
Perspectivas fundamentais de *As vibrações do Ser*¹

Grundperspektiven der Seinsschwingungen

DOI: 10.12957/ek.2022.71810

Alexander Schnell²

Bergische Universität Wuppertal/ITP

schnell@uni-wuppertal.de

Tradução e notas: Gabriel Lago de Sousa Barroso³

Revisão técnica: Deborah Moreira Guimarães⁴

Para tratar do tema de *As Vibrações do Ser* (SCHNELL, 2020), serão desenvolvidas a seguir cinco perspectivas em exposições mais ou menos breves, as quais devem fornecer distintos pontos de entrada para o projeto que está sendo perseguido no livro.

1) A abordagem de *As Vibrações do Ser* está ligada a outra obra, publicada em 2015, intitulada *Wirklichkeitsbilder (Imagens da Realidade)* (SCHNELL, 2015), dando continuidade em uma perspectiva ontológica ao trabalho que foi iniciado segundo uma perspectiva filosófico-transcendental. Tal perspectiva filosófico-transcendental é

¹ Agradecemos ao Prof. Dr. Alexander Schnell a autorização para publicar a tradução de seu texto originalmente intitulado “Grundperspektiven der Seinsschwingungen” na Revista Ekstasis. Os direitos de publicação desta tradução foram concedidos pelo próprio autor à revista Ekstasis, ao tradutor e à revisora. O texto original não apresenta resumo e palavras-chave.

² Alexander Schnell é professor titular de Filosofia Teórica e Fenomenologia na Universidade de Wuppertal (Alemanha). É diretor do Instituto de Filosofia e Fenomenologia Transcendental de Wuppertal, ao qual estão vinculados o Centro Internacional de Pesquisa Fichte, o Centro Eugen Fink Wuppertal, a Biblioteca de Arquivos Pós-Neokantismo e Idealismo Crítico do Presente, o Arquivo Marc Richir, o Arquivo para Pesquisa Fenomenológica e o Centro para Pesquisa de Princípios.

³ Pesquisador associado no Instituto de Filosofia da Universidade de Wuppertal e pesquisador de pós-doutorado no Arquivo Husserl em Leuven. E-mail: *lagobarroso@gmail.com*.

⁴ Pesquisadora de pós-doutorado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), bolsista da FAPERJ. E-mail: *deborahmoreiraguimaraes@gmail.com*.

caracterizada principalmente pelo fato de descerrar, no interior do “novo mundo” (HUSSERL, 1976, p. 260) da transcendentalidade, a cisão essencial entre “imanência” e “pré-imanência” (ou entre “fenomenalidade” e “pré-fenomenalidade”). O trabalho preparatório de história da filosofia (particularmente em relação a Husserl, Heidegger, Lévinas e Richir) para esta continuação foi levado a cabo em um livro publicado em 2013, intitulado *En voie du réel* (SCHNELL, 2013). Este “a caminho do real” já capta muito bem a intenção aqui subliminar – a saber, perguntar como (tendo como ponto de partida e no interior do quadro da fenomenologia transcendental) a pergunta sobre o ser e a realidade pode ser colocada.

Mas o que se entende aqui por “perspectiva ontológica”? Trata-se com isso de defender uma ontologização da abordagem transcendental anterior? Está a se afirmar que a filosofia transcendental se transforma em uma ontologia? Seguramente, este não é o caso. Ao invés disso, trata-se da dupla questão de a) como é possível fazer jus ao “ser” enquanto se mantém a epoché e a redução fenomenológica (isto é, como a “realidade” deve ser apreendida nesse quadro) e b) como o estatuto ontológico das operações (*Leistungen*) constitutivas transcendentais da esfera “imaneente” e, em geral, da esfera “pré-imaneente” deve ser compreendido.

2) *As Vibrações do Ser* são compreendidas como um “tratado sobre a criatividade”. A “fenomenologia generativa” desenvolvida ali – assim como já é o caso em *Wirklichkeitsbilder* – dá continuidade, por sua vez, à “fenomenologia construtiva”⁵ previamente elaborada. Duas novas orientações devem ser observadas aqui. A primeira reorientação pretende apreender o conceito de operação genuína de geração e criação, não somente na fenomenologia, mas também na filosofia em geral, tanto de forma conceitual quanto performativa. Aqui, é essencial observar que as ideias ali desenvolvidas, por exemplo, a respeito das “matrizes essenciais da formação de sentido”, não apresentam nenhuma *doutrina em termos de conteúdo*, mas busca de certa forma *retratar (abbilden)* o ato performativo das operações de pensamento geradoras e criadoras, para que, com isso, precisamente esse caráter de *imagem (Bildcharakter)* seja ele mesmo refletido e que sejam retiradas as consequências decorrentes dele. É este o autêntico sentido da “auto-aniquilação” (*Selbstvernichtung*) (da consciência, do conceito etc.) que vem à tona em diversas passagens do livro.

⁵ Cf. SCHNELL, 2007. Uma tradução desse livro para o alemão está sendo preparada.

3) Se cruzarmos a pergunta sobre o ser com a questão da criatividade, abre-se uma terceira perspectiva que se encontra no cerne dos trabalhos de Grégori Jean. O autor do notável ensaio *Les puissances de l'apparaître* observa que a fenomenologia recente (a que se deve acrescentar: a fenomenologia *francesa*) parece ter aberto um novo capítulo na história da fenomenologia, a que ele hesita em chamar de “virada” (*tournant*), preferindo, ao invés disso, o conceito de “reversão” (*renversement*) ou o termo de Barbaras “rotação” (*rotation*) – um novo capítulo que leva a uma “fenomenologia da natureza” (JEAN, 2021, p. 15). A ideia fundamental é que a “natureza”, por si mesma, não possui qualquer forma de “sentido” (*sinnhaft*), mas constitui a “fonte” do sentido. Jean afirma, em primeiro lugar, que todos os fenomenólogos que invocaram a correlação entre o aparecer e o que aparece (*Erscheinen/Erscheinendes*) seriam “impotentes” para engendrar o ser; e, em segundo lugar, que também o ser, tão enfaticamente defendido por Heidegger e seus discípulos (invocando, para isso, a “diferença ontológica”) seria, por sua vez, “impotente”. Jean defende, ao contrário, um aparecer que deve ser compreendido “em sua capacidade *de trazer aquilo que aparece ao ser* e, portanto, em sua potência (*puissance*) ontogenética” (JEAN, 2021, p. 14). Com isso, ele coloca para si a tarefa de desenvolver uma “‘fenomenologia da natureza’ como potência” (JEAN, 2021, p. 15), como “potência do aparecer” (JEAN, 2021, p. 15). De acordo com ele, a fenomenologia, que deve ser entendida como fenomenologia transcendental, já esgotou todos os caminhos viáveis possíveis e atesta ela mesma, portanto, tal “impotência”.

Embora concordemos sem reservas com esse diagnóstico da incapacidade da fenomenologia transcendental clássica de engendrar o ser, a “fenomenologia generativa” lida com isso de uma forma completamente diferente: Todo o projeto de *Wirklichkeitsbilder* e *As Vibrações do Ser* aponta para o fato de que isso não se deve a uma impotência qualquer da fenomenologia transcendental em geral, mas que é possível responder a essa questão no âmbito de uma renovação da fenomenologia transcendental, que se identifica precisamente como “fenomenologia generativa”.

4) Uma outra reorientação em face da “fenomenologia construtiva” consiste em levar a cabo uma reflexão metodológica cujas consequências devem ser tornadas frutíferas para a fenomenologia. Essa reflexão tem seu ponto de partida em uma consideração sobre a diferença fundamental entre Hegel e Fichte. Para Hegel, a filosofia

– ao menos a partir da *Ciência da Lógica* – é inteiramente orientada para o *conceito*. De forma bastante similar à rejeição de Leibniz e Espinosa da perspectiva cartesiana, a intuição é situada em um nível quase psicológico que não possui nenhuma ligação com a pureza do pensamento conceitual e, assim, fica de fora de toda a consideração. Para Fichte, ao contrário, a doutrina da ciência apresenta uma relação de mediação irreduzível entre o conceito e a intuição, na qual, por meio da onnipresença do ver, da intuição, da *Einsicht*, um primado inequívoco é concedido à segunda em relação ao primeiro. A “generatividade” é em certa medida – em virtude da fricção entre “construtividade” e o “caráter de imagem” (*Bildhaftigkeit*) – o resultado de uma transposição dessa dissidência para o âmbito fenomenológico. O conflito deve ser superado na medida em que o processo generativo de formação do sentido realiza através de seus aspectos construtivos e imagéticos a mediação entre o lado do conceito e o lado da intuição.

5) A quinta perspectiva a ser apresentada em detalhe – a qual, como dito, considera a relação da imanência com a pré-imanência de uma perspectiva ontológica e conforma a parte central dessas reflexões – pode ser precedida pela seguinte citação de Husserl:

Quem nos salva de uma realização da consciência. Este seria o salvador da filosofia, na verdade, o criador da filosofia.⁶

Deve-se enfatizar que Husserl toma aqui a “realização” literalmente (pois há entidades que não são “coisas”, mas ainda se enquadram no “*real*”, por exemplo, funções, estruturas etc.). Porém, a consciência não é de forma alguma “real”. É preciso então extrair radicalmente as consequências disso.

Como se sabe, a fenomenologia tem como ponto de partida o ponto de vista de que suas análises se orientam por um *objeto* e que é precisamente este objeto cujos modos de constituição têm de ser exibidos. A fenomenologia transcendental questiona então não apenas a doação objetiva, mas *amplia* o questionamento fenomenológico na direção da “*fenomenalidade*” dos fenômenos. E isso pode levar – caso necessário – à dissociação da fenomenalidade e da objetividade. O fenômeno passa a ser observado então como fenômeno *puro*. Exemplos disso são os “*objetos temporais*”⁷ husserlianos,

⁶ Husserl, E. *Manuscrito A I 36*, S. 193a (1920).

⁷ Cf. o §7 das *Preleções sobre o tempo* de Husserl de 1904/1905.

o puro “‘aparecer’ enquanto aparecer” (FINK, 1958)⁸ em Fink ou ainda os “fenômenos como nada mais que fenômenos” em Richir (2018, p. 14).

Ora, nas últimas décadas, a ideia de uma fenomenologia transcendental tornou-se consideravelmente mais complexa do que em seus primórdios. Trata-se de mostrar na “fenomenologia generativa” em que medida a elaboração de uma fenomenologia transcendental não pode estar separada da descida à dimensão do “aquém do aparecer”. Para isso, retorno – ainda que de forma distinta, uma vez que a “fenomenalidade dos fenômenos” está sempre presente – à questão discutida, especialmente em Heidegger, sobre o nexo, na fenomenalidade, entre o aparente e o inaparente (*Scheinbaren und Unscheinbaren*). Essa descida ao não-aparente, ao inaparente, pode se dar de diversas maneiras.

A entrada nesse problemática – portanto, uma primeira via para tal problema – pode partir daquilo que foi denominado “margem interior do campo fenomenal”⁹ (ou seja, a margem “subjética” ou ainda “imanente”) ou também do que foi formulado anteriormente em meus trabalhos sobre Husserl como sendo a “esfera pré-imanente” do campo fenomenológico.

O “campo fenomenológico” é mais complexo do que parece. Em termos clássicos, o campo fenomenológico é compreendido a partir da afirmação husserliana de que, com a epoché e a redução, é aberto um “novo mundo”, aquele da *formação de sentido* (*Sinnbildung*). A ferramenta fenomenológica da epoché e da redução possibilitam exhibir, em torno ao fio condutor das objetividades constituídas, as estruturas ou processos que constituem tais objetividades. Segundo Husserl, isso diz respeito aos diversos tipos de intencionalidade que correspondem aos tipos de objetos anteriormente identificados pelo fenomenólogo. Essas intencionalidades não são visíveis ou não “vêm à consciência” na atitude natural. Destacá-las exige uma mudança do olhar. O que pode ser estabelecido aí encontra-se ainda sob o domínio da evidência intuitiva. E a totalidade dessas estruturas e processos compõe precisamente o “novo mundo” a que nos referimos anteriormente. Tudo isso é de amplo conhecimento.

No entanto, é verdade que há problemas fenomenológicos que não podem ser resolvidos no nível da esfera imanente. O exemplo mais conhecido disso é a

⁸ Cf. também a expressão heideggeriana “aparecer da aparição” (*Erscheinen der Erscheinung*) (utilizada em um diálogo escrito em 1953/54, mas publicado somente em 1959 em HEIDEGGER, 1985, p. 125).

⁹ Cf. o excepcional ensaio de S. Jullien (2020).

fenomenologia do tempo e, em particular, a própria constituição da temporalidade imanente. Se a temporalidade dos objetos que aparecem (que, de fato, foram colocados em parênteses pela epoché) é constituída pelos modos “subjetivos” da intencionalidade de retenção e protensão, o que dizer então da temporalidade desses próprios modos? Husserl vê uma possibilidade para a solução desse problema abrindo a esfera daquilo que ele chama no §39 das *preleções sobre o tempo* de 1904/1904 de temporalidade “pré-fenomenal” ou “pré-imanente”.¹⁰ Tal conceito de “pré-fenomenalidade” já havia sido introduzido em 1907 em *Coisa e Espaço*. Porém, a fenomenologia do tempo e do espaço não são os únicos casos de “pré-fenomenalidade” ou “pré-imanência” na fenomenologia. Também se pode apontar, por exemplo, a fenomenologia da intersubjetividade, da “*hylè* originária (*Urhylè*)” etc.

Mas o que se encontra exatamente nessa esfera pré-fenomenal? Os textos de Husserl, mesmo seus manuscritos de trabalho, não nos dão qualquer informação a esse respeito. E, em geral, pode-se afirmar que literatura fenomenológica praticamente nunca lidou com essa problemática. A razão para isso é que se trata aqui de uma abordagem “operativa” (no sentido em que Fink falava em “conceitos operativos”). A elaboração de uma fenomenologia “construtiva” ou “generativa” – uma verdadeira “imersão” na pré-fenomenalidade – deve buscar contribuir para fechar essa lacuna.

Para poder dizer o que se encontra na esfera pré-fenomenal será preciso fazer primeiramente algumas considerações fenomenológicas. Em *Wirklichkeitsbilder* e em *As Vibrações do Ser*, foi apresentado em detalhe quais ampliações no nível metodológico são necessárias para apreender o que está em questão aqui. Isso concerne particularmente aos conceitos metodológicos de “construção fenomenológica” (aquém da descrição), de “epoché hipofísica” (um tipo de “epoché da epoché”) e de “indução fenomenológica” (que conduz especificamente à pré-imanência), os quais correspondem, na esfera pré-imanente, respectivamente à descrição fenomenológica, à epoché e à redução a partir da esfera imanente, mas que, contudo, não podem ser discutidos aqui em detalhe. Além disso, a posição defendida aqui aponta para a necessidade de a fenomenologia levar a sério desafios *teóricos* que tocam o que foi designado classicamente como sendo desafios no âmbito da teoria do conhecimento. Recentemente, tem-se falado de todo tipo de “virada” na fenomenologia. Mas, com isso,

¹⁰ Cf. também o texto n.º 54 na parte B da *Husserliana X*.

pode-se ter a impressão de que tais “viradas” se destinam acima de tudo a, no fundo, afastar-se dos desafios teóricos originais da fenomenologia. Cabe aqui dar voz a outra perspectiva, que defende certa reabilitação da questão do conhecimento na fenomenologia (naturalmente, tendo em conta a crítica à teoria do conhecimento husserliana, o que exige também que se leve em consideração elementos “especulativos”).

Então, perguntando uma vez mais, o que pode ser encontrado na esfera pré-fenomenal? Caso essa questão seja considerada de um ponto de vista estritamente teórico, será possível reconhecer três procedimentos operativos fundamentais, a saber, as três operações sintéticas ou “sínteses” que correspondem a três tipos de “construções fenomenológicas”. – Desde a primeira dedução das categorias na *Crítica da Razão Pura* (1781), a concepção do caráter tripartido das sínteses tem sido repetidamente acentuada na filosofia transcendental: basta aqui nos referirmos às três sínteses do entendimento da *Dedução A* em Kant, às três sínteses passivas do tempo em *Différence et Répétition* de Deleuze ou ainda às sínteses passivas de primeiro, segundo e terceiro grau nas *Méditations phénoménologiques* de Richir. – O primeiro tipo de síntese é uma “*síntese post factum*”; a segunda é uma “*síntese radical*” que se dirige a uma *unidade última*; a terceira é uma “*síntese genética*”. Mais precisamente: A primeira síntese procura sempre (por exemplo, em Husserl ou Merleau-Ponty) um fundamento para uma oposição antitética (em que a sinteticidade *post factum* não é colocada em questão) – por exemplo, um conceito sintético para a oposição entre temporalidade objetiva e subjetiva ou para a oposição entre as dimensões egológica e intersubjetiva da subjetividade transcendental; a segunda síntese está orientada para um princípio unitário – pensemos, por exemplo, na auto-afecção da vida em Henry ou no sublime fenomenológico em Richir (que, em sua obra, possui diferentes nomes, embora vise sempre ao mesmo princípio); a terceira síntese rejeita a ideia de uma *síntese post factum* e elabora, por meio de uma síntese generativa, uma concepção quase dialética de legitimação do saber (ou do “*tornar-compreensível transcendental*” (*transzendentes Verständlichmachen*), para utilizar os termos de Husserl na *Krisis*). Uma tal concepção não foi desenvolvida na história da fenomenologia; ela apresenta uma outra tentativa que busca contribuir para a elucidação da fenomenologia entendida como idealismo transcendental. Antes de aprofundar o que

está em jogo aqui, consideremos agora a segunda via de acesso à dimensão do aquém do fenomenal.¹¹

Esse segundo caminho se dá através da “lógica transcendental”. Em que consiste a lógica transcendental? Ela tem em vista duas coisas. Ela busca estabelecer os fundamentos de uma possível relação *a priori* com o objeto; e ela aspira a uma autofundamentação do saber. Em qual sentido se deve entender aqui o “saber”? Isso decorre da questão sobre os desafios teóricos que já foram destacados. Não se trata aqui de uma perspectiva epistemológica clássica, mas sim de um tipo de compreensão que torna a própria compreensão transparente. Na medida em que o saber é tomado nesse sentido, a filosofia se revela em seu sentido eminente (essa formulação não é expressa de tal maneira em Kant, embora ele tenha sido o primeiro a fundar a lógica transcendental; ao invés disso, ela corresponde à forma predominante na abordagem de Fichte e ainda, em outro sentido, naquela de Husserl). E, de fato, Kant, Fichte e Husserl foram aqueles que conceberam os três programas fundamentais e decisivos de uma “lógica transcendental”.

Segundo Kant, a lógica transcendental trata da relação do pensamento com o objeto, na medida em que essa relação é pensada de forma “pura” (através das categorias e de sua dedução) e determinada pelos princípios do entendimento puro.

Para Fichte, a lógica transcendental tem o propósito de genetizar o que para Kant é simplesmente um dado: a saber, o *factum* das faculdades do conhecimento (sensibilidade e entendimento) e o “ponto supremo” que é a apercepção transcendental. Seu ponto de partida é, assim, o “saber” (no sentido há pouco indicado) enquanto coincidência e inseparabilidade do pensamento e da intuição. O conceito lógico-transcendental, por meio do qual Fichte desdobra a estrutura do saber, é o conceito de *imagem* (*Bild*). Esta representa o conteúdo do saber. E ela se autorreflete, torna-se evidente para si mesma. Fichte também a designa como “aparição” (*Erscheinung*). A tarefa da lógica transcendental é, com isso, a *construção genética da aparição como construção genética da estrutura reflexiva e auto-evidente do saber*.¹² A lógica transcendental enquanto lugar de uma gênese pura do saber deduz em Fichte a *forma*

¹¹ Agradeço a Michael Boch pelas ideias valiosas, que foram extremamente importantes para o que se segue.

¹² Isso significa que seria permitido simplesmente sobrepor (ou até mesmo provocar um curto-circuito) o conceito fenomenológico de fenômeno (Husserl) e o conceito transcendental de fenômeno (Fichte)? A função da pré-fenomenalidade consiste precisamente em tornar possível construir uma ponte entre ambos.

imagética do saber (tal *conteúdo* será mais tarde ele mesmo objeto da doutrina da ciência).

Husserl, por outro lado, *não* defende a concepção de uma separação entre forma e conteúdo do saber, dissociando, como é o caso em Fichte, a lógica transcendental da própria doutrina da ciência. Para poder compreender mais precisamente como isso se apresenta em Husserl, é preciso lembrar brevemente sua separação entre as distintas *ciências eidéticas*.

Husserl distingue entre ciência eidética *formal* e ciência eidética *material*. A primeira – portanto, a ciência eidética *formal* – é a lógica formal, que, por sua vez, divide-se em uma apofântica formal (= doutrina das formas do juízo) e uma ontologia formal (= doutrina das formas do objeto em geral). A lógica transcendental, tal como Husserl a concebe, corresponde, ao contrário, à ciência eidética *material*. Esta examina a consciência pura, a qual, tomada em sua radicalidade, fundamenta o “conteúdo” ou a “matéria” dos objetos – e não as formas, que, de novo, enquadram-se na lógica formal. Os conceitos metodológicos centrais da lógica transcendental husserliana são os de evidência intuitiva e de descrição. Sua lógica transcendental enquanto fenomenologia descritiva lida, portanto, com a ligação com o objeto, que é compreendido em sua dimensão eidético-material.

Ora, a tese aqui defendida é que tal maneira de situar a lógica transcendental (na fenomenologia) inteiramente do lado eidético-material não leva em conta o fato de que há aspectos relevantes para a dita gênese da estrutura reflexiva do saber e que não são *nem* formais (e que, assim, não se enquadram na lógica formal), *nem* “materiais” no sentido de Husserl. Husserl deixou um espaço livre na lógica transcendental – ali onde se esperaria a *legitimação* da relação com o objeto e de tudo o que é estabelecido na parte “material”. Essa legitimação e o desenvolvimento da estrutura reflexiva do saber têm de ser *incluídas* no campo fenomenológico, é preciso fazer delas um fenômeno fenomenológico *na própria* LÓGICA TRANSCENDENTAL. E as três sínteses mencionadas acima (ou “operações sintéticas”) são precisamente o objeto dessa parte original da lógica transcendental fenomenológica (que pode ser chamada de “lógica transcendental *generativa*”). Portanto, o objetivo é não apenas mostrar uma lacuna na arquitetura das ciências eidéticas husserlianas, mas também desenvolver um procedimento para fechar essa lacuna.

Finalmente, passemos ao terceiro caminho possível para esta dimensão do aquém do fenomenal. Seguindo Husserl, László Tengelyi desenvolveu o conceito de uma “metafísica dos fatos originários (*Urtatsachen*)”, que se sustenta em um “transcendentalismo metodológico”. A princípio, esses fatos originários são: o “eu”, o “mundo”, a “intersubjetividade” e a “história” (ou a “teleologia histórica”). Na medida em que tais fatos fundamentais assumem o lugar do eu, do mundo e de deus, herdados da “*metaphysica specialis*” clássica, Tengelyi também empreende uma reformulação da “*metaphysica generalis*”, uma vez que um quinto fato, a saber, o “fato do aparecer” enquanto tal, é incluído nessa reformulação. Assim, em continuidade com Fink e Richir, o “aparecer enquanto aparecer” também se torna em Tengelyi um conceito fundamental da fenomenologia (na medida em que esta se encontra em certa continuidade com a metafísica tradicional).

Ora, é preciso enfatizar que o que está em jogo aqui pertence ao que Tengelyi chamou de “estruturas da facticidade”, características da esfera imanente (TENGEYI, 2014, p. 184). Portanto, coloca-se a questão de saber se há também, no nível da esfera *pré-imanente*, um paralelo com essas estruturas. Pode-se falar ali de “estruturas da transcendentalidade”? O sentido desse terceiro caminho possível para a dimensão do aquém do fenomenal consiste precisamente em mostrar que há dois tipos de estruturas “transcendentais” ou “pré-fenomenais” que ocorrem nesse nível: as três sínteses introduzidas acima e os três conceitos fundamentais da fenomenologia: correlação, sentido e reflexão. Sobre esse ponto, ao qual retornaremos em breve, podem ser mencionados o §48 da *Krisis* e os §§55¹³ e 77¹⁴ de *Ideias I*. Isso abarca também uma ideia de Walter Biemel, que foi o primeiro a chamar a atenção justamente para tal ponto, resumido em uma fórmula concisa: “uma das ideias fundamentais da fenomenologia é esta: algo é compreendido quando os atos psíquicos são apreendidos na *reflexão* como *intencionais*, os quais são indispensáveis para a origem do *sentido*” (BIEMEL, 1959, p. 194). (Portanto, aqui também a conexão e a referência mútua dos

¹³ Cf. também o §129 de *Ideias I*. Cf. além disso – com relação à esfera “pré-expressiva” – o §124 da mesma obra.

¹⁴ Nos *Manuscritos-C*, Husserl afirma, acerca do “método originário de todos os métodos filosóficos” (uma expressão que lembra o “princípio de todos os princípios”), que este é a “redução transcendental”, sendo ele “uma reflexão totalmente peculiar”. Cf. HUSSERL, 2006, p. 16. Em outra passagem nos mesmos *Manuscritos-C*, Husserl especifica que a “reflexão radical” é a “epoché”. HUSSERL, 2006, p. 9.

três conceitos fundamentais da fenomenologia – reflexão, correlação intencional e sentido – são apontadas como uma “ideia fundamental da fenomenologia”).

Ficou assim comprovado que a dimensão especulativa dessa consideração do aquém do fenomenal é alcançada por meio da descida à esfera “pré-imanente” ou “pré-fenomenal” e por meio de uma consideração de uma lógica transcendental não-material. Essa dimensão de fato evidencia e desdobra “estruturas da transcendentalidade”. Mas como se pode proceder a partir daqui?

A constelação aqui apresentada não é diferente da de Kant. Kant mobilizou o transcendental para resolver problemas *ad hoc*. Por exemplo: como se pode esclarecer o fato de que somos *afetados* por algo? O que torna possível que *o múltiplo se unifique em um objeto*? O que possibilita unir – ou ligar um ao outro – intuições e conceitos (que são representações heterogêneas)? Como podem ser formulados os *princípios fundamentais* que determinam a relação *a priori* entre nossas representações e o objeto? Etc.

O mesmo é válido para a pré-imanência ou pré-fenomenalidade em Husserl – também ela é invocada apenas em determinados casos, que são a cada vez completamente diferentes. Ora, o que determina a passagem do conceito de transcendental em Kant para o conceito de Fichte e Husserl (ao menos no nível da esfera pré-imanente) é a necessidade de tornar o transcendental *intuível*. Contudo, esse caminho não é aqui viável, uma vez que a passagem à pré-imanência reside em uma *transgressão* da esfera da intuição (ou da evidência). Entretanto, aqui se encontram disponíveis, como foi mostrado, as estruturas da transcendentalidade. O que torna possível dar agora um passo além é a *processualidade autorreflexiva* dessas estruturas. A respeito disso, Fink já havia afirmado na *Sexta Meditação Cartesiana*: A fenomenalização, em suas camadas mais profundas, não é uma “atitude humana”, mas sim um “acontecimento transcendental enquanto acontecimento do *automovimento transcendental da vida constituinte*” (FINK, 1988, p. 124).

Aqui são alcançados, por assim dizer, os limites do transcendental. Vejamos agora quais processos autorreflexivos se realizam nesse “automovimento”.

É precisamente a função da “matriz generativa da formação de sentido” apreender aquele acontecimento transcendental autorreflexivo, partindo dos três conceitos fundamentais de correlação, sentido e reflexão. Essa matriz já apareceu em

diversas formas na literatura fenomenológica. Pode-se mencionar aqui o que Heidegger designa nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica* como sendo o “acontecimento fundamental (*Grundgeschehen*)” de sua “metafísica do mundo” (HEIDEGGER, 1983, pp. 507-512), ou o que Richir, no primeiro volume de *Phénomènes, temps et êtres*, chama de “matriz transcendental” de sua própria refundação da fenomenologia transcendental. A “matriz generativa da formação de sentido” corresponde à terceira síntese acima delineada. Seria possível mostrar que ela é uma síntese das duas primeiras (ou seja, da síntese *post factum* e da síntese da unidade última), uma “síntese das sínteses” no coração de uma fenomenologia “generativa” ou “construtiva”.

Qual é exatamente o procedimento a se seguir aqui? O ponto de partida é o fato de que há três conceitos fundamentais da fenomenologia – correlação, sentido e reflexão – que foram introduzidos por Husserl, mas sobre os quais ele não refletiu nem tomando-os em si mesmos, nem a respeito de sua interrelação. Essa interrelação é aqui transformada em um fenômeno especificamente fenomenológico, preenchendo assim a lacuna da parte não-material da lógica transcendental fenomenológica. Mas mais uma vez, e esta é a especificidade que resulta das considerações anteriores sobre a pré-fenomenalidade: Isso ocorre em uma *processualidade autorreflexiva*. Tal processualidade se concretiza, como dito, no que deve ser designado como a “matriz generativa da formação de sentido”. Os seus três elementos ou motivos são os seguintes.

O primeiro motivo fundamental para o desenvolvimento de uma tal “matriz generativa” consiste em fazer da própria *correlação* transcendental-fenomenológica um tema da reflexão.¹⁵ Em que consiste a correlação fenomenológica? Em particular, o que constitui a quintessência da relação de correlação? Essa questão dá origem ao segundo motivo, que erige, de uma vez por todas, à condição de fenômeno fenomenológico o princípio, não mais do conhecimento, mas do “*tornar-compreensível* (*Verständlichmachen*)” do conhecimento fenomenológico e, com isso, a essência da formação de sentido. Por fim (e esse será o terceiro motivo), tratar-se-á de esclarecer a essência da própria *reflexão* fenomenológica.

Correlatividade (correlação), significatividade (sentido) e reflexividade (reflexão)¹⁶ – estes são, portanto, os três conceitos fundamentais que, em sua pertença

¹⁵ Cf. BARBARAS, 2013, p. 272 e p. 256.

¹⁶ Esse copertencimento interior e essencial entre correlação, sentido e reflexão precisa chamar para si a atenção do fenomenólogo transcendental. A “correlatividade” é uma estrutura fundamental da filosofia

mútua e ligação recíproca, atravessam a matriz generativa do sentido em autoformação. A abordagem seguinte se desenvolve, com isso, de acordo com o conteúdo ou a “*Sachhaltigkeit*” específica de uma fenomenalidade, a qual abrange a estrutura significativa e reflexiva da correlatividade fenomenológica, da significatividade e da reflexividade, cuja interrelação aparece como um fenômeno genuinamente fenomenológico.

Esses três conceitos tornam-se agora o ponto de partida da matriz generativa da formação de sentido. O primeiro conceito é o da *correlação* fenomenológica. A “intencionalidade” é o que se encontra à sua base. Se essa não se resume simplesmente a uma *duplicação* do dado em uma modalidade da consciência, nem tampouco ao fato de que tenhamos *atualmente a consciência* de algo dado, e se se trata de clarificar como a *formação de sentido* – isto é, a configuração constitutiva do sentido do aparecer – é possível, então é preciso destacar a característica fundamental que assegura a cada vez a *relação com o objeto*. Uma tal característica fundamental pode ser designada – tomando como referência o aprofundamento empreendido por Heidegger do conceito husserliano de intencionalidade, que estabelece essa elaboração em um nível aquém da divisão entre gnosiológico e ontológico – como uma “horizontalidade da apreensão prévia (*Vorgriff*) aberta”. A correlação fenomenológica jamais designa meramente uma relação estática ou mecânica; antes, ela exprime a ideia de que toda doação de “algo” se inscreve no quadro horizontal da compreensibilidade. Esta não é necessariamente “transparente” – longe disso. Ela também pode ser inconsciente ou “atualmente não consciente” em uma outra forma qualquer. O que importa é que se oponha ao ser-em-si uma perspectiva que revela o ser como *aberto* para o ser-consciente.

Mas *o que* é “previamente apreendido de forma horizontal” na correlação? A apreensão prévia é, como Fink enfatizou corretamente, sempre uma apreensão prévia da *aparição de sentido* (*Sinnerscheinung*) e da *ordem de sentido* (*Sinnordnung*).¹⁷ Sentido designa a cada vez a *significatividade* (*Sinnhaftigkeit*) enquanto “sentido de” alguma coisa que aparece. O que aparece, aparece sempre “como (*als*)” algo, e isso constitui o

transcendental e da fenomenologia transcendental em particular (pertencendo tanto à gnosiologia quanto à ontologia). Ela é o quadro e o horizonte de toda apreensão reflexiva do sentido, assim como de toda reflexão *sobre* o sentido e no interior da significatividade. Ela consiste na correlação sujeito-objeto, mas – em um nível superior – ela é também uma correlação entre reflexividade e significatividade. Essas referem-se, por sua vez, uma à outra. A significatividade é autorreflexiva e a reflexividade parte do sentido e sempre se relaciona com este.

¹⁷ Cf. FINK, 1966, p. 205.

sentido. Trata-se, por assim dizer, do lado inverso do fato de que o “algo” está inserido na correlação: O objeto não é compreendido em sua existência empírica, mas enquanto sentido.

No que concerne à modalidade da “reflexão” especificamente fenomenológica (que sempre é ao mesmo tempo autorreflexão), ela pressupõe a “indução transcendental”, a qual designa a performatividade específica da forma de reflexão propriamente fenomenológica. A (auto-)reflexão fenomenológica desses três conceitos (que se revelam em sua relação recíproca) é realizada em três passos ou em três níveis.

O desdobramento completo dessa processualidade autorreflexiva nos três níveis da correlação, do sentido e da reflexão, assim como sua relação recíproca, não pode ser levado a cabo aqui com o grau de detalhe exigido. Para tal, remetemos aos dois últimos capítulos de *As Vibrações do Ser*. No entanto, a ideia básica pode ser apresentada brevemente.

À base da *correlação* está a intencionalidade, que projeta a relação sujeito-objeto – ou se projeta *nessa* relação. Se tal relação – enquanto divisão originária da consciência – é apreendida em si mesma como consciência *da* consciência, então é a autoconsciência que eclode. Dito de outra forma, a consciência pressupõe a autoconsciência – mas se esta, por sua vez, reflete acerca de si mesma, fica claro que à sua base encontra-se um campo pré-fenomenal ou pré-subjetivo (isto é, a esfera pré-imanente ou pré-fenomenal já mencionada).

No que concerne ao *sentido*, ele se projeta em uma outra dualidade – aquela do sentido *projetado* e do sentido *que se doa* (pois ao projeto de sentido “corresponde” a cada vez uma “doação” de sentido, em cujo nível pode-se verificar de maneira progressiva e por meio de “correções” sempre renováveis a “adequação” de tal projeto). Quando essa dualidade se autorreflete, fica claro que a *escala de verdade* é a cada vez deslocada e não pode ser aplicada de forma definitiva. Dito de outro modo: encontramos aqui uma “verdade hermenêutica” que não conduz a “verdades últimas”, mas que tira as consequências da ideia hermenêutica de que a verdade é sempre apenas a *realização* de uma verdade que tem de ser sempre levada a cabo novamente. A autorreflexão interiorizante dessa “verdade hermenêutica” não apresenta um novo “projeto de sentido” ou uma nova “interpretação” que ainda poderia ser superada em outros projetos ou interpretações, mas retorna ao conceito de uma “construção” fenomenológica,

generativa. Trata-se aqui de uma construção dirigida à abertura da esfera pré-fenomenal que somente revela sua “adequação” e sua “legalidade” necessária na própria construção (e esta pode emergir tanto de uma síntese *post factum* quanto de uma síntese visando a uma unidade radical). A essa esfera da construtividade fenomenológica e generativa corresponde o conceito de “generatividade” ou de “verdade generativa” propriamente dita.

Finalmente, o sentido da *reflexão* se revela por meio do esclarecimento do princípio, anteriormente já mencionado, do “tornar-se compreensível transcendental”. Tal princípio se projeta na dualidade entre um mero *conceito* desse princípio e esse princípio *mesmo*. A autorreflexão dessa dualidade torna claro que esse “mero conceito” não pode ser a fonte originária de esclarecimento do princípio do “tornar-se compreensível transcendental”, mas que é apenas o conceito que faz face a ele. Este é “conceitualmente apreendido” em tal (auto-)reflexão *como* mero conceito. Para poder alcançar a fonte, esse conceito deve de alguma forma – *precisamente pelo fato de ser apenas um tal conceito* – ser aniquilado. Tem lugar aqui *uma projeção e uma aniquilação* simultâneas. Isso pode ser chamado de “*plasticidade*” (mais precisamente: “*plasticidade reflexiva*”), uma vez que o conceito exprime justamente esse duplo significado de uma aniquilação projetiva ou de uma aniquilação projetante. A autorreflexão interiorizante da plasticidade reflexiva compreende-se, por fim, não apenas como reflexionante, mas como abertura do refletir *em sua legalidade reflexiva* (portanto, ao revelar as leis da reflexão que pertencem, elas mesmas, ao “saber” e à sua legitimação). Isso consiste em um “possibilitar (*Ermöglichen*)”, isto é, em uma duplicação específica que determina originariamente o transcendental e que torna transparente, de forma reflexiva, o tornar-possível (*Möglichenmachen*) enquanto tornar-possível do tornar possível *ele mesmo* – neste caso: a plasticidade, cuja possibilitação é trazida à luz precisamente pela autorreflexão. Essa legalidade da reflexão exprime para além disso – junto com a possibilitação da compreensão – uma possibilitação do *ser*, que está diretamente ligada a ela. Por que é preciso tornar válida essa “possibilitação do ser”? E sobretudo: Por que esta aparece “através” da possibilitação da compreensão? Em primeiro lugar, porque, se a possibilitação da compreensão fosse puramente reflexiva e repousasse exclusivamente sobre uma base gnosiológica, seu caráter de possibilitação permaneceria abstrato e equivaleria a uma simples afirmação. Em

segundo, porque a possibilitação se situa aquém da divisão entre teoria do conhecimento e ontologia e faz com que esta venha a ser primeiramente possível. Com isso, a duplicação possibilitadora conduz a uma plasticidade de ordem superior, a qual poderia ser denominada “plasticidade reflexível (*reflexible Plastizität*)” (para além da “plasticidade reflexiva (*reflexive Plastizität*)”¹⁸, que foi situada no segundo nível de reflexão): Tal “plasticidade reflexível” é, por sua vez, de fato uma aniquilação produtiva e geradora – *aniquilação* de toda positividade de algo condicionante que seja passível de ser experimentado e *geração* deste próprio elemento condicionante, que se doa como “excesso” ontológico e que, por sua vez, fornece o fundamento ontológico para aquilo que é assim gerado (isto é, para o fundamento da elucidação da compreensão que buscamos, assim como, *inseparavelmente ligada a ela* [algo que ainda teria de ser elaborado], para a “realidade” de tudo aquilo que aparece).

Assim, esse processo autorreflexivo dá lugar ao conceito de “ser” da fenomenologia generativa, a qual apreende tal conceito de ser enquanto “excesso prévio e fundante (*vorgängige, gründende Überschüssigkeit*)”. Esse processo se caracteriza por um “duplo movimento fenomenalizante” que opera a fundação ontológica do ente fenomenal entre duas polaridades, a saber, a de um excesso (= “além reflexível”) e o de um pré-ser (*Vor-Sein*) (= “aquém *a priori*”). O fundamento ontológico se mantém, com isso, na tensão móvel entre excesso e pré-imanência (ou pré-ser) *a priori*. E assim também é assegurada a ligação *a priori* com o objeto. Esta é, portanto, a contribuição para tentar responder à questão sobre o nexo entre a pré-imanência husserliana e a transcendência objetiva.

As principais teses que atravessam esta quinta perspectiva podem ser resumidas (ou complementadas) da seguinte maneira: Tentamos mostrar, através da especificação da essência e da natureza do campo fenomenológico, que é necessário ter em conta a dimensão *pré-fenomenal* ou *pré-imanente* desse campo. Essa dimensão ou esfera pré-fenomenal não é vazia, mas revela “estruturas da transcendentalidade” específicas, a saber, os três tipos de síntese e os três conceitos fundamentais da fenomenologia (correlação, sentido e reflexão). O passo seguinte consistiu em destacar esses conceitos fundamentais da fenomenologia como sendo articulados em uma “matriz generativa da

¹⁸ A diferença entre “reflexividade” e “reflexibilidade” consiste no fato de que a última revela precisamente a *lei de reflexão* (*Reflexionsgesetz*) da primeira.

formação de sentido”. O desdobramento desses conceitos no interior dessa “matriz” equivaleu a assumir uma “processualidade autorreflexiva”. Isso conduziu a três resultados fundamentais: primeiramente, permite preencher uma lacuna na arquitetura da fenomenologia transcendental – a saber, a da necessidade de integrar e de dar o devido lugar à estrutura genética e autorreflexiva do saber e à legitimação da ligação originária com o objeto no interior da parte não-material da lógica transcendental fenomenológica, para esclarecer o que se encontra à base da ideia de “compreensão” na fenomenologia; em segundo, isso conduz à elaboração de uma fenomenologia do inaparente, que se apresenta como uma fenomenologia *especulativa* do inaparente – dois atributos que parecem se tratar de oxímoros, mas que atestam, antes, a complexidade da fenomenologia transcendental; em terceiro lugar, é respondida com isso a questão sobre o “ser” na fenomenologia generativa. Em que consiste mais precisamente essa resposta? Como é possível tornar compreensível a dimensão de ser do fenômeno colocada entre parêntesis pela epoché?

A tensão entre “pré-ser” e “excesso” destina-se a explicar a “densidade” ou a “textura” do fenômeno – entre aquilo que constitui a “vivencialidade (*Erlebnishaftigkeit*)” do fenômeno e a sua “nadidade (*Nichtigkeit*)” objetiva. Assim, pode-se talvez estabelecer da forma mais notável a identidade entre “onto-gênese” e “emergência de sentido”. Esse ponto já foi abordado por Deleuze ao final de *Empirismo e Subjetividade* (como Grégori Jean, a quem agradeço, indicou-me) – e, de fato, em conexão com o conceito de “finalidade”¹⁹, que não corresponde a uma teleologia hegeliana, mas a uma finalidade “minimalista”, a qual torna possível compreender em que medida aquilo que eclode na emergência de sentido envolve, ao mesmo tempo, uma *invenção* e uma *descoberta*, um atuar “subjetivo” e um fazer-se “objetivo”; e isso diz respeito – mais uma vez nas palavras de Deleuze – a um conceito minimalista de “natureza”, conceito este que corresponde àquilo que foi aqui determinado como “ser”.

¹⁹ “Enquanto acreditamos e inventamos, fazemos do dado ele mesmo uma natureza. Com isso, a filosofia de Hume alcança seu ponto mais extremo: Essa natureza coincide com o ser; a essência humana coincide com a natureza. Mas como isso deve ser compreendido? Nós estabelecemos no dado relações, formamos totalidades; estas não são dependentes do dado, mas de princípios que nos são conhecidos, que são puramente funcionais. E tais funções coincidem com os poderes ocultos dos quais depende o dado, mas que são desconhecidos para nós. *Chamamos de finalidade a essa coincidência entre a finalidade intencional e a natureza*. Essa coincidência somente pode ser pensada; sem dúvida, um pensamento demasiado modesto e pobre de conteúdo. A filosofia precisa se constituir como teoria do que fazemos, e não como teoria do que é. O que fazemos tem os seus princípios; e o ser só pode ser compreendido como objeto de uma relação sintética com os princípios daquilo que fazemos” (DELEUZE, 1997, pp. 168ss.).

Passemos à conclusão. As cinco perspectivas aqui abordadas – a questão sobre o ser, sobre a criatividade, sobre a ontogênese, o problema da mediação entre conceito e intuição, bem como a nova interpretação do transcendental no sentido de uma “descida ao aquém do fenomenal” através dos três caminhos pelo método, pela lógica transcendental e pelas “estruturas da transcendentalidade” –, longe de apresentarem vias exclusivas de acesso às *Vibrações do Ser* e aos objetivos perseguidos nessa obra, constituem apenas a tentativa de dar voz à concretude do transcendental na fenomenologia. A “fenomenologia generativa” propõe-se a considerar os diferentes aspectos da dimensão especulativa da fenomenologia transcendental. Isso diz respeito aos vários aspectos da gênese e da criatividade, assim como a observações metodológicas, mas também ao emaranhado entre perspectivas ontológicas e gnosiológicas. Trata-se, com isso, de dar continuidade na fenomenologia à caracterização fundamental do idealismo transcendental por Fichte, que talvez possa preparar o solo para a “criação da filosofia”:

O verdadeiro espírito do idealismo transcendental [é]: Todo ser é saber. O fundamento do universo não é o *não-espírito* (*Ungeist*), o contra-espírito (*Widergeist*), cuja ligação com o espírito não pode ser jamais conhecida, mas o espírito ele mesmo. Nem morte, nem matéria inanimada, mas em toda parte vida, espírito, inteligência (FICHTE, 1983, §15, p. 164).

Referências bibliográficas

- BARBARAS, R. *Dynamique de la manifestation*. Paris: Vrin, 2013.
- BIEMEL, W. Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, April-Juni, 1959, vol. 13, n.º 2.
- DELEUZE, G. *David Hume*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1997.
- FICHTE, J. G. *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/1802, Nachgelassene Schriften 1800-1803*, R. Lauth, H. Gliwitsky, em cooperação com E. Fuchs, P. K. Schneider, M. Zahn (org.), *J. G. Fichte-Gesamtausgabe*, vol. II, 6. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1983.
- FINK, E. “Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls” (1939), *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939). Den Haag: M. Nijhoff, 1966.
- FINK, E. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag: M. Nijhoff, 1958.

FINK, E. *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Org. H. Ebeling, J. Holl & G. van Kerckhoven. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1988.

HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der Metaphysik*. In: Gesamtausgabe 29/30. Org. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe 12. Org. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.

HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana VI*. Org. W. Biemel. Den Haag: M. Nijhoff, 1976.

HUSSERL, E. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, Husserliana Materialien*, vol. VIII. Org. D. Lohmar. Dordrecht/Boston/London: Springer, 2006.

JEAN, G. *Les puissances de l'apparaître. Étude sur M. Henry, R. Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*, Dixmont/Wuppertal: Association Internationale de phénoménologie, Mémoires des Annales de Phénoménologie, vol. XVII, 2021.

JULLIEN, S. *La phénoménologie en suspens. Derrida et la question de l'apparaître*, Dixmont/Wuppertal: Association Internationale de Phénoménologie, Mémoires des Annales de Phénoménologie, vol. XIV, 2020.

RICHIR, M. *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*. Grenoble: J. Millon, "Krisis", 2018.

SCHNELL, A. *En voie du réel*. Paris: Hermann "Le Bel aujourd'hui", 2013.

SCHNELL, A. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble: J. Millon, "Krisis", 2007.

SCHNELL, A. *Seinsschwingungen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

SCHNELL, A. *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

TENGELYI, L. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg: Karl Alber, 2014.

Recebido em: 05/10/2022 | Aprovado em: 14/12/2022

