, *Ideias para uma fenomenologia pura*, de modo que não abordaremos aqui o tema da temporalidade da consciência.

A descrição fenomenológica da *vivência* em Husserl (1900 e 1913)

Husserl deu início ao movimento da *fenomenologia* em seu texto de 1900, *Investigações lógicas*. O tema de sua filosofia é, de maneira geral, o da teoria do conhecimento, isto é, o de demonstrar a possibilidade do conhecimento universal e necessário do mundo. Para isso, precisou combater o

18 Associar consiste “no fato de que, em decorrência de uma diminuição das resistências e do estabelecimento de vias de facilitação, a excitação [*Erregung*] é mais prontamente transmitida de um primeiro elemento *Mnem* para um segundo do que para um terceiro” (Freud, 1900/1999, p. 544).

19 Desse modo, a crítica que, por exemplo, Husserl dirige aos psicólogos por ele chamados de sensualistas também se aplica a Freud, a saber, que eles “reduzindo todas as diferenças nos modos de consciência a diferenças entre conteúdos e combinações de conteúdos.... A consciência é vista como um tipo de espaço no qual conteúdos são conectados através de similaridade e contiguidade no tempo e no espaço. Husserl compara esse mecanismo associativo com o modo de uma máquina de calcular operar com números.” Ou ainda: “a psicologia sensualista faz desses objetos um jogo de associações e conexões externas de ideias. Mais ainda, o ato significativo é então interpretado como a associação de sons com uma “imagem fantasiada”, e os atos imaginativos como uma sombra apagada de uma “impressão”. As diferenças entre atos *que põem* e *mera representação* é reduzida a uma diferença na intensidade das ideias.” (Boer 1966/1978, pp. 157-158).

ceticismo e relativismo que em sua época surgiam das tentativas científicas de abordar o problema filosófico do conhecimento (psicologismo, historicismo e naturalismo). Esse combate visava demonstrar o caráter ideal das ciências, isto é, defender a concepção segundo a qual as ciências devem ser entendidas como *um conjunto sistematicamente ordenado de proposições verdadeiras*, fundamentadas, evidentes, e não como um conjunto de suposições e hipóteses indutivamente obtidas (e, portanto, não universais e necessárias), que explicariam, até que se provem falsas, um fato ou conjunto de fatos.²⁰ A defesa do caráter “objetivo” das ciências se fez, em 1900, em dois estágios: mostrando a necessidade de se conceber uma lógica pura e, em seguida, realizando uma fundamentação fenomenológica dessa última.

A defesa da necessidade de uma lógica pura por sua vez implicava em uma contraposição ao psicologismo, isto é, à doutrina segundo a qual a lógica, por ser uma disciplina que estuda os pensamentos (reais) deve ser concebida como um ramo da psicologia (ciência empírica que estuda o psiquismo). De acordo com Husserl, se o psicologismo está correto, então a lógica não seria uma disciplina que estuda as leis *a priori* do pensamento, mas uma disciplina que estuda, por indução, as leis *de fato* do pensamento. Agora, se as leis lógicas do pensamento não são leis *a priori*, então todas as outras ciências (matemática, física ou mesmo a psicologia, por exemplo), que pressupõem relações lógicas entre suas teses, não poderiam ser consideradas verdadeiras no sentido estrito, isto é, universal e necessariamente, mas apenas como sendo, de fato, verdadeiras.

Aquilo em que Husserl está interessado ao estudar a lógica é, portanto, determinar o que torna uma ciência uma ciência, isto é, as leis *a priori* que tornam possível a unidade sistemática de verdades ideais expressas em proposições. Por essa função fundamental, a lógica seria uma teoria das teorias, ou seja, aquela ciência que estuda as condições lógicas de possibilidade (formais) de todo conhecimento científico. Mas, de acordo com Husserl, essa ciência fundamental necessita ela mesma de uma clarificação fenomenológica de seus conceitos fundamentais, puros, dos quais se derivam as leis igualmente puras por ela estudadas. Esses conceitos *a priori* seriam, por um lado, as categorias da significação (conceito, proposição, verdade, sujeito, predicado, conjunção, negação etc.), estudadas pela gramática pura; e, por outro, as “categorias do objeto” (objeto, estado de coisas, algo, todo, parte, multiplicidade, relação etc.), estudadas pela ontologia formal. A lógica, no sentido amplo, incluiria tanto a lógica das categorias da significação quanto a lógica das categorias do objeto.

A tarefa pela qual a fenomenologia surge historicamente é a de estabelecer a fundamentação desses conceitos formais (categorias da significação e do objeto) e das leis *a priori* deles derivados. Essa fundamentação

20 Veja-se quanto a isso o comentário de Heidegger a respeito da concepção de ciência de Husserl (Heidegger, 1976/1995, p. 44).

fenomenológica implica em uma re-descrição da *consciência* de tal modo que se mostre o que são tais entidades e como é possível a captação delas pela consciência.

Essa fundamentação fenomenológica da lógica pura, em 1900, visa basicamente combater o naturalismo das ideias, mas parte, para isso, da descrição de uma consciência empírica e das *vivências* de uma tal consciência. Essa descrição nos interessa aqui como contraponto à concepção naturalista de *vivência* de Freud apresentada acima. Por outro lado, essa descrição de 1900 permanece apoiada em um naturalismo da consciência que só será superado em *Ideias I*, quando Husserl irá, a partir de uma descrição fenomenológica da *vivência perceptiva*, mostrar o absurdo dessa concepção naturalista de consciência. Vejamos então a concepção de *vivência* nesses dois textos chaves da fenomenologia.

O primeiro ponto ao se abordar as descrições de Husserl consiste em notar que ele irá pensar sobre esse tema à luz do conceito de *intencionalidade*. Esse conceito havia sido retomado dos filósofos medievais por Brentano (com quem Husserl estudou) para se referir à característica distintiva dos fenômenos psíquicos, o fato de que *ele contém em si algo como objeto*, ou ainda, que ele se caracteriza pela *direção a* um objeto intencional. Husserl, por sua vez, irá desenvolver o conceito brentaniano de intencionalidade, ou melhor, irá investigar a estrutura da intencionalidade, do *ter a vivência de algo* e, ao fazer isso, irá estabelecer uma série de distinções não destacadas por seu mestre.²¹

O objetivo de Husserl na quinta investigação é realizar uma análise fundamental de todos os “modos de consciência” nos quais estamos conscientes de um objeto (vivências cognitivas). Para tanto, ele estabelece uma primeira diferença básica entre dois tipos de vivências: as vivências intencionais e as não intencionais. Aquelas se caracterizariam pela *direção a um objeto*, estas por serem o ponto de apoio (*Anhalt*) com base no qual se tem uma vivência intencional. Precisamente essa concepção de vivência (intencional e não intencional) irá levar Husserl a uma revisão do conceito de *intencionalidade*.²² Para se compreender a novidade implicada nessa concepção vamos analisar, brevemente, alguns dos atos descritos por Husserl e ver como ele concebe a estrutura da vivência intencional.

21 Para uma história concisa do conceito de intencionalidade veja-se Smith e Smith (1995, pp. 15-16).

22 Em 1894, em seu texto *Estudos psicológicos de lógica elementar*, Husserl começou a desenvolver essa nova concepção de intencionalidade através do estudo das representações não intuitivas, o *mero visar* ou *representação significativa*. De acordo com esse texto, o *mero visar* se caracterizaria pelo visar algo que não é dado, e isto através de algum conteúdo dado (na consciência). Esse *mero visar* ou *representação significativa* foi descoberto inicialmente na linguagem. Nas *Investigações Lógicas* Husserl (1901) expande esta concepção de *mero visar* para a percepção e com isso propõe uma nova teoria da intencionalidade, segundo a qual o ato não é uma posse passiva de um conteúdo, mas uma atividade doadora de sentido.

Um ato (vivência intencional) é composto de *conteúdo representativo*, *qualidade*, *matéria* e *objetualidade* [Gegenstandlichkeit]. A qualidade e a matéria do ato são momentos dele; o representante sensível é uma parte. Essa diferença entre parte [*Stück*] e momento [*Moment*] refere-se à distinção entre elementos não essenciais (independentes) e essenciais (não independentes) de um ato. O primeiro, o conteúdo representativo, não é essencial, no sentido de que podem existir atos que dele prescindam e que ele pode existir independentemente de atos. A qualidade e a matéria do ato são essenciais, no sentido de que nenhum ato (vivência intencional) é possível sem esses elementos.

A *matéria* é aquele momento que permite diferenciar a experiência perceptiva de uma cadeira da experiência perceptiva de uma mesa, ou diferentes experiências perceptivas da mesma cadeira ou da mesma mesa. Ou seja, a matéria dá o *conteúdo* do ato, mas não no sentido de que dá ao ato seu objeto, e sim no de que ela determina o modo pelo qual um determinado objeto é visado. A *qualidade* é aquele momento que permite diferenciar o perceber a mesa do recordar a mesa ou do mero representar uma mesa etc. A unidade de matéria e qualidade forma, segundo Husserl, a *essência intencional* do ato, que se caracteriza por ser um certo *modo* de se dirigir a uma objetualidade. Esse “*modo* de se dirigir a” é chamado por Husserl de sentido²³ [*Sinn*].

Desse modo, é a *essência intencional* do ato que dá *sentido* aos conteúdos representativos. Esses últimos devem ser entendidos como aquilo com base no qual a *essência intencional* do ato se dirige para o objeto. É o apoio da vivência intencional, sensações, o elemento não intencional da vivência intencional, que permite distinguir atos que se dirigem a um mesmo objeto do mesmo modo (qualidade e matéria), mas de diferentes consciências. Esse elemento do ato tem ainda uma função na diferenciação de tipos de atos (significativos, imaginativos e perceptivos), pois permite diferenças de “preenchimento” dos atos.

De acordo com Husserl existem duas classes de atos: os não objetivantes (não cognitivos) e os objetivantes (cognitivos). Exemplos da primeira classe de atos seriam sentimentos (alegria, amor etc.) e desejos. Exemplos da segunda classe seriam: representar, julgar, lembrar, perceber, imaginar etc. De acordo com ele os atos objetivantes estão na base dos não objetivantes, isto é, estabelecem com esses últimos uma relação de fundação, e isso porque os atos objetivantes são os únicos que têm matéria própria.

A qualidade dos atos pode ser distinguida entre “atos que põem” ou afirmam a existência [*setzende*] e “atos que não põem” [*nicht-setzende*]. Exemplos do primeiro tipo seriam: perceber (sensível e categorial), afirmar, crer etc. Exemplos do segundo tipo seriam: sonhar acordado, fantasiar, imaginar, mero representar etc. A matéria, por sua vez, se diferenciaria entre proposicional,

23 Husserl expande o termo *sentido* a partir da analogia que todos os atos possuem com o ato *doador de sentido* que era o ato que originalmente possuía sentido (Boer 1966/1978, p. 144).

isto é, um conjunto de nomes que mantêm entre si uma relação de predicação, e nominal, que pode ser ainda subdividida em simples e composta.

Dentre os diferentes tipos de atos, vamos apresentar brevemente as descrições que Husserl faz do ato perceptivo, e isto por oferecer um contraponto direto à concepção de Freud, de um lado, e, de outro, por ser aquele cuja análise permitirá a Husserl a superação do naturalismo da consciência em *Ideias I*. Para explicitar a peculiaridade da descrição husserliana deste ato, veremos ainda a descrição, em suas linhas gerais, dos atos significativos, imaginativos.

Os *atos significativos* são atos que conferem sentido a certa matéria dada por um outro ato (perceptivo). Isto significa dizer que os atos significativos são atos fundados nos atos perceptivos. Fundado significa que é um ato que surge com base em outro ato, e que contém esse último como parte dele. Nesse ato, por exemplo, um som se torna uma expressão portadora de significação. A tese de Husserl é que quando um som se transforma em uma palavra, ocorre uma nova forma de consciência, forma essa que é realizada através desse novo ato, *doador de sentido*, que incide sobre o primeiro ato, *perceptivo*. Nesse caso a matéria desse último ato, o som, serve de “suporte” ou “veículo” [*Anhalt*] para aquele primeiro ato.

Da mesma forma uma *representação através de uma imagem*, seja na fantasia ou em uma imagem física (quadro, fotografia etc), também é um ato fundado. O mármore se transforma em estátua, ou as cores em um quadro ou fotografia, através de um novo ato, a *representação via imagem*, que se apoia em uma percepção sensível anterior. Na imaginação haveria um processo semelhante, apenas acrescido, nesse caso, de uma modificação da qualidade de neutralidade, isto é, deixaria de ser um *ato que põe (que afirma a existência)*.

A percepção (sensível) acaba, desse modo, funcionando como um ato fundante para os atos significativos e imaginativos. Em 1900 a percepção consiste de dois elementos: a vivência (*erleben*) de um conteúdo imanente e o perceber um objeto por meio desse conteúdo. Ou seja, através do ato intencional da percepção o conteúdo imanente é apreendido [*auffassen*] como uma propriedade transcendente, isto é, a sensação acústica é concebida como o som transcendente que é o objeto real da intenção, ou, por outras palavras, a sensação é *objetivada*. Essa maneira de conceber a experiência intencional implica em uma novidade em relação ao ponto de vista de outros autores da escola de Brentano, que consiste na tese de que a intencionalidade não se dirige a um objeto imanente (ao ato), ainda que para isso tenha que se apoiar no conteúdo representativo (imanente). Quanto a este ponto veja-se a seguinte passagem:

E uma ainda nova relação é a relação objetivante [*objektivierende*], na qual nós adscrevemos o complexo de sensações [*Empfindungskomplexion*] vividos na manifestação [*Erscheinung*] ao objeto que se manifesta [*erscheinenden*]

Gegensand]; ou seja, quando dizemos: no ato de aparecer vem a ser vivido o complexo de sensações, ao fazer isso, contudo, ele é “apreendido,” “apercebido” de uma certa maneira, e nessa apreensão de sensações que as anima [*beseelender*], de caráter fenomenológico, consiste o que nós chamamos do aparecer do objeto. (Husserl, 1901/1980, p. 351)

Pode-se notar aqui, ademais, uma forte analogia entre o *ato doador de sentido* da experiência de compreender um som como uma fala e o *ato objetivante* da experiência perceptiva de uma sensação (Boer 1966/1978, p. 137). Ou seja, haveria uma “doação de sentido” em todos os atos objetivantes e não apenas nos atos significativos.

A novidade consiste na introdução na análise da intencionalidade de uma distinção entre o que é vivenciado (*erlebt*) e o que aparece. A sensação e os atos que a apreendem “objetivamente” (ou significativamente ou representativamente) são vivenciados, mas não aparecem; ao passo que o objeto percebido (referido ou representado), que aparece, não é vivenciado. Assim, o objeto percebido (ou referido ou representado) se torna um “correlato”²⁴ do “sentido” da apreensão, uma vez que o objeto aparece de acordo com o modo (a essência intencional do ato) como o ato o apreende.²⁵ Isso significa que o ato desempenha um papel “ativo” na aparição do objeto, de modo que não se pode, portanto, compreender essa “aparição” do objeto percebido como resultado de uma ação causal de um estímulo externo. Sobre este ponto veja-se, por exemplo, a seguinte passagem:

Na verdade nós dizemos que o objeto desperta [*erregt*] nosso prazer, assim como nós dizemos em outros casos que alguma circunstância nos inspira dúvidas,

24 O conceito de “correlação” já aparece implicitamente na descrição da *apreensão objetivante*, mas ainda pensado no sentido psicológico (isto é, a partir da diferença entre objeto intencional e objeto real).

25 Para uma determinação mais clara da diferença entre os atos (significativos, imaginativos e perceptivos) deve-se atentar ainda para o que Husserl chama de *forma da representação*, isto é, para a relação entre matéria e conteúdo representativo do ato. Esse último conceito indica o grau de “preenchimento” do ato nos diferentes tipos de atos. Ou seja, se o ato é intuitivo ou significativo depende de se o *conteúdo representativo* funciona de maneira intuitiva ou significativa. E, por sua vez, se ele funciona intuitiva ou significativamente depende da sua relação com a matéria do ato. No caso do ato significativo, não há relação interna entre o conteúdo representativo e o sentido, de tal modo que o signo age como um “veículo”, mas sem relação interna com o que o ato visa. No ato imaginativo, ocorre outra coisa, o *conteúdo representativo* é uma imagem do objeto visado. Nesse último caso, haveria uma ligação interna entre a matéria e ele, este último se assemelharia àquilo que o ato visa. Algo diferente ocorreria ainda no caso da percepção, no qual o objeto está presente em pessoa [*leibhaft*]. Esse último caso não significa, contudo, que o *conteúdo representativo* e o objeto coincidem, pois o primeiro é imanente (ao ato) e o segundo não. Porém, o objeto aparece via o *conteúdo representativo* (através da sua apreensão objetivante).

nos compele a aceitar, provoca desejo etc. Mas o resultado de uma tal aparente causação, o prazer, a dúvida, ou o assentimento provocado, possui em si mesmo, do começo ao fim, a relação intencional. Não se trata de uma relação causal externa onde o efeito, como tal, como o que ele é visto, supostamente pudesse ser o que ele é intrinsecamente....é absurdo tratar uma relação intencional como causal, atribuir a ela o sentido de um caso de conexão necessária empírica, causal-substancial. Pois o objeto intencional, aqui pensado como “ocasionado” [*Bewirkendes*], está em questão como intencional, não como uma realidade externa, que realmente e psicofisicamente determina minha vida mental. (Husserl, 1901/1980, pp.390-391)

Note-se aqui, portanto, a radical oposição entre a maneira como Husserl e Freud concebem o “ter experiência de...” alguma coisa. A relação causal é explicitamente rejeitada por Husserl como não adequada para descrever a relação entre o objeto do visar e o visar. Contudo, deve-se notar também que em 1900, nas *Investigações lógicas*, a distinção que Husserl está expondo diz respeito à relação entre as vivências não intencional e intencional e o objeto *tal como visado*. Isto é, nada diz a respeito da relação entre o objeto “intencional” e o objeto real externo (a coisa física independente de ser objeto de uma vivência). Em última instância é desse último que Freud diz que estabelece uma relação de causa e efeito com o aparelho psíquico. Veremos abaixo como Husserl irá tratar dessa relação em sua fenomenologia transcendental.

Seria um erro tomar esse objeto percebido (intencional) como a coisa em si externa à consciência, a suposta “coisa física” (objeto tal como descrito pela física). De acordo com Husserl, nas *Investigações lógicas*, o que aparece no ato da percepção é uma aparência [*Erscheinung*] e não pode ser confundido com a realidade (independente da consciência). Ou melhor: Husserl não se detém, nesse texto, por motivos metodológicos, no problema de se haveria ou não uma causa externa despertando as sensações em nós, ele simplesmente aceita que temos sensações e então descreve a nossa apreensão delas.

Essa distinção entre o objeto intencional e real será justamente o ponto central a ser superado por Husserl em seu texto de 1913, *Ideias I*, como a origem do problema metafísico do conhecimento. Esse problema do conhecimento da “coisa externa” parte do pressuposto de que a relação cognitiva deve ser concebida como a relação entre dois entes independentes, o mundo “absolutizado” (isto é, independente) e a consciência, que é uma parte desse mundo (uma região do mundo). Já nas *Investigações lógicas* Husserl concebia esse suposto objeto real como uma “pressuposição metafísica”, uma vez que não é um dado (fenomenológico), mas, nesse último texto, ele ainda funcionava como o objeto real, independente da consciência, em contraposição ao objeto intencional. Justamente essa maneira de ver as coisas será chamada, em 1913, de *atitude natural* e sua superação

será a principal tarefa desse texto. Com base nessa superação da atitude natural veremos surgir uma nova concepção de intencionalidade não mais restrita à subjetividade como *uma* esfera ao lado de outra, objetiva.

A superação dessa *atitude* será feita a partir de uma análise da vivência intencional na qual ela se funda. Essa análise pressupõe, de um lado, as distinções anteriores da estrutura da vivência intencional; uma revisão de alguns dos termos empregados anteriormente; e, principalmente, certas distinções que ele explicitará somente após a superação da referida atitude, a correlação entre *noese* e *noema*.

Por *atitude natural* deve-se compreender fundamentalmente um pôr (tese²⁶) pré-predicativo da existência do mundo, do meu próprio corpo como parte dele e da minha própria consciência como vinculada ao mundo de maneira natural (causal) pela via do corpo, de tal modo que as coisas assim dadas aparecem como existindo absolutamente, isto é, de maneira independente (Husserl, 1913/2002, pp. 52-53).

Justamente essa experiência do mundo (como absoluto, isto é, pre-existente e independente da consciência dele) é que deverá ser suspensa, na *epoché*. Por *epoché* deve-se compreender uma suspensão da *tese* do mundo, o que não significa afirmar a inexistência do mundo ou duvidar de sua existência (atitude cética), mas tão somente *deixar de lado a tese do mundo*. Com isso obtém-se “um retorno dessa absolutização da realidade material. Não é, portanto, dirigida contra a realidade transcendente como tal, mas contra a suposição de que a realidade está simplesmente aí e presente” (Boer 1966/1978, p. 366). Trata-se de uma libertação da falsa interpretação do *status* do mundo na *atitude natural*. O resultado fundamental de uma tal *suspensão* é que o “dado” não é mais o ser-em-si (posto) do objeto existente na realidade externa e independente da consciência (posição) dele, mas o ser-para-si do objeto como objeto de uma experiência, ou melhor, do objeto no modo de seu ser dado (como corporalmente dado, no caso da percepção sensível).

Como consequência da suspensão da tese do mundo, aliada à redução eidética, pela qual são dados não mais indivíduos mas espécies, temos o aparecimento da consciência pura ou transcendental, que não pode ser compreendida mais como uma região do mundo, ao lado de outra(s), uma parte do mundo vinculada por ligações reais ao corpo. Ela é um dado fenomenológico, e sua análise não é mais uma psicologia descritiva, uma vez que não lida mais com uma consciência empírica individual.

O que Husserl quer, portanto, é caracterizar o mundo tal como é “concebido” na *atitude natural*, isto é, como previamente existente por si e independente da consciência empírica que tem a experiência dele, e, através do método fenomenológico, obter um âmbito purificado de toda individualidade e realidade, um campo de essências onde é possível levar

26 Husserl substitui o termo *qualidade*, utilizado em 1900, pelo termo *tese*. No caso em questão, da *atitude natural*, trata-se de uma tese que “põe” a existência do mundo.

a cabo uma ciência pura fundamental, a fenomenologia transcendental. Esse novo campo purificado não é um entre outros, mas o único e mesmo campo, anterior à separação da consciência empírica e do objeto empírico. Vejamos então como Husserl caracteriza esse campo a ser purificado (a *atitude natural*), o que ele obtém com a purificação (consciência pura), e qual a descrição que ele faz da estrutura desse campo purificado (correlação *noese-noema*).

Em *Ideias I* essa crítica da *atitude natural* é feita nas “Considerações fundamentais,” onde se procurará demonstrar (fenomenologicamente) que a ideia de um mundo “absolutizado” e de uma consciência como parte desse mundo não é um dado fenomenológico, mas antes é uma inversão desse dado. Dito de outro modo, a descrição fenomenológica da *atitude natural* visa primeiramente à superação dessa mesma atitude a partir da análise fenomenológica do ato no qual aquela atitude (natural) se funda.

Essa atitude natural deve ser entendida como a atitude fundamental do homem, resultado da experiência originária que o homem tem do mundo,²⁷ a percepção sensível, fonte última da tese do mundo que caracteriza a *atitude natural* (Husserl, 1913/2002, p. 70).

Temos então de verificar como Husserl descreve, em *Ideias I*, essa percepção sensível, qual a crítica da atitude natural que ele deriva da descrição fenomenológica desse ato, e como ele, posteriormente, explicita a estrutura da vivência intencional da consciência purificada em seu texto de 1913.

Essa mudança entre 1900 e 1913 no pensamento de Husserl se deve ao fato de ele ter notado que a superação do naturalismo das ideias (psicologismo) só pode ser levada a termo, sem cair em falsos problemas, se se superar o naturalismo da consciência (Boer 1966/1978, p. 386). Por naturalismo deve-se entender aquela corrente filosófica que se apoia no mundo tal como concebido à luz da *atitude natural*, isto é, que concebe a coisa (*res*) como realidade fundamental e que concebe também a consciência em analogia com a coisa, de tal modo que consciência e matéria formariam uma unidade psicofísica que estaria, ademais (de maneira contingente), conectada (via corpo e via percepção) com o mundo, concebido como o conjunto das coisas reais ligadas por relações reais (causa e efeito) (Husserl, 1911/1965, pp. 79-80).

Em primeiro lugar, de acordo com Husserl, a percepção sensível não deve ser vista como um ato que nos dá “meras” aparências, como se para além do que é visto, do que aparece, houvesse uma outra coisa (em si); como se o que aparecesse fosse uma mera imagem ou signo (*Zeichen*) da coisa real. Ao contrário, a coisa real é, na percepção, corporalmente (*leibhaftig*) dada (Husserl, 1913/2002, p. 79).²⁸ Trata-se, portanto, de descrever em que consiste essa experiência intencional.

27 “Mundo” deve ser entendido aqui como o objeto possível de uma experiência atual (Husserl, 1913/2002, p. 8).

28 Compare-se essa tese de Husserl com a tese de Freud anteriormente explicitada. O que se

Na percepção deve-se, primeiramente, diferenciar a *coisa* percebida e o perceber a coisa. A primeira é o objeto do ato (*cogitatum*), a segunda uma vivência (*cogitatio*) intencional, um ato. Ambas podem ser ulteriormente analisadas. No ato, pode-se distinguir ainda uma matéria²⁹ (não intencional) e uma forma³⁰ (intencional), que determina a maneira como a matéria será *apreendida* (significativamente, objetivamente etc.). A *coisa* percebida deve, por sua vez, ser distinguida em dois sentidos diferentes: *aquilo* que eu percebo e *aquilo através do qual eu percebo* (a coisa que eu percebo). Aquilo que eu percebo é, segundo o que foi dito no parágrafo anterior, a própria coisa, e não a sua imagem ou signo. *Aquilo através do qual eu percebo* (a coisa) são os diferentes aspectos com suas infinitas, maiores ou menores, variações (de cor, de forma etc.). Essas nuances são “dados da sensação” (matéria do ato) animados (*beseelt*) por apreensões objetivantes (forma do ato) que tornam essas sensações qualidades³¹ (características objetivas) do objeto, isto é, que fazem com que haja a aparição das qualidades da coisa: sua cor, formato etc. Essas qualidades são apreendidas, ainda, como qualidades de uma mesma coisa, na medida em que são reunidas em uma *unidade de apreensão* (*Auffassungseinheit*). Distintas *unidades de apreensão* podem ademais ser identificadas como sendo uma mesma *coisa* através das *sínteses de identificação* (Husserl, 1913/2002, p. 75).

Vejamos, através de um exemplo, como podemos compreender essas distinções. Tomemos o exemplo da percepção de um livro. A partir do que foi dito temos então a diferença entre o *perceber* o livro e o *livro percebido*. O primeiro é um ato (vivência intencional), que, como tal, se dirige a um objeto, o segundo um objeto (de um ato). O *perceber* o livro é composto de uma matéria, as sensações (vermelho etc.), e de uma forma, a *apreensão objetivante* das sensações (no caso da percepção sensível). A *coisa percebida*, no nosso exemplo, é o livro. Contudo, este termo (“a coisa percebida”) é uma expressão que pode se referir, aqui, não apenas ao livro, mas também às qualidades do livro: vermelho, retangular etc., ou seja, a *coisa percebida* deve ser distinguida entre “aquilo que eu percebo”, o livro, e “aquilo através do qual eu percebo” o livro, as suas qualidades. Essas qualidades, por seu turno são qualidades do objeto percebido, e são, portanto, distintas das sensações através das quais eu percebo as qualidades do objeto. Ou seja, deve-se manter diferenciados os “dados da sensação”, de um lado, da cor, forma, como momentos da própria coisa percebida, de outro. Os primeiros

pode concluir é justamente que aquele ponto de vista, natural, criticado por Husserl, é justamente aceito por Freud.

29 O termo “matéria” é usado em *Ideias I* para se referir à parte não intencional do ato e não mais, como em *Investigações lógicas*, para se referir ao conteúdo do ato.

30 O termo “forma” é usado em *Ideias I* para se referir àquilo que em *Investigações lógicas* era chamado de “essência intencional do ato”.

31 O termo “qualidade” não é mais, em *Ideias I*, concebido como um momento do ato, mas como uma “propriedade” do objeto.

são partes da vivência, os segundos momentos objetivos da coisa. Por outro lado, essas várias qualidades de um objeto se referem ao mesmo objeto, ou seja, há uma *unidade de apreensão*. E pode-se ainda ter a experiência perceptiva de um mesmo objeto de diferentes (infinitos) modos, através de diferentes *unidades de apreensão*, e ainda assim, teremos a experiência da mesma coisa, de modo que deve haver uma *síntese dessas unidades*. Em nosso exemplo, o livro, visto de cima ou de frente, possui qualidades diferentes, e ainda assim são qualidades do mesmo objeto. Por último, caberia ressaltar que o livro não é, então, nada além do que a unidade de diferentes qualidades correlatas dos múltiplos atos de percepção (apreensão objetiva de sensações).

Nessa breve exposição ainda não estão identificados os elementos fundamentais introduzidos por Husserl em seu texto de 1913 e que deverão ser explicitados a seguir. De todo modo, a conclusão fundamental dessa análise preliminar da percepção é que “a coisa no espaço nada mais é que uma unidade intencional, a qual só pode ser dada, por princípio, como unidade de tais modos de aparição” (Husserl, 1913/2002, p. 78).

Essa unidade é sempre, por princípio, imperfeita, incompleta, de tal modo que toda experiência perceptível é sempre parcial e, como tal, sempre possui seu sentido aberto a futuras apreensões parciais e isso ao infinito, o que implica que a unidade nunca está completa e, portanto, sempre é possível que a coisa percebida se mostre diferente (Husserl, 1913/2002, pp. 80-81).

Por outro lado, isto é, do lado da vivência, do *perceber* o objeto, as coisas se dão de maneira diferente. Se do lado do *objeto* da vivência há necessariamente uma incompletude e imperfeição, fundada no modo de ser dado em aspectos da coisa percebida, o mesmo não acontece com a percepção interna, a percepção das próprias vivências. Nessa última, tem-se uma apreensão absoluta, não imperfeita nem parcial, mas necessariamente absoluta, total (Husserl, 1913/2002, p. 81).

A consequência importante para o desenvolvimento do argumento de Husserl é que se isso está correto, então “à tese do mundo, que é uma tese ‘contingente’, contrapõe-se, portanto, a tese de meu eu puro e da vida do eu, que é uma tese ‘necessária’, pura e simplesmente indubitável. Toda coisa dada corporalmente também pode não ser, mas não uma vivência corporalmente dada: tal é a lei de essência que define essa necessidade e aquela contingência.” (Husserl, 1913/2002, p. 86). Desse modo, a concepção da realidade como um dado absoluto é sem sentido, isto é, não é um dado (fenomenológico), mas uma construção que não se sustenta nas coisas mesmas. Isso é o exato oposto da *atitude natural*, uma vez que “a ‘res’ transcendente é relativa à consciência” (p. 92).

Trata-se, pois, de uma “revolução copernicana”, na qual a consciência (purificada) é colocada no centro,³² assim como a ciência que a descreve (a

32 Esta doutrina da relatividade do mundo e do caráter absoluto da consciência permanecerá

fenomenologia transcendental) é a verdadeira ciência última dos fundamentos e a única disciplina capaz de ser científica no sentido estrito e de legitimar as ciências em última instância.³³

Com essa virada transcendental, com a passagem do ponto de vista psicológico-descritivo das *Investigações lógicas* para o ponto de vista fenomenológico-transcendental de *Ideias I*, o mundo é visto como ele é de fato, como uma unidade correlata da consciência. Esse mundo visto como fenômeno não deve ser confundido com o mundo *meramente* fenomenal, mas o mundo fenomenal, no sentido da fenomenologia transcendental, é o verdadeiro mundo, e o mundo concebido como uma suposta coisa física, inferida pelas ciências naturais, é uma ficção sem fundamento (fenomenológico) nas coisas mesmas. Em suma, com base na redução transcendental é possível falar que o *objeto intencional* é o *objeto real*, uma vez que não há nada “além” daquele.³⁴

Agora, com a re-interpretação do mundo tem-se, como corolário, a re-interpretação da consciência, não mais vista como um substrato da pessoa como uma unidade psicofísica fundada na matéria, mas como a mantenedora da realidade material mesma, a consciência transcendental.³⁵ Ela é um dado absoluto, mas também um ser absoluto, no sentido de que ela “nulla re indiget ad existendum”.

O decisivo, contudo, para o que nos interessa aqui, reside na maneira como Husserl irá descrever a estrutura da vivência intencional purificada, isto é, não mais concebida como contraposta ao mundo real. A principal novidade introduzida com relação à descrição da experiência é a descoberta da correlação entre *noese* e *noema*. O paralelismo (correlação) do ato (noese) e de seu correlato (noema) não havia sido claramente visto por Husserl em 1900, de tal modo que suas análises eram unilaterais, *noéticas*. A novidade de *Ideias I*, no que diz respeito à análise da experiência intencional, será justamente superar essa unilateralidade da descrição das *Investigações lógicas*, com a interpretação dos conceitos de qualidade, matéria e essência intencional em um sentido noemático.³⁶ Veremos como isso acontece especificamente para o caso da percepção sensível de uma coisa.

o ponto central da fenomenologia de Husserl, mesmo em seus últimos trabalhos, e pode ser considerado “o coração de seu idealismo transcendental” (Boer 1966/1978, p. 358). Veja-se também Heidegger (1979/1994, p. 145).

33 Este último ponto é importante, na medida em que Heidegger irá acusar Husserl de não ter seguido a máxima da fenomenologia “às coisas mesmas” ao caracterizar a consciência, concebendo-a, antes, a partir da injunção de se poder fazer uma ciência (no sentido de um conhecimento universal, necessário e fundado) da consciência e, partir dela, do mundo em geral.

34 Veja-se ainda o comentário de Boer (1966/1978, p. 369).

35 Husserl caracteriza a consciência transcendental de quatro maneiras: é imanente, absolutamente dada, ser absoluto e ser puro (essência ideal da vivência). Veja-se quanto a esta caracterização Heidegger (1979/1994, pp. 141-142).

36 Veja-se ainda o comentário de Boer (1966/1978, p. 438).

Assim como em 1900, Husserl distingue em 1913, como vimos, entre o “conteúdo sensível” de um ato, e a forma intencional que “anima” (*beseelt*) o referido conteúdo de diferentes modos em diferentes vivências. Ao primeiro chama-o de *hylé*, ou matéria sensível, não intencional, ponto de apoio para a direção do ato a um objeto, ao segundo *morfé*, (Husserl, 1913/2002, p. 172) forma intencional da vivência. A matéria (*hylé*) e o ato que a anima, a *noese*, são partes reais [*reelles Bestandstück*] da vivência (p. 203).

Agora, contudo, além da *noese* e da *hylé*, há ainda o *noema*, que resiste à suspensão da tese do mundo, embora não seja imanente ao ato. Isso significa que assim como a *hylé* e a *noese*, também o *noema* é constitutivo da vivência intencional, mas, ao contrário dos dois primeiros, o *noema* não é uma parte real (*reell*), imanente da vivência (p. 202).

Isso significa basicamente que, seguindo o exemplo dado por Husserl da percepção de uma árvore, se deve diferenciar a árvore, como entidade efetiva, isto é, como concebida na *atitude natural*, que pode ser queimada, e que deve ser suspensa na *epoché*, do momento noemático de sua percepção, da “árvore”, que subsiste à suspensão, assim como ambas devem ser diferenciadas dos dados *hyléticos* da percepção da árvore. Nesse último, trata-se de uma parte real (*reell*), imanente, da vivência perceptiva, ao passo que o segundo (*noema*), não o é (Husserl, 1913/2002, p. 202). Mas deve-se atentar para o fato de que a árvore como entidade efetiva que deve ser suspensa na *epoché*, e a “árvore” como momento noemático de um ato de percepção da árvore, e que resiste à suspensão, não são duas coisas distintas, como se, para além da “árvore” (*noema*), existisse ainda a *árvore* (efetiva). Não há mais em 1913, como vimos, a diferença entre *objeto intencional* e *objeto real*. O segundo é o primeiro, mas possuindo, contudo, o caráter *tético*, próprio da *atitude natural*. Voltaremos a esse último ponto mais à frente.

Entre *noese* e *noema* haveria uma correlação tal que, para cada forma de consciência haveria uma forma de objetualidade (*Gegenständlichkeit*). Ou ainda, no caso da percepção sensível, para cada componente da descrição “objetiva” do “objeto” corresponderia um componente real (*reelle*) da percepção (Husserl, 1913/2002, p. 204). Agora, apesar dessa correlação, nada impede que o *noema* seja visado em uma consideração em separado, assim como a correlação não significa que não haja diferenças essenciais entre eles: o primeiro é o campo das multiplicidades, o segundo, das unidades (p. 207).

Em *Ideias I*, Husserl substitui, como vimos, o termo “qualidade” do ato, por tese, de tal modo que, por exemplo, se a tese “põe”, fala-se em crença, se não, em neutralidade. Esse conceito de tese é agora interpretado de dois lados (de maneira correlativa): como uma propriedade do ato, a tese é chamada “crença”, e como propriedade do *noema*, ser. Ou seja, como correlato da crença há um objeto “realmente existente” (Husserl 1913/2002, p. 214).

Da mesma forma, o conteúdo (matéria) também era pensado em 1900 como um momento do ato intencional. Agora, em *Ideias I*, Husserl irá concebê-lo também de uma maneira noemática, como a determinação do

objeto (“qualidade”). Essa última é chamada por Husserl de “sentido” (*Sinn*), termo que possui em *Ideias I* o mesmo sentido ampliado das *Investigações Lógicas*.³⁷

Para se compreender do que Husserl está falando aqui, deve-se atentar para o fato de que ele distingue entre o “objeto como referido” e o “objeto referido” (Husserl, 1913/2002, p. 184). O primeiro é chamado de “núcleo” ou “centro” noemático, e pode ser sentido preenchido (nos atos de intuição) ou não preenchido. Esse “objeto como referido” possui dois sentidos distintos: as propriedades que permanecem as mesmas apesar das várias maneiras pelas quais estamos conscientes delas; e o modo no qual estamos conscientes de um objeto (se estamos ou não atentos; se ele aparece via percepção ou imaginação; se aparece via uma imagem ou via imaginação; com maior ou menor clareza, de maneira mais ou menos viva). Ou seja, o que Husserl faz é mostrar que há mudanças no objeto intencional correspondente a cada um desses *modos* de visar o objeto. Mas esses modos de aparência podem variar enquanto um certo conjunto de propriedades permanece o mesmo. Isso que permanece o mesmo é o noema no sentido estrito, o “sentido” (*Sinn*).

De outro lado, o “objeto referido” se refere ao fato de que é possível não apenas que as determinações de um objeto do qual estamos conscientes permaneçam as mesmas enquanto o modo de aparecer varia, mas também que as determinações (*noemata*) elas mesmas variem enquanto o “objeto referido” permanece o mesmo. Por exemplo, quando examinamos um objeto espacial de todos os seus lados, esse objeto pode ser mais detalhadamente determinado ou mesmo provar-se determinado de outra forma. Contudo, é ainda a mesma coisa que é percebida. Portanto, uma identidade “mais profunda” do que é percebido é possível. Essa é a identidade do portador das propriedades. É o ponto central de unidade em uma série de noemata, a identidade de todos os predicados, que permanece a mesma enquanto os predicados variam. Portanto, vários “centros” (objeto como referido) podem se juntar para formar uma unidade (objeto referido), em uma *síntese de identidade* (Husserl, 1913/2002, p. 207).

Por meio desses centros noemáticos, dados de diferentes modos, o “objeto como referido”, podemos nos dirigir a um mesmo objeto, o “objeto referido”. Esse visar o idêntico também é possível quando temos duas percepções ou uma percepção e uma recordação etc.

Assim como a percepção, também as outras vivências intencionais – a recordação, a expectativa, a imaginação fictícia etc. – são interpretadas a partir do ponto de vista da correlação *noese-noema*. Em cada uma delas o correlato noemático será distinto. Na percepção, que nos interessa par-

37 Em 1913 Husserl distingue, contudo, *Sinn* e *Bedeutung*. O primeiro se refere à noção de sentido ampliado já empregada em *Investigações lógicas*, mas agora Husserl emprega o termo *Bedeutung* (significado) quando quer se referir especificamente ao sentido dos “atos doadores-de-sentido”.

ticularmente, o correlato noemático é o da “realidade corporalmente presente”, isto é, as sensações (*hylé*) são apreendidas (noese) objetivamente como qualidades corporalmente presentes (noema, no sentido do “objeto como referido”) do objeto corporalmente presente (noema, no sentido do “objeto referido”) (Husserl, 1913/2002, p. 188).

Justamente por este seu caráter tético é que a percepção sensível está na base da atitude natural, como vimos. A relação do noema com o objeto é, então, a relação do *objeto como referido* ao *objeto referido*, e não a relação do objeto intencional ao objeto real. Isto aplicado ao caso da percepção temos que “o objeto é então o polo idêntico de um certo número de percepções cujos noemas estão mudando; é o portador das propriedades.” (Boer 1966/1978, p. 448). E desse modo, “o objeto não se esconde por trás do noema, mas se manifesta ele mesmo nos noemata (assim como a coisa da física, em um nível mais elevado de constituição, não se esconde por trás das aparências, mas se “manifesta” nelas)” (p. 449).

Uma coisa externa percebida, em suma, é sempre dada em “perspectivas”, isto é, em uma pluralidade de noemata, mas sempre com caráter tético. A questão, portanto, é se esses diferentes noemata sustentam uns aos outros e desse modo fazem o objeto aparecer em sua objetividade ou não (Boer, 1966/1978, p. 449)

Estes pontos são suficientes para permitir a contraposição nos seus aspectos mais marcantes das concepções de *vivência* em Freud, fundamentalmente naturalista, e em Husserl, intencional.

Considerações finais

Uma das premissas do presente trabalho consiste em afirmar que se se quer combater o naturalismo da psicanálise, em particular da psicanálise freudiana, deve-se começar por fazê-lo com respeito aos seus conceitos fundamentais, tais como *vivência*, representação mental, fantasia, afeto, memória, consciência, percepção etc. Aqui, começamos por abordar o problema aparentemente lateral, mas na realidade fundamental, como concluiremos abaixo, da *vivência*.

Esquematicamente podem-se salientar os seguintes pontos como decisivos para a contraposição entre as concepções de *vivência* em Freud e Husserl:

- 1) Freud aborda o conceito de *vivência* a partir de problemas de psicologia aplicada (tratamento das neuroses), ao passo que Husserl a aborda no interior de uma problemática filosófica, a saber, a da possibilidade do conhecimento universal e necessário.

- 2) Freud toma o termo *vivência* em seu sentido comum de sua época e propõe uma explicação metapsicológica para ela, isto é, uma explicação especulativa, que explica “dados” (conscientes) por processos mentais

inconscientes, ao passo que Husserl descreve a estrutura da vivência, tal como é “dada”; isto é, trata-se de uma descrição fenomenológica.

3) Em última instância pode-se dizer que o que está em questão nas diferentes maneiras de explicar e descrever a *vivência* diz respeito a uma certa concepção do que é fazer ciência: para Freud, fazer ciência significa encontrar correlações [*Zusammenhänge*] entre dados observáveis, e construir modelos que os organize de maneira sistemática, ou seja, uma concepção de ciência como conhecimento indutivo, ao passo que, para Husserl, trata-se de uma concepção de ciência dedutiva, que parte de certos conceitos bem definidos e encontra leis universais deles derivados.

4) Tanto Freud como Husserl concebem a *percepção* como *vivência fundamental*, ainda que o primeiro conceba a percepção em termos natural-científicos, como resultado da estimulação do sistema perceptivo do aparelho psíquico por supostas entidades físicas externas (pontos de massa em movimento), ao passo que o segundo a concebe em 1900, em termos de uma *apreensão objetivante* (sentido) de *vivências não intencionais* (sensações) e, em 1913, como uma *apreensão objetivante* de uma matéria (*hylé*) que tem como correlato o objeto como referido (sentido noemático) através do que se dirige ao objeto referido.

5) Subjacente às respectivas concepções de *vivência* encontra-se mais claramente a posição filosófica de cada um deles: no caso de Freud trata-se de um naturalismo, e isto em dois sentidos, a saber, um naturalismo da consciência e das ideias, ao passo que em Husserl, em 1900, trata-se de uma crítica ao naturalismo das ideias, mas não ao da consciência, e em 1913, uma crítica idealista a esta última forma de naturalismo.

6) O naturalismo de Freud e o idealismo de Husserl dizem respeito, em última instância, a uma concepção a respeito da natureza do psiquismo: ou o psiquismo deve ser visto e concebido como um ente natural semelhante aos demais entes e, portanto, determinado (Freud), ou o psiquismo deve ser visto como um ente não natural diferente dos demais entes, na medida em que é condição de possibilidade deles (transcendental) e, portanto, livre (Husserl).

Este último ponto é de particular importância quer para a fenomenologia quer para a psicanálise, na medida em que a concepção de *vivência*, em última instância de *experiência* em geral, é decisiva para a concepção ontológica a respeito do psiquismo. Dito de outro modo: pode-se dizer que a concepção de experiência é a *ratio cognoscendi* da concepção ontológica do psiquismo e que esta é a *ratio essendi* daquela. Isso posto, o próximo passo seria, com base na concepção de *vivência* aqui apresentada, estabelecer a concepção ontológica do psiquismo para Freud e Husserl. Uma vez feito isso se pode então dar início a uma reconstrução da teoria psicanalítica sob fundamentos não naturalistas. Abordaremos esse ponto em trabalhos futuros.

The concept of experience in Freud and Husserl

Abstract: This article aims to clarify Freud's and Husserl's conceptions of "experience" (*Erlebnis*). By "experience" it understands generically a fundamental kind of world experience. This subject, although not directly explored by Freud, became necessary for his theory since the discovery of the etiology of hysteria at the beginning of the 1890's, by the cathartic method: the concept of *traumatic experience*. Husserl, otherwise, starting from the philosophical problem of proving the possibility of universal and necessary knowledge, was compelled to fight against the naturalism of ideas, in 1900, and the naturalism of consciousness, in 1913, in both cases with an analysis of (intentional) experiences. I will show that according to the (natural-scientific) Freudian approach, the aim consists of providing a *metapsychological* explanation of the "experience", while the (phenomenological) Husserlian one intends to describe the structure of the (intentional) *experience*. Finally, I will point out some main differences between both approaches of this subject.

Keywords: Experience. Metapsychology. Naturalism. Phenomenology. Intentionality.

Le concept d'expérience vécue chez Freud et Husserl

Résumé: Cet article veut clarifier la conception freudienne et husserlienne d'*expérience vécue* (*Erlebnis*). Pour "*expérience vécue*" on comprend d'une façon général un type fondamental d'expérience du monde. Cet sujet, malgré le fait qu'il n'a pas été directement traité par Freud, a devenu nécessaire dans sa théorie dès la découverte de l'étiologie de la hystérie au début des années 1890, à la lumière de la méthode cathartique: cela de *l'expérience traumatique*. D'autre côté, Husserl, à partir du problème philosophique de soutenir la possibilité de la connaissance universelle et nécessaire, a été obligé à critiquer le naturalisme des idées, en 1900, et le naturalisme de la conscience, en 1913, dans les deux cas à partir d'une analyse des expériences vécues (intentionnelles). Je montrerai que la façon freudienne (naturel-scientifique) d'aborder veut expliquer *metapsychologiquement* l'expérience vécue, et que la façon husserlienne veut, par contre, décrire la structure de *l'expérience vécue* (intentionnelle). Finalement, j'exposerai quelques grandes différences entre ces deux façons d'aborder ce sujet.

Mots clés: Expérience vécue. Metapsychologie. Naturalisme. Phénoménologie. Intentionnalité.

El concepto de vivencia en la obra de Freud y su crítica a la luz de la fenomenología de Husserl

Resumen: El propósito de este artículo es explicar la concepción freudiana de vivencia. Por "vivencia" se entiende la función esencial del aparato

psíquico: vincularse al mundo (exterior) o a su propio cuerpo. El tema de la experiencia, aunque no sea directamente explorado por Freud, se hizo necesario en su teoría desde la descubierta de la etiología de la histeria al principio de los años 1890 a la luz del método catártico: la vivencia (*Erlebnis*) traumática. La vivencia es un tipo de experiencia, pero, no es el único. Freud también utiliza a lo largo de su obra el término *Erfahrung*, que en general se traduce por experiencia. Explicar la distinción entre *Erlebnis* y *Erfahrung* es el primer objetivo de este texto. El segundo es mostrar que Freud mantuvo a lo largo de su obra una cierta concepción naturalista de la experiencia. El último objetivo es mostrar que esa concepción naturalista de la experiencia implica una concepción naturalista de psiquismo (aparato psíquico).

Palabras clave: Experiencia. Vivencia. Naturalismo. Aparato psíquico. Trauma.

Referências

- Andersson, O. (2000). *Freud precursor de Freud*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Barretta, J. P. F. (2007). Existência e aparelho psíquico: a crítica ontológica da psicanálise freudiana com base a analítica da existência de Martin Heidegger. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Boer, T. (1978). *The development of Husserl's Thought* (T. Plantinga, trad.). The Hage: Martinus Nijhoff. (Trabalho original publicado em 1966. Título original: De ontwikkelingsgang in the denken van Husserl)
- Boring, E. G. (1929). *History of experimental psychology*. New York: The Century.
- Brentano, F. (1944). *Psychologie du point de vue empirique*. Paris: Mouton. (Trabalho original publicado em 1874)
- Fechner, G. T. (1966). *Elements of psychophysics*. New York: Holt, Rinehart and Winston. (Trabalho original publicado em 1860)
- Foucault, M. (2006). *O nascimento da clínica* (6a ed., R. Machado, trad.). Rio de Janeiro: Forense-Universitária. (Trabalho original publicado em 1977. Título original: Naissance de la clinique)
- Freud, S. (1983). *Contribution à la conception des aphasies* (C. V. Reeth, trad.). Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1891)

- Freud, S. (1999). Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene (Vortrag). In *Sigm. Freud Gesammelte Werke* (Nachtragsband, pp. 181-195). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Trabalho original publicado em 1893b)
- Freud, S. (1999). Charcot. In *Sigm. Freud Gesammelte Werke* (Vol. 1, pp. 19-36). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Trabalho original publicado em 1893c)
- Freud, S. (1999). Die Abwehr-Neuropsychosen. Versuch einer psychologischen Theorie der akquirierten Hysterie, vieler Phobien und Zwangsvorstellungen und gewisser halluzinatorischer Psychosen. In *Sigm. Freud Gesammelte Werke* (Vol. 1, pp. 57-74). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Trabalho original publicado em 1894a)
- Freud, S. (1999). Studien über Hysterie. In *Sigm. Freud Gesammelte Werke* (Vol. 1, pp. 75-311). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Trabalho original publicado em 1895a)
- Freud, S. (1999). Entwurf einer Psychologie. In *Sigm. Freud Gesammelte Werke* (Nachtragsband, pp. 375-488). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Trabalho original publicado em 1895b)
- Freud, S. (1999). L'Hérédité et l'Étiologie des Névroses. In *Sigm. Freud Gesammelte Werke* (Vol. 1, pp. 405-422). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Trabalho original publicado em 1896a)
- Freud, S. (1999). Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen. In *Sigm. Freud Gesammelte Werke* (Vol. 1, pp. 377-404). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Trabalho original publicado em 1896b)
- Freud, S. (1999). Über Deckerinnerungen. In *Sigm. Freud Gesammelte Werke* (Vol. 1, pp. 529-555). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Trabalho original publicado em 1899)
- Freud, S. (1999). Die Traumdeutung. In *Sigm. Freud Gesammelte Werke* (Vol. 2/3, pp. 1-642). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (1999). Die Freudsche psychoanalytische Methode. In *Sigm. Freud Gesammelte Werke* (Vol. 5, pp. 1-10). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Trabalho original publicado em 1904)
- Freud, S. (1999). Das Unheimlich. In *Sigm. Freud Gesammelte Werke* (Vol. 1, pp. 227-268). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Trabalho original publicado em 1919)

- Gadamer, H.-G. (1994). *Truth and method* (2a ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, trads.). New York: The Continuum. (Trabalho original publicado em 1960)
- Heidegger, M. (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Trabalho original publicado em 1979)
- Heidegger, M. (1995). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (Trabalho original publicado em 1976)
- Husserl, E. (1980). *Logische Untersuchungen* (6a ed.). Tübingen: Max Niemeyer Verlag. (Trabalho original publicado em 1901)
- Husserl, E. (1965). *Philosophy as rigorous Science* (Q. Lauer trad.). New York: Harper & Row. (Trabalho original publicado em 1911)
- Husserl, E. (2002). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (6a ed.). Tübingen: Max Niemeyer Verlag. (Trabalho original publicado em 1913)
- Locke, J. (1959). *An essay concerning human understanding*. New York: Dover. (Trabalho original publicado em 1690)
- Masson, J. M. (1999). *Sigmund Freud. Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904* (2a ed.). Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Smith, B., & Smith, D. W. (1995). *The Cambridge companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schultz, D. P., & Schultz, S. E. (1981). *História da psicologia moderna* (A. U. Sobral & M. S. Gonçalves, trads.). São Paulo: Cultrix. (Trabalho original publicado em 1969)

João Paulo Fernandes Barretta, Professor Titular da Universidade Paulista (UNIP). R. Artur de Azevedo, 1681 Ap. 91-A. Pinheiros. CEP: 05404-014, São Paulo, SP Endereço eletrônico: jpbarretta@hotmail.com

Recebido em: 13/10/2008

Aceito em: 9/02/2009
