

## CONSCIÊNCIA DE IMAGEM E FANTASIA

### *Ego de observação e ego de devaneio*

*Pedro M. S. Alves*

Universidade de Lisboa

#### I

“Fantasia”, “consciência de imagem”, “recordação” são denominações para actos que são certamente diferentes, mas que, no entanto, estão também estreitamente aparentados.

Da sua diferença resulta, mesmo para a compreensão vulgar, uma clara consciência de que são bem diversas e irreduzíveis umas às outras as operações que estão envolvidas no acto de ver uma imagem, no acto de recordar um evento passado ou no acto de imaginar livremente um acontecimento ou uma situação. Em cada caso, estamos voltados para objectos de tipo diferente: para, por exemplo, um quadro, presente no nosso campo perceptivo, onde uma figura está desenhada, ou então para um evento situado não já no presente perceptivo, mas no passado desse presente, ou, no caso da fantasia, para um acontecimento sem conexão e sem ponto de enlace com o mundo real, tanto com o mundo real presente como com o mundo real passado.

No entanto, apesar dessa diferença, há uma manifesta proximidade entre esses actos, proximidade que leva a que, na compreensão vulgar, as suas estruturas se fundam umas nas outras e sejamos incapazes de estabelecer entre eles claras delimitações. É certo que sabemos bem *se e quando* estamos vendo uma imagem ou imaginando livremente ou recordando algo passado. Há uma total transparência desses actos para o sujeito que os vive. Sabemos, em cada caso, que, por exemplo, recordamos a nossa ida ao teatro e que não estamos a fantasiar uma ida ao teatro, ou sabemos, ao contrário, que fantasiamos termos sido o actor principal dessa peça e que não estamos, com isso, a recordar a nossa representação passada, que nunca existiu. Esse saber interno acerca da natureza de cada acto é imediato, se bem que não seja imune ao erro, pois, bem entendido, podemos realmente equivocar-nos e confundir, por exemplo, fan-

tasias com recordações (o caso das falsas memórias ou das memórias infíeis), tal como podemos também confundir percepções com alucinações. Todavia, se perguntarmos, indo um pouco além desta compreensão imediata, como se diferenciava a consciência de imagem da imaginação livre, e como se diferenciavam, uma e outra, da recordação, teremos não poucas dificuldades para dar uma resposta cabal.

Será que vemos o passado “em imagem”? Ou seja, será que temos, no presente, um conteúdo através do qual algo não presente indirectamente nos aparece com base numa relação de semelhança? Recordamos porque a imagem presente se assemelha ao objecto ausente? Ou recordar é antes um ver directo, ou seja, uma como que transposição para o nosso eu passado e uma como que repetição da nossa própria vida de experiência? Numa palavra, recordar é essencialmente *rever* (numa imagem) ou *reviver* (que quase pode prescindir de visualização)? E estará a fantasia mais do lado da consciência de imagem ou da recordação, caso esta última seja visão directa das próprias coisas passadas? Tal como existiria uma visão directa do ausente (chamemos a isso “recordar”), existiria também, para a fantasia, uma visão directa do inexistente? Formulando a pergunta com um exemplo: na fantasia, será que vemos um Rei ou vemos uma imagem que, por sua vez, representa um Rei – está diante de nós a própria coisa fantasiada ou apenas uma imagem que se lhe assemelha? Olhando de perto, não sabemos, à partida, que responder. Mas, então, como será que nos parece sabermos sempre distinguir tão bem entre fantasiar, ver imagens e recordar?

Perguntas deste tipo impõem-nos, por si próprias, dois tipos de tarefas. Por um lado, há que explicitar a estrutura e o teor de sentido de cada um desses actos. Trata-se, aqui, de uma tarefa analítica. Uma boa forma de a tratar consiste em fazer uma descrição fenomenológica dos actos correspondentes. Qual a sua estrutura intencional? Que é ou que designamos como um acto de ver algo “em imagem” ou de “ver a imagem” de uma coisa? Que é, por outro lado, fantasiar? Para que tipo de objectos estamos voltados quando fantasiamos? Como se conecta, ou não, o mundo fantástico com o mundo actual e real – haverá alguma espécie de fundação de um sobre o outro (por exemplo, do mundo fantástico “sobre” o mundo actual) ou alguma contaminação mútua de sentido?

Este é um primeiro grupo de questões. Trata-se de questões descritivas. De seguida, há, porém, um outro tipo de perguntas, que vêm naturalmente após a simples descrição do teor intencional desses actos e das conexões que entre eles se podem estabelecer. Essas outras questões poderiam, talvez, ser agrupadas numa única, que se formularia assim: que função desempenham tais actos na economia global da vida psíquica? Trata-se não já de descrever o sentido de cada desses actos e as relações de fundação, ou outras, que se podem estabelecer entre eles, mas de explicitar de que disposições do *ego* provêm os actos de fantasiar, de recordar, de ver figurativamente o ausente no presente, etc. Podemos conceber um *ego* cuja vida seria um tecido de per-

cepções sem recordações? E podemos conceber um *ego* que teria apenas relação com o mundo real através de percepções e de recordações? O movimento de autopropicção para um mundo fantástico pertence ou não à estrutura essencial de todo sujeito psíquico? A vida perceptiva é uma vida constitutiva de realidade. O seu escolho e o seu óbice são o engano e a ilusão. A vida na fantasia é, ao invés, uma vida mergulhada no ilusório, e uma vida que se compraz na auto-ilusão. O seu escolho e o seu óbice são a realidade e a verdade. Até que ponto uma vida perceptiva, segundo a realidade, carece de uma relação essencial com a vida na quase auto-ilusão da fantasia? Será o fluxo perceptivo da vida do *ego*, fluxo a cujo transcurso podemos chamar *experiência*, inseparável de um fluxo de vida na fantasia, fluxo de vida a cujo transcurso chamaremos não já “experiência”, mas antes “devaneio”?

Eis aqui outro tipo de questões, que impõe algo mais que uma tarefa simplesmente descritiva. A nossa convicção é que, do mesmo modo que a Fenomenologia pode dar uma boa resposta ao primeiro grupo de questões, também o poderá fazer com o segundo grupo, tudo dependendo da passagem de uma Fenomenologia que descreva estaticamente a estrutura dos actos, para uma Fenomenologia que empreenda uma descrição da *gênese* dos actos, enquanto actividades do *ego*, a partir dos fundos passivos da vida pré-egológica.

## II

Comecemos com a *consciência de imagem*, ou seja, com o caso de objectos como fotografias, quadros, estátuas, etc.

A linguagem corrente é sensível a um dado importante quando descreve a apreensão de uma imagem como um acto de *ver* e não de *imaginar* – diz-se “ver a imagem” de algo ou ver algo “em imagem”. É que, de facto, a operação de discernir uma imagem está mais do lado da percepção do que da imaginação, e este parentesco não se deve ao simples facto de a imagem surgir no interior do campo perceptivo. Há uma conexão muito profunda entre imagem e percepção. A outra nota importante que transparece na compreensão comum é que “ver uma imagem” requer uma certa aprendizagem e uma aptidão cognitiva particular. Se bem que vejamos imagens no mesmo plano em que vemos coisas, nomeadamente, no nosso mundo perceptivo circundante, ver uma imagem não é um acto de simples percepção, mas tem uma estrutura mais complexa. Em certas fases iniciais do desenvolvimento infantil, a criança não reconhece que a figura que lhe aparece num espelho é a sua própria imagem. O mesmo tipo de incapacidade cognitiva se verifica com certas espécies animais. Os comportamentos agressivos relativamente à imagem especular própria ou de outro animal, como se fosse um rival ou um invasor, mostram que, se bem que as imagens sejam dadas no campo perceptivo e discernidas, isto é,

expressamente identificadas, é preciso uma aptidão especial para as apreender *como* imagens e não como aparições de objectos actuais.

Como se vê, então, uma imagem? A primeira parte da resposta é que, na visão de imagens, há uma tripla direcção intencional, cujos objectos respectivos são não só apreendidos de maneira diferente como estabelecem entre si relações bem determinadas. Ver uma imagem implica, primeiro, (i) a discriminação perceptiva de um objecto no mundo envolvente, por exemplo, um bloco de mármore, um quadro pendurado na parede, um pedaço de papel colorido, etc. – tudo isto é uma apreensão perceptiva continuada, que se vai enriquecendo intuitivamente e que põe o seu objecto como real e como presente; (ii) há, concomitantemente, por sobre a percepção e usando, no todo ou apenas em parte, os mesmos conteúdos sensíveis, a apreensão de um objecto-imagem: no bloco de mármore, vemos o busto de Napoleão ou uma mulher alada, a Victoria de Samotrácia, no papel colorido, a fotografia de nosso amigo João – eis um segundo elemento que, surgindo na percepção e a partir dos mesmos conteúdos sensoriais, das mesmas formas, das mesmas cores, etc., já não constitui, porém, o seu objecto como uma realidade, já não o põe como existente e como presente, em interacção com os demais objectos do campo perceptivo, mas o faz aparecer como um nada, como pura luminescência de um aparecer sem o peso da tese de ser – aquilo que aparece é puro fenómeno de irrealidade, pois *isso* que aí surge não é nem João, nem Napoleão, nem Palas Atena, mas apenas a sua “imagem”; (iii) há, em terceiro lugar, o sujeito ou o original da imagem, que é, propriamente falando, aquilo para que estamos primariamente dirigidos ao ver uma imagem, seja o original da imagem uma coisa em cuja existência cremos, como Napoleão ou João, seja ele uma personagem de um mundo ficcional, como Atena ou Zeus.

Uma imagem, no sentido pleno da palavra, enquanto imagem de alguma coisa, contém, assim, um objecto-suporte, um objecto-imagem (*Bildobjekt*) e um sujeito da imagem (*Bildsujet*). Ver uma imagem não é, todavia, olhar para estes três objectos dispersivamente, mas integrá-los numa visão única. Isso implica que eles se conjuguem mediante certas relações. Tomemos, então, um exemplo de uma imagem determinada: seja um quadro a óleo pendurado na parede da sala e representando uma pessoa bem conhecida, digamos, o Rei D. Carlos I, que terminou tragicamente os seus dias em 1908.

Relativamente ao *objecto perceptivo* (o quadro a óleo, com a sua forma, moldura, cores, posição no espaço circundante, etc.), ele é posto como existente e como presente, mas o facto notável é que ele fica como que encoberto pela imagem, que há como que um recorte do campo perceptivo e que esse lugar vazio da percepção é precisamente o lugar de surgimento da imagem do Rei D. Carlos – para ver a imagem precisamos de deixar de ver a tela e mesmo o quadro a óleo na sua forma, cores e demais características de conjunto. É o fenómeno-de-janela ou a “fenestralidade” (*Fensterhaftigkeit*), de que Eugen Fink falou no seu estudo famoso, publicado em 1930, intitulado *Vergegen-*

*wärtigung und Bild*.<sup>1</sup> O objecto perceptivo, encoberto como suporte, é, todavia, essencial: sem ele, o mundo de imagem não se poderia constituir na sua relação complexa de desprendimento e de enlace com o mundo perceptivo.

Relativamente ao *objecto-imagem*, ele é dado como presente, mas esse estar presente da imagem não é objecto de uma tese de ser, pois o que aí aparece – o Rei D. Carlos I – não se insere no campo perceptivo circundante – não é o Rei D. Carlos, o piano em que pousa sua mão, os cortinados da sala semi-obscura em que se encontra ou a porta ao fundo e toda a cena representada no quadro, não são esses objectos que interagem com os demais objectos do mundo perceptivo circundante, mas sim o quadro a óleo, a tela e a moldura. Para lá desta irrealidade da imagem-objecto (da aparição do Rei D. Carlos), a segunda característica notável é que ela, estando presente, não vale, porém, como a presença da própria coisa, mas estabelece antes uma relação de semelhança: a imagem figura ou assemelha-se a outra coisa, e a sua função de imagem consiste em estabelecer com o original esta síntese de simples semelhança e nunca de identidade. Mesmo uma imagem completamente igual ao seu original estaria sempre presa a esta relação de semelhança e jamais daria lugar a uma síntese de identidade, pois isso significaria que seria o próprio Rei que apareceria perceptivamente diante de nós e não a sua imagem. É incorrecto, porém, dizer que o surgimento do objecto-imagem resulte de um total cancelamento da tese de ser. O que é apreendido como não-real é a aparição “em imagem”, pois nem D. Carlos, nem o piano, nem qualquer outro objecto do “mundo da imagem” (tomamos esta expressão de Eugen Fink) pode estabelecer uma conexão com o mundo perceptivo envolvente. O que aparece é, por isso, da ordem do *irreal*. No entanto, a imagem do Rei D. Carlos, *enquanto objecto*, é certamente posta como existente: a figura do Rei D. Carlos está aí, ela é publicamente acessível para todos que sejam capazes de produzir as operações que permitem vê-la. Se bem que não seja um objecto perceptivo (daí a sua irrealidade), ela é um objecto do mundo (cultural) circundante, e é posta como real nessa sua qualidade de imagem.

Por fim, relativamente ao *original da imagem*, ele, que é o objecto primário da consciência, tanto pode ser real como irreal, presente ou ausente, e reveste-se indirectamente do conteúdo intuitivo do objecto-imagem. Assim, aquilo que vemos na imagem-objecto é como que transportado para o sujeito da imagem (com graus diversos de adequação), de tal modo que a consciência de imagem é bem um acto intuitivo (ou seja, um *ver*), se bem seja um acto intuitivo em sentido impróprio – nela, uma coisa aparece não por si mesma, mas através de um termo intuitivo intermédio.

Assim, se uma coisa aparece *através* de algo que esteja dado como presente, que para ela reenvie por uma síntese de semelhança e que seja posto

<sup>1</sup> Eugen Fink – “Vergegenwärtigung und Bild”. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI. Band, 1930.

como algo irreal (um simples aparecer) que encobre um objecto perceptivo real, então dizemos que essa coisa aparece “em imagem”.

Ver uma imagem será, assim, uma operação bastante complexa. Ela envolve (i) percepção, (ii) figuração (com encobrimento do *perceptum*), (iii) cancelamento da crença no objecto figurado, (iv) posição da figura como objecto e (v) síntese de semelhança com uma coisa ausente, coisa ausente que é, todavia, o objecto temático da consciência de imagem.

Sem estas operações sobrepostas, uma imagem não seria de todo discernível no mundo perceptivo circundante. Para ver uma imagem teremos, então, de *sobrepor*, na apresentação perceptiva, actos de presentificação figurativa, usando *os mesmos* conteúdos primários apresentadores (no todo ou em parte).

### III

Edmund Husserl foi o primeiro a efectuar uma minuciosa análise fenomenológica desta consciência de imagem (*Bildbewusstsein*).

A questão foi tratada no quadro de uma investigação sobre os actos intuitivos sensíveis que não são doações originárias do seu objecto, ou seja, que não são doações pelas quais ele se nos depararia com o sentido do “ele próprio aí” (*Selbstda*) ou da presença “em carne e osso”, “em pessoa” (*Leibhaftigkeit*).

Para os actos intuitivos sensíveis, a percepção é o caso típico de um acto originariamente doador. No idiolecto de Husserl, ela é uma *apresentação* (*Gegenwärtigung*) do seu objecto, que, por esse acto, se nos depara não só como presente, mas também como directamente dado. Há, porém, uma gama variegada de outros actos que, sendo intuitivos e não representações signi-ficativas, vazias, não são, contudo, doações originárias. Husserl chamou-lhes actos de *presentificação* (*Vergegenwärtigung*). Aquilo a que chamamos uma “imagem mental”, ou um retrato, ou ainda uma recordação são certamente doações intuitivas do objecto que está sendo, em cada caso, imaginado, retratado, recordado, mas doações com o sentido da presença “imprópria” ou “não-originária”. A vida de consciência é um tecido bem mesclado de actos presentadores e presentificadores, que se entrelaçam uns nos outros, a que se junta uma função de como que *despresentação* (*Entgegenwärtigung*) constante, como Fink bem notou, associada ao escoamento retencional na consciência do tempo.

A questão era, então, para Husserl, a propósito destes actos objectivantes de grau mais baixo (sem complexidade sintáctico-categorial), encontrar o princípio de distinção entre *apresentação* e *presentificação* e, dentro dos actos presentificadores, encontrar, por sua vez, a característica que os conjugava numa classe una de actos, em que se efectivava uma representação *intuitiva*, mas *imprópria*, do seu objecto. Como descrever fenomenologicamente este “impróprio” da representação intuitiva? Há aí um núcleo invariável, que se vá

modulando em cada um dos tipos de presentificação (*Bildbewusstsein, Erinnerung, Erwartung, Phantasie*)? Eis as suas questões iniciais.

Husserl entregou-se a este programa de uma forma metódica desde muito cedo, nomeadamente, desde um estudo elaborado entre Setembro e Outubro de 1898, intitulado *Phantasie und bildliche Vorstellung. Zum Verhältnis zwischen Wahrnehmungs- und Phantasievorstellung*. Algumas teses centrais desse estudo – que está na base do que Husserl tem a dizer sobre os actos intuitivos sensíveis nas *Logische Untersuchungen*, de 1900 e 1901 – começariam, porém, a ser por ele próprio crescentemente criticadas a partir de 1904, em particular a partir do estudo *Phantasie und Bildbewusstsein*, que constituía o terceiro elemento da lição do semestre de Inverno de 1904-05 sobre *Hauptstücke der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Esses esforços continuados de Husserl para fazer luz sobre a estrutura de fundo da presentificação foram reunidos, a título póstumo, no volume XXIII da Husserliana, editado por Eduard Marbach, contendo textos que vão desde 1898 até o meado dos anos vinte do século passado.<sup>2</sup>

O estudo de 1898 está organizado em torno de duas teses cuja crítica haveria de ocupar boa parte do esforço de Husserl nos anos subsequentes. São elas as seguintes:

1. Que “representação intuitiva imprópria” (*uneigentlich*) ou “presentificação” significa aparecer *indirectamente*, através de uma *imagem* que desempenhe a função de representante intuitivo intermédio, no sentido preciso da consciência de imagem que acabámos de descrever na sua estrutura essencial;
2. Que, portanto, a *imagetividade* ou *figuratividade* (*Bildlichkeit*) será o elemento comum a todas as presentificações, sejam elas actos de livre fantasia ou de recordação ou ainda de expectativa antecipadora.

Numa palavra, a oposição fundamental seria entre a *apresentação*, nomeadamente a percepção, como acto cujo sentido é pôr diante de nós a própria coisa (*Sache*) visada, e a *presentificação*, que, em vez da própria coisa, nos poria diante a sua imagem (*Bild*). Fazer aparecer “em imagem” seria, por conseguinte, uma função absolutamente geral da nossa vida intencional. Ela seria a característica de fundo de todas as representações intuitivas impróprias, que se poderiam, então, definir como um “presentificar em ou por imagens” (*Vergegenwärtigen im Bilde*).

<sup>2</sup> Edmund Husserl – *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zum Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980 (*Hua* XXIII). Para o texto de 1898, veja-se *Hua* XXIII 108-136; para o texto de 1904-05, veja-se *Hua* XXIII 1-107.

## IV

Não pretendo fazer aqui a história do modo como Husserl criticou esta sua primeira caracterização da presentificação como consciência de imagem e como chegou à conclusão de que os actos presentificadores, como a recordação ou a fantasia livre, se baseiam não num processo figurativo (*Abbildungsbewusstsein*), mas sim reprodutivo (*Reproduktion*). O assunto foi já cabalmente tratado nos estudos especializados.<sup>3</sup> Mais que fazer história ou discussão textual, pretendo desenvolver uma crítica autónoma dessa orientação, usando alguns argumentos que se encontram com os do próprio Husserl e outros que lhe são alheios, para, com isso, tratar o meu tema da descrição do *ego de observação*, ligado à consumação da representação figurativa, e do *ego de devaneio*, ligado à consumação dos actos de fantasia.

O que tenho a dizer sobre a inadaptação fenomenológico-descritiva do modelo da consciência de imagem para a caracterização dos actos presentificadores pode condensar-se em quatro pontos de importância crescente.

*Primeiro*, do ponto de vista fenomenológico-descritivo, relativamente ao modo de doação das coisas nos actos presentificadores, há que estabelecer uma distinção entre auto-apresentação e hetero-apresentação. Um caso bem visível é o modo de presença do objecto num acto de recordação. Recordamos a ida de ontem ao cinema. A sala, as pessoas, as cadeiras, o filme – tudo isso é visto como que outra vez na recordação, com níveis variáveis de detalhe. Todas essas coisas estão dadas. A recordação é, de facto, um acto intuitivo, a tal ponto que posso notar na recordação uma particularidade qualquer que me tinha passado despercebida na percepção de ontem. Os objectos recordados, se bem que dados, não estão, porém, dados como originariamente presentes. É precisamente isso – a doação não-originária – que faz da recordação um acto de presentificação e não de apresentação. No entanto, apesar de não originariamente presente, é o próprio filme, são as próprias pessoas, as cadeiras, a sala, com todas as suas particularidades, que aparecem outra vez directamente no acto de recordação. Na recordação, o que vejo é a própria sala e não uma imagem presente que se assemelhe à sala. Esta dualidade não está contida no teor de sentido do acto de recordar. Temos, pois, dentro dos actos presentificadores, de distinguir entre apresentação directa e indirecta. A recordação é uma auto-apresentação do seu objecto, uma *Selbstdarstellung*, como a designa Husserl. E o mesmo vale para a fantasia: se fantasio uma montanha ou uma sereia, o que me aparece, o que vejo, o que se me apresenta é a própria montanha ou a própria sereia, não uma imagem que as retrate, à maneira

<sup>3</sup> Veja-se a própria Introdução de Marbach a *Hua* XXIII, especialmente pp. LV e sgs.; veja-se também: John Sallis – “L’espacement de l’imagination: Husserl et la phénoménologie de l’imagination”. In *Husserl*, ed. Eliane Escoubas e Marc Richir. Grenoble: Jérôme Millon, 1989; Pedro M. S. Alves – “A doutrina husserliana dos actos intuitivos sensíveis e a consciência do tempo (1898-1911)” *Phainomenon* 1 (2000) pp. 5-46

da consciência de imagem. Assim, há que, para lá da oposição entre apresentação e presentificação, distinguir ainda entre auto-apresentação e mostração através de um termo intuitivo intermédio, coisa que poderemos denominar como hetero-apresentação. Ora a consciência de imagem é o caso típico de hetero-apresentação – no retrato a óleo, D. Carlos I, ele próprio, aparece só indirectamente através de uma imagem presente, que se lhe assemelha e que para ele reenvia por uma síntese de semelhança. Isso é aparecer através de outra coisa ou hetero-apresentação. Que a estrutura da consciência de imagem não possa servir para descrever os outros actos presentificantes, como a recordação e a fantasia, deriva já do facto de, ao contrário dela, tanto recordar como fantasiar serem actos presentificadores em que os seus objectos são dados directamente numa auto-apresentação.

O segundo ponto tem que ver com o seguinte: a consciência de imagem só poderia ser usada para descrever a fantasia, que tem que ver com o que vulgarmente chamamos “imagens mentais”, se ela se pudesse desligar da sua relação com a percepção. Husserl acreditou, por um momento, nomeadamente no texto de 1898, que a fundação da imagem num acto perceptivo de base era um seu elemento não essencial: tal como há imagens da percepção, haveria imagens da fantasia, que pairariam sem conexão com o campo perceptivo de fundo.<sup>4</sup> Ora, ao contrário, julgamos poder mostrar que, por essência, a consciência de imagem requer um engate numa consciência presentadora de base. É certamente possível haver imagens que deixem ver outra imagem e assim sucessivamente, como, por exemplo, um quadro que represente um quadro que, por sua vez, represente ainda outro quadro, etc. Mas, no movimento inverso, cada imagem não pode resolver-se noutra imagem e noutra imagem ainda sem que, por fim, se venha a embater numa consciência presentadora de base. Uma percepção pode sempre figurar-se numa imagem (isto acontece espontaneamente com as imagens que se vêem nas nuvens ou no fogo) e, ao invés, é essencial para a imagem poder resolver-se numa percepção. Se cada imagem se resolvesse noutra imagem e assim sucessivamente, estaríamos numa situação em tudo idêntica à das imagens hipnagógicas, que surgem na transição da vigília para o sono. Aí, de facto, cada imagem transforma-se sempre noutra, num jogo aparentemente aleatório e caleidoscópico, sem que haja um momento presentativo que funcione como suporte portador das imagens. Mas essa estrutura tem justamente que ver com a desactivação da consciência de realidade, que marca a transição da vigília para o sono. Basta que, por exemplo, um ruído forte restaure de súbito a consciência perceptiva para que essa sucessão poli-

---

<sup>4</sup> “In der Richtung, die wir jetzt durchforscht haben, zeigte sich kein erheblicher innerer Unterschied zwischen Phantasievorstellung und physischer Bildvorstellung. Die Möglichkeit, bei der letzten neben dem abgebildeten Gegenstand noch zwei Gegenstände zu unterscheiden, bedeutet ja nicht, dass diese zweifache Gegenständlichkeit [...] zum repräsentativen Grunde der Vorstellung gehöre. Auch bei der physisch-bildlichen Vorstellung war die repräsentative Funktion nur an einen Gegenstand gebunden, an das repräsentierende Bild”. *Hua* XXIII 123.

mórfica de imagens se apague. Assim, se bem que possa haver imagens de imagens, numa complexidade crescente (ou uma “matéria proteiforme”, que se transforma incessantemente, como nas imagens hipnagógicas), é essencial que, no sentido inverso, que vai da imagem para o seu suporte, por fim as imagens se possam resolver numa consciência presentadora, que seja doação directa do seu objecto, objecto que, como dissemos, fica encoberto pelo surgimento da imagem. Esta doação directa do objecto de base tanto pode ser originária – trata-se, então, de uma imagem perceptiva, como um quadro, um retrato ou um rosto numa nuvem –, como pode ser uma doação directa não originária, caso em que teremos, então, uma representação da fantasia sobre a qual se constitui uma imagem, como, por exemplo, quando recordamos o quadro a óleo que representa a figura do Rei D. Carlos (ou simplesmente imaginamos um, como é agora o caso). Estando, como se vê, a consciência de imagem essencialmente ligada a um momento presentador, ela é incompatível com presentificações como a recordação ou a fantasia, pois nestas, havendo auto-apresentação (*Selbstdarstellung*, ou seja, doação *directa*), não há, porém, apresentação (*Gegenwärtigung*, ou seja, doação como *presente*).

O *terceiro* ponto é que a consciência de imagem admite certamente uma generalização, mas num sentido inteiramente diferente do anterior. Da triplicidade que distinguimos na consciência de imagem, ou seja, o portador da imagem, o objecto-imagem e o sujeito da imagem, só este último é um elemento não-essencial. De facto, que a imagem reenvie para um original ausente não é essencial para a formação da consciência figurativa. Temos um quadro que representa o Rei D. Carlos I. Mas podemos ter um quadro que simplesmente *figure um Rei*, sem que haja uma personagem posta como real que esteja sendo representada através da imagem. Trata-se, aí, do puro aparecer, liberto de toda e qualquer relação com uma consciência perceptiva passada ou possível. Esse aparecer puro e simples, sem original representado, é, na verdade, a forma mais geral da consciência de imagem, ele captura a *função figurativa* na sua forma mais pura, sem conexão com uma consciência perceptiva de original que lhe sirva de padrão. O aparecer em imagem constitui, assim, um objecto fictício de uma forma inteiramente livre. As artes cénicas, mas também o cinema, as artes figurativas, mas também o puro jogo da imaginação que vê figuras em manchas de tinta, em nuvens, etc., todas essas formas exploram esta função geral do *fazer imagem*, enquanto fenómeno puro de irrealidade sem relação com um original ausente. De facto, na nuvem, vemos um rosto, mas não um rosto de alguém em particular – vemos, pura e simplesmente, um rosto *na* nuvem, ou seja, a nuvem “faz-se *imagem de um* rosto”. Do mesmo modo para os actores da peça – olhamos os adereços, o palco, as vestes dos actores, tudo isso é dado numa consciência perceptiva de realidade, mas, ao mesmo tempo, em tudo isso “vemos” a história ficcional, absorvemo-nos nela, fazendo da consciência perceptiva um simples auxiliar para a constituição do mundo figurado, de tal maneira que cada actor, com a sua feição, as suas roupas, os seus gestos e palavras é, desde entrada, inserido no mundo irreal

constituído pela consciência figurativa e percebido a partir deste – é a personagem ficcional quem fala com esta voz troante, por exemplo, o Agamémnon da peça de Ésquilo, é ele quem estamos ouvindo, e não tal ou tal actor real. A consciência de imagem, com a sua triplicidade de objectos é, por isso, um caso particular da consciência figurativa enquanto tal, que terá apenas, como elementos essenciais, a constituição do objecto-imagem enlaçado com um objecto perceptivo, surgindo a partir deste e ao mesmo tempo o encobrendo.

O *quarto* ponto – que é, para mim, o crucial – será, agora, fácil de compreender: *ver* uma imagem, neste sentido preciso da consciência figurativa constituída por sobre um acto de apresentação, *ver* uma imagem envolve um *ego de simples observação*. E isso em três sentidos convergentes. Em primeiro lugar, só há imagem na medida em que ela é vista *enquanto* imagem – de outro modo, sem o acto complexo de observação que abre o mundo de imagem, ela dissolve-se no objecto perceptivo subjacente. Em segundo lugar, o *ego* que observa *não se insere* no mundo de imagem, mas fica, por assim dizer, à boca-de-cena como puro espectador: o que vemos é, por exemplo, D. Carlos, o seu piano, a sala do Palácio real, sem que o *ego* se possa inserir como membro ou sujeito do mundo de imagem que ele, porém, constitui. O mundo de imagem está como que “orientado” para o observador. Por exemplo, um quadro tem uma posição padrão para ser visto como pintura – a posição frontal. Mas o que é importante é que a orientação *para* um observador, essencial ao objecto-imagem, é, ao mesmo tempo, *exclusão* do observador do mundo da imagem: aquele que observa *não faz* parte, não se incorpora no mundo observado, o seu aqui-agora perceptivo não se insere no mundo de imagem nem tem conexão com ele. O mundo de imagem é justamente mundo *sem* a vida do observador que o constitui. Por isso mesmo, em terceiro lugar, o mundo da imagem é vivido pelo *ego* sob a forma do auto-esquecimento. A observação que abre o mundo de imagem pode envolver, e envolve as mais das vezes, elementos emocionais (a observação não é, aqui, “fria” observação), como quando, por exemplo, ficamos tocados por uma imagem pungente, como a da Paixão de Cristo, ou pelo sublime da criação do Homem, na Capela Sistina, ou por outra cena qualquer. Trata-se, porém, para o *ego* de observação, de viver tudo isso sob a forma do autodescentramento. O *ego* não se encontra a si próprio no mundo de imagem, ele *não está lá* por motivos essenciais, e esses sentimentos, que por ele são vividos, não são, por isso, vividos *como seus* – o terror que sente é o terror *da* situação que vê, a tristeza que sente é a tristeza *da* cena que presencia ou da personagem que está diante de si, a alegria que experimenta faz parte da cena jubilosa que a imagem mostra, etc. Os sentimentos têm, aí, uma dimensão quase que intersubjectiva e pública: o terror que nos assalta na observação de certas imagens é colectivamente vivido como inerente à cena que está sendo representada, por exemplo, no ecrã cinematográfico. O cinema ou o teatro exploram metodicamente esta capacidade de vida impessoal do *ego* de observação. A vida egóica é, aí, apenas o lugar onde se

abre o mundo da imagem, aquilo que ele carece para se poder efectivar. Por essa razão, a vida egóica transcorre sob a forma notável do *anonimato* e da *obnubilação de si*. Mergulhar atentamente no mundo da imagem, absorver-se nele é, para o *ego*, quebrar a relação temática consigo mesmo e viver sob a forma do auto-esquecimento.

Essa modalidade de vida permite, subseqüentemente, todo um trabalho de restauração da consciência temática de si num plano mais elevado, que resulta da integração e da sedimentação desse conjunto de experiências que o *ego* assimilou nessa vida anónima. A experiência de auto-descentramento da consciência figurativa permite, além do mais, a incorporação no *ego* de experiências a que ele jamais teria acesso se vivesse apenas no autocentramento da primeira pessoa.

## V

Se esta é a característica essencial da consciência figurativa (de que a consciência de imagem, com a triplicidade de objectos, é apenas um caso particular), então havemos tocado no cerne do princípio de distinção entre os vários tipos de representações presentificantes.

Na verdade, em nossa opinião, a distinção crucial é a seguinte: há presentificações *sem* auto-inserção do *ego*, ou seja, presentificações constituídas por um *ego* de observação que desactiva a relação temática consigo próprio, e, do outro lado, há presentificações *com* auto-inserção do *ego*, nas quais o *ego* surge como centro do mundo representado e em que essa relação temática consigo próprio não é um elemento acessório ou lateral, mas o verdadeiro princípio dinâmico dessas representações. Chamemos-lhes presentificações autoposicionais. Entram obviamente nesta segunda categoria a *recordação* e a *fantasia*. Na consciência figurativa, estou aberto sobre uma cena em que eu não me reencontro, pois, por essência, o observador não habita o mundo de imagem.<sup>5</sup> O mundo de imagem mostra-se ao observador, mas ele não se organiza internamente a partir do aqui-agora do sujeito que o observa. Na recordação, ao contrário, eu recordo-*me* do meu eu passado; na fantasia ou imaginação livre, eu imagino-*me* numa determinada situação. Vejo-me numa praia, imagino-me passeando, sou eu quem vê o Sol e quem sente a água e a areia, eu estou aí, como centro do mundo fantasiado ou recordado. A relação do *ego* que imagina ou que recorda com o *ego* imaginado ou recordado é, aqui, o elemento essencial, o verdadeiro centro nevrálgico e a verdadeira mola propulsora daquilo a que chamamos recordar, que é sempre um recordar-*se*,

<sup>5</sup> O caso em que alguém observa uma fotografia ou uma pintura de si próprio não altera em nada a situação. Acontece apenas que o objecto-imagem reenvia para um original que é o próprio observador e que essa identificação desperta neste a recordação da cena passada em que se deixou fotografar. O acto autoposicional é, aqui, a recordação, não a consciência de imagem que desperta a recordação.

ou um imaginar, que é sempre um imaginar-*se*. Resta saber que formas pode assumir essa relação.

Olhemos brevemente o caso da recordação. Husserl caracterizou-a como uma consciência reprodutiva: trata-se de uma consciência que põe uma outra consciência e estabelece com ela uma síntese de identidade. Foi justamente por generalização desta estrutura da reprodução a todas as presentificações (incluindo a fantasia e a expectativa) que Husserl se libertou da oposição entre *Sache* e *Bild* e da sua caracterização inicial da presentificação como *Bildbewusstsein*.

Há aqui, efectivamente, qualquer coisa como uma *reprodução*. A recordação está dirigida para os objectos. Quando recordo, é o teatro que recordo, as cenas da peça, as cadeiras, os espectadores, o momento da saída, a multidão afunilando junto às portas, o que senti nessa altura, os pensamentos que tive depois, as conversas etc. Mas nada disso poderia ser recordado se não efectuasse uma reprodução dos meus *actos* correspondentes: o acto de figurar as personagens da peça, de perceber a multidão, as cadeiras, o acto de pensar em tais e tais coisas, e todos os demais. Em geral, para recordar um objecto *X* terei de *reproduzir* a minha consciência originária de *X*, de instaurar uma *cisão* entre o *ego* que presentemente recorda e o *ego* passado que é recordado, cisão que está desde a origem envolvida numa *síntese de identificação* entre ambos, na forma “*um e outro são eu*”. Onde esta operatividade reprodutiva de uma consciência (passada) por outra consciência (presente) não se verifica, não há verdadeira recordação, mas apenas *figuração* do passado. Recordamo-nos agora de ter visto ontem João porque podemos reproduzir o nosso acto perceptivo de ontem, no qual vimos João. Mas não *recordamos* o Rei D. Carlos (a não ser pela intropatia na intersubjectividade).

Há, portanto, reprodução na recordação, como Husserl bem viu. E há, em termos mais gerais, reprodução na expectativa e na fantasia. De facto, antever-me passeando numa praia ou imaginar-me nela é reproduzir um tecido de consciências originárias futuras ou simplesmente possíveis em que eu me vejo passeando, em que sinto o Sol e a água tépida, não como algo passado, mas justamente como antecipado ou imaginado. É por isso que há, como Husserl também notou, uma liberdade na presentificação que não existe de todo na percepção. Na consciência reprodutiva, posso fazer desenrolar o acto originário mais depressa ou mais devagar, voltar atrás, atentar em coisas não vistas, parar, recomeçar, aumentar ou diminuir o detalhe, ver lentamente ou de um só lance. Todos esses graus de liberdade são possíveis porque a presentificação é, em geral, uma consciência que reproduz uma outra consciência originariamente doadora, passada, futura ou simplesmente possível. No entanto, esta estrutura reprodutiva está ao serviço de um processo mais profundo, de que Husserl não falou, pelo qual o *ego* constitui para si próprio a sua identidade. Toda presentificação cria uma cisão entre *ego* que reproduz e *ego* reproduzido, e não existe sem ela. A presentificação é bem a reprodução de uma consciência por outra consciência. Mas toda a função da consciência presentificante consiste

em cavar esta cisão para, pela reprodução, estabelecer uma *síntese de identificação* em que a identidade do *ego* se possa construir. É, pois, essencial que, no acto reprodutivo da presentificação, se estabeleça, entre *ego* reproduzido e *ego* da reprodução, uma síntese cujo resultado seja o surgir para si mesmo do *ego* na construção paulatina da sua identidade, ou seja, daquilo que ele tem como lhe sendo *próprio*. Assim, todas as presentificações autoposicionais, na medida em que assentam numa cisão que sempre se colmata por uma síntese de identificação, serão outros tantos processos de autoconstrução do sujeito, o qual não é simplesmente, como uma coisa inerte, mas retira a sua identidade deste jogo permanente e nunca concluído da presentificação reprodutiva.

Não se trata ainda de um saber, mas de um processo pré-conceptual pelo qual o *ego* se distende e se apreende nos horizontes de passado, de futuro e na autotransposição para o mundo da fantasia. Husserl, se bem que não tenha desenvolvido esta proximidade a si próprio na distância, usa de quando em vez uma expressão feliz para a caracterizar: *in Gemeinschaft mit sich selbst sein* – estar em comunidade consigo próprio. A síntese de identificação da consciência reprodutiva, o ver os objectos através da densidade de uma outra consciência que me aparece como minha, é, deveras, algo como um “estar em comunidade” consigo mesmo.

Que se verifica, porém, se esta síntese de identificação, que está no cerne dos actos reprodutivos, não produzir só identidade, mas também a quebrar, ou se projectar a identidade num horizonte mais vasto de pluralidade? É isso que podemos começar a antever se analisarmos a diferença entre recordar e fantasiar.

## VI

É agora evidente que um *ego* limitado a uma vida perceptiva careceria de relação temática consigo próprio. A autoconsciência não-temática, ínsita na percepção – e em qualquer outro acto, enquanto consciência pré-reflexiva (de) si, para o dizer como Sartre –, não se desdobraria num acto reprodutivo, na síntese de identificação entre *ego* que opera a reprodução e *ego* da consciência reproduzida, com conseqüente constituição temática da identidade própria. A relação temática consigo próprio é despoletada, portanto, pelos actos de presentificação autoposicional.

A presentificação da recordação tem uma estrutura bem característica. Desde logo, o *ego* recordado e o *ego* do presente operam ambos, tanto na vida presente como na passada, uma constituição perceptiva de realidade. Assim, um e outro pertencem ao mesmo mundo real, constituído perceptivamente, mesmo quando o acto recordado não é um acto de percepção, mas, por exemplo, um acto de livre ficção. Pela dimensão perceptiva da vida, todos os pólos egológicos de actos se deixam inserir, portanto, num mundo real uno e único. Há, além disso, uma distância temporal no acto recordado que

reenvia para o momento presente do acto de recordação, de tal maneira que, pelo menos idealmente, seria possível um acto contínuo de recordação que refizesse intuitivamente a distância que vai desse passado até o agora actual. O *ego* recordado insere-se, portanto, com o *ego* actual, não só num mundo perceptivo comum, mas também numa série temporal imanente única. Essa temporalidade imanente tem uma zona de clareza em torno do presente. Essa zona estende-se tanto quanto se estende o poder da recordação, ou seja, a capacidade para reproduzir *actos* passados do *ego*. No entanto, à medida que a reprodução regride no tempo imanente, o horizonte vai-se afunilando e obscurecendo, até que perde toda a clareza quando nenhum acto pode já ser recuperado e tudo entra na sombra de uma vida anónima e pré-activa, onde apenas subsiste uma dimensão impulsiva e passiva como estrato remanescente de uma actividade ausente. Essa zona é aquilo que, empiricamente, identificamos com as fases mais remotas e primitivas da infância, das quais não recordamos actos, mas apenas estados: por exemplo, cheiros vários, a figura difusa de um rosto, ser tocado, uma sensação de prazer ou um desconforto geral, certas sensações tácteis, um ambiente obscuro ou uma sensação de desmaio, etc. O *ego*, segundo a recordação, é, portanto, uma unidade de vida passivo-impulsiva e de vida activa, numa temporalidade imanente que se estende progressivamente para uma obscuridade onde já nenhum acto se recorta e só a vida passiva e impulsiva remanesce, de um modo cada vez mais ténue, até ela própria se silenciar.

Há, portanto, um “em si” do passado, que pode ser mais ou menos perfeitamente recuperado na recordação. A presentificação da recordação faz-se, portanto, segundo os princípios da *realidade* e da *verdade*. O passado não é livremente alterável, não é matéria de ficção, e a recordação almeja a restauração fiel desse “em si”. Idealmente falando, todos os actos da vida, mais o fundo passivo-impulsivo, se conectam uns com os outros e formam, pelo seu encadeamento numa recordação continuada, a identidade do *ego* como a totalidade unitária da sua vida efectiva.

Os actos da fantasia envolvem outra forma de encaixe. Se me imagino agora numa praia passeando ao nascer do Sol, se me imagino aí, então o *ego* da fantasia, o sujeito desse mundo fantástico, esse *sou eu*, mas um eu que não tem conexão com o *ego* que está perceptivamente voltado para o mundo real. E isso por duas razões: primeiro, porque a praia fantasiada, tal qual está aí presentificada, não se insere no mundo actual, nem presente nem passado, ao contrário dos objectos das percepções recordadas e dos demais objectos de todos os outros actos constituidores de realidade; segundo, porque o *ego* que vive nesse mundo de fantasia não tem conexão com a vida efectiva do *ego* nem se pode nela inserir: experienciar este nascer do Sol à beira-mar *não pertence* à vida efectiva do *ego*, não é elemento na constituição da sua identidade segundo os princípios da realidade e da verdade, pois *isso*: estar *nessa* praia vendo *esse* nascer do Sol, é da ordem do irreal, isso nunca aconteceu ao *ego* e tal acontecimento não faz parte da narrativa verídica da sua vida efectiva. Numa palavra, há uma síntese de identificação, pois aquele que imagino numa

praia vendo o nascer da aurora sou eu próprio; no entanto, essa síntese de identificação quebra a identidade construída segundo os princípios da verdade e da realidade. O *ego* que fantasia é um *ego* em livre multiplicação de identidades, que não se deixa limitar pelos princípios de realidade e de verdade; a isso chamo o *ego* de devaneio.

Importa, porém, esclarecer o que é verdadeiramente uma fantasia livre. Não se deve confundi-la com a antecipação de uma possibilidade futura. Uma possibilidade antecipada é um fragmento de vida futura que se encaixa harmonicamente no *ego* efectivo e cujo objecto se insere no mundo real. Por exemplo: antecipo o momento em que sairei desta sala, vejo-o reprodutivamente e insiro-o no mundo real e na história verídica da minha vida como algo a realizar. Mas uma fantasia é algo que está destituído, desde o início, de qualquer intenção de realização. Ela não indica um modo possível do meu eu, mas um *outro modo* de ser eu. O *ego* sujeito do mundo fantástico está para o *ego* do mundo actual não numa relação de inserção, mas sim de complementaridade. A lógica não é conjuntiva, mas antes disjuntiva: um e outro não entram na unidade de uma mesma história, mas constituem termos alternativos e não unificáveis. Esta tensão entre o *ego* da fantasia e o *ego* do mundo actual é um dado permanente da nossa constituição psíquica. Ela pode, em certos momentos críticos, ser vivida como um mal-estar, ou, inclusivamente, fragmentos do *ego* da fantasia podem emergir no *ego* actual e perturbar a sua vida perceptiva e intersubjectiva, pois ela passa doravante a envolver elementos de sentido que não são partilhados pelos outros. Isso pode ser fonte de patologias diversas.

Devido a esta tensão com a vida efectiva, com aquilo que é experimentado como acontecimento real, numa consciência impressional, poderia parecer que a transposição para o mundo fantástico seria, por isso mesmo, de pouca importância e consumada de um modo completamente desinteressado. Bem pelo contrário, uma análise da vivência de devaneio mostra que a fantasia nunca é desinteressada ou descuidada. A boa oposição não é entre o cuidado com o mundo real e o descuido com o mundo fantástico. O mundo fantástico tem um interesse maior para o *ego*, que não é, porém, o interesse pela realidade e pela verdade, mas um interesse cuja chave tem de ser procurada noutra lugar. Ao contrário da recordação, o devaneio tem estas quatro características assinaláveis:

- a) A total *liberdade* na construção – tudo o que aparece ou que sucede ao *ego* do mundo fantástico é lá posto pelo *ego* de devaneio e nada obstrui ou limita a construção do mundo fantástico, nem mesmo a impossibilidade física dos acontecimentos fantasiados – o mundo fantástico não tem “em si”;
- b) A *tracção* por forças afectivas – apesar da liberdade na construção do mundo fantástico, esta não é nunca arbitraria, mas conduzida por impulsos que provêm de uma intencionalidade pré-egológica: o *ego*

que devaneia deixa-se conduzir por forças afectivas que impulsionam a sequência dos acontecimentos da fantasia, de tal modo que daí resulta a sensação de se “estar sendo levado” por uma torrente sobre a qual não se dispõe;

- c) A *Satisfação* – o devaneio tem como plano de fundo a vida impulsiva e as tracções afectivas e constrói, por sobre elas, as situações fantásticas e os actos do *ego* da fantasia que dão pleno curso a essas tracções, de tal modo que o princípio regulador da vida na fantasia é a satisfação da vida impulsiva pela construção livre de situações onde ela corra sem obstrução;
- d) Um mundo no *como-se* – finalmente, toda a cena fantástica, que liberta as dimensões impulsivas e as leva à satisfação, é vivida sob a forma do *quase*, ou seja, sob a forma da neutralidade: a visão da água e do Sol que desponta na antemanhã é uma quase-visão, ou seja, uma percepção que desde a origem neutralizou a crença na realidade dos seus objectos, se bem que a emoção a que a cena fantasiada dá livre curso seja uma força afectiva efectivamente real. Podemos, por isso, *viver* na fantasia, apesar de ela ser uma experiência de mundo sob a forma do “como-se” – eis a razão por que fantasiar pode ser uma actividade bem importante e séria para o *ego*.

## VII

Chegados a este ponto, sublinho três teses que me permitem terminar sumariando os pontos essenciais.

A primeira tem que ver com um novo princípio de reorganização da doutrina fenomenológica dos actos presentificantes. Em vez de os classificar pelo tipo de doação do seu objecto, propomos olhar primariamente para o tipo de acto, do ponto de vista do modo da sua consumação egológica. Actos há que são autopontes, actos há que são auto-excludentes. Chamamos actos auto-excludentes àqueles em cuja representação do objecto não está contida a co-representação do próprio *ego* como centro ou sujeito dessa experiência. O caso mais imediato é a consciência de imagem. De facto, a imagem é ao mesmo tempo abertura e barreira: ela só se constitui enquanto vista, mas deixa às suas portas o *ego* enquanto puro *ego* de observação. A consciência de imagem que Husserl descreve a partir da triplicidade do suporte perceptivo, do e do sujeito da imagem é, porém, um caso particular da consciência figurativa, que contém um momento presentador subjacente (percepção ou não) e um objecto-imagem como fenómeno de irrealidade. Em contraste, os actos autopontes são, todos eles, actos reprodutivos, que se baseiam (i) numa *cisão* entre *ego* que consuma o acto de reprodução e *ego* que

é sujeito do acto reproduzido, (ii) numa *síntese de identificação* entre *ego* da reprodução e *ego* reproduzido. Assim, a minha presentificação de *X* é, no caso mais simples, reprodução da minha percepção de *X*, ou seja, simbolicamente:  $\text{Pr}(X) = \text{R}(P(X))$ , lei que nos permite reencontrar as próprias formulações de Husserl.<sup>6</sup> Além disso, a divisão dos actos pelos seus modos de consumação egóica permite clarificar definitivamente a descrição fenomenológica dos modos de doação objectual. Desde logo, é visível que uma consciência figurativa e uma consciência que reproduz uma outra consciência não podem constituir senão doações não-originárias dos seus objectos intencionais respectivos, ou seja, presentificações (*Vergegenwärtigungen*). De seguida, é compreensível que todas as presentificações auto-excludentes serão, *por isso mesmo*, doações *indirectas* do seu objecto, ou seja hetero-apresentações, e que todas as presentificações autoponentes serão, *por isso mesmo*, doações *directas* do seu objecto, isto é, auto-apresentações (*Selbstdarstellungen*).

A segunda tese com que quero terminar é a de uma surpreendente analogia estrutural entre a consciência de si e a consciência de outrem. O estar-em-comunidade com os outros implica actos de intropatia, ou seja, de presentificação reprodutiva das vivências de um *ego* e, em concomitância, uma *síntese de estranhamento*, pela qual a vivência reproduzida é posta como *não sendo minha*, mas *alheia* (*fremd*), e é vazada num corpo-somático (*Leibkörper*) diferente. Aquilo a que chamamos “presença” a si (não ainda a auto-objectivação reflexiva) é também reprodução de uma vivência, acompanhada, agora, não de uma síntese de estranhamento, mas de *identificação*. A presença a si, que se consuma nos actos reprodutivos da presentificação, é bem um estar-em-comunidade cuja forma de ligação, sendo de identificação, faz aparecer o “si mesmo” (*das Selbst*) em vez de operar a constituição de “o outro” (*der Andere*), ou seja, dela brota a forma primitiva de *presença temática* a si próprio, por sobre a presença não-temática a si da consciência pré-reflexiva (ou “consciência interna”, *inneres Bewusstsein*).

Finalmente, a terceira tese é a de que a síntese de identificação, que produz este estar em comunidade que nos faz aparecer para nós próprios, é mais ampla que a constituição de uma identidade. Na vida egológica, acontecem actos reprodutivos cujos objectos se encaixam numa corrente única de vida que é experiência continuada de um mundo real uno e único. São os actos de recordação e de expectativa – eles constroem paulatinamente uma identidade própria segundo os princípios da realidade e da verdade. Mas acontecem também os actos da fantasia, que constituem um *ego* complementar ou uma outra forma possível do *ego*, com *outras* experiências e *outra* história. A vida egológica opera constantemente uma síntese de identificação. Mas, uma vez, o *ego* reproduzido reenvia para o *ego* actual na unidade de uma história e de um mundo perceptivamente posto como real, outras, o *ego* reproduzido está con-

<sup>6</sup> Por exemplo, *Hua* XXIII 311.

traposto ao *ego* actual e ao mundo perceptivo real: não faz um com ele, mas uma pluralidade de formas mutuamente exclusivas. É preciso compreender que a vida egológica é a *unidade* de ambas as dimensões e a constante transfêrência de sentido de uma para a outra. É que a vida na fantasia é também uma vida que dá livre curso a tracções afectivas e a impulsos *reais*. Nesse sentido, a vida egóica é sempre mais vasta que a identidade estreita e estrita que se produz segundo o princípio da verdade. De facto, as proposições “eu estive naquela praia” e “eu vi aquele nascer do Sol” não fazem parte da narrativa verídica da minha vida efectiva. Mas auto-ilusão da fantasia contém também uma “verdade” profunda, ou seja, uma função importante na economia interna da vida, que é constituição constante de um mundo actual e de uma miríade de mundos fantásticos. Normalmente, há processos de transferência de sentido entre um e os outros. A fantasia opera, por assim dizer, nas margens da experiência do mundo. Só a incapacidade para distinguir os dois regimes, só a fusão indistinta de um no outro constituiria uma situação anormal, mesmo patológica.

### ABSTRACT

I intend to understand from a phenomenological point of view the relationship between figurative consciences (*Bildbewusstsein*) and other non-original presentations (*Vergegenwärtigungen*) such as expectations, recollections or fantasies.

I centre my analyses in the difference between figurative consciousness, on the one hand, and a modality of fantasy I call “daydream consciousness”, on the other. I stress that figurative consciousness implies a pure observational ego, whereas daydream consciousness is a free construction of the ego’s own personal story. The freedom of “day dream consciousness” has, nevertheless, some important constraints. I emphasize the constraints that come from the passive and affective life of the ego.

Finally, I propose new criteria for the phenomenological differentiation between the several kinds of acts of non-original presentation.

