

Dossiê crítico – Em torno de *Fenomenologia dos devaneios*, de Marcus Sacrini

O livro *Fenomenologia dos devaneios* retoma princípios metodológicos e distinções conceituais da tradição fenomenológica, em particular presentes em textos de Edmund Husserl, e os emprega criticamente para estudar um fenômeno ainda pouco explorado nesse campo temático. Dessa maneira, trata-se de um livro *sobre* a fenomenologia já consolidada nas obras de seus principais autores, mas que também pretende avançar como um livro *de* fenomenologia, lançando análises e vias interpretativas novas diante de temas ainda não esgotados pela tradição. O livro é dividido em três grandes seções: na primeira, delimitam-se os conceitos centrais pelos quais a análise dos devaneios prosseguirá; na segunda, desenvolve-se o estudo detalhado dos devaneios, primeiramente pelo método estático e em seguida pelo método genético; na terceira, busca-se investigar como a capacidade intencional presentificante (da qual derivam os devaneios) acaba por ser remoldada diante de alguns fatores constitutivos de formas de vidas contemporâneas (por exemplo, o agir hiperconectado à internet). Apresentemos de modo sucinto cada uma das seções.

Na primeira seção, discutem-se as principais noções operativas fenomenológicas. Busca-se inicialmente demarcar o “subjetivo” daquilo que seria o “mental”, e em seguida, delinea-se como se desenvolve uma investigação eidética, reflexiva e transcendental da intencionalidade presentificante. Em relação ao caráter eidético da investigação, considerações críticas importantes são propostas. Em vários textos, Husserl insiste em que as análises fenomenológicas devem buscar as essências das vivências estudadas, entendendo por “essência” o conjunto de propriedades invariantes que permitem demarcar aquele tipo de vivência como sendo justamente daquele tipo e de nenhum outro. Estudar as vivências dessa forma significa descolá-las das condições materiais que as deflagram. Por exemplo, após passar por uma situação assustadora, posso ter uma sucessão de devaneios perturbadores, que repõem várias vezes, como “imagens mentais”, alguns elementos da situação outrora vivida. Para que esse devaneio específico existisse, foi preciso que eu passasse pela situação particular. No entanto, que o devaneio se dê por meio de certo nexo de associação, que nele a afetividade assuma um padrão de repercussão não é algo que foi atribuído pela situação à consciência, mas tão somente algo deflagrado pela situação. O que se segue a essa deflagração (o fenômeno em vista) porta uma organização interna

que se deixa atestar naquela experiência. Interessa à fenomenologia estudar essa legalidade imanente às vivências, suas propriedades intrínsecas e modos de organização. É verdade, como dito há pouco, que elas são causalmente *postas em ação* por estímulos materiais concretos, mas não são esses estímulos que dotam as vivências das características que as definem como tais. Por isso, as vivências podem ser descritas como padrões invariantes de respostas que se repõem, e esse estudo pode ser feito *de modo independente* das circunstâncias concretas que deflagram realmente as vivências. O quão independente é uma tese em disputa na tradição fenomenológica. Em alguns textos, tais como *Ideias I*, *Psicologia fenomenológica* e *Experiência e juízo*, Husserl defende ser possível uma purificação *total* dos aspectos empíricos, de maneira a alcançar essências que não portariam, em sua formulação, nenhum pressuposto relativo ao mundo atual. De nossa parte, negamos tal purificação, pois sem contar com estipulações aperceptivas de fundo empírico, nem poderíamos reconhecer quais são os aspectos relevantes nos casos considerados para então alcançar, a partir deles, a essência em vista.

A recusa de que possa haver purificação total das essências limita o alcance da própria redução transcendental. A subjetividade não pode ser investigada como uma essência absolutamente independente do mundo empírico. Cabe, assim, descrever o caráter subjetivo do aparecer fenomênico já limitado a uma subjetividade individualizada (ou psicologizada) e mundanizada (esse movimento crítico é completado no § 38 do livro).

E é justamente no âmbito dessa psicologia fenomenológica que a segunda seção do livro se desenrola. De início, é preciso delimitar de modo mais preciso o próprio fenômeno do devaneio. Cabe notar, para tanto, que os elementos básicos dos devaneios, os atos presentificantes, podem ser vivenciados de diferentes formas, inclusive diretamente desenrolados sobre vivências perceptivas (quando por exemplo percebemos algo e esse algo nos faz lembrar de um objeto ou situação ausente, ou quando lembramos de algo justamente como um guia para encontrar esse algo *em carne e osso*). Há, sem dúvida, várias formas de entrelaçamento entre sequências presentificantes e atos de percepção. Isso é explorado de modo lateral no livro; contudo, o foco da obra é destacar episódios em que as conexões presentificantes se desenrolam *de modo relativamente autônomo* da situação percebida. Para que isso ocorra, normalmente há um arranjo situacional bem específico: difusão da atenção ao ambiente sensorial e relaxamento das tarefas em que se está engajado, para que atos presentificantes involuntariamente brotem e se tornem, ainda que por poucos segundos, o centro de manifestação subjetivo. Ainda se vivencia a sensorialidade corporal como um fundo difuso, mas abre-se um campo de presentificação que nos apresenta, amígdalas, cenas distantes, fragmentos de memórias e expectativas. Os recursos da análise

estática nos ajudam a distinguir os principais componentes dessas “cenas” devaneadas: intuitividade, evocatividade, discursividade, afetividade.

Cada uma dessas noções é analisada em detalhes no livro, o que permite estabelecer resultados importantes, principalmente no que tange às modalidades envolvidas na presentificação. Longe de se reduzir a uma produção de imagens isoladas, a presentificação é um modo de manifestação que pode abranger diferentes capacidades intencionais, as quais também atuam na apresentação (intuição, significação, afetividade, por exemplo). Em seguida, deve-se destacar que a presentificação não é apenas uma modificação da apresentação (o mesmo tipo de manifestação, porém sem estimulação sensorial). A manifestação presentificada tem sua *configuração própria*, que se deixa notar principalmente na *concatenação* dos conteúdos figurados. Isso quer dizer que apenas apontar os aspectos estruturais isolados, por assim dizer, ainda não permite capturar o que há de intrínseco, de originário, na presentificação. A própria ideia de *devanear* envolve processualidade, passagem (muitas vezes com aparência caótica) entre conteúdos. Dessa maneira, para trazer à tona a complexidade inerente a essa experiência, o livro passa para a análise genética, ou seja, para aquela que funda a intencionalidade em um desenvolvimento temporal intrínseco. Buscasse, então, encontrar os padrões de organização dos devaneios enquanto fenômenos densos, a legalidade estrutural intrínseca à processualidade devaneante.

Como reconhecer essa legalidade estruturante para além da aparente confusão e fragmentariedade do devanear? Os padrões de ordenação não se multiplicam conforme os conteúdos; esses últimos podem ser muitos diferentes entre si, oriundos das particularidades da história pessoal, de eventos históricos marcantes, etc. Praticamente qualquer tema concebível pode se tornar conteúdo devaneado; no entanto, as formas de conexão não parecem inesgotáveis. E é ao passarmos para a análise dos *nexos* que a problemática da ordenação do devanear encontra um encaminhamento frutífero. Os nexos entre os conteúdos permitem reconhecer padrões bastante delimitados de unificação de conteúdos em sucessão. De modo geral, os nexos se aplicam de forma similar sobre conteúdos que podem ser muito diferentes entre si e permitem entender que o encadear segue uma certa “lógica” associativa. Podemos, destarte, reconhecer ordem nos devaneios enquanto eles instanciam formas típicas de *conexão* de conteúdos quaisquer. E chegamos, dessa maneira, a formas básicas de conexão, as quais podemos reconhecer instanciadas nos mais diferentes devaneios concretos.

Quais são os principais nexos típicos reconhecíveis nos devaneios? Devaneios podem ser muito complexos e sobrepor camadas de relações entre os conteúdos. Normalmente, ganham destaque a forma narrativa de conectar conteúdos (fantasiamos histórias, que variam eventos acontecidos ou que simplesmente criam eventos irreais) ou avaliações discursivas (ruminamos pensamentos e buscamos fórmulas expressivas

que satisfaçam algum incômodo que nos leva, de início, a devanear). Nesses exemplos, os nexos são complexos e envolvem uma relação densa entre os tópicos em vista (mediações por diferentes camadas de significatividade). Parece que podemos recuar para padrões mais simples de ligação entre conteúdos presentificados, com restrições mínimas quanto ao sentido do que é figurado. Podemos então reconhecer ao menos três formas basilares de conexão de conteúdos presentificados: similaridade, contiguidade e evocatividade. Essas microfunções associativas operam igualmente nas grandes funções presentificantes (memória, fantasia, expectativa), o que ajuda a entender como na experiência do devanear podemos passar de modo fluído de uma memória para uma fantasia ou vice-versa, entre tantas outras combinações possíveis.

Na terceira seção do livro, considera-se o devanear como uma capacidade intencional exercida sob condições históricas particulares, no caso, aquelas da contemporaneidade. As propostas aqui são mais modestas e mesmo provisórias, uma vez que a modificação das circunstâncias concretas centrais para nosso modo de vida atual alteraria os resultados formulados. Em todo caso, talvez alguns resultados estabelecidos aí tenham um bom potencial de elucidação de configurações bem importantes de nossa sociedade. O ponto de partida dessa terceira seção é que as capacidades intencionais não brotam já amadurecidas em cada um de nós, mas dependem da transmissão intergeracional de formas típicas do comportar-se para que se estabilizem e operem produtivamente. Isso é bastante evidente no caso da linguagem, mas também se deixa notar nos hábitos corporais, nos estilos afetivos e mesmo nas formas privilegiadas de exercer a percepção e a presentificação. Estabilizamos modos típicos de uso das capacidades intencionais conforme as interações de aprendizagem por que passamos e conforme a cultura material disponível na qual inúmeros modos de comportar-se estão fixados.

Um conjunto de comportamentos socialmente bem determinados que tem se consolidado nos últimos anos e reorganiza a operatividade intencional é aquele da *hiperconectividade* em relação aos conteúdos virtuais. Nesse comportar-se a pessoa acessa os conteúdos midiáticos (recebidos e também produzidos) em seu celular muitas vezes por dia, por longos períodos, de modo que o convívio com esses dados midiáticos chega mesmo a rivalizar, em quantidade de tempo e em intensidade afetiva, com os dados oriundos da inserção nas situações reais. Notemos que os inúmeros conteúdos virtualizados são dados *percebidos* e, como todo dado percebido, abre um horizonte de inserção e de desenvolvimento daquilo que se manifesta. Ocorre que os dados virtuais nos remetem constantemente para fora de nosso ambiente atual, partilhando lugares e situações que estão efetivamente ausentes de nosso campo sensível. Há assim sobreposições de horizontes percebidos, que não se

harmonizam bem entre si, e uma eventual sobrecarga das capacidades de engajamento apto nas situações vividas.

Como contrapartida a essa saturação do sensível, há um esvaziamento das capacidades presentificantes. Podemos supor que por milênios o afrouxamento do engajamento sensível por momentos de desatenção permitia que os nexos devaneantes operassem. As pessoas entrecortavam o engajamento atento nas situações sensíveis com períodos de relaxamento, e isso favorecia o exercício do fantasiar. Por sua vez, no agir hiperconectado, os momentos de afrouxamento das solicitações sensíveis dão ocasião para outras solicitações sensíveis, oriundas das notificações dos aplicativos e plataformas. O devanear como uma resposta involuntária à saturação sensível, na qual formas originárias de ordenação de conteúdos se exercem, vai se atrofiando, pois passa a ser substituído por novas solicitações sensíveis (as virtuais). Isso quer dizer que quanto mais nos conectamos na internet e empregamos nosso tempo livre apreciando uma sucessão interminável de conteúdos audiovisuais menos exercemos as capacidades presentificantes, o que significa que menos estamos abertos àquela riqueza associativa inerente ao devanear e à produtividade imaginativa em geral, entendida como um fator estruturante de nossa personalidade ética e de nossos projetos pessoais e coletivos.

Marcus Sacrini (USP)

Dizer os devaneios: debatendo com Marcus Sacrini, por José Luiz B. Neves

As minuciosas análises propostas por Marcus Sacrini em *Fenomenologia dos devaneios* têm por objetivo imediato apreender os traços essenciais das vivências presentificadoras cujo encadeamento forma a experiência do devaneio. Seu resultado, porém, se estende para bem além dessa tópica restrita e consiste em tematizar as ricas infraestruturas intencionais que conferem concretude psicológica à vida da consciência em geral. Desse ponto de vista, contraintuitivo, os devaneios são antes o objeto por meio do qual se enfrenta o assunto de fundo do livro do que um tema de investigação por si só.

Para entendê-lo, cabe situar o projeto em função do problema mais amplo que o anima, e este, ainda que o autor não o diga explicitamente, é interno ao husserliano. Esquemáticamente, pode-se formulá-lo do seguinte modo. A fenomenologia é uma ciência que procura investigar as condições subjetivas que tornam possível o aparecimento de objeto. Como filosofia transcendental, caminha de constituído a constituinte, analisando a cada etapa as estruturas intencionais pelas quais o constituinte se encarrega de fazer aparecer o constituído. Retroage assim da unidade do

objeto à multiplicidade de noemas e, destes, à multiplicidade de vivências, cujos momentos essenciais são então descritos numa fenomenologia que a certa altura Husserl chama de estática. Contudo, quando Husserl amplia o escopo da fenomenologia transcendental e o apresenta como o de uma constituição universal da experiência, caberá também dar conta da gênese da própria subjetividade constituinte. A vivência isolada de que tratava a fenomenologia estática é agora tida como abstrata, parte separada, porém dependente de um todo mais amplo, a corrente unitária e ininterrupta de vivências do ego monádico. Assegurar a base do edifício constitutivo passa então a depender, segundo esse novo ângulo genético, da descrição da vida intencional dessa subjetividade. Como se sabe, a temporalidade desempenha nisso papel central. Por um lado, pela dupla intencionalidade longitudinal e transversal, a temporalidade constitui a si mesma como subjetividade última, interrompendo a potencial regressão infinita em direção ao constituinte primevo. Por outro, revela-se costurada pelas intencionalidades passivas da retenção e da protensão, pelas quais faz aparecer as primeiras unidades sintéticas, que são, nesse nível, as próprias vivências com uma mínima extensão temporal. Todavia, a temporalidade encontra um limite nessa tarefa: se dá conta da *forma* das unidades assim constituídas, quer dizer, de sua sucessividade no fluxo e do fato de essa sucessão ser acompanhada da rede de retenções e protensões, cada agora sendo envolto por um halo de recém-passado e de futuro próximo, não diz nada sobre o *conteúdo* dessas unidades, o que significa dizer que não permite apanhar a subjetividade transcendental em toda sua riqueza de mônada, concreta e individual. Resta, portanto, dar conta do ego não apenas como polo idêntico formal a que remetem as vivências, mas também como substrato de *habitus* e tendo a estabilidade de uma pessoa. Para que isso seja possível, porém, é preciso fazer intervir, além da temporalidade, aquilo que Husserl vislumbra nas *Meditações cartesianas* e sobretudo em seu curso sobre a *Síntese passiva* como uma fenomenologia das associações passivas, reabilitando esse conceito de origem empirista, porém retirando-lhe a ascendência nominalista e interpretando-o, no extremo oposto, como indicativo de relações sintéticas *a priori* fundadas nas essências materiais das vivências, desenhando uma ontologia regional portanto. É a tais associações passivas que caberá então recorrer para explicar como os conteúdos das vivências motivam uns aos outros, perfazendo a unidade do ego pessoal inserido no mundo-da-vida.

Se não forcamos a leitura, é esse problema husserliano que Sacrini acaba retomando a seu modo, inscrevendo suas análises nessa esfera reservada por Husserl à fenomenologia genética. Seu assunto de fundo, nesse sentido, é a monadização da subjetividade transcendental. Trata-se então de tornar visíveis não apenas a forma universal da consciência, o que a temporalidade já permitia fazer, mas sobretudo, ta-

refa que Husserl sugeria, mas não cumpria por inteiro, os nexos motivacionais segundo os quais as vivências – mesmo aquelas aparentemente mais disparatadas – se encadeiam, formando o todo fluente unitário que é a vida da consciência concreta. A análise dos devaneios permite então a Sacrini descobrir e sistematizar uma ampla tipologia de motivações, algumas insuspeitas: motivações por semelhança, contiguidade temporal ou espacial, evocatividade, intumescência temática, epitomização, etc. Chega-se mesmo à formulação de uma lei geral: “qualquer elemento presentificado envolve latências inesgotáveis de sentidos, cada um deles podendo ser reelaborado em um novo conteúdo de alguma forma semelhante ao elemento motivador” (Sacrini, 2023, p. 324)¹. O que quer que se pense da verdade material dessa lei, importa notar seu alcance. Como tais motivações não podem estar fundadas no objeto dos atos, posto que este é por definição ausente nas presentificações devaneantes, mas como também não se as interpreta como meras associações arbitrárias à maneira do empirismo inglês, signos indicativos exorcizados pela fenomenologia, a legalidade assim descoberta deve estar fundada nas essências materiais de tais vivências, implicando dessa forma uma ontologia regional. É o primeiro resultado da psicologia eidética proposta por Sacrini, ciência dessa legalidade. Além disso, graças a tais associações passivas, torna-se possível explicar, num nível de análise que o autor chamará de proto-intencional, de que modo específicas vivências anteriores se ligam às atuais formando uma história intencional da consciência, e fazendo também com que o foco constituinte, classicamente pensado como *ego punctum* cartesiano, mostre-se doravante perpassado, para além daquilo que nele depende de sua infraestrutura corporal – lado do problema prioritariamente enfrentado por Merleau-Ponty –, também por dimensões afetivas, sociais e culturais que, habitualizadas, se imprimem silenciosamente em seu modo de fazer aparecer objetividades. Se quisermos, para utilizar um termo que não é do autor, o foco subjetivo é então densificado diacrônica e sincronicamente, as vivências passadas sedimentando-se num presente espesso que se repõe a cada vez que a consciência efetua uma prestação intencional nova.

Ao tomar a vivência no nível da pessoalidade, Sacrini está naturalmente se afastando de textos husserlianos clássicos em que a fenomenologia, sob regime de orientação transcendental, recusa qualquer determinação mundana da subjetividade. A redução fenomenológica recebe assim um alcance preciso. Como Husserl, também Sacrini efetua a redução e põe entre parênteses a validade do ser objetivo, circunscrevendo a investigação à pura fenomenalidade, quer dizer, ao domínio das puras correlações entre a vivência intencional e aquilo que ela faz aparecer. Com isso,

¹ Doravante as referências ao livro de Sacrini, *Fenomenologia dos devaneios*, serão feitas diretamente pela sua paginação. As demais referências seguem o padrão usual.

recusa de saída qualquer explicação da vivência por meio de processos subpessoais objetivos, o que o afasta, entre outras coisas, de qualquer projeto de naturalização da fenomenologia. Não se trata, por óbvio, de negar a existência de tais processos, o que seria uma incompreensão banal do conceito de redução, e sim de circunscrever sua admissibilidade descritiva à maneira de serem dados, mediata ou imediatamente, com distintos graus de evidência, numa experiência subjetiva. O argumento é de tipo transcendental, na medida em que subordina a validade do ser objetivo à possibilidade de ser constituído por meio de seus modos subjetivos de aparecer, e contribui *ipso facto* para determinar o vivido como foco constituinte logicamente distinto tanto das coisas constituídas quanto de seu homônimo, o vivido empírico. Nesse sentido, a recondução à pura fenomenalidade está longe de representar qualquer flerte com o ceticismo, pois apenas é a etapa prévia necessária para que a subjetividade transcendental inicie seus trabalhos constitutivos, passando então a explicitar de que maneira, nesse puro aparecer subjetivo-relativo, algo de intencionalmente diferente dele *nele* se doa.

Porém – e aqui começam as sedições – esse transcendental a que chega Sacconi não é o mesmo de Husserl. Por certo, uma vez efetuada a *epoché*, a vivência de que se trata não é um evento natural intramundano, mas nem por isso, como insistiram tantos outros pós-husserlianos, deve ser entendida como puro foco constituinte situado no limite do mundo, “sem raízes mundanas” (p. 271). Isso deriva, ao menos em parte, da recusa do autor em estender a redução transcendental para além de seu nível psicológico, passo que, segundo ele, deita a fenomenologia nos perigosos leitos do idealismo. Dizendo-o nos termos de Merleau-Ponty: trata-se de recusar a segunda redução, que nos instala no mundo enquanto significação, tendo efetuado a primeira, que nos trouxera de volta dele. O resultado é permanecer a meio caminho entre a orientação transcendental, na qual a redução suspende toda referência posicional ao mundo, e a orientação natural, na qual não há redução, e situar a fenomenologia dos devaneios no domínio intermediário da orientação personalista. É com efeito ali, como indicam os textos husserlianos tardios em torno do mundo-da-vida, lidos e relidos pelo autor, que se torna possível apresentar a instância subjetiva como sendo a de um ego concreto e individualizado, depositário de uma história vivencial sedimentada que, se não o determina como uma coisa, motiva não obstante sua maneira determinada de fazer aparecer objetos. É o terreno, como se sabe, das ciências do espírito e da sociologia compreensiva. O subjetivo ainda é um foco constituinte logicamente distinto das coisas constituídas, porém tem a densidade de uma pessoa cuja historicidade vivencial, externalidade internalizada a título de dimensão passiva, se exprime em seu modo específico de reportar-se a elas.

Compreendidos o problema de fundo, a razão pela qual o devaneio se torna objeto de investigação fenomenológica, bem como o sentido que o autor atribui a essa última, descortina-se a estrutura demonstrativa do livro. Após uma parte inicial dedicada a considerações fundamentais, por meio das quais Sacrini explicita sua interpretação de conceitos-chave da fenomenologia e se demarca tanto de Husserl quanto de outras fenomenologias pós-husserianas, a análise dos devaneios vai se estratificar em três níveis, dos quais os dois primeiros são efetivamente percorridos e o terceiro, no qual se consideram certas condições inaparentes que pré-delimitam o aparecer subjetivo, e que por isso é chamado de protointencional, é somente esboçado. No primeiro nível, intrainstencional, a análise é estática e visa descrever as propriedades essenciais dos atos de presentificação. O procedimento é aqui aquele conhecido de todo leitor de *Ideias I*: opera-se um corte sincrônico na corrente de vivências e investiga-se a correlação noético-noemática aí existente, tornando visíveis os múltiplos momentos da vivência que operam na aparição da objetividade, na exata maneira como essa aparição se dá. Estudam-se então as características fenomenais, intuitivas, evocativas, discursivas e afetivas das vivências que compõem o devaneio. Há que se notar o alto interesse desses capítulos, pois neles se encontram análises frescas e originais das presentificações em geral. O resultado é uma tipologia desses atos, classificados e distribuídos à maneira de uma “história natural”, para utilizar o termo de Husserl nas *Meditações cartesianas*. O tipo de análise, porém, é aqui ainda abstrato, porque, mesmo que se vislumbrem já certos entrelaçamento de atos, separa metodicamente o ato estudado da corrente de atos, e assim não tematiza nelas mesmas as associações que entre eles se estabelecem. Daí a necessidade de um novo nível de análise, interintencional, no qual tais nexos serão diretamente tematizados. Trata-se, nesse segundo nível, não mais de descrever a vivência singular isolada, e sim de tomá-la já dentro de unidades sintéticas mais amplas: se quisermos, vai-se do todo (a unidade fundada do devaneio) às partes (as vivências de que é composto) para evidenciar as leis de dependência segundo as quais as segundas se fundem para formar o primeiro. Está aqui o núcleo da demonstração, pois se podem finalmente apanhar as leis associativas conforme as quais o entrelaçamento motivado de atos presentificadores constitui a unidade sintética do devaneio. Mas não só isso. No mesmo golpe, o encadeamento desses conteúdos traz à aparição a própria estrutura temporalizante da subjetividade originária, numa espécie de automanifestação da vida auto-afetante da consciência. Isso só é possível, vale notar, porque se está supondo uma interpretação bem determinada dos atos presentificadores, tomados pelo autor como essencialmente desprovidos de objeto intencional: diferentemente do que ocorre em Sartre, por exemplo, para quem a imaginação é a paradoxal posição de uma irre realidade, para Sacrini a vivência presentificadora não tem referente, e

aquilo que nela aparece – forçosamente, somente à reflexão – é então apenas o conteúdo intencional desse ato, a dimensão noemática do “modo como” os objetos são visados, sem posicionalidade. Independente dos acertos dessa interpretação, cujo mérito de evitar a dificuldade em torno dos objetos intencionais inexistentes tem o custo de postular um *im Wie* sem a pressuposição do *Objekt*, importa aqui apenas ressaltar como ela é estratégica e como sem ela o resultado subsidiário da fenomenologia dos devaneios, o de desvelar a vida auto-afetante da consciência em seu fluir indiferente às objetividades aparentes, não seria possível. Diz o autor:

Descrever devaneios revela de maneira privilegiada essa infraestrutura da manifestação fenomenal: o aparecer mantém um foco limitado sob a sucessão esvaecente dos modos de aparição. Uma vez que não há um algo que efetivamente apareça sob a síntese das manifestações presentificadas (o objeto fantasiado é um nada de ser, insistia Husserl), o devaneio revela a própria dinâmica constituinte do aparecer. Não se trata de acompanhar a fenomenalização de objetos por meio de conteúdos sensíveis relativamente estáveis em seu desdobramento perceptivo [...]. No devaneio, a consciência produz o próprio conteúdo manifestativo, por assim dizer; ela se autotemporaliza enquanto encaideamento de conteúdos que não marcam o aparecer de algo paulatinamente objetivável, mas que permitem tematizar as próprias manifestações primordiais de que essa autotemporalização se constitui (p. 298).

Não é um resultado menor permitir tematizar não apenas a individuação do subjetivo, isto é, os meandros de como a vida anônima da consciência se pessoaliza, para o que contribuem as leis de motivação finas descobertas na análise dos devaneios, mas também seu puro fluir pré-pessoal, esfera das últimas multiplicidades que parece coincidir até certo ponto com a subjetividade transcendental mais originária do husserlianismo, e cuja apreensão é sabidamente uma dificuldade. Também para isso, como se vê, a escolha do devaneio como objeto de estudo parece ter sido feita sob medida.

Reconstituído sumariamente o argumento, cabe examinar um ou outro ponto em maior detalhe. Entre outros igualmente notáveis, reteremos apenas um: mencionado pelo autor logo no início do livro, ele atinge a possibilidade mesma do projeto. Trata-se da questão acerca da significatividade gramatical de uma descrição dos devaneios, mas logo se encaminha à noção de essência aí operando e ao método peculiar de sua obtenção. No fundo, como se verá, acabaremos revivendo a repisada disputa entre fenomenologia e filosofia da linguagem, seguindo, porém, uma pista deixada pelo próprio autor e submetendo-a ao crivo das análises atualizadas e conscienciosas que ele oferece no livro. Nesse sentido, nosso propósito, nem reconstrutivo nem refutativo, é apenas desdobrar a leitura numa determinada maneira de conversar, para lembrar da simpática definição de filosofia dada certa vez por Bento

Prado Jr. É um dos maiores elogios que se pode fazer a um texto filosófico: suscita a vontade genuína de continuá-lo por outra via, às vezes oposta. O livro de Sacrini, ao nosso ver, tem esse grande e raro mérito.

Tomemos como ponto de partida o § 3 da primeira parte do livro, intitulado “Sentidos de privacidade”. O parágrafo consiste em uma longa argumentação, de cunho mais gramatical do que exatamente fenomenológico, dedicada a responder a crítica, de matriz wittgensteiniana, de que a fenomenologia seria um caso prototípico de linguagem privada. No caso em tela, a crítica consistiria em mostrar a ausência de sentido de um discurso que pretendesse exprimir linguisticamente os vividos devaneantes, estados mentais supostamente acessíveis apenas na percepção interna. Naturalmente, a objeção atingiria na raiz toda a empreitada do livro e por isso é necessário afastá-la de saída.

Em linhas gerais, a resposta de Sacrini reside em mostrar: 1. que os eventos a que se referem os termos utilizados na descrição dos devaneios podem ser privados (ou ao menos ter um núcleo de privacidade), mas que o sentido desses termos não o são; 2. que o sentido desses termos é aprendido pelo devaneador nas diversas interações sociais, conforme o contexto e conforme as regras sintáticas e semânticas que delimitam o uso sensato desses termos; 3. que para saber da correção ou incorreção do uso de um termo descritivo, não é preciso (ou melhor: não é possível) consultar a interioridade devaneante, mas apenas os acordos gramaticais pressupostos pelo intercâmbio comunicativo. Porém, seu exemplo desse último ponto depende de uma comparação com a percepção tátil, em sua manifestação física: “se alguém toca uma bola e afirma ‘estou imaginando muito bem essa bola com minha mão’, podemos então concluir que a pessoa não sabe o que ‘imaginar’ quer dizer, e parece confundir seu sentido com ‘ter sensações táteis’, ‘tocar’. E essa inferência não depende de inspecionar diretamente a interioridade alheia; atesta-se apenas como uma confusão linguística” (p. 28). Ora, é sintomático que o exemplo desmorone se, em vez de tocando uma bola, o interlocutor estivesse dela se lembrando: se alguém lembra de uma bola e diz estar imaginando essa bola, não há maneira alguma de seu interlocutor estabelecer não apenas o que de fato ele está fazendo, mas sobretudo que sentido está atribuindo a cada verbo, o que mostra que a persuasividade do exemplo dependia de que “tocar uma bola” fosse um evento perceptível externo. Como no caso da vivência devaneante isso se mostra duplamente impossível, posto ser uma vivência auto-afetante cujo objeto é ademais ausente, o autor acrescenta que: 4. se os devaneios são eventos dotados de um centramento privado, isso não quer dizer que não possam ser comunicáveis a outrem ao menos em suas *características típicas e gerais*. Ao que tudo indica, o autor parece supor que o problema da incomunicabilidade do devaneio se restringiria ao teor particular do evento referido, ao caráter

privado *do referente*, sendo de algum modo superado quando dele se abstraírem suas características genéricas, estas sim partilháveis. Diz ele: “muitas particularidades concretas das cenas devaneadas divergem a cada vez, o que não quer dizer que as pessoas não possam reconhecer que *imaginam* certa cena de modo *mutuamente compreensível*. Que os elementos intuitivos de uma operação devaneante não sejam uniformes não significa que não seja possível distinguir *a mesma operação* cumprida por diferentes pessoas” (p. 30). O que é linguisticamente partilhado não são, portanto, as idiossincrasias dos vividos particulares, a riqueza intuitiva ali em vigor, e sim sua essência, isto é, “algumas características intencionais amplas que justamente permitem estudar os episódios singulares em conformidade com aquilo que os termos gerais exprimem” (p. 30). A abstração do particular e a passagem à essência tornaria possível então, uma vez que a riqueza proteiforme do vivido é um objeto privado, mas sua essência não o é, a expressão do devaneio. Salvo engano, partimos das *Investigações filosóficas* e firmamos pé na fenomenologia das *Investigações lógicas*: são as essências dos atos que são expressas². Descrever o subjetivo, diz o autor, “não envolve a pretensão de coincidir com a experiência, de adequar a linguagem a todas as particularidades vivenciais [...]. Decerto não é nesse sentido que se almeja descrever o subjetivo, e aqui cabe esclarecer a observação husserliana de que *as experiências se deixam exprimir em seus aspectos gerais*” (p. 36, grifo meu). O núcleo da resposta está então em apresentar, como referente da expressão, não o vivido ele mesmo, mas a essência do vivido, e em supor que esta, sendo por definição repetível por todos como sempre a mesma, seria enfim pública. Com isso, o problema se desloca para a abstração ideadora pela qual se passa do vivido particular à sua essência, e depende de que a intuição eidética não seja, ela, uma vivência particular. Cabe então examinar a noção de essência que está aí operando.

Como vimos, a psicologia de Sacchini é uma psicologia eidética, porém o *eidos* da vivência que investiga é uma generalidade empírica ou um tipo. Nesse sentido, diferentemente do que ocorre nas *Investigações lógicas*, trata-se de uma psicologia eidética impura. E isso é assim porque o autor, após ter recusado a redução transcendental completa, recusa também a variação livre imaginária, mecanismo por meio do qual a fenomenologia ortodoxa pretendia explicar, diversamente do empirismo,

² Jacques Bouveresse, um dos primeiros que explicitamente voltou o argumento da linguagem privada contra Husserl, como que pressentindo que seria às essências que o contra-argumento iria se dirigir, não as poupa em seu libelo antifenomenológico (Bouveresse, 1976, p. vi).

a passagem dos fatos às essências³. Tal recusa, efetuada por extenso no importante §5, intitulado “O caráter eidético da investigação”, se deve a que tal tentativa de apreender o invariante, momento dependente incrustado em cada fato porém apenas apreensível no seio de uma variação livre, dependeria de uma passagem ao limite, realizada pela imaginação, por meio da qual o ato de variar saltaria da série indefinidamente aberta de variantes em direção àquilo que se mostra invariável na totalidade de casos, e sem o que as variantes deixariam de ser variantes do mesmo fato. É fácil perceber que tal passagem ao limite, isto é, à *totalidade* de casos, depende de que a imaginação tenha uma liberdade tal que lhe permita variar os fatos de maneira completamente arbitrária para deles isolar seu núcleo resistente; sem isso, não se garantiria a totalização de princípio da série de variantes. É essa premissa que Sacrini recusa, numa linha de raciocínio aliás já tentada pelo Merleau-Ponty de *O visível o invisível*. A imaginação, pensa o autor, longe de ser inteiramente gratuita e sem apoio mundano, ela própria veicula certas estipulações de fundo que restringem a ordenação fenomenal conforme à qual realiza a variação, de modo que é impossível distinguir, nos seus produtos, o que pertence ao núcleo eidético do fato imaginado como possível e o que pertence ao estilo da própria imaginação. Como diz o autor,

Não é que a extrema liberdade das composições imaginativas nos permitiria escapar das restrições contingentes da efetividade empírica para abarcar docilmente o *eidos* puro do que quer que tematizemos; tal liberdade não explicitaria senão a arbitrariedade irrestrita na manipulação de estipulações de fundo a qualquer conteúdo figurado imaginativamente. Em seu livre exercício, a variação imaginária mal permitiria distinguir resistências de conteúdo que demarcariam um contorno eidético materialmente válido daquelas determinadas somente pelas mais variadas estipulações e pressuposições do saber inerente ao imaginar (p. 45).

³ É o momento de anotar o risco envolvido na operação: ele é o de uma recaída num empirismo transcendental. Esse risco já existia até certo ponto em Husserl, como mostrou Paul Ricoeur, na medida em que, nas *Meditações cartesianas*, o ego no qual desembocava como seu resíduo a redução transcendental, diferentemente do que ocorria no kantismo, era um ego individual e fático. Daí a necessidade inelutável de a redução transcendental vir acompanhada da redução eidética, encarregada de neutralizar o risco: “porque o ego é uma mônada e não o sujeito impessoal da filosofia criticista e neocriticista, o que a redução transcendental obtém é um ‘ego de fato’, e a fenomenologia parece condenada a narrar os ‘eventos de fato do ego transcendental de fato’”. Mas a fenomenologia é também a vitória sobre o fato bruto por meio do método das variações imaginárias em direção ao *eidos*, de maneira a que o fato não seja mais do que puro exemplo de uma pura possibilidade” (Ricoeur, 2004, p. 222). Necessário, portanto, aplicar a variação eidética ao ego transcendentalmente reduzido. O risco, como se vê todo ele contido na afirmação do caráter individual e não meramente formal do ego transcendental, será em Sacrini ainda maior do que em Husserl: primeiro, por não realizar a redução transcendental completa, permanecendo no nível psicológico da orientação personalista; segundo, como estamos vendo agora, por também limitar a variação eidética, tomando a vivência como generalidade empírica.

O núcleo do argumento, portanto, está em afirmar a dependência do ato de imaginar com relação à tipicidade da experiência, que, pressuposta na variação imaginária, limita sua arbitrariedade e se infiltra em seus resultados.

Contudo, excluído desta forma o recurso à variação livre, resta ainda elaborar algum outro mecanismo para passar do fato não mais às essências puras, como está claro, mas à generalidade empírica ou tipo. Esse passo é ainda necessário, pois, ainda que não se trate de chegar aos invariantes de toda e qualquer consciência, também não se trata de descobrir a legalidade intrínseca aos devaneios deste ou daquele indivíduo em particular. A recusa de passar às essências atemporais não é, portanto, uma recusa de *toda* essencialidade: se se trata de apanhar as essências *nos* fenômenos e não *sob* eles, como diz o autor com certa frequência, evitando assim o risco de hipóstase do invariante, isso não significa renunciar à apreensão de alguma tipicidade, mesmo se circunscrita. A efetividade de tal declaração, todavia, depende de uma saída nova para dar conta de como essa generalização mínima se processa.

A alternativa proposta por Sacrini parece ser dupla. Por um lado, seu método de investigação vai assumir a forma de um ir e vir entre antecipação conceitual, cuja extensão é menos ampla que aquela de um invariante puro, mas que serve para pré-delimitar o campo ôntico de doação a ser investigado, e descrições dos fenômenos concretos, que dão intuitividade aos conceitos, confirmando-os ou infirmando-os, e permitindo assim uma retificabilidade *ad infinitum* dos conceitos de partida. Há alguma abstração dos casos concretos em direção à generalidade, pois se trata de tematizar seus momentos dependentes e não suas notas fugazes, sem o que não há ciência, mas não se almeja com isso a obtenção de uma idealidade descolada das experiências das quais é obtida, de modo que tal generalidade tanto permanece sempre podendo ser preenchida por intuições correspondentes em fenômenos concretos quanto sua validade resta mesmo dependente de tal possibilidade. No lugar da intuição eidética, portanto, que coroava a variação livre com a posição do invariante, tem-se aqui algo como um círculo virtuoso entre hipóteses e verificações, a descrição fina da experiência possibilitando a cada vez retificar ou confirmar os conceitos antecipados: “é preciso retornar aos fenômenos concretos, evidenciar neles as articulações estruturais pelas quais se atestam como aquilo que são e, a partir daí, refinar a conceitualidade disponível” (p. 49)⁴.

⁴ O modelo parece extraído de certos textos husserlianos tardios nos quais, tendo afirmado a existência de certas ciências eidéticas intermediárias entre as ciências empíricas e a orientação transcendental, das quais a psicologia fenomenológica de Sacrini poderia ser um exemplo, Husserl defende que tais generalidades, em vez de remeterem a idealidades puras descoladas da facticidade, são antes passivamente prefiguradas no mundo da experiência, ancoradas na antecipação em horizonte de experiências possíveis co-dadas em cada experiência atual. Desenha-se assim uma estruturação antepredicativa típica da experiência, de maneira análoga àquilo

Entretanto, a alternativa mais importante oferecida à variação livre, amplamente aplicada no nível interintencional de análise, é um método inteiramente original criado pelo autor: “de nossa parte, o método privilegiado para destacar os invariantes fenomenais será a *sessão de captura* e não a variação imaginária [...]. Por meio dessas sessões, buscaremos fazer aparecer estruturas invariantes *nos* fenômenos destacados, sem nos servir deles como suportes quaisquer para idealidades puras que eles, no máximo, instanciariam” (p. 46). Repousa sobretudo aqui, portanto, a possibilidade de exprimir não os devaneios privados, mas sim suas essências. Vale a pena examinar de perto esse método *sui generis* de obtenção de invariantes, apresentado entre os § 41 e § 45, pois ele nos fará reencontrar algumas das dificuldades com que já deparamos no início.

O objetivo da análise interintencional, lembremos, é apanhar as leis motivacionais entrelaçando as vivências devaneantes. O método proposto para sua captura se desdobra em três fases: a vivência do devaneio, a captura do devaneio, e o registro do devaneio. Parte-se do fenômeno concreto do devaneio, tal como vivido em primeira pessoa no nível do mero vir-a-ser factual. Há aqui uma série de exercícios preparatórios, não apenas semelhantes, mas textualmente aproximados da prática meditativa da tradição oriental, recomendados para que o fenomenólogo se ponha a devanear de maneira espontânea, sem forçar artificialmente o devaneio numa ou noutra direção. O estudo do devaneio propriamente começa na segunda fase, quando se trata não mais de devanear em ato, mas de fixar o devaneio recém-vivido, retendo-o em detalhe e reconhecendo-o *como* devaneio, e isso como contendo tais e tais notas típicas. Embora a inspiração para essa fase da captura não deixe de encontrar ecos novamente na prática meditativa, aliás evocada em mais de um contexto pelo autor, sua função metodológica não parece diferir substantivamente da reflexão:

que ocorria em Experiência e juízo para o mundo sensível, cujos tipos se calcavam numa a indução originária da exploração perceptiva. Em certa medida, o círculo virtuoso entre antecipação conceitual e descrição fenomênica de que fala Sacrini parece ser uma extrapolação, para a psicologia, desse jogo entre antecipação em horizonte e preenchimento confirmante ou infirmante. Sobre isso, veja-se o comentário de Sacrini em *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*, em particular os capítulos em que trata do curso *Natureza e Espírito* e da *Psicologia fenomenológica*: “as generalidades em vista devem ser obtidas com base em exemplos factuais de nosso mundo pré-dado. O método para a obtenção dessas generalidades é a exploração de horizontes constituídos na assimilação de qualquer dado da experiência: parte-se de um exemplo factual qualquer enquanto vivido no agora impressional da consciência e se explicitam as experiências que se poderiam vivenciar por meio da atualização dos horizontes copercebidos com o dado originalmente apreendido. Nessa explicitação, atesta-se que as antecipações indeterminadas de novos dados a cada experiência são prefiguradas conforme experiências familiares, de maneira que estilos gerais de doação sensível do mundo se deixam reconhecer na organização do campo fenomenal pelo qual a experiência sensível ocorre” (Sacrini, 2018, p. 253). Vale sublinhar o quanto se trata aí de uma certa aclimação ao domínio da passividade daquela espécie peculiar de verificacionismo existente no jogo entre intenção vazia e preenchimento intuitivo.

Empregaremos o tradicional recurso meditativo, reconhecer que se está devaneando, não como chave para dissolver uma distração e sim como ocasião para *reter*, do modo o mais fiel possível, o devaneio há pouco vivido. A sessão de captura se revela mais claramente em sua estrutura: colocamo-nos em situação de quietude e miramos um tema sensível de fundo. O atentar se difundirá espontaneamente em devaneios e ao nos darmos conta de certa sequência devaneada passivamente, fixamos de modo reflexivo tal vivência. É assim que se “capturam” devaneios; ao reter com relativa clareza ao menos alguns momentos do fenômeno, passa-se logo para a fase de registro. Se não é o caso, se o devaneio se borra ou se há dúvidas sobre a fidelidade da reconstrução reflexiva, então empregamos a forma tradicional do “dar-se conta” da distração, isto é, retomamos o foco direcionado para o tema sensível, aguardando nova chance de captura (p. 291).

Entendida como reflexão sobre o devaneio recém vivido, a fase da captura deve se precaver para não deformar a vivência irrefletida que é seu tema. Como adverte o autor, “é nessa fase em particular que se deve fazer valer as restrições tipicamente fenomenológicas”, cuidando de tomar o devaneio vivido à exata maneira como ele se doa, isto é, “como dado autônomo, a ser investigado em sua legalidade imanente” (p. 290). Em particular, trata-se de proibir que aí se infiltrem substruções conceituais objetivantes, como aquelas a que a psicologia cognitiva submete o devaneio ao analisá-lo em laboratório, terminando por produzir fenômenos novos ao invés de tematizar os inicialmente buscados. Mas não apenas: também podem desfigurar o vivido irrefletido, precisando por isso ser afastados, a pressa na captura, as modificações imperceptíveis que a atenção impinge no fenômeno atentado, a conceitualidade de fundo disponível à reflexão. Entre parênteses, chamemos atenção a essa possibilidade de na captura se desfigurar o devaneio vivido; perguntaremos à frente se essa possibilidade, que parece ser o reverso negativo do ideal de uma captura pura do irrefletido *ele mesmo*, faz sentido. Por outro lado, se não houver dúvidas quanto à “fidelidade da reconstrução reflexiva”, se o devaneio foi retido e reconhecido com relativa clareza, somente então deve-se passar à última fase do método, o registro, tomando notas assim que possível do conteúdo devaneado a cada vez e ir produzindo fichas nas quais se exprimem, em língua corrente, as unidades mínimas que compõem o devaneio. Os registros dessas unidades chamar-se-ão descritemas, termo emprestado de M. Bitbol e C. Petitmengin. Tais fichas, contendo o conteúdo do devaneio e dispostas de tal modo que se evidenciem alguns de seus elos, serão por fim examinadas pelo fenomenólogo para descobrir os mecanismos associativos que comandaram seu encadeamento. O que pensar disso tudo?

Como vimos, o método parte da vivência do devaneio, uma vivência irrefletida; passa para a captura do devaneio, uma reflexão sobre o irrefletido; e desemboca sem

ruptura no registro do devaneio, expressão linguística do produto dessa reflexão. Como o ponto de partida é uma experiência individual e silenciosa e o ponto de chegada deve ser um invariante, presumidamente mais universal e expresso verbalmente, em algum momento intermediário deve ocorrer certa generalização. Apesar do candidato natural para esse passo ser a captura, alguns textos parecem sugerir que o salto ocorreria apenas na fase do registro, quando transcrevemos as notas típicas dos devaneios em fichas, que assim se tornam partilháveis e retificáveis.

Em relação ao *registro* dos devaneios, trata-se da fixação linguística da vivência há pouco retida, de maneira a atribuir-lhe uma forma expressiva acessível, ao menos em seus aspectos invariantes, mesmo para quem não a vivenciou. A vivência é então objetivada como um dado partilhável, e as análises descritivas propostas a partir daí se constroem de modo retificável, conforme considerações e objeções cuja pertinência não depende de uma remissão à singularidade experiencial do devaneio em pauta. O registro acurado é a base para que a elucidação fenomenológica ganhe força de convencimento, e isso não porque se almeja induzir uma produção vivencial similar, que colocaria os leitores em um estado aquém de qualquer dúvida razoável, *e sim porque o tema investigado torna-se disponível às operações de justificação racional responsáveis pela legitimidade teórica em qualquer área do saber*. [...] por meio do registro, na verdade, *o tema é lançado para além da dimensão singular vivencial e se torna acessível como objetividade elaborável racionalmente* (p. 297, grifos meus).

O texto se presta talvez a duas leituras, cada uma implicando uma interpretação diversa do método. Na primeira delas, pareceria haver algo como uma tentativa de passagem do objeto fenomenológico, na primeira fase, dado intuitivamente no tempo vivido, ao objeto de ciência, na última fase, pertencente ao mundo da linguagem e ao espaço de razões e justificativas – para falar no idioma de certa epistemologia, que veria aí aliás a duvidosa suposição de uma homogeneidade de fundo entre percepção e linguagem. Mas é mais provável que o sentido do texto seja outro, a saber, dar conta da passagem do vivido singular à sua essência material partilhável e publicamente exprimível. Nesse caso, o texto apenas sustentaria que, no lugar da intuição de essências, que encerrava o processo de variação imaginária numa solitária apreensão *sui generis* do invariante, teríamos agora a dinâmica aberta e teleológica da validação infinita por uma intersubjetividade comunicativa. Uma generalização *sem* variação livre, portanto. Nessa última interpretação, sem dúvida mais condizente com o universo da fenomenologia, a dificuldade maior se concentra mesmo na fase intermediária, a captura, na qual se realizaria a primeira apreensão do vivido fático como sendo de tal ou tal tipo, isto é, já como caindo sob um ou outro conceito empírico. Em particular, se se trata de explicar de que maneira saímos do *meu* devaneio em primeira pessoa e terminamos com aspectos *típicos* do devaneios expressos

nas fichas, isto é, com generalidades empíricas, é preciso reconhecer que alguma universalização já havia sido feita no momento da captura.

Voltemos então ao passo decisivo da captura. O que ocorre aí? Até certo ponto, o processo todo guarda analogias com aquele descrito por Husserl nos §80 a 83 de *Experiência e juízo*, tendo em comum a tarefa de pré-constituir as generalidades empírico-típicas. Trata-se aqui de tematizar ativamente os tipos segundo os quais a experiência é de antemão passivamente pré-dada. Se é verdade, diz Husserl ali, que as coisas são experimentadas por nós de antemão como árvore, animal, serpente – coisas a cada vez individualmente novas e todavia sempre-já pré-conhecidas (e reconhecidas) quanto a certos aspectos característicos –, resta que esses tipos, contraparte objetiva da habitualidade sedimentada no sujeito (pois remontam inevitavelmente a experiências instituintes passadas com as quais os dados atuais entram em recobrimento), não são em primeiro lugar notados por si mesmos: vemos de imediato o cachorro como coisa individual e não como exemplar de sua generalidade empírica, que de resto comporta graus (se quisermos: vemos *algo* como algo e não algo *como algo*). Mas, se nessa apreensão do indivíduo está implícita sua relação ao tipo, esta última pode ser levada à tematização explícita e o tipo pode ser apreendido diretamente por meio de prestações originais, não mais passivas e sim ativas. De algum modo, seria algo semelhante a essa passagem do tipo passivamente dado como momento do indivíduo à sua tematização direta como objetividade geral que parece ocorrer na captura do devaneio: se apreendo o vivido irrefletido sempre-já como imaginativo, recordativo, etc., sem carecer para tanto de um ato original da espontaneidade, na captura trato de visar não mais o vivido idiossincrático e sim o esquema que retém seus traços mais relevantes, isto é, um tipo mais geral sob o qual ele cai – e será este último, não o primeiro, que será gravado no registro.

Isso posto, há particularidades metodológicas próprias da sessão de captura, ausentes no universo de *Experiência e juízo*, e que estão ligadas tanto à natureza do objeto em questão, as vivências presentificadoras, sem objeto intencional e dadas apenas à reflexão (além de dadas imediatamente a si mesmas, é claro), quanto ao fato de ela precisar desembocar no registro linguístico da objetividade racionalmente elaborável (o que, aproximadamente, corresponderia em Husserl à esfera predica-tiva). Para examiná-lo de perto, coloquemo-nos em situação de captura. Procu-ro apanhar o vivido irrefletido segundo caracteres mais gerais e relevantes: reconheço-o, por exemplo, como recordativo, como imaginativo etc., e isso conjuntamente com outras notas típicas concomitantes. A vivência é então capturada como caindo sob tal ou tal conceito genérico. O autor assevera que tais conceitos nem são estranhos ao vivido irrefletido – posto que a captura é um desabrochar reflexivo do vivido

irrefletido –, nem são autarquicamente forjados numa intenção significativa solitária. Se assim fosse, haveria um salto descontínuo entre a captura e o registro que Sacrini se esforça por afastar: “entre captura do devaneio (entendida como o despertar reflexivo que recupera ativamente e retém o encadeamento vivido há pouco) e seu registro não há nenhum corte abrupto. [...] Na verdade, a própria captura já se dá conforme certas noções conceituais descritivas. Se nem mesmo se sabe o que foi vivenciado, fica difícil distinguir seus componentes e fases; por sua vez, para sabê-lo empregam-se nomenclaturas e recursos discriminativos que pré-ordenam o registro” (p. 293). Noutras palavras, a conceitualidade explícita com que é escrito o registro (na esfera predicativa, se quisermos manter o paralelo com Husserl) já permeia implicitamente a captura (na esfera pré-predicativa), de modo que existe entre ambas as fases – entre *todas* as fases, na verdade – certa homogeneidade lógica. É essa conceitualidade que, explícita ou implícita, para Sacrini, é pública. E isso é assim porque tais conceitos, diz o autor, teriam sido originalmente aprendidos em interações sociais que há muito se depositaram no repertório semântico do sujeito devaneante, e agora, na captura, orientam sua discriminação dos vividos. Era esse, como vimos, o segundo argumento mobilizado pelo autor no § 3 para afastar a acusação de linguagem privada. Se na captura reconheço um vivido particular meu sob um de tais conceitos empíricos, esses conceitos, sedimentados no tesouro da língua comum, são em princípio compreensíveis por outros sujeitos, o que torna possivelmente dotado de sentido um discurso sobre o devaneio. Mas nada disso apaga o fato de que, na captura, o que se faz é aplicar silenciosamente tais conceitos aos vividos irrefletidos dados na primeira fase, separando nestes o essencial do acessório, os momentos dependentes dos independentes, suas notas típicas, para só então, no registro, designá-lo com um termo cujo sentido é intersubjetivamente compreensível. É por isso que o descritema registrado é exatamente a expressão não do devaneio irreduzivelmente individual nem da essência pura, mas do tipo capturado, a generalidade empírica sob a qual o apreendo reflexivamente.

Das três etapas do método, a última se dá no elemento da linguagem pública e a primeira é inevitavelmente privada. Mas a segunda, por mais que Sacrini procure garantir que não guarda nenhum corte abrupto nem em relação ao vivido irrefletido individual nem em relação ao registro público, na medida em que já é impregnada de conceitos descritivos previamente aprendidos, o fato é que se realiza em silêncio e só eu poderei medir seu resultado. É nessa segunda etapa que se dá toda a mágica, pois é aqui que parece ocorrer a apreensão do vivido irreduzivelmente singular conforme um tipo mais geral. Em fim de contas, tudo dependeu de que, tendo tido um vivido x, eu tenha sabido capturá-lo como x. Mas o que garante que soube separar

os traços de fato importantes do devaneio e não fui seduzido pelo seu colorido vivencial, transformando uma idiossincrasia fugaz em nota específica? Apreender o tipo envolve recortar em uma pluralidade de indivíduos certas determinações que se recobrem associativamente no seio de uma relação que não é de semelhança completa: mas como saber se o recorte é pertinente e não traduz uma preferência arbitrária ou simplesmente um engano? Se tenho a experiência de indivíduos sempre-já tipificados, isso é assim porque a doação atual desperta um recobrimento passivo com coisas parcialmente semelhantes anteriormente dadas e retidas por mim. Mas é sempre possível que tal recobrimento se dê com coisas pertencentes a tipos disparates: nada garante que eu veja a baleia como mamífero e não como peixe, com cuja classe guarda certas afinidades aliás até mais sugestivas, para utilizar um exemplo de Husserl. Sendo assim, no caso dos devaneios, como saber, na fase reflexiva e silenciosa da captura – na qual se trata não apenas de apreender o vivido passado em sua ipseidade individual, mas sobretudo em sua participação no tipo –, se apreendi o vivido devaneante *x* como *x* e não como *y*? Imaginemos por um momento o que seria a captura de devaneios feita pelo afásico de Gelb e Goldstein, tal como retomado por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*. Sua incapacidade de *nomear* as cores passa também pela dificuldade de *classificá-las*: ele começa agrupando as amostras segundo a cor fundamental, juntando na mesma pilha as fitas azuis de diversas tonalidades, mas repentinamente muda o critério e, pelo fato de haver na pilha dos azuis um azul pálido, passa a colocar ali também o amarelo pálido, o vermelho pálido, etc. Nessa tipificação heterodoxa da experiência, há ao menos o médico cujos olhos físicos tudo *veem*: a classificação nas pilhas, a flutuação de critérios, a dificuldade de nomear. O que ocorreria no devaneio, já que tudo aqui se passa na interioridade da reflexão e já que o único juiz é o olho mental do próprio devaneante? Como avaliar *aqui* se há “fidelidade da reconstrução reflexiva” (p. 291)? Que se entenda o sentido de nossas questões. O ponto não é apontar alguma ausência de certeza envolvendo a captura, o que talvez se conceda sem grande custo. O que nos parece, antes, é que a mera possibilidade de se equivocar na captura sequer faz sentido. Nossa suspeita, como está claro, é a de que fomos novamente enredados pelas artimanhas da linguagem privada.

Se não nos equivocamos em demasia, o que aconteceu é que se separou o caráter público da conceitualidade disponível do difícil problema de sua aplicação. Não basta, com efeito, afirmar que o conceito é aprendido em interações sociais e em práticas contextualizadas se na captura sua aplicação permanece privada. Mas, se posso duvidar de ter capturado mal ou bem um vivido devaneante meu *antes de registrá-lo*, é precisamente isso o que está ocorrendo. Com qual critério, porém? A não ser que se imagine uma misteriosa noção de critério privado, não há na captura

silenciosa nada que possa instaurar a polaridade do verdadeiro ou falso, correto ou incorreto, claro ou não claro, de maneira que a própria dúvida acerca de sua fidelidade perde sentido. A rigor, é o próprio conceito supostamente público que perde sentido, se é verdade que ele é inseparável de suas aplicações, corretas ou incorretas (e não é necessário ser wittgensteiniano para admiti-lo). Ou haveria um conceito correto *para mim*? Não importa a situação social e o contexto interativo passados em que originalmente aprendi os conceitos empíricos sob os quais reconheço os vividos devaneantes; no ato da captura, estou inevitavelmente *aplicando-os* privadamente. A não ser que estejamos entendendo o conceito como uma representação na paisagem mental, ou como uma forma imutável cuja apreensão silenciosa permaneceria em todo caso enigmática, a única maneira de discernir se aprendi o sentido de um termo corretamente é efetivamente aplicando-o, utilizando-o contra um metro comum tacitamente partilhado pela comunidade falante, que é precisamente o que parece fazer falta na captura do devaneio⁵.

E isso, que parece tornar sem sentido a dúvida acerca da fidelidade da captura, tem também repercussões na fase do registro. Para meu interlocutor, não faz qualquer diferença se digo verdadeiramente que tive um vivido de imaginação ou se digo falsamente que tive um vivido de fantasia – não faz diferença, em suma, se transcrevo os devaneios em seus elos típicos ou se deliberadamente os invento –, posto que não tem acesso nem ao vivido em questão, nem ao tipo capturado por mim, para saber o critério que estou adotando na captura para decidir da correção ou incorreção do juízo aí efetuado e, portanto, da fidelidade da reconstrução reflexiva. A rigor, jamais saberia o que estou chamando de “memória”, “fantasia”.

Seria desnecessário supor alguma correspondência forte entre o descritema, vivido registrado, e o próprio vivido, evento referido, uma vez que o que se trata de descobrir aqui são os nexos *entre os descritemas*? Nesse caso, que poderia ser o de

⁵ Defendendo a perspectiva da primeira pessoa, escreve o autor: “sem dúvida, os conceitos são aprendidos em interações sociais variadas; porém, no caso daqueles descritivos da experiência, sua boa aplicação não supõe que se possa discernir corretamente os aspectos expressos? Não se depende aqui de exercícios em primeira pessoa, encontrando instâncias pertinentes na própria experiência, para saber a que os termos se referem? Já antecipamos esses resultados em seções anteriores: o uso correto de termos descritivos remete a discriminações bem-sucedidas dos referentes, o que, no caso da própria experiência subjetiva supõe um papel fundante do estar consciente subjetivo para o emprego adequado de distinções conceituais acerca do aparecer fenomenal. O entendimento dos termos descritivos da experiência reenvia, assim, a aplicações desses termos na *própria* experiência” (p. 57). Em nossa leitura, tal passagem parece concentrar toda a dificuldade: pretende haver conceitos públicos cuja aplicação privada seria não apenas dotada de sentido como também, o que é mais forte, a única capaz de *conferir sentido* a determinado grupo de conceitos. Se entendemos corretamente, é a separação possível entre conceito e aplicação, implícita na ideia de um conceito público aplicado privadamente, que faz todo o enigma desse texto: parece querer afastar a objeção da linguagem privada, defendendo o caráter público e contextual do sentido, com um argumento que na verdade a reforça.

uma semiótica dos devaneios, não se teria como sustentar que a legalidade aí descoberta seria imanente às vivências: ou bem se diria que os elos registrados não remetem a nenhuma ontologia, ou bem se reconheceria a impossibilidade de distinguir o que neles pertence ao fenômeno estudado e o que neles se deve ao próprio registro (no qual também estão implicados o interesse teórico do pesquisador, os conceitos que subjazem às suas hipóteses construtivas, etc.). Em certo sentido, a suposição de fundo da fenomenologia parece ser a de que existem relações de essência na experiência e de que estas podem ser expressas puramente na linguagem. Mas a questão é saber se o atributo da pureza faz sentido nesse caso. Haveria uma maneira *absolutamente* correta ou incorreta de transcrever o devaneio em descritemas? Haveria uma regra *única* de transposição entre o vivido capturado e sua colocação em palavras? Tomemos aleatoriamente a seguinte transcrição de devaneios, fornecida no § 46. O descritema *A* “dor nas costas” (vivência sensível deflagradora) é seguido pelo descritema *B* “cachorro ganindo e se arrastando” (vivência presentificadora). Trata-se de um devaneio efetivamente ocorrido com Sacchini, por ele capturado e registrado no livro. Para efeitos de argumentação, suponhamos bem-sucedida a fase da captura. Cabe agora entender sua relação com o registro. Uma vez registrados os descritemas, descobre-se uma motivação por semelhança entre *A* e *B* (a dor está presente em ambos). Mas não há como impedir de imaginarmos uma cena mais complexa: a dor sentida em *A* não foi acompanhada por qualquer gemido, porém o pesquisador, que não deixou de perceber esse aspecto da vivência no momento da captura, não o registrou. O descritema exprime o vivido, porém o faz sempre sob um aspecto e deixa outro de lado. O resultado é não deixar transparecer no registro que a semelhança entre os aspectos *p* de *A* e *p'* de *B* é acompanhada pela inversão entre aspecto não-*q* de *A* e *q* de *B*. Por que a construção que sublinha a semelhança seria mais pertinente que aquela que sublinha a inversão? O problema não está apenas na seleção dos dados, no que há inevitavelmente decisão arbitrária do pesquisador, mas também na regra de transposição adotada entre vivências e descritemas. Num devaneio de cadeia mais longa, pode-se supor que a relação metonímica entre vivido *A* e vivido *C* seja, para um ou outro fim, mais relevante que a relação de semelhança entre vivido *A* e vivido *B*, e a *elucide* (a literatura psicanalítica, vale lembrar, constata-o frequentemente). Nesse caso, não teria sido útil transcrever o encadeamento na forma *A-C-B*, ao invés de *A-B-C*? Ou haverá alguma suposta naturalidade em transpor a sucessão temporal na forma da contiguidade espacial do diagrama (ou, para ser aqui mais literal, da sequência alfabética)? Em qualquer caso, se não há uma única regra de transposição possível entre vivência e registro – uma única descrição possível para um mesmo fato –, não se vê como o último poderia ser decalque da coisa mesma, da essência mesma. É esse, como se sabe, um dos pontos sobre os quais

o segundo Wittgenstein insistiu vigorosamente, e que pode ser voltado contra a fenomenologia, como de resto já se fez. Tome-se de Claude Romano uma síntese dessa posição:

A ideia de uma descrição que se autolegitimaria na intuição e seria perfeitamente adequada ao fenômeno, que não deixaria lugar a qualquer descrição alternativa, é um não-senso. Uma descrição coloca sempre em operação: 1) interesses, isto é, questões implícitas; 2) na medida em que se formula em uma certa linguagem, esquemas conceituais, o que podemos também chamar de uma pré-compreensão (articulável linguisticamente) dos fenômenos; 3) na maior parte dos casos – sobretudo quando se trata de uma descrição complexa, sustentada por dilemas filosóficos –, crenças ou pressupostos, às vezes mesmo toda uma teoria tácita. É justamente essa complexidade que obriga concluir pelo pluralismo necessário das descrições. Pertence essencialmente a toda descrição que exista sempre, para uma descrição dada, descrições concorrentes (Romano, 2010, p. 433).

Isso traz consequências mais amplas. A mais importante é tornar indecível se o elo devaneante descoberto no registro pertence à linguagem na qual é formulado ou à experiência que esta pretende exprimir⁶. A questão não é, portanto, somente a de saber se, ao exprimir devaneios em fichas, restituímos os traços gerais pertinentes do vivido, damos vazão a idiosincrasias pessoais, ou, no pior dos casos, apenas emitimos ruídos sem sentido. O ponto mais delicado tem a ver com o fato de que tais fichas devem servir de base para obtenção de leis de motivação que, para a fenomenologia, têm o peso ontológico de *a priori* sintéticos materiais e não podem ser reduzidas nem às regras gramaticais de sua descrição, nem aos princípios associativos do empirismo, ambos contrapartes de ontologias nominalistas. Para isso, todavia, são necessárias duas coisas: primeiro, que as essências das vivências tenham sido apreendidas na captura como tipos mais gerais do que sua ocorrência idiosincrática; segundo, que o registro linguístico dessas essências seja sua restituição adequada. As duas exigências, contudo, só parecem atendidas ao custo da reposição de algum dos mitos adjacentes ao tema da linguagem privada.

É uma posição profundamente arraigada na história da fenomenologia afirmar que as essências ditas linguisticamente não se resolvem na linguagem. Sacrini prolonga essa tradição ao repudiar a ideia de se reabsorver a legalidade da experiência nas regras gramaticais, defendendo, ao contrário, que tais leis-de-essência pertencem ao próprio fluxo devaneante. Em determinada passagem, o autor diz o seguinte: as unidades discretas dos devaneios não surgem isoladamente, mas são “internamente

⁶ Ao nosso ver, esse é um dos sentidos da objeção dirigida por Luiz Henrique Lopes dos Santos à sobrevida do conceito de experiência antepredicativa no último Merleau-Ponty (Santos, 2021).

motivadas uma pela outra em uma corrente ordenada. Por sua vez, os nexos não são mecanismos causais inaparentes que de algum modo manipulam os conteúdos, mas são componentes da própria manifestatividade da vivência em pauta” (p. 305). Entre outras coisas, diz-se aí que os *a priori* materiais pertencem à fenomenalidade, não à sua descrição, que a ordenação exposta *no registro* remete à ordenação motivada existente *no fluxo devaneante*. Nessa altura do texto, a tese é mobilizada para afastar a hipótese de que o devaneio seria um “turbilhão caótico de fantasmagorias desconexas” (p. 305). O espírito racionalista da fenomenologia é aí patente: depois das relações de reenvio necessário no mundo sensível, descubramo-las também em nossos devaneios... A dificuldade, porém, é que para sustentar tal tese seria preciso ter acesso direto ao fluxo devaneante independentemente do registro para se certificar de que não é este último que está projetando no primeiro sua própria ordenação. Daí a necessidade do recurso intuicionista a uma fonte extralinguística de conhecimento, que se pode observar, entre outros, insinuada no seguinte texto: “longe de as articulações da experiência decorrerem estritamente de capacidades conceituais já adquiridas, elas se ordenam de forma relativamente autônoma, e podem mesmo motivar o refinamento de relações conceituais habituais. No limite, não parece sempre verdade que eu deva possuir os conceitos correspondentes para poder experimentar o que por meio deles se conceitualiza” (p. 35). Vendo de perto, isso é dizer não apenas que a experiência tem uma ordenação logicamente independente em relação àquela da linguagem na qual é dita, mas também que poderia ser atestada sem uma tal mediação. Como esperado, tudo repousa na admissão do princípio dos princípios que opera como critério último de verdade na fenomenologia, a intuição doadora. Teria sido a isso que no fundo se almejava dar uma via de acesso quando se recorria tão frequente e insistentemente aos exercícios meditativos da tradição oriental? Que se releia a descrição da “experiência absortiva” no § 55. Como se nas práticas do aquietamento e da atenção treinada encontrássemos por fim a doação sem conceito...

Dito isso, daí não deriva uma objeção massiva ao projeto de uma fenomenologia dos devaneios. A rigor, isso seria impossível, uma vez que apoiamos parte de nossas observações em um campo teórico estranho ao da fenomenologia, e que entre incommensuráveis o conflito é indecível. Intuicionismo ou análise gramatical? Façamos nossas apostas... Seja como for, imaginando que se conceda alguma pertinência a nossos comentários, permanece ainda assim inabalada não apenas a análise intraintencional, mas talvez também plausível mesmo a análise interintencional, nesse caso desde que purgada de suas pretensões eidéticas. Tomaríamos então os nexos motivacionais na acepção ontologicamente menos carregada do empirismo inglês? Mas seria preciso aceitar as consequências: tomar a legalidade do devaneio como aquela

de meras constâncias forjadas pela imaginação, após ter colocado entre parênteses a transcendência objetiva, seria ter praticado a *epoché* renunciando ao empreendimento constitutivo, ou seja, tê-la praticado como cético⁷. As descrições dos devaneios nos dariam regularidades, mas nenhuma legitimidade para ultrapassar a estrita experiência de que são extraídas: aquela deste ou daquele indivíduo devaneante, enquanto puramente reflete ou medita sobre seus devaneios. Isso, contudo, talvez não se queira conceder, pois o custo é dissolver a psicologia fenomenológica em uma antropologia.

Outra alternativa, mas também renunciando – ainda mais visceralmente – à ambição eidética, seria conceder à camada expressiva certa liberdade, ainda que relativa, para que perseguisse uma relação com o vivido que não fosse aquela seja da correspondência, seja da expressão pura, mas que tivesse ainda assim algum valor de conhecimento. Pensamos aqui numa descrição dos devaneios à maneira de um Rousseau, esse grande ausente do extenso livro de Sacrini. Estaríamos, é verdade, muito distantes dos diagramas da fenomenologia de Sacrini, com suas fichas e descritemas encadeados: quase no seu extremo oposto. Não se pretenderia mais que o devaneio registrado fosse um decalque neutro do devaneio vivido, mas um devaneio segundo, inventivo no plano das palavras e da memória, dando a conhecer indiscernivelmente tanto a natureza do sujeito de depois, aquele que rememora e registra o devaneio – com sua linguagem, suas práticas, suas particularidades de momento –, quanto a do sujeito de antes, que o experimentava em seus passeios. Aceitaríamos assim não apenas a distância entre a experiência e a expressão, mas também aquela entre a memória e o rememorado, e por que não, já que certos fenomenólogos o afirmam, entre a reflexão e o irrefletido. “Ao entregar-me ao mesmo tempo à lembrança da impressão recebida e ao sentimento presente, pintarei duplamente o estado de minha alma, a saber, no momento em que o acontecimento ocorreu e no momento em que o descrevi”. Starobinski comenta do seguinte modo esse trecho dos *Esboços das Confissões*:

⁷ Veja-se sobre isso o comentário de Lebrun, enfatizando nesse ponto o lado negativo da apreciação dúplice, positivo-negativa, que Husserl faz de Hume: “há um momento ao menos em que, na interpretação de Husserl, Hume é acusado de inconsequência: levado por seu ardor nominalista, Hume, para se fechar melhor em seu sensualismo, teria decidido passar em silêncio a problemática do sentido e descrever os fenômenos sem se interessar por aquilo que eles apresentam e pela maneira como a apresentam. [...] Por que, com efeito, o empirista cogitaria de descrever aquilo que *se dá* ou *se anuncia* em uma representação?” (Lebrun, 2006, p. 267). A resposta é conhecida e já estava explícita na primeira das *Investigações lógicas*: o empirista, por conhecer apenas signos indicativos, que a nada remetem senão de maneira arbitrária, não lhes pode emprestar função de conhecimento. Por isso, Lebrun continua: para o empirista, “o operador ‘representação de’ é desprovido de valor. O que há são somente conexões entre conteúdos indiferentes – e essa palavra *conexão* exclui tudo o que se poderia assemelhar a uma afinidade de natureza” (Lebrun, 2006, p. 267). Da ontologia do descontínuo à *phainestai* fenomenológica vai de fato um mundo.

Rousseau diz que “escreve seus devaneios”. Acreditemos nele. Diz que pretende “fixá-los pela escrita”, que está decidido a manter-lhes o “diário” e o “registro”. A palavra não será o devaneio original, mas seu eco retardado. Ela será seu duplo: o sonho de um sonho. De maneira nenhuma, como Rousseau assegura por vezes, sua réplica fiel, mas uma voz que, comovida pela lembrança de um devaneio primeiro (pela impossibilidade de reencontrar a inspiração do devaneio primeiro), deixa-se levar e derivar, ao sabor de sua reflexão descritiva, pelo devaneio segundo. A memória do devaneio torna-se, assim, um devaneio duplicado, destinado ainda a outros infinitos redobramentos por ocasião das leituras posteriores que deles Rousseau projeta fazer [...]. [...] como manter uma relação constante entre o devaneio primeiro e o devaneio segundo? No curso do devaneio segundo, as flutuações do devaneio primeiro não são apenas transcritas: são interpretadas e modificadas. O quarto Devaneio, que reivindica o direito à ficção (que é inocente, e não pode ser assimilada à mentira enquanto não cause nenhum dano ao nosso próximo), tem valor de início e de confissão. Rousseau aí reclama, para a memória repetidora, o privilégio sem dúvida exorbitante de ser criadora sem deixar de ser verídica (Starobinski, 2011, p. 479-480).

Evidentemente, estamos aqui diante de um discurso sem quaisquer pretensões constitutivas, talvez até ficcionais. Mas em um sentido preciso. Em Rousseau, a escrita dos devaneios não persegue nenhum fim externo, tem apenas a própria subjetividade por tema e por destinatário, assumindo a forma de uma meditação cuja finalidade é moral: é a “transmutação purificante da consciência e do sentimento”, de si para si próprio, que é buscada. Mas o notável é que é pela mediação da escrita que isso se dá. Continuemos nos apoiando em Starobinski: tão ciente da distância entre o devaneio transcrito e o devaneio vivido, quanto esforçando-se por vencê-la, Rousseau termina por fazer do primeiro uma maneira não de reapresentar o segundo, o que seria impossível, mas de reavivar o sentimento passado a partir do presente e assim encontrar, nesse jogo de reflexos mediado pela linguagem, a verdade do sentimento presente. Por isso a escrita, demovida das pretensões de espelhar a coisa mesma, tampouco se fecha na imanência de uma linguagem absoluta, sem nenhum fora. Podem-se então compatibilizar criação e verdade.

Assim, em vez de reconhecer na distância entre o sentimento atual e o sentimento passado, o sinal de sua irrevogável diferença, em vez de ver anunciar-se o malogro na heterogeneidade da escrita e de seu objeto elusivo, Rousseau se prevalece de um duplo êxito: o passado (explorado a partir do presente) não será traído, e o presente (vivificado pela lembrança) será expresso em sua verdade [...]. Pelo privilégio singular que ele lhe confere (privilégio que, aos nossos olhos, é o da “literatura”, ou melhor, da poesia), a palavra escrita, ao invés de ser condenada a permanecer inadequada, vai mostrar-se duplamente

adequada. A consciência arroga-se, assim, o direito de inventar-se, sem jamais sair de sua verdade (Starobinski, 2011, p. 480)⁸.

Estaríamos tão longe da fenomenologia? Certamente, enquanto se espera da linguagem a virtude de se apagar em benefício das essências e do *lógos* silencioso da experiência que ela exprimiria, *segundo eles mesmos*. Mas talvez não, se pudéssemos reler de maneira suficientemente livre – talvez *excessivamente* livre – esta nota de trabalho em que Merleau-Ponty define a filosofia e a arte pelo privilégio, “sem dúvida exorbitante”, de ser verdade e criação: “a filosofia, precisamente como ‘Ser falando em nós’, expressão da experiência muda por si, é criação. Criação que é ao mesmo tempo reintegração do Ser [...]. Ela é então criação em sentido radical: criação que é ao mesmo tempo adequação, a única maneira de obter uma adequação” (Merleau-Ponty, 2004, pp. 247-8). Mas, nesse caso, seria preciso também consentir que, se não é numa antropologia que a fenomenologia dos devaneios se resolve, é porque é da literatura que ela se avizinha.

José Luiz B. Neves (UFABC)

Bibliografia

- Bouveresse, J. (1976). *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Éditions de Minuit: Paris.
- Lebrun, G. (2006). “David Hume no álbum de família de Husserl”. In: Moura, C. A. R. de; Cacciola, M. L.; Kawano, M (orgs.). *A filosofia e sua história: Gérard Lebrun*. Cosac Naify: São Paulo.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Le visible et l'invisible*. Gallimard: Paris.
- Husserl, E. (1970). *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Trad. D. Souche. PUF: Paris.
- Ricoeur, P. (2004). *À l'école de la phénoménologie*. Vrin: Paris.
- Romano, C. (2010). *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Gallimard: Paris.

⁸ No restante de seu ensaio, Starobinski irá mostrar, num notável *close reading* de uma única alínea do primeiro Passeio, como esse movimento transmutação da consciência do autor, do obstáculo à transparência, da angústia ao sentimento de presença – e de volta, pois a plenitude buscada é da ordem do desejo insaturável, não de um repouso finalmente conquistado –, ocorre *no texto*: este não o “designa” apenas, realiza-o ele mesmo. “Conversar consigo mesmo não será um meio tendo em vista um fim o posterior e distante: será o fim supremo, o objeto insuperável. [...] O termo final alcançado pela transmutação purificante consiste na perspectiva de um *gozo* indefinidamente repetido pela leitura” (Starobinski, 2011, p. 490). Seria interessante, mas não nos arriscaríamos a tanto, colocar essa conclusão em paralelo com a ideia de conversação infinita de Maurice Blanchot. Starobinski, quanto a ele, está provavelmente apenas comentando este trecho do primeiro Passeio: “minha empresa é a mesma de Montaigne, mas com uma finalidade totalmente contrária à sua: pois ele não escrevia senão para os outros e eu não escrevo meus devaneios senão para mim. Se, na minha velhice, próximo à partida, me mantiver, como espero, na mesma disposição em que me encontro, sua leitura me lembrará a doçura que experimento ao escrevê-los e, fazendo renascer assim, para mim, o tempo passado, duplicará, por assim dizer, minha existência” (Rousseau, 2018).

- Rousseau, J.-J. (2018). *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Nova Alexandria: São Paulo. E-book.
- Sacrini, M. (2018). *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. (2023). *Fenomenologia dos devaneios*. Edusp: São Paulo.
- Santos, L. H. L. dos. (2021). “Sobre Merleau-Ponty, Husserl, Wittgenstein: fenomenologia e dogmatismo”. *Discurso*, 51(1), p. 31-40.
- Starobinski, J. (2011). *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Companhia das Letras: São Paulo.

Sobre a Natureza do Devaneio e seu Caráter Originário, por Azul Katz

Numa época que luta para capturar nossa atenção, real e virtualmente; numa época que constantemente nos exige estar conectados e em que a aceleração parece fora de controle, Marcus Sacrini nos convida, como antídoto a essas ilusões contemporâneas, a mergulhar nas profundezas da consciência através de uma análise atenta e paciente do fenômeno aparentemente contrário: a distração, a dispersão, a dilatação do tempo que ocorrem durante extensos fragmentos de nossas vidas cotidianas e que podem ser condensados sob o termo “devaneio”.

Como o nome sugere, *Fenomenologia dos devaneios* (2023, doravante FdD) é uma análise fenomenológica dos devaneios, que são sequências complexas e densas de experiências presentificadoras, ou seja, experiências não perceptivas em que o que aparece não está originalmente presente, em carne e osso, mas aparece sob alguma forma de ausência. A hipótese de Sacrini é que, contrariamente à ideia de que o devaneio é um evento arbitrário e caótico, existe uma lógica subjacente que se revela no nexos associativo *entre* as experiências que se concatenam em cada devaneio.

No que se segue, gostaria de chamar a atenção para a segunda parte central do livro, a “Análise Sistemática” do devaneio. Meu objetivo certamente não é esgotar os riquíssimos problemas e múltiplas ideias que a leitura evoca, motiva e levanta, mas simplesmente chamar a atenção para alguns pontos sobre os quais penso que uma ampliação ou esclarecimento permitiria realçar ainda mais a riqueza do conceito de devaneio e da hipótese de uma dimensão original e produtiva da consciência não-perceptiva. Minha tarefa é mais limitada: contrastar dois fenômenos muito próximos, devaneios e fantasias – que foram objeto de minha própria pesquisa – a fim de deixar emergir os traços distintivos de ambos os fenômenos, bem como o que parece ser sua característica comum: a produtividade.

Sacrini define o devaneio como um “encadeamento de diversos tipos de manifestações presentificadas” (FdD p. 284), e essas concatenações complexas, extensas e

densas de presentificações teriam um caráter originário na forma como são concatenadas. O devaneio seria, assim, sequências de *conteúdos* (experiências presentificadas) encadeadas em *formas* específicas de associação. O que uma análise fenomenológica revelaria é o caráter originário que emerge no nexos associativo particular que ocorre nos devaneios: os padrões associativos entre presentificações não seriam explicáveis, redutíveis a experiências presentacionais, ou seja, não ocorreriam na percepção normal, mas apenas quando devaneamos⁹.

Minhas próprias explorações sobre a fantasia produtiva me aproximaram de algumas ideias próximas à que Sacrini desenvolve em seu livro, que podemos resumir na ideia de que na consciência existem dimensões produtivas que excedem a experiência perceptiva, sensual, presentacional. Mas, no que diz respeito aos desenvolvimentos sobre o devaneio, penso que podem ser levantadas questões em duas direções: (A) por um lado, com respeito à *natureza* do devaneio e, por outro lado, (B) com respeito ao alcance e sentido em que se pode dizer que são experiências tão *originais* quanto a percepção, e mesmo *produtivas*.

Com respeito à *natureza* do devaneio, parece haver uma dificuldade a que o próprio autor se refere quando argumenta que, se os devaneios não são presentificações, mas uma cadeia de presentificações, então não está claro qual é a sua natureza:

Empregamos a noção de “devaneio” para capturar essas experiências presentificantes densas, não necessariamente limitadas à consecução de um ato presentificante isolado. O “devaneio” é neutro quanto aos tipos de presentificação, i. e. pode abrigar todos eles sem privilégios para nenhum em particular. Entretanto, a vantagem de não entificar artificialmente os atos de presentificação (permitindo-nos capturá-los como vivências extensas e multimodais) tem seu reverso na indeterminação mesmo quanto a seus modos básicos de ordenação fenomenal. Os devaneios não são fulgurações de atos estanques, *mas também não é claro o que são*. O termo é vago o suficiente para não excluir nenhum tipo de presentificação, porém nada nos revela sobre suas formas típicas de manifestação. (FdD, p. 283-284, grifo nosso).

Se, como afirma Sacrini, os devaneios são sequências de presentificações concatenadas, mas não são eles próprios presentificações, o que são então? A especificidade do devaneio residiria no *nexo* entre as experiências que lhe pertencem, e não nos conteúdos (as *experiências* concatenadas). Por esta razão, Sacrini propõe (ver, por exem-

⁹ “Em uma apreensão intencional originária, o objeto se doa ‘em pessoa’, por assim dizer. A percepção sempre é originária relativamente a seus polos objetivos e, por sua vez, a presentificação sempre é secundária em relação aos polos originariamente perceptivos. Perguntávamos então se não haveria doações originárias exclusivas da presentificação ou, em outras palavras, se certos polos objetivos não se manifestariam em presença unicamente nas presentificações.” (FdD, p. 375-376).

plo, FdD § 54) que a forma adequada de analisar o devaneio é uma análise *interintencional*, e não uma análise *intraintencional* (que buscaria estabelecer as condições de possibilidade de cada experiência e, portanto, não trataria de experiências concretas, mas apenas de tipos abstratos ou ideais). No entanto, como os conteúdos que se concatenam num devaneio são presentificações, em *Fenomenologia dos devaneios* a análise propriamente interintencional é precedida por uma análise das características, aspectos ou dimensões essenciais das presentificações. O objetivo de tal análise não é, segundo Sacchini, fazer uma nova tipologia ou classificação de tipos de presentificações, mas reconhecer os traços gerais que são então especificamente instanciados em cada experiência pontual. Esses aspectos, desenvolvidos na segunda parte do livro, são: fenomenalidade (A), intuitividade (B), evocatividade (C), discursividade (D), afetividade (E) e depois em (F) é abordada a análise do “devaneio *em ato*”. Ora, nesta última seção, que é propriamente dedicada ao tema central do livro, argumenta-se que o devaneio não é em si uma forma de presentificação, como seriam a memória, a expectativa, a consciência de imagem ou a fantasia, por exemplo. No entanto, gostaria de mostrar que uma revisão, não tanto da tipologia em si, mas antes dos *critérios* que Husserl utiliza para classificar e distinguir as espécies de experiências, poderia acrescentar informação relevante sobre a natureza do devaneio. Por outras palavras, a análise *intraintencional* poderia lançar mais alguma luz sobre a análise *interintencional*. Uma análise dos critérios de classificação das experiências intencionais (que faria parte da análise *das* experiências e não da relação *entre* elas) permitir-nos-ia argumentar que o devaneio é um tipo de presentificação. Talvez uma espécie de *macropresentificação* ou *suprapresentificação*, mas com a estrutura fenomênica de uma presentificação, afinal. Além disso, o devaneio teria uma estrutura fenomênica intimamente relacionada com o tipo paradigmático de presentificação produtiva: a fantasia.

As análises das experiências intencionais que Husserl desenvolve desde os seus primeiros escritos sofrem certas flutuações ao longo da sua obra. Como salienta Rudolf Bernet, é sobretudo nas análises temporais que se revelam as características específicas de cada experiência, especialmente na forma como se inserem e se constituem na consciência interna do tempo¹⁰. Não obstante, Husserl procura dar conta dos diferentes tipos de experiências mesmo antes de mostrar como cada tipo se constitui na consciência interna. Seguindo Brentano, Husserl adota uma primeira distinção entre atos de base, fundantes ou objetivantes, por um lado, e atos fundados

¹⁰ “A consciência interna não apenas manifesta o pertencimento de todos os atos intencionais por mim realizados à unidade da mesma consciência, mas também evidencia a diferença que existe entre os meus atos de apresentação e presentificação, entre os atos efetivamente realizados ou simplesmente por mim imaginados” (Bernet 2004, p. 13).

ou não-objetivantes, por outro. Os primeiros referem-se a experiências em que se constituem objetividades, como a percepção (que dá objetos sensíveis), e os segundos a experiências como volições e avaliações, que se fundam em atos objetivantes e qualificam de alguma forma essas objetividades já constituídas. A avaliação da beleza de uma rosa permite-nos ver a diferença entre os dois tipos de atos: o ato que valoriza a rosa como bela funda-se num ato objetivante, que é a percepção da rosa, mas a avaliação da beleza não faria sentido se não se fundasse numa intenção objetivante que lhe serve de base.

Ora, parece evidente que, como Dufourcq o exprime na citação que Sacrini retoma, a nossa experiência é “polimórfica” e a “‘realidade’ não é apenas um título para o que se atesta sensorialmente” (FdD § 22). Assim, para além da diferença entre atos objetivantes perceptivos e atos não-objetivantes, existem outros tipos de experiências objetivantes próximas da percepção, mas nas quais os objetos não são originalmente dados: algumas coisas aparecem-nos em carne e osso, outras aparecem em alguma modalidade de ausência. Husserl procura então também um critério para estabelecer distinções dentro da esfera das experiências objetivantes, entre experiências originais e não-originais. Onde, por exemplo, reside a diferença entre representações perceptivas e memórias ou representações de fantasia? Brentano coloca esta questão – que Husserl retoma imediatamente a seguir – e responde-lhe usando a distinção de Hume entre impressões e ideias: se a percepção implica um tipo de experiência impressional, então as experiências que se lhe assemelham, mas que não dão o seu objeto de forma originária, como a memória ou a fantasia, *i. a.*, devem dá-lo de forma *derivada*, ou seja, como ideias. Por outras palavras: a percepção identificar-se-ia com a intuição, e o resto das experiências não-perceptivas, com os conceitos. Mas mesmo Brentano encontra dificuldades nesta dicotomia, uma vez que algumas experiências, como as fantasias, parecem não cair inteiramente nem sob o domínio das intuições nem sob o domínio dos conceitos (Brentano, 1988). Contra Brentano, então, Husserl salienta que toda a experiência, de qualquer tipo, se origina impressionalmente, de modo que mesmo as experiências objetivantes não-perceptivas também seriam intuitivas, embora nem todas deem o seu objeto de forma original. Haveria assim uma forma originária de intuição (percepção ou apresentação, *Gegenwärtigung*) e formas não-originais de intuição, que Husserl chama presentificações (*Vergegenwärtigungen*), e entre as quais estuda, *i. e.*, a recordação, a expectativa, a consciência de imagem, a fantasia. O ponto aqui é que a relação entre apresentação ou percepção e as outras experiências objetivantes não-perceptivas, englobadas sob a categoria de “presentificação”, não é uma mera relação de derivação ou abstração, como as ideias seriam com respeito às intuições segundo Hume. As presentificações seriam antes *modalizações* da percepção, ou seja, experiências em que

algo pode ser considerado modificado em relação à estrutura “normal” das experiências perceptivas, que oficiam como forma mãe, ou caso zero não modificado. Ora, se tanto a percepção como, por exemplo, a memória ou a fantasia, são formas de intuição em que algo objetivo é dado, qual é a sua diferença? Como distinguimos uma percepção, uma memória ou uma fantasia do *mesmo* objeto?

O primeiro critério que Husserl tenta distinguir entre apresentações e presentificações é a *complexidade* ou *simplicidade* de cada experiência: enquanto a percepção seria uma experiência simples, em que a consciência se dirige a uma objetividade com um ato perceptivo e de forma *direta*, as presentificações *deveriam* dar o seu objeto de forma *indireta*, ou seja, graças a um complexo entrelaçamento de diferentes atos. De fato, este é o caso da consciência de imagem (*Bildbewusstsein*), em que algo ausente aparece por semelhança através da sua imagem, ou seja, através de um representante presente que se assemelha àquilo que é significado. A consciência de imagem seria então possível graças ao entrelaçamento de três dimensões, i. e., três atos entrelaçados: a consciência neutralizada do objeto físico, a consciência que dá a própria imagem e a consciência do sujeito que aparece na imagem.

No entanto, o critério da complexidade ou do número de atos que cada experiência envolve não explica duas presentificações principais: a memória e a fantasia. O que é lembrado ou o que é fantasiado não ocorre através de imagens do ausente, mas antes, por assim dizer, o que está ausente aparece de forma *direta*, i. e., é dado em apenas *um ato*. Para dar conta deste tipo direto de presentificações, Husserl desenvolve então o modelo de modificação reprodutiva, que torna possível explicar a memória como um ato que *reproduz* algo já vivido e constituído num momento anterior pelo mesmo sujeito que agora recorda. O modelo de modificação reprodutiva (ver as *Lições sobre a Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, Hua X) permite-nos distinguir tipos de presentificações simples de acordo com o tipo de modificação espaço-temporal que representam com respeito à apresentação, que seria a experiência *presente* do *presente*. Para além da memória (presentificação do passado), o futuro também pode ser presentificado em antecipações e expectativas, e existem mesmo presentificações no presente (como quando, ao ouvir o barulho de um estrondo, representamos o acidente que o deve explicar). No entanto, a fantasia também *reproduz* algo temporária ou espacialmente ausente, mas de alguma forma existente? O modelo de modificação reprodutiva não explica como é possível que a consciência fantasie algo que não só não está presente, mas também é inexistente. O correlato do ato de fantasia não existe ou é irreal e é geralmente algo que não poderia tornar-se realidade em nenhuma circunstância.

Husserl distingue entre memória (a presentificação reprodutiva) e fantasia por meio da posicionalidade ou não-posicionalidade dos dois tipos de atos. A memória

é posicional porque *põe* ou *coloca* o que é lembrado como tendo ocorrido no presente, embora num tempo anterior. Pelo contrário, a fantasia não reproduz algo que ocorreu noutro tempo, mas antes dá o seu objeto como suspenso em nenhum tempo e em nenhum lugar. O ato de fantasiar é um ato *neutro* na medida em que suspende a crença ou não-crença na existência do que aparece: é por isso que o objeto fantasiado aparece como que flutuando no ar (Hua XXIII, p. 18).

No entanto, de onde vem a novidade e originalidade do que é fantasiado? Como é que a fantasia não é *reprodutiva*, mas *produtiva*, i. e., inventiva? Como é que a consciência tem a capacidade de criar ou produzir algo que não só não foi previamente experienciado, mas que seria improvável e mesmo impossível de ser dado à percepção em qualquer tempo ou lugar real? Por outras palavras, como pode a fantasia disputar o caráter originário da percepção ao ser capaz de criar algo novo? Por um lado, um sentido demasiado amplo de criação, como *creatio ex nihilo*, pressuporia *um poder excepcional para a fantasia*, análogo ao que caracteriza as novas experiências que emergem da fonte dos “agoras” no “presente vivo” (Hua X, p. 65-66). Por outro lado, devemos reconhecer *algum grau de liberdade e criatividade* à fantasia, caso contrário não haveria forma de distingui-la da memória ou da expectativa e, deixando de lado casos excepcionais (como alucinações e delírios), sabemos que quando fantasiamos não estamos meramente a recordar o passado ou a prever o futuro. O problema pode ser resumido da seguinte forma: a caracterização da fantasia deve ser capaz de dar conta do seu caráter produtivo, ou seja, do fato de que fantasiar um centauro não pode ser explicado apenas pela nossa capacidade de reproduzir um homem e um cavalo na memória, mas também pela capacidade de combinar a metade superior de um com a metade inferior do outro.

Reconheci e isolei três condições que tornariam possível a criatividade ou produtividade da fantasia (Katz, 2024): a autoneutralização do próprio curso de experiências; a duplicação da consciência; e as operações propriamente inventivas ou *quase-inventivas*.

Em primeiro lugar, para que o fantasiar seja possível, não só o correlato objetivo deve ser neutralizado, mas também o próprio polo subjetivo precisa ser autoneutralizado. Porquê? Que a crença na existência do objeto fantasiado (p. ex. um centauro) deva ser suspensa é claro, pois o que aparece numa fantasia não se insere harmoniosamente com o resto da realidade efetiva no meio da qual é concebido (o centauro não está *na* realidade). E sem neutralização o objeto fantasiado nem sequer poderia emergir porque a experiência tende a anular os elementos discordantes que conflituam com o que a realidade exige como possível. Mas, além disso, o que parece ser necessário para que esta neutralização do objeto fantasiado seja possível é deixar de fora de jogo a força que o próprio passado exerce sobre a forma como experienciamos o que efetivamente aparece e o que está para vir – como Husserl explica nas

suas análises do efeito que a experiência sedimentada tem na predelineação da nossa experiência (ver as suas *Sínteses Passivas*, Hua XI). Esta força do passado (que Sacrini chama “memória operativa” – FdD, p. 310) limita os horizontes de desdobramento possível da experiência futura. Ou seja, torna o que ainda está indeterminado na experiência determinável não de forma arbitrária. A experiência efetiva progride de forma harmônica: o que aparece integra-se harmoniosamente na mesma experiência, e se algo discordante com a totalidade do que é experienciado aparece, ou é anulado ou há uma correção na experiência total que permite a integração do que no início parecia discordante. Exatamente o oposto parece ocorrer na fantasia: o passado e o hábito parecem perder a sua força sobre a forma como configuramos o que fantasiemos, tornando, por sua vez, um futuro aberto, ou seja, o futuro do que é fantasiado, não é previsível, mas pode ser configurado de forma arbitrária. Na fantasia toda a mudança, toda a alteração, toda a discordância é bem-vinda e é possível integrá-la sem anular a totalidade da experiência fantasiadora. A autoneutralização do nosso próprio passado explica porque se pode não só fantasiar livremente sobre o próprio passado ou inventar presentes alternativos, mas também imaginar futuros que não derivariam necessariamente do mundo presente. Mas a autoneutralização não é suficiente para mostrar como a fantasia pode inventar algo novo, em vez de apenas reproduzir algo já vivido. Para demonstrar a possibilidade de invenção, então, são necessárias outras duas condições de possibilidade.

A segunda condição de possibilidade da produtividade da fantasia é a duplicação da consciência. Ou seja, a consciência efetiva é substituída por uma consciência fictícia, que vive como seu o que ocorre na fantasia. Claro, isto não é uma cisão real do eu, mas um simulacro de cisão: enquanto estamos a fantasiar o nosso eu real permanece oculto ou em segundo plano, agimos como se fôssemos outros ou como se alguns elementos das nossas vidas fossem diferentes, por exemplo, agimos como se o nosso corpo estivesse noutra lugar e nos desse outro ponto de vista, ou como se alguns elementos do nosso passado fossem diferentes, ou inventamos algo completamente incompatível com toda a nossa história e a nossa realidade. Mas é, como salienta Bernet, um “jogo sem risco” (2004, p. 15).

A terceira condição do fantasiar seria precisamente essa liberdade inventiva posta em prática. Como Sacrini argumenta, a fantasia é produtiva porque fabrica cenários, simula realidades (p. ex., FdD, p. 44). O momento propriamente produtivo da fantasia aparece neste último passo. Mas como criamos, inventamos, fabricamos cenários, realidades, mundos inteiros que são alternativos ou de alguma forma diferentes do mundo real? As experiências de fantasia têm uma dimensão originária, uma vez que se constituem como objetividades imanentes e se inserem impressionalmente no fluxo da consciência interna do tempo. Neste sentido, cada nova experiência de

fantasia introduz uma novidade na experiência num sentido radical. Mas o caráter originário entendido neste sentido não explica o caráter inventivo, pois todas as experiências são originárias desta mesma forma, na medida em que se inserem como novas experiências internas no fluxo da consciência. Além disso, se apenas a experiência presente, perceptiva, introduz novos conteúdos sensuais, então, estritamente falando, a fantasia não pode criar novidade no mesmo sentido em que se diz que o que emerge no presente vivo é novo. No entanto, como Sacrini reconhece, a fantasia deve ser capaz de ser inventiva para além da percepção¹¹.

A explicação mais aceitável seria então que a inventividade da fantasia não consistiria na produção de impressões originais, conteúdos originais, mas na forma de combinar esses conteúdos. De fato, as presentificações simples não têm conteúdos sensuais próprios. O ato de recordar, por exemplo, reproduz o ato em que a coisa recordada foi originalmente dada, ou seja, não reproduz os *conteúdos* percebidos, mas antes o *ato* perceptivo original. Então, como é que a fantasia inventa? Haveria necessariamente uma combinação de uma dimensão *reprodutiva* e uma dimensão *produtiva*. O ato de fantasiar é uma intenção *global* ou *geral* que reúne intenções *parciais* que não são necessariamente fantasias em si mesmas, mas intenções que *reproduzem* objetos, aspectos ou partes de experiências previamente vividas. Assim, a fantasia não cria *ex nihilo*, mas antes “a partir de algo” que reproduz e combina livremente. Os produtos da fantasia seriam *unidades harmônicas de elementos discordantes*, ou seja, unidades de significado (objetividades) compostas por intenções parciais que em condições “normais” seriam anuladas por serem discordantes entre si, mas que podem aparecer unidas nas aparências da fantasia porque a neutralização permite que intenções concorrentes coexistam sem conflito. Mas a possibilidade de uma explicação concreta de como ou porque tal elemento particular se associa a tal e tal outro, como Husserl sustenta, é algo que a tarefa fenomenológica exclui por princípio (p. ex., Hua XI, § 26, p. 119 e Hua XXIII, Ap. XXX, p. 264), e cairia antes sob o domínio da psicologia empírica, que trabalha com as histórias pessoais de indivíduos concretos e poderia tentar traçar de onde vêm os vários elementos que aparecem numa fantasia e porque se juntaram de tal e tal forma. A fantasia de um centauro implicaria assim uma intenção *geral* (a intenção da fantasia) que mantém juntas duas intenções de memória reproduzindo elementos *parciais* de percepções

¹¹ “[O] fantasiar pode exercitar uma inventividade dificilmente redutível a variações de apreensões perceptivas disponíveis ao sujeito. De modo mais preciso, o ato atual de fantasiar algo implica a copresentificação da perspectiva por meio da qual esse algo é fenomenalizado. Essa copresentificação não é necessariamente uma modificação reprodutiva de uma visada perceptiva possível, mas pode ser a *produção* de um modo de doação fenomenal que excede as possibilidades perceptivas do eu que fantasia” (FdD, p. 376).

anteriores (meio-homem e meio-cavalo); mas isto também seria válido para quando fabricamos cenas fantasiadas complexas envolvendo elementos de várias formas de experiência em geral (sensual, intelectual, afetiva, etc.). Esta ideia de invenção a partir de experiências anteriores ecoa o que Sacriani desenvolve extensamente sob o título de “presentificações perceptivas” ou “fantasias perceptivas”. As presentificações perceptivas são “atos cujo conteúdo se estrutura conforme as configurações fenomenais de cenas percebidas” (FdD, p. 331), e haveria fantasias de diferentes sentidos (fantasias visuais, auditivas, táteis, olfativas, gustativas), mas também fantasias motoras ou corporais (como a presentificação de gestos, movimentos ou ações), e mesmo fantasias discursivas que dão em “atos linguísticos aparentemente desconectados dos contextos sociais pertinentes” (FdD, p. 185).

A caracterização acima dada das fantasias é notavelmente próxima da caracterização de Sacriani dos devaneios, na medida em que parecem implicar as mesmas condições de possibilidade. Primeiro, também no devaneio a consciência precisaria entrar numa espécie de estado de suspensão da força da crença no seu próprio passado e no mundo real. De fato, Sacriani descreve como “colocar-se em situação” (FdD, p. 288) é um passo necessário nas sessões de captura que permite a emergência de devaneios. Para poder registrar e analisar devaneios, é preciso entrar numa espécie de estado de atenção flutuante pelo qual nem o corpo nem a mente responderiam a estímulos externos, mas entrariam num estado de suspensão, libertos das tensões e exigências efetivas da atitude posicional. Em segundo lugar, Sacriani argumenta que haveria um “deslocamento” no devaneio, que pode ser pensado em analogia com a duplicação do eu fantasiador¹². Em terceiro lugar, o momento produtivo no devaneio também residiria no *nexo* que conecta as partes que compõem a experiência como um todo, em vez de nos conteúdos conectados.

Se isto estiver correto, então pode-se argumentar que, tal como as experiências de fantasia, o devaneio também produz *unidades harmoniosas de elementos discordantes*, pois o devaneio é também *uma* experiência, que tem um começo e um fim no fluxo da consciência (ver p. ex., FdD p. 327); ocupa um lugar no tempo interno e assim recebe a sua identidade, a sua individuação. E essa unidade do ato geral é composta por múltiplas intenções parciais que só se mantêm juntas dentro desse

¹² “Aliás, mesmo em casos em que eu fantasio sempre tomando a mim mesmo como foco apreensivo, deve-se admitir certo grau de desdobramento do si enquanto consciência co-fantasiada. Afinal, em relação ao ponto de vista, ao espaço manifestado, à determinação temporal, o aparecer devaneante está, em maior ou menor grau, deslocado do ponto de vista atualmente assumido pela pessoa que fantasia. [...] A aparição presentificada não se reduz apenas ao seu conteúdo ‘objetivante’, pois se ordena aí uma cena na qual toma parte uma correspondente perspectiva subjetiva” (FdD, p. 131, grifo nosso).

fragmento particular de consciência, mas que vêm de diferentes “cantos” da consciência. A unidade do devaneio é uma concatenação de elementos que não se originaram necessariamente como aparecem. Os elementos componentes não são meramente reproduzidos, mas são antes evocados ou despertados e combinados segundo uma lógica associativa que opera livremente ou, pelo menos, com maior liberdade do que a lógica que opera na constituição da experiência efetiva. Ou seja, os elementos (presentificações, isoláveis em “descritemas”, como memórias, imagens, expectativas, fantasias, etc.) que compõem cada devaneio mantêm-se harmoniosamente juntos apesar da sua discordância ou conflitos potenciais. Finalmente, a produtividade do devaneio não residiria nos seus conteúdos (embora possa incluir fantasias entre as presentificações que se encadeiam neles), mas antes nas *conexões* entre os elementos (presentificações) que os compõem.

Desta perspectiva inintencional, a afirmação de Sacrini de que “devanear não é um caos de fragmentos fantasmagóricos em uma justaposição incompreensível” (FdD, p. 301), mas que existem “conexões motivacionais entre presentificações” que estão sujeitas a “princípios ordenadores” (FdD, p. 271-272) pode ser contestada. Caracterizar o devaneio – ou a fantasia – como desordenado, arbitrário, proteiforme (Hua XXIII p. 60), não significa que seja algo completamente ilógico e caótico, algo que surgiu do nada, desmotivado. Significa antes uma característica definida relativamente ao que o próprio Sacrini chama o “caráter normativo” da percepção (p. ex., FdD, Apêndice A). Se a percepção atua como o parâmetro para a experiência normal, então o devaneio e a fantasia, talvez menos dramaticamente do que as alucinações e o delírio, são experiências desordenadas em que os eventos podem ocorrer arbitrariamente e descontinuamente. O caráter proteiforme dos devaneios, que Husserl de fato atribui às fantasias, significa precisamente que, uma vez que a força do hábito que depende da experiência passada foi suspensa, então o curso da experiência se desenrola sem qualquer força constritiva para além daquela exercida pelo que aparece a cada instante. O caos vem, então, da incerteza do futuro do fantasiado ou do devaneado, da imprevisibilidade do que aparece, porque ao desconectar a força do passado, o presente e o futuro aparecem espontaneamente, e a possibilidade de saltos abruptos e injustificados são frequentes. Neste sentido, a lógica subjacente a estes fragmentos de tempo só pode ser revelada em análises subsequentes, ou seja, *a posteriori*. Mas enquanto estamos a fantasiar, enquanto estamos a viver em delírio, enquanto estamos a alucinar, enquanto estamos a devanear, e também enquanto estamos a sonhar durante o sono, entregamo-nos ao que aparece numa dinâmica notavelmente menos fixa, menos ordenada, menos lógica do que quando estamos numa atitude perceptiva atenta. Prova desta diferença é que a maioria das fantasias e devaneios são difíceis de lembrar, de descrever, e quase impossíveis de partilhar, e

é por isso que Husserl recorre à reflexão como uma espécie de ato de segunda ordem que, dirigido às experiências – de qualquer tipo – ajuda a estabilizar, a abrandar o que aconteceu para poder analisá-lo cuidadosa e atentamente.

Ora, onde reside a diferença entre devaneio e fantasia? Se aceitarmos os resultados da análise intraintencional que foram rapidamente reconstruídos aqui, o devaneio seria também uma *presentificação não-posicional e quase-produtiva*. Que não são apresentações parece estar fora de dúvida. Mas também não são atos não-objetivantes, como avaliações ou volições. Antes constituem significados (individuais ou sequenciais) que podem, adicionalmente, ser valorizados, apreciados, ser tingidos com uma certa coloração afetiva. E entre as presentificações pertenceriam, juntamente com as fantasias, ao grupo dos atos não-reprodutivos e não-positivos. Residiria a diferença entre fantasias e devaneios no caráter *simples* destas últimas e no caráter *complexo* das primeiras? Para além de serem mais extensas no tempo, as intenções parciais que se unem ou sintetizam nos devaneios são necessariamente mais complexas do que as envolvidas nas fantasias, porque são experiências que por sua vez incluem outras intenções parciais. A intenção que unifica cada episódio de devaneio estaria assim, por assim dizer, num supranível, uma espécie de macroexperiência que inclui uma sequência de experiências parciais. Esta extensão e complexidade dariam ao devaneio a sua “densidade temporal” (*i. a.* FdD, p. 319). Haveria também diferenças no grau de vontade com que se pode determinar o curso de uma e outra experiência? No caso do devaneio, Sacchini sustenta que “o nosso método de investigação privilegia as formações devaneantes involuntárias” (FdD, p. 319). Em contraste, Husserl distingue entre uma modalidade *livre* de fantasias (a imersão num fantasiar livre e espontâneo) e modalidades *vinculadas* (Hua XXIII, p. 509), em que os atos de fantasia podem, por assim dizer, ser postos ao serviço de algum objetivo (como no caso da intuição de essências, um método em que a fantasia produz variantes segundo regras que limitam a sua operação), ou podem entrelaçar-se com outras aparências, como por exemplo se eu fantasiar uma pedra a atravessar o vidro da janela que agora tenho diante dos meus olhos. Pode o devaneio ser limitado no mesmo sentido, ou seja, quer por *regras* que impomos voluntariamente, quer por aparências a que está vinculado ou entrelaçado? Talvez as meditações guiadas servissem de modelo para pensar a possibilidade de guiar sutilmente o devaneio de fora com regras, sem quebrar o encantamento do estado meditativo.

(B) Minha segunda indagação diz respeito ao alcance e sentido em que se pode dizer que os devaneios são experiências não apenas tão originárias quanto a percepção, mas também produtivas. Se até agora tentei mostrar que uma análise intraintencional permitiria descrever o devaneio como um tipo de presentificação com uma estrutura fenomênica próxima à da fantasia, gostaria agora de abordar a hipótese

que Sacrini enuncia de um ponto de vista interintencional: o devaneio não seria, como as presentificações reprodutivas, derivado de percepções, mas teria um caráter originário e produtivo. Além disso, este caráter originário não residiria nos conteúdos (as presentificações), mas na *forma*, ou seja, nos nexos que mantêm esses conteúdos juntos no curso de cada devaneio.

Com respeito à *forma* da concatenação entre experiências dentro dos devaneios, poderia ser útil incorporar uma dimensão – por assim dizer – “vertical” na forma como os conteúdos podem ser entrelaçados. Estou a pensar fundamentalmente no conceito de “fundação” (*Fundierung*), que Husserl retoma de Brentano, juntamente com o conceito de “intencionalidade” na “Quinta investigação lógica”, e que permite pensar um modo de concatenação que não é apenas sequencial, mas também horizontal. Sacrini parece referir-se a esta possibilidade, por exemplo, quando trata da iterabilidade das experiências (FdD, § 50). No entanto, pelo menos em *Ideias I* (Hua III/1, § 112), Husserl distingue entre experiências que podem ocorrer apenas uma vez (não-iterativas) e experiências que se podem multiplicar em graus ilimitados (iterativas). Um exemplo de experiência não-iterativa seria a neutralização, uma vez que a crença numa experiência pode ser suspensa apenas uma vez; um exemplo de experiências iterativas seria fantasiar que se está a fantasiar a fantasia de uma fantasia. No entanto, iterabilidade não significa que as experiências possam ser combinadas de diferentes maneiras, entrelaçadas exponencialmente, como Husserl, por exemplo, exemplifica uma experiência imaginativa que é reproduzida dentro de uma memória de uma visita ao Museu de Dresden (Hua III/1, § 100). O conceito de fundação acrescenta, a este tipo de combinações, a possibilidade de montar um complexo de experiências que envolvem, para além de apresentações e presentificações, também atos não-objetivantes, como volições e avaliações, e mesmo os estados afetivos ou atmosferas afetivas que também aparecem no devaneio.

Os desenvolvimentos sobre a produtividade da fantasia poderiam, diria eu, beneficiar grandemente de serem complementados por estas análises das associações que ocorrem nos devaneios. No entanto, gostaria de compreender melhor porque é que o fato de a análise dos devaneios poder revelar os nexos associativos que operaram entre experiências concretas limitaria o sentido em que caracterizamos os devaneios como livres, caóticos ou arbitrários. A possibilidade de traçar *a posteriori* a lógica que operou em devaneios concretos significa necessariamente que eles estavam, por assim dizer, *predestinados* a ocorrer dessa forma? Pareceria que ser capaz de reconstruir a ordem inerente a um devaneio já decorrido não nos permite concluir que esta ordem específica estava predelineada de antemão, nem mesmo com respeito àqueles elementos que se reiteram ou se preservam através de diferentes presentificações, uma vez que seria facilmente concebível que pudesse ter acontecido de outra

forma (por exemplo, que a árvore que aparece na memória não tivesse passado para a fantasia seguinte, mas que outro elemento tivesse servido de passagem de uma presentificação para a seguinte). Por outro lado, na percepção a força da predelineação é constritiva. Não é absolutamente determinante, mas é indubitavelmente constritiva, reduz as possibilidades menos viáveis e permite antecipar possibilidades reais ou mais viáveis.

Gostaria também de compreender melhor qual é a especificidade dos nexos associativos que se revelam numa análise do devaneio, em comparação com os nexos associativos na base de *toda* a vida da consciência. De fato, Sacrini parece argumentar que a legalidade na base do devaneio não é outra senão a legalidade na base da consciência em geral:

Cabe reconhecer, em primeiro lugar, que a experiência devaneante se submete à forma geral de temporalização [...]. O devaneio se estrutura temporalmente mesmo que nenhum objeto autônomo se manifeste por meio dele, mas que seu próprio se temporalizar seja tornado manifesto. *A legalidade sintética da forma temporal garante a estruturação mínima da sucessividade manifestativa*. Já neste sentido, devanear não é um caos de fragmentos fantasmagóricos em uma justaposição incompreensível. O devaneio *flui* ou, em outra expressão, *se encadeia* segundo princípios estruturantes intrínsecos que tornam possível descrevê-lo em sua sucessividade. (FdD, p. 301, grifo nosso).

No entanto, Sacrini objeta que esta legalidade não é suficiente, e propõe investigar a especificidade das regras que motivam a ordem de manifestação entre as experiências que compõem cada devaneio:

Ocorre que os modos como essa sucessividade se sustenta, os nexos motivacionais entre os conteúdos manifestativos a formar o aparecer devaneado, não são óbvios. Que a autotemporalização se deixe descrever finalmente como rede de despresentações retencionais e protensionais constitutivas de toda experiência temporal *não esclarece nada sobre o sentido da continuidade vivida*. Que tipos de abertura protensional as manifestações devaneadas fomentam? De que maneira a fissão de um agora, em vez de nos obsedar com um algo sensível que se impõe centripetamente, está entrelaçada a antecipações dos próximos elos a constituir um sentido exploratório? Em suma, como os elos devaneados se interligam *concretamente* em uma experiência com certa duração? Responder a essas perguntas exigirá explicitar as “regras” motivacionais segundo as quais os devaneios se manifestam com determinada ordenação. (FdD, p. 301, grifo nosso.)

Mas então, qual seria a especificidade do tipo de regras de associação que operam no devaneio em comparação com o tipo de sínteses de associação que passivamente subjazem à totalidade da experiência em geral? São as sínteses anteriores à intuição que unificam o que aparece na temporalidade imanente: “É necessário investigar as

sínteses de associação, cuja função geral é ‘unir o que está separado, na medida em que se constituiu num fluxo de consciência, unindo assim o presente com o não-presente, o presentemente percebido com o distantemente recordado, separado dele, e mesmo com objetos imaginários’ (*Erfahrung und Urteil*, § 42b, p. 207-208, *apud* FdD, p. 307, n. 38). As sínteses passivas que operam na constituição geral de toda a nossa experiência (semelhança, continuidade e contiguidade¹³) explicam como a experiência sedimentada se torna habitual, ou seja, como o que é vivido se torna um “estoque” de experiências disponíveis e tipos empíricos que podem ser ativados face a novas experiências que os despertam. É devido à dimensão passiva da consciência, e aos tipos empíricos que se constituem a partir de experiências passadas, que podemos não só *conhecer* mas também *reconhecer* cada coisa que nos aparece. Mas se as formas destas sínteses são semelhança, continuidade e contiguidade, então o que ocorre no devaneio não responde também a estas condições passivas da experiência geral? Esclarecer esta questão é relevante porque se o caráter originário do devaneio reside precisamente nos padrões associativos entre as presentificações que compõem cada devaneio, e se estes padrões coincidem com aqueles que passivamente governam ou regulam a vida da consciência em geral, então o caráter originário do devaneio não seria diferente do da experiência presentacional. Se os nexos associativos do devaneio não diferem, pelo menos em espécie, dos nexos associativos que subjazem ao resto das experiências da consciência, então onde residiria o seu caráter produtivo? Minha sugestão seria que, como no caso da fantasia, a novidade não residiria nem nos conteúdos, nem na forma, mas no *resultado* ou *produto* final, ou seja, na unidade que resulta da combinação particular de certos conteúdos segundo certas formas associativas. De fato, Sacrini afirma que “A espontaneidade associativa basilar inerente aos conteúdos presentificados configura unidades temáticas não acessíveis sob nenhuma outra modalidade intencional. Ainda que os ‘materiais’ últimos das presentificações intuitivas remetam a doações originárias perceptivas, sua disponibilização fenomenal como mananciais latentes de inesgotáveis associações parece algo único” (FdD, p. 376-377). E se estes tipos de unidades são produtivos e não

¹³ “Evocatividade” parece por vezes ser considerada uma quarta forma de associação. No entanto, parece haver uma ambiguidade no uso deste termo, pois, mais do que uma forma de associação, parece coincidir com um tipo particular de intencionalidade de horizonte que Husserl chama de intencionalidade referencial, pela qual toda intuição encaminha, remete ou refere, por meio de intenções vazias, mas pré-delineadas pela experiência atual, para dimensões copresentes, mas não dadas intuitivamente. Ou seja, a evocatividade de que fala Sacrini, também sob o nome de “significância”, “conhecimento prévio” ou “memória operativa”, seria a forma genérica do despertar associativo em geral, que depois se modaliza numa das formas de associação (semelhança, continuidade, contiguidade).

reprodutivos dependeria das três condições de possibilidade expostas acima: a auto-neutralização do próprio curso de experiências, a duplicação ou deslocamento da consciência, e a quase-produtividade, pela qual a consciência cria com um maior ou menor grau de liberdade ou voluntariedade.

Independentemente de os devaneios poderem ou não cair sob o domínio das presentificações, e independentemente do alcance e tipo de produtividade que o devaneio possa admitir, o livro de Sacrini não só nos oferece uma via privilegiada de acesso à fenomenologia, não só nos oferece uma riqueza de ideias sugestivas para pensar fenômenos de relevância contemporânea como a individuação e a ética da virtualidade, não só desdobra o imenso e colorido mundo do devaneio, mas com as análises concretas deste fenômeno cotidiano oferece-nos um canal privilegiado, uma forma de experienciar na primeira pessoa e em vigília, a dinâmica da aparência e da fenomenalização da própria consciência no seu fluxo essencial. *Fenomenologia dos devaneios* é, assim, uma audácia filosófica que expande o horizonte da fenomenologia numa direção original e produtiva.

Azul Katz (UBA / CONICET-ANCB)

Bibliografia

- Bernet, R. (2004). *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: PUF.
- Brentano, F. (1988) “Ausgewählte Fragen aus Psychologie und Ästhetik”. *Grunzüge der Ästhetik*. Hamburg: F. Meiner.
- Husserl, E. (1976). Hua III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann. Husserliana III/1, The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____. (1980). Hua XXIII. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Edi. Eduard Marbach. *Husserliana XXIII*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- _____. (1969). Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Ed. R. Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Katz, A. (2024). *Fantaisie et imagination chez Husserl*. Bucharest: Zeta Books.
- Sacrini, M. (2022). “The Productive Character of Daydreaming: A Phenomenological Study”, *Ekstasis*, v. 11 n. 2, p. 379-402.
- _____. (2023). *Fenomenologia dos devaneios*. São Paulo: Edusp.

Resposta, por Marcus Sacrini

José Luiz B. Neves oferece uma minuciosa reflexão sobre as condições de possibilidade de estudar fenomenologicamente os devaneios. Toda a dificuldade se concentra no tipo de fenomenalização passível de ser obtida no caso em vista. Os devaneios não são de imediato acessíveis, tais como são as coisas percebidas. Trata-se de fenômenos “privados”, dir-se-ia, o que parece condenar de partida o seu estudo a uma coletânea de relatos de impressão idiossincráticos e ainda duvidosos quanto a uma precisão descritiva supostamente verificável. Talvez restasse a alternativa de narrá-los sem pretensões de veracidade, apenas exercendo por seu intermédio um potencial criativo que aproximaria tais relatos de exercícios literários, como o próprio Neves sugere no final de seu texto. De fato, esse potencial inventivo-artístico do devaneio, já explorado por Rousseau, mas também por Gaston Bachelard, não foi tematizado adequadamente no livro. Essa seria já uma operatividade devaneante “superior”, que envolveria uma relação dinâmica complexa entre a espontaneidade do aparecer presentificante e seu direcionamento via propósito, assunto que mal tocamos no decorrer de nossas análises. Permanecemos em um nível “inferior” ou “basilar”, e julgamos ser possível ali estabelecer alguns marcos de rigor que permitam o avanço de análises de cunho psicológico-fenomenológico. Busquemos esclarecer esse ponto.

Em um primeiro momento da investigação fenomenológica, suspende-se a vigência da oposição entre interior e exterior como um “guia metafísico” para decodificar o real. É sob uma interpretação possível dessa decodificação que o “mundo exterior” aparece como uma espécie de palco iluminado por “refletores”, isto é, por capacidades subjetivas circunscritas em um ponto (a interioridade psicológica), o qual teria diferentes graus de dificuldade de explorar a si mesmo, conforme as diferentes variantes de teorias metafísicas. Do ponto de vista fenomenológico, a distinção entre interior e exterior deixa de ser o guia decodificador da experiência. Em vez disso, ganha destaque a oposição entre *o que aparece* e *o que é vivenciado*. E cumpre à fenomenologia justamente *tornar aparente* o vivenciado, aquilo que organiza o aparecer objetual. Cumpre notar que dada essa tarefa, o problema da acessibilidade do tema investigado de modo algum se limita aos devaneios. Mesmo em relação ao aparecer perceptivo, supostamente público desde partida, a análise fenomenológica faz surgir temas e relações conceituais que não são nem um pouco óbvias na experiência natural, e exigirão pacientes elaborações discursivas para ser satisfatoriamente estabelecidas. Se perguntarmos a um amigo desavisado e bastante aconchegado na orientação natural: como é que a multiplicidade noemática referente a essa objetividade intuída se sintetiza harmonicamente em padrões de identificação no fluir (ele mesmo não temporal) da temporalidade imanente à consciência transcendental? – além de correremos o risco de perder a amizade, certamente a pessoa vai nos lançar

uma careta de desconfiança, indicando que todos esses temas descritivos, ainda que remetam à percepção simples de um algo qualquer, não são imediatamente atestáveis. Isso nos mostra que a passagem à fenomenologia nos abre para novos problemas descritivos, cujas dificuldades de acesso de modo algum se limitam ao domínio das presentificações.

Queríamos, assim, reforçar, de início, que o problema da acessibilidade do devanear como tema “científico” é, do ponto de vista fenomenológico, um problema localizado no âmbito da problemática maior de tornar a vivencialidade subjetiva aparente em todas as suas dimensões. Se há dificuldades em apreender os devaneios, elas não vêm, conforme esse ponto de vista, do fato de que são eventos internos, como que ocorrendo no interior de uma caixa preta inacessível. E certamente, como Neves notou tão bem, o devanear lança desafios específicos no que tange àquela problemática maior da fenomenologia, e isso devido às características marcantes da presentificação, tais como a ausência de um polo objetual estável e ao qual se poderia retornar para reordenar doações parciais em sínteses harmônicas e a consequente proteiformidade da manifestação, alimentada tão somente por padrões associativos constitutivos do caráter minimamente encadeado da vivência em pauta. Busca-se descrever justamente tais padrões e encontrar aí, ao menos em parte, a gênese da legalidade intrínseca à vivência do devanear. “Legalidade” no sentido de uma ordem que permita compreender vivências particulares como casos de certo tipo e não arranjos aleatórios de impressões fantasmáticas. A psicologia fenomenológica avançaria, nesses degraus basilares, como uma empreitada classificatória, almejando discernir ao menos alguns dos nexos entre conteúdos, nexos por meio dos quais se poderia compreender a inteligibilidade intrínseca (enquanto revela um padrão típico) aos episódios devaneantes. Que possa haver outros nexos basilares em adição ou em contraste àqueles por nós salientados ou mesmo sobreposições de nexos (um tema que, confessamos, exploramos pouco) não nos parece um problema grave¹⁴, mas sim discussões internas a um programa de pesquisa em desenvolvimento. Haveria uma dificuldade maior, Neves formula esse ponto de modo bem convincente, no que tange à própria possibilidade de que os conceitos aplicados para a descrição dos devaneios façam sentido, uma vez que seu uso público (o que exige poder submeter o conceito a avaliações sobre o seu uso correto ou incorreto) parece se perder, uma vez que “o único juiz é o olho mental do devaneante”. Queríamos dizer que reconhecemos a dificuldade, mas pretendemos que essa não seja uma dificuldade do *nosso* projeto de descrição de devaneios, mas de que qualquer projeto que busque estudar

¹⁴ Temos em vista aqui os questionamentos de Neves acerca o papel da inversão temática em contraste com a semelhança ou da suposta naturalidade com que assumimos o caráter sucessivo da temporalidade.

as presentificações enquanto presentificações, isto é, enquanto manifestações subjetivas que carecem de um polo objetual estável e que permitiria uma verificação reiterável. É claro, caso surjam meios técnicos que permitam, por meio de algum tipo de “neurotecnologia”, capturar os devaneios transformando-os em uma espécie de filme (perceptível e reiterável), a dificuldade da publicidade das descrições desaparece, sob o custo, no entanto, de transformar a presentificação em apresentação... Interessamos enfrentar essa dificuldade enquanto algo marcante do estudo da presentificação, o que provavelmente não nos dará como resposta o padrão de validação conceitual vigente em nossos episódios de apresentação. Em suma, há uma dificuldade de compreender a publicidade e mesmo a significatividade conceitual relativas à presentificação; mas isso deve nos levar a entender como podemos falar com sentido e rigor de nossos episódios devaneantes, sem ter que supor que a forma de validação conceitual da apresentação tenha de vigorar também nesse domínio. Sem dúvida não se trata de supor que “haveria um conceito correto *para mim*”, conforme o questionamento de Neves. Tampouco deveríamos esperar que a aplicação conceitual seja idêntica ao modo como usamos conceitos referentes à apresentação, pois trata-se de outro âmbito intencional. Como desatar esse nó?

A significatividade dos conceitos está ligada à possibilidade de discernir empregos corretos e incorretos da noção em vista; caso contrário é duvidoso que se saiba o que se quer dizer com um conceito em pauta. Em relação a esse ponto, não estamos dizendo que há os conceitos de apresentação e uma classe um pouco mais misteriosa, os conceitos de presentificação. A possibilidade de correção marcará, ao menos em parte, o bom entendimento do conceito em qualquer circunstância. Ocorre que o modo como essa possibilidade se cumpre relativamente à presentificação envolve particularidades, se comparada com a apresentação. Conceitos são intrinsecamente públicos e os que temos em vista buscam descrever a tipicidade dos nexos constitutivos dos devaneios. Eles serão aplicados *por mim* para tentar capturar meus próprios devaneios, mas isso não quer dizer que se tornem, por isso, conceitos *para mim*, aos quais eu atribuo sentido com base em uma suposta linguagem privada. Mas como avaliar publicamente a correção dessa aplicação conceitual se eu mesmo sou o único que tenho acesso ao que será conceituado? Aqui talvez valha a pena alterar a metáfora sugerida por Neves, de que eu seria o “único juiz” do uso do conceitual. Talvez ajude a encaminhar o problema considerar que serei a única *testemunha*, no sentido de ser o único a ter à disposição a situação em que o conceito é aplicado; isso não

me torna, é importante reforçar, capaz de decidir o que o conceito quer dizer¹⁵. A armadura conceitual envolve uma significatividade inerentemente pública, e o que o conceito quer dizer não é meramente estipulado no isolamento de meus devaneios. Sem dúvida, resta a questão dos possíveis equívocos de aplicação, mas é justamente essa questão que gostaríamos de *manter* como inescapável para todo projeto de descrição de presentificações, e não que a questão chegue mesmo a perder o sentido, dado esse projeto, como Neves sugere em uma de suas observações mais agudas.

Como enfrentar o problema dos possíveis equívocos de uma descrição solitária? O encaminhamento para essa questão encontra-se ao menos esboçado no § 39 de nosso livro. Seguindo a divisão tripartite da investigação formulada por Neves – a vivência, a captura e a descrição dos devaneios – a sugestão seria enriquecer ou densificar as pontas (o vivenciar e o registrar) para que o exercício da captura ganhe paulatinamente em refinamento e confiabilidade. Do ponto de vista do vivenciar, seria preciso adentrar com frequência nos estados sugeridos para o devanear, constituindo uma prática regular que ofereça uma série de amostras, o que por si só já poderia contribuir, por comparação e contraste, para uma aplicação conceitual mais precisa. Do ponto de vista do registrar, cumpre aprofundar as discussões teóricas sobre os fenômenos devaneantes, desenvolvendo hipóteses minimamente verificáveis e buscando novas delimitações conceituais, se preciso for. Com padrões de contraste estabilizados a partir de séries de vivências e com recursos conceituais constantemente aperfeiçoados à luz de uma amostragem significativa, espera-se que o caráter típico das concatenações devaneantes (lembremos que é disso que se trata ao menos nesse nível basilar de investigação) possa ser capturado de modo mais e mais confiável¹⁶. Talvez esse enriquecimento necessário das etapas da investigação confirme que a descrição solitária de devaneios, tal como tentamos em nosso livro, não seja senão um estágio ainda proto-

¹⁵ A mudança de metáfora também ajuda a clarificar outro ponto da exposição de Neves. O autor comenta que para o interlocutor não faz diferença se eu transcrevo ou invento devaneios. Bem, a diferença está justamente na *veracidade pretendida* pelo relato, e esse é um tema importante para todas as trocas linguísticas que envolvem testemunhos. Por exemplo, para muitos diagnósticos psicológicos ou psiquiátricos, conta-se com o testemunho confiável do paciente em relação a si próprio. O médico não tem acesso direto, muitas vezes, ao que é relatado e conta com a precisão do relato para estabelecer um diagnóstico. É interessante que amiúde se passem testes para o paciente cumprir, questionários para responder, tudo tendo em vista uma circunscrição mais rigorosa de determinados núcleos vivenciais que portariam uma inteligibilidade tal capaz de legitimar certo diagnóstico. Veremos que, à sua maneira, a situação do pesquisador de devaneios não é assim tão diferente dessa última.

¹⁶ Mantemos aqui nossa “hipótese” de fundo, a saber, que há uma ordenação intrínseca ao fenômeno devaneante, que não é totalmente projetada pela conceitualidade empregada para descrevê-lo. Não cremos que qualquer descrição conceitual seja igualmente boa para capturar os devaneios. Embora possa haver sobreposição de nexos, o que facultaria certa subdeterminação dos dados em vista de descrições possíveis, isso não apagaria o fato de que algumas descrições são inadequadas para a vivência em pauta, e essa resistência do fenômeno ao esquema conceitual indicaria ao menos um grau de organização imanente que cumprira capturar, desvelar e não meramente projetar sobre a vivência.

científico do estudo, e que seria necessário passar para um programa de pesquisa cumprido por equipes de estudiosos para que quantidades significativas de amostras fossem obtidas, de modo a poder discutir com maior base “material” o que se caracterizaria, por exemplo, como episódio anômalo em relação a fenômenos, ao menos em relação à frequência, tomados como normais. A passagem para o estado científico da investigação exigirá, para além de uma boa dose de empolgação fenomenológica, verbas institucionais para a constituição e manutenção de laboratórios e equipes de pesquisadores. Pretender que agências de fomento como Capes e FAPESP invistam nisso será apenas mais um devaneio solitário?

Azul Katz apresenta ponderações que nos levam a esclarecer alguma das decisões terminológicas mais fundamentais de nossa obra. A autora pergunta o que são devaneios em relação às presentificações. Tal como exposto no § 9, dividimos os atos intuitivos em presentantes e presentificantes, o primeiro demarcando-se do segundo pela presença *em carne e osso* do polo objetual visado. Desse modo, nas presentificações, não há um polo objetual estável e manifestado em sucessivos perfis parciais. O polo objetual visado é um ausente ou mesmo um inexistente, algo fictício. O devaneio deverá ser classificado como um tipo de presentificação, e toda a dificuldade da segunda seção do livro é justamente circunscrever os componentes da vivência devaneante. Pode-se alegar com razão que as características enumeradas na análise estática não são ainda suficientes para demarcar o devanear de outros atos presentificantes e que é apenas na análise dinâmica inter-intencional que o devanear se deixa reconhecer como um modo relativamente autônomo de presentificação. Isso apenas mostra que os instrumentos classificatórios devem ser refinados o bastante para capturar aquilo que porta como marca ontológica intrínseca a processualidade. Se limitado a um instante, o pretense devanear poderia ser reduzido a um dos grandes tipos de presentificação estática (trata-se de uma fantasia ou de uma memória, etc.). O devanear aparece como tal quando notamos que do ponto de vista processual, diferentes tipos presentificantes podem se entrelaçar por meio de funções microassociativas, ou seja, nexos de concatenação de conteúdos que operam independentemente do fato de o conteúdo ser fantasiado ou rememorado, por exemplo. É verdade que essa estratégia classificatória desloca o problema apontado por Katz para o domínio da análise inter-intencional das presentificações. Se no nível da análise intra-intencional das presentificações o devaneio não aparece, no nível da análise inter-intencional só há devaneios no domínio da presentificação? Sem pretender uma resposta definitiva para essa questão, uma vez que o estudo dos devaneios é uma linha de pesquisa ainda nascente e não um sistema doutrinal já completo, parece-nos que é razoável e frutífero considerar um sentido *lato* de devaneio identificado à própria dinamicidade da presentificação. Nesse sentido, com o termo devaneio

alerta-se para o fato de que a distinção de funções presentificantes pelo método estático não esgota a complexidade da presentificação enquanto *processo* e que ainda cabe observar como os diferentes aspectos constituintes das aparições presentificadas (a intuitividade, a afetividade, etc.). Além disso, pode-se considerar um sentido mais *estrito* do termo, tendo em vista a operatividade microassociativa abrangendo *diferentes tipos* de presentificações (fantasia, memória, etc.). Nesse sentido, em um devaneio, a dinamicidade não se limita a desenvolver um só tipo presentificante estático (o desenrolar de uma fantasia ou de uma memória), mas envolve passagens entre esses grandes tipos (uma memória se concatena com uma fantasia que se concatena com uma avaliação discursiva e assim por diante).

Katz também nos convida a esclarecer melhor em qual sentido há princípios ordenadores nas vivências devaneantes. Para a autora, a explicitação desses princípios não apagaria o caráter caótico do devanear, o qual derivaria da *imprevisibilidade* do aparecer devaneante. Uma vez que não há um polo objetual estável a ser explorado conforme sínteses de identificação guiadas por tipos empíricos, não há a projeção de uma continuidade harmônica do aparecer, tal como ocorre na percepção. Talvez a palavra “caótico” soe muito forte, dada sua associação com termos tais como “desordenado”, “desconexo”. Nesses sentidos, acreditamos ter mostrado que os devaneios não são caóticos. Quiçá o termo que melhor se aplique ao tópico aqui em pauta seja “arbitrário”, também usado por Katz. E de fato, a autora salienta algo importante: a explicitação dos padrões microassociativos não nos permite antecipar como um devanear involuntário basilar se desenrolará. Para investigar mais a fundo esse ponto, deveríamos detalhar e aplicar a análise proto-intencional, por nós meramente esboçada. Poderíamos então buscar circunscrever de modo mais preciso os condicionantes que tornem mais provável que certo conteúdo tenha proeminência afetiva em relação a outros. Em todo caso, que a ordenação dos conteúdos em devaneios basilares seja arbitrária em contraste com a previsibilidade da ordenação de episódios de percepção simples não indica que o devanear seja caótico no sentido de “desordenado”, um mero ajuntamento de impressões disparatadas. E vale notar que para devaneios mais complexos, em que há graus de propósito em ação, conjuntamente com formas narrativas ou discursivas mais rígidas, então a arbitrariedade das concatenações é ainda menor, e torna-se mesmo razoável propor *predições* acerca de modos típicos do desenrolar da vivência.

Katz também tece importantes ponderações sobre a não exclusividade dos princípios ordenadores por nós formulados para o âmbito da presentificação. De fato, conforme propõe Husserl, a síntese das multiplicidades últimas temporalizantes (impressão, retenção e protensão) constituem um arcabouço formal pressuposto por todo tipo de vivência. Contudo, a exploração da atividade sintética da consciência

deve passar a reconhecer a especificidade de padrões de unificação que já levem em conta a “materialidade” dos conteúdos em pauta. É nesse nível que buscamos circunscrever os modos basilares típicos de ordenação dos conteúdos presentificados: semelhança, contiguidade e evocatividade. Trata-se aqui, como dissemos anteriormente, de microfunções associativas neutras em relação aos grandes tipos estáticos de presentificações (memória, fantasia, antecipação). O que Katz nos sugere a reconhecer é que tais microfunções também são neutras em relação à divisão maior do campo da intuitividade, a saber, aquela entre apresentação e presentificação. Husserl já reconhecia em suas lições sobre sínteses passivas que a formação dos campos sensoriais (a base de toda percepção) supõe a similaridade de fundo entre os tipos de dados captados (por exemplo, dados visuais formam um campo apreensivo, dados auditivos um outro campo, e assim por diante). Assim, que haja ordenação de experiências por similaridade de conteúdos não é algo exclusivo de uma função intencional, mas um modo de unificação que marca o próprio estar consciente. Isso quer dizer que, ao menos no nível mais fundamental, não é ainda possível diferenciar as grandes funções intencionais, e o que a investigação fenomenológica faz aparecer é o estar consciente como potência sintetizadora genérica. A realização dessa potência por meio de diferentes possibilidades de interação com os polos objetivos é que permitirá demarcar as grandes funções intencionais.

A exploração detalhada dessas funções sintetizantes basilares do estar consciente ainda está longe de ser esgotada. Mesmo no nível da forma básica de síntese, a temporalização, julgamos ainda haver margem para descrever significativas modalidades dessa processualidade última. No § 56 do livro, buscamos descrever, ainda que em termos muito gerais, uma forma relativamente incomum pela qual a temporalização consciente é vivenciada. Normalmente a vivência se ordena conforme os direcionamentos modificativos intencionais voltados aos polos objetivos (em um momento saliento um aspecto de um objeto, no momento seguinte, um aspecto contíguo, e assim por diante). A temporalização é vivenciada, assim, como sucessividade de instantes em que características parciais do que quer que seja visado vão sendo sintetizadas em unidade objetivos. Por sua vez, em experiências meditativas ou absorptivas, em que se acostuma a desinteressar-se por qualquer objetividade transcendente e resta somente o silêncio de fundo ou certa sensibilidade corporal indeterminada, parece não haver passagem entre aspectos parciais, mas sim fusão de momentos que não destacam aspectos parciais, mas remetem a um fundo temático homogêneo. Vivencia-se, nesses casos, a temporalidade como persistência, perduração e não como sucessividade. Haveria ainda muito a detalhar acerca dessa fenomenologia das experiências absorptivas e da significância desse tipo de experienciar para a auto-compreensão subjetiva em relação à finitude ao próprio sentido do existir.

- O sentido conceitual (de termos fenomenológicos) é decidido em interações públicas entre pesquisadores, discussões teóricas sobre problemas resolvidos, dificuldades criadas, etc. (é um exercício argumentativo). A expectativa é que possa clarificar a ordenação imanente – a hipótese de fundo é que há tal ordenação (não é, ao menos não totalmente projetada pela conceitualidade).
- Do contrário não poderíamos supor que qualquer conceitualidade encontraria respaldo na vivência? Isso não parece ocorrer; parece haver melhores e piores descrições de presentificações; embora talvez haja uma margem para sobreposição conceitual, isso não permitiria lançar uma dúvida geral sobre algum tipo de ordenação imanente ao devanear – não podemos falar em características da presentificação em oposição à apresentação? Buscamos assim caracterizar sua ordenação interna – se invertêssemos o discurso, se forçassemos a descrição da apresentação sobre a presentificação, não haveria uma resistência da vivência em relação ao esquema conceitual empregado? Porém, a hipótese de fundo é que essa resistência indica algum grau de organização imanente que a discursividade deve mais capturar do que impor. Essa é uma hipótese a ser aperfeiçoada, qualificada, mas sem a qual o projeto como um todo não se sustentaria.