



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Yuri Amaral de Paula

**As vivências afetivas na Fenomenologia de Edmund Husserl:
contribuições à Psicologia**

UBERLÂNDIA

2017



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Yuri Amaral de Paula

**As vivências afetivas na Fenomenologia de Edmund Husserl:
contribuições à Psicologia**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicologia Aplicada.

Orientador(a): Prof. Dr. Tommy Akira Goto.

**UBERLÂNDIA
2017**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

P324v
2017 Paula, Yuri Amaral de, 1991
As vivências afetivas na Fenomenologia de Edmund Husserl:
contribuições à psicologia / Yuri Amaral de Paula. - 2017.
239

Orientador: Tommy Akira Goto.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
Inclui bibliografia.

1. Psicologia - Teses. 2. Fenomenologia - Teses. 3. Afetividade -
Teses. 4. Emoções - Teses. I. Goto, Tommy Akira. II. Universidade
Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III.
Título.

CDU: 159.9



Yuri Amaral de Paula

**As vivências afetivas na Fenomenologia de Edmund Husserl:
contribuições à Psicologia**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicologia Aplicada.

Orientador(a): Prof. Dr. Tommy Akira Goto.

Banca Examinadora

Uberlândia, 04 de julho de 2017

Prof. Dr. Tommy Akira Goto (Orientador)

Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg (Examinador)

Universidade Metodista de São Paulo – São Bernardo do Campo, SP

Prof. Dr. Ignacio Quepons Ramírez (Examinador)

Universidad de La Salle - Cidade do México, México

Prof. Dr. Adriano Furtado Holanda (Examinador Suplente)

Universidade Federal do Paraná – Curitiba, PR

Prof. Dra. Tatiana Benevides Magalhães Braga (Examinadora Suplente)

Universidade Federal do Paraná – Curitiba, PR

UBERLÂNDIA

2017

*Dedico aos meus pais, sem cujo amor,
confiança e sacrifício conjugado eu
não teria alcançado esta etapa.*

AGRADECIMENTOS

*Está contido no sentido da generalidade inerente à
essência da expressão que todas as particularidades
do exprimido jamais possam se refletir na expressão.
(...). Dimensões inteiras (...) não entram de modo
algum na significação expressiva (...).*

(Edmund Husserl, Ideias I, 1913).

Agradeço, primeiramente, a minha família. Aos meus pais, Carlos José de Paula e Dilma Aparecida Amaral, que juntos formam a verdadeira base de sustentação, segurança e motivação em minha trajetória existencial. Sou grato pelo imenso e profundo amor, ajuda constante, esforço, dedicação, apoio, e confiança no meu potencial. Agradeço também ao meu irmão Artur Amaral de Paula, que é e sempre será uma parte de mim e meu espelho anímico. Obrigado por suportarem minhas longas ausências e me darem as condições para me dedicar aos estudos e ao projeto profissional que escolhi.

Ao Prof. Dr. Gustavo Alvarenga Oliveira Santos, que despertou em mim o interesse pela fenomenologia e que tanto me inspirou neste começo da minha jornada como psicólogo com seu exemplo ético, científico, profissional, político e humano.

Ao meu orientador Prof. Dr. Tommy Akira Goto, cuja contribuição me ajudou muito desde a graduação, me levando a aproximar deste campo e a apostar na continuidade da minha formação acadêmica. Agradeço por toda a confiança depositada, autonomia concedida e oportunidades apresentadas ao longo da minha trajetória de mestrado. Sou grato também pelo apoio, generosidade, participação, conhecimento, experiência compartilhada e pelo vínculo, que excede o espaço acadêmico, que espero levar comigo adiante em minha jornada.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da UFU, pela oportunidade de realizar o mestrado, e, a todos os funcionários e corpo docente pelo auxílio e receptividade.

À secretária Adriana de Oliveira, por sua gentileza, amenidade, disponibilidade e paciência em me guiar e auxiliar com os trâmites burocrático-institucionais.

Aos estimados professores Dr. Rui de Souza Josgrilberg, Dr. Wojciech Starzynski e Dr. Ignacio Quepons Ramírez que aceitaram prontamente participar das bancas examinadoras e colaborar com esta pesquisa de mestrado, oferecendo suas valiosas contribuições, ricas observações e apontamentos críticos.

Ao Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, pela ajuda com o contato e tradução da fala do Prof. Dr. Wojciech na banca de qualificação, e ao Prof. Dr. Adriano Furtado Holanda e a Prof. Dra. Tatiana Benevides Magalhães Braga, por terem aceitado participar como membros suplentes das bancas examinadoras, disponibilizando-se na leitura deste trabalho.

A minha melhor amiga e companheira B, por todo amor, carinho, presença, acolhimento, generosidade, compartilhamento, hospitalidade, suporte e cuidado infinitos dedicados nesse período. Agradeço, profunda e sinceramente, pela singular relação de companheirismo, afetuosidade e troca que pude viver ao seu lado. Obrigado por me acolher, suportar e aceitar em todos os momentos.

Ao meu grande amigo e colega de profissão Rodrigo Carvalho, cujo laço interpessoal profundo, desde os primeiros encontros, mostrou sua perenidade, integridade e solidez de valor para mim nessa estadia em Uberlândia. Agradeço demasiadamente pelo acolhimento, compartilhamento, ajuda de toda sorte e por dividir um espaço (físico e psíquico) comigo.

Ao psicólogo Germano, por sua escuta, acolhimento e ponderação que certamente me auxiliaram no “desembolar” de meus projetos, possibilidades e relações.

Às amigadas e companhias do curso de Pós-Graduação de Psicologia da UFU, especialmente Adriano Gosuen e Bárbara Guimarães, por todos os momentos compartilhados que tornaram meu percurso na “Pós” menos solitário e inóspito.

À assistente social Alcione Alci, pela amizade, sinceridade, simpatia, acolhimento, troca e exemplo concreto de ética humana e compromisso profissional que muito me ensinou.

Aos demais colegas, amigos e estudantes da UFU, UFTM e Faculdade Pitágoras que encontrei nos espaços de estudos e convivência universitária e aos demais membros da comunidade uberlandense e uberabense que me acolheram amistosamente nesse período.

Por fim, prolongo também os meus agradecimentos a todos(as) aqueles(as) que estiveram, de alguma maneira, direta ou indiretamente, próxima ou distante, em relação de composição comigo, me ajudando nessa trajetória de trabalho e realização. A todos vocês, minha gratidão!

Toda vida é uma incessante aspiração, toda satisfação é satisfação transitória. Meros dados da sensação e em um nível superior objetos sensíveis como coisas que para o sujeito estão aí, mas estão aí “livres de valor”, são abstrações. Não pode dar-se nada que não toca a afetividade.

Edmund Husserl (Ms A VI 26, 42a)

RESUMO

Considerando as possíveis contribuições da Fenomenologia da vida afetiva no sentido de fornecer uma fundamentação epistemológica segura para a Psicologia, o objetivo deste estudo foi analisar a questão das vivências afetivas a partir do modo como foi apresentada e desenvolvida nas análises fenomenológicas presentes em obras filosóficas de Edmund Husserl. Para tanto, foi desenvolvida uma pesquisa teórico-bibliográfica com critérios e parâmetros estabelecidos de seleção de material bibliográfico bem como uma sequência sistemática de procedimentos de leitura. Foram delimitados e apresentados quatro momentos principais da obra de Edmund Husserl em que as vivências afetivas foram analisadas, a saber: a fenomenologia dos sentimentos enunciada nas *Investigações Lógicas*, a fenomenologia dos estados de ânimo nos escritos publicados e inéditos, as análises fenomenológicas sobre as vivências afetivo-valorativas em *Ideias I e II*, e, por fim, o debate entre Moritz Geiger e Edmund Husserl sobre a consciência dos sentimentos. Reconstituímos também a fenomenologia da nostalgia como contribuição ao esclarecimento das vivências afetivas concretas a partir de três estudos husserlianos de Ignacio Quepons, filósofo especialista nos escritos de Husserl em que apresenta suas considerações sobre a vida afetiva. Assim, foram contextualizadas as principais obras e textos filosóficos de Edmund Husserl em que aparece o estudo fenomenológico das vivências afetivas bem como a reconstrução das distintas análises contidas nesses textos, a partir da maneira como foram desenvolvidas, em que são descritos os tipos particulares de vivências afetivas, as relações intencionais de fundamentação, apreensão e motivação que mantêm entre si, as diferentes formas intencionais possíveis dessas vivências, sua respectiva participação na constituição de um nível ou estrato de sentido objetivo que determina a dimensão valorativa da experiência, sua participação na formação de resplendores afetivos. Com a fenomenologia da nostalgia de Quepons demonstrou-se a potencialidade das análises husserlianas em impulsionar, promover e auxiliar o desenvolvimento de novas investigações fenomenológicas sobre as vivências afetivas concretamente vividas e tomadas em suas modalidades particulares. Concluímos também que a partir desses estudos encontramos uma via possível de aproximar-nos de nossa experiência do mundo vivido tal como se nos apresenta, afetiva e valorativamente.

Palavras-chave: Fenomenologia; Afetividade; Emoções; Humor.

RESUMEN

Considerando las posibles contribuciones de la Fenomenología de la vida afectiva en el sentido de proporcionar una fundamentación epistemológica segura para la Psicología, el objetivo de este estudio fue analizar la cuestión de las vivencias afectivas a partir del modo como fue presentada y desarrollada en los análisis fenomenológicos presentes en obras filosóficas de Edmund Husserl. Para ello, se desarrolló una investigación teórico-bibliográfica con criterios y parámetros establecidos de selección de material bibliográfico así como una secuencia sistemática de procedimientos de lectura. Se delimitó y presentó cuatro momentos principales de la obra de Edmund Husserl en que se analizaron las vivencias afectivas, a saber: la fenomenología de los sentimientos enunciada en las *Investigaciones Lógicas*, la fenomenología de los estados de ánimo en los escritos publicados e inéditos, los análisis fenomenológicos sobre las vivencias afectivo-valorativas en las *Ideas I y II*, y, por último, el debate entre Moritz Geiger y Edmund Husserl sobre la conciencia de los sentimientos. Reconstituimos también la fenomenología de la nostalgia como contribución al esclarecimiento de las vivencias afectivas concretas a partir de tres estudios husserlianos de Ignacio Quepons, filósofo especialista en los escritos de Husserl en que presenta sus consideraciones sobre la vida afectiva. Así, fueron contextualizadas las principales obras y textos filosóficos de Edmund Husserl en que aparecen el estudio fenomenológico de las vivencias afectivas así como la reconstrucción de los distintos análisis contenidos en esos textos, tomando en consideración la manera como fueron desarrolladas, en que se describen los tipos particulares de vivencias afectivas, las relaciones intencionales de fundamentación, aprehensión y motivación que mantienen entre sí, las diferentes formas intencionales posibles de esas vivencias, su respectiva participación en la constitución de un nivel o estrato de sentido objetivo que determina la dimensión valorativa de la experiencia, su participación en la formación de resplandores afectivos. Con la fenomenología de la nostalgia de Quepons se demostró la potencialidad de los análisis husserlianos en impulsar, promover y auxiliar el desarrollo de nuevas investigaciones fenomenológicas sobre las vivencias afectivas concretamente vividas y tomadas en sus modalidades particulares. Concluimos también que a partir de esos estudios encontramos una vía posible de acercarnos a nuestra experiencia del mundo vivido tal como se nos presenta, afectiva y valorativamente.

Palabras clave: Fenomenología; Afectividad; Emociones; Humor.

ABSTRACT

Considering the possible contributions of the Phenomenology of the affective life in order to provide a safe epistemological foundation for Psychology, the objective of this study was to analyze the question of affective experiences from the way it was presented and developed in the phenomenological analyzes present in Edmund Husserl's philosophical works. For that, a theoretical-bibliographic research was developed with established criteria and parameters for the selection of bibliographic material as well as a systematic sequence of reading procedures. Four main moments of Edmund Husserl's phenomenological work were delineated and presented in which the affective experiences were analyzed, namely: the phenomenology of the feelings enunciated in the *Logical Investigations*, the phenomenology of moods in the published and unpublished writings, the phenomenological analyzes of affective-evaluative experiences in *Ideas I* and *II*, and, finally, the debate between Moritz Geiger and Edmund Husserl on the consciousness of the feelings. We also reconstruct the phenomenology of nostalgia as a contribution to the clarification of concrete affective experiences from three Husserlian studies by Ignacio Quepons, a philosopher who is specialized in the writings of Husserl in which he presents his considerations on the affective life. Thus, the main works and philosophical texts of Edmund Husserl were contextualized in which the phenomenological study of the affective experiences appears as well as the reconstruction of the different analyzes contained in these texts, from the way in which they were developed, in which are described the particular types of affective experiences, the intentional relations of foundation, apprehension and motivation that they maintain among themselves, the different possible intentional forms of these experiences, their respective participation in the constitution of a level or stratum of objective sense that determines the value dimension of the experience, and its participation in the formation of affective shining. With the phenomenology of the nostalgia of Quepons, the potentiality of the Husserlian analyzes was demonstrated to impel, to promote and to aid the development of new phenomenological investigations on the affective experiences concretely lived and taken in their particular modalities. We also conclude that from these studies we find a possible way of approaching our experience of the lived world as presented to us, affectively and valuatively.

Keywords: Phenomenology; Affectivity; Emotions; Mood.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
MÉTODO	28
CAPÍTULO I	
<i>A fenomenologia dos sentimentos nas Investigações Lógicas: a distinção entre os atos de sentimento e os sentimentos sensíveis</i>	<i>39</i>
CAPÍTULO II	
<i>A fenomenologia dos estados de ânimo</i>	<i>57</i>
2.1. Contextualização dos principais escritos. Primeiras tematizações fenomenológicas dos estados de ânimo	57
2.2. As análises fenomenológicas dos estados de ânimo nos Manuscritos Inéditos	65
2.3. A participação da esfera corporal, ressonância afetiva e antecipação afetiva: desenvolvimentos particulares no contexto das análises sobre os estados de ânimo	75
CAPÍTULO III	
<i>A análise fenomenológica das vivências afetivas nas obras Ideias I e II</i>	<i>87</i>
3.1. As vivências afetivas como noeses fundadas e seus correlatos noemáticos: a tematização dos atos de sentimento e valoração em Ideias I	87
3.2. A consciência originária de valor, atitudes e valicepção: a tematização das vivências afetivas em Ideias II	97
3.3. Possibilidades, limites e condições de expressão da vida afetiva: aspectos relativos ao sentido e à significação no contexto da expressão das vivências afetivas e seus correlatos noemáticos	111

CAPÍTULO IV

<i>O debate entre Moritz Geiger e Edmund Husserl a respeito da intencionalidade e consciência dos sentimentos</i>	<i>122</i>
---	------------

4.1. <i>Moritz Geiger: entre a Psicologia e a Fenomenologia</i>	<i>124</i>
---	------------

4.2. <i>Moritz Geiger e a fenomenologia da consciência dos sentimentos</i>	<i>129</i>
--	------------

4.3. <i>A intencionalidade dos sentimentos e as formas de orientação em Geiger</i>	<i>139</i>
--	------------

4.4. <i>As considerações críticas de Husserl a respeito do artigo “A Consciência dos Sentimentos” de Geiger: aspectos de uma discussão construtiva</i>	<i>150</i>
--	------------

CAPÍTULO V

<i>A fenomenologia da nostalgia como contribuição para o esclarecimento das vivências afetivas: os três estudos husserlianos de Quepons</i>	<i>167</i>
---	------------

5.1. <i>Apresentação dos escritos de Ignacio Quepons sobre a fenomenologia da nostalgia....</i>	<i>167</i>
---	------------

5.1.1. <i>As formas intencionais da nostalgia e seu entrelaçamento com a esfera volitiva: aspectos descritivos de uma vivência afetiva concreta</i>	<i>172</i>
---	------------

5.1.2. <i>As sínteses de associação passiva e a suscitação nostálgica: delineamentos para uma fenomenologia genética da nostalgia</i>	<i>189</i>
---	------------

5.1.3. <i>O valor do mundo próprio e o resplendor nostálgico: a estranheza e a familiaridade do mundo na suscitação da nostalgia.....</i>	<i>198</i>
---	------------

CONSIDERAÇÕES FINAIS	213
-----------------------------------	------------

REFERÊNCIAS	232
--------------------------	------------

INTRODUÇÃO

A afetividade, considerada enquanto âmbito que envolve o conjunto de todos os afetos em todas as suas possíveis modalidades, tanto positivas quanto negativas, tem sido apropriada como tópico de investigação de diferentes disciplinas ao longo da história, possuindo, portanto, uma ampla gama de estudos caracterizados por uma diversidade de modos específicos de abordagem (Romero, 2003; Calhoun & Solomon, 1996; Martins, 2004). Diante disso, importa destacar que, conceitualmente, a afetividade também foi tipicamente abordada na literatura científica e filosófica especializada a partir do termo “emoções” (*emotions*) (Barret, Lewis & Haviland-Jones, 2016; Calhoun & Solomon, 1996; Izard, 1977; Le Breton, 2009; Martins, 2004; Solomon, 2004, 2007), sendo este tomado no sentido genérico que coincide com o que iremos nos referir a partir do conceito de vivência afetiva, seguindo Romero (2003), como sinônimo de ato afetivo ou afeto.

A razão principal para elegermos o termo “afeto” ou “vivência afetiva” e seu correspondente geral “afetividade”, como substituto ao emprego típico correspondente do conceito de “emoção” e seu plural “emoções”, respectivamente, envolve a nossa consideração de que os primeiros, neste contexto, são mais adequados, apesar de que a leitura comparativa possa ainda demonstrar que se trata de conceitos interpretados e utilizados em geral como sinônimos, isto é, como referidos ao mesmo conjunto de fenômenos que pode abarcar uma variedade de vivências e, potencialmente, seus agrupamentos em subconjuntos. Contudo, consideramos que, em determinados contextos, a falta de uma maior precisão quanto à definição das “emoções” denota uma limitação classificatória, pois, em algumas leituras, como a de Romero (2003), Buytendijk (1987) e Cetran (2006), as emoções especificariam conceitualmente um subconjunto próprio de vivências que compõe uma parte do que está

contido no âmbito designado pelo conceito geral de “afetividade” ou “vivências afetivas”, de modo que se torna discutível a utilização do termo “emoções” como conceito abarcador da dimensão inteira a depender do contexto de sua utilização.

Sendo assim, entre as disciplinas que abordam a questão da afetividade, podemos destacar a Antropologia e a Sociologia que de modo particular se interessam por esse fenômeno, considerando-o em termos de seu importante papel nas relações sociais humanas, como em suas interfaces com a cultura, bem como pela dinâmica da construção social de suas formas expressivas e implicações no âmbito da vida compartilhada (Le Breton, 2009; Stets & Turner, 2006, 2014; Turner, 2007; Von Sheve & Salmela, 2014). Entretanto, podemos observar que, ao longo da tradição, nesse âmbito de estudos sobre os afetos, predominam abordagens provenientes da Filosofia e da Psicologia (Calhoun & Solomon, 1996).

Historicamente, remonta-se até os filósofos gregos da Antiguidade, como Aristóteles (384-322 a.C.), os estoicos e os epicuristas, como produtores das primeiras descrições sobre os afetos. Subsequentemente, temos uma variedade de outras contribuições produzidas por filósofos e psicólogos, científicos ou não. Sendo assim, constata-se na Filosofia como tema recorrentemente tratado, sendo que, ao longo da tradição, apresentam-se uma variedade de descrições conjugadas com as respectivas preocupações filosóficas específicas de cada autor. Dentre esses estudos clássicos, destacam-se comumente alguns deles, como as concepções de Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677) e Hume (1711-1776), que se dirigem a uma descrição e classificação dos afetos segundo as perspectivas conceituais e problematizações em suas obras filosóficas (Calhoun & Solomon, 1996).

No campo de estudos científicos, podemos destacar o clássico estudo *A expressão das emoções no homem e nos animais* do reconhecido biólogo Charles Darwin (1809-1882), cuja contribuição científica mais conhecida é a teoria da evolução das espécies por meio da seleção natural. Também observamos uma variedade de estudos desenvolvidos a partir do advento e

desenvolvimento da psicologia científica, que surge no século XIX, baseada no paradigma epistemológico e metodológico das ciências naturais, fundada em conhecimentos da fisiologia, da neurologia e estudo do comportamento animal, incluindo assim as próprias investigações de Darwin (Calhoun & Solomon, 1996; Deigh, 2004).

Vinculada ao modelo cartesiano que delineava o estreito um vínculo entre os afetos e as mudanças corporais, encontramos como exemplo de investigação psicológico-científica a teoria do filósofo e psicólogo norteamericano William James (1842-1910) e do psicólogo dinamarquês Carl Lange (1834-1900), que desenvolveram de modo independente uma explicação semelhante aproximadamente na mesma época e, posteriormente, vieram a colaborar em uma obra, *The Emotions*, publicada em 1885, em que defendiam a sua tese de que as emoções seriam resultantes da percepção de mudanças fisiológicas eliciadas ou provocadas por mudanças involuntárias no corpo especificamente como reações às sensações físicas de objetos relevantes segundo marcos hereditários ligados aos instintos (Calhoun & Solomon, 1996; Prinz, 2004).

Embora esses pesquisadores tenham recebido muitas críticas (como a de Walter Cannon (1871-1945) a partir de seus estudos experimentais com animais), entre as quais se destacam a falta de uma explicação sobre como os acontecimentos físicos podem produzir estas mudanças fisiológicas e como podemos distinguir e identificar tantas emoções (assim como as sutis variações da experiência emocional possível em cada uma delas) a partir da simples base de mudanças fisiológicas gerais, a teoria de James-Lange como ficou bastante conhecida e continua influente em relação às teorias contemporâneas da psicologia científica.

De forma semelhante, na literatura científica psicológica também se destacam dois psicólogos experimentais, Stanley Schachter (1922-1997) e Jerome Singer (1934-2010), cujo trabalho conjunto envolve a incorporação das concepções de James suplementando-as com um enfoque cognitivo que atribui a distinção entre as emoções como sendo devidas às

diferentes interpretações e atribuição de rótulos (elemento cognitivo) dados às excitações corporais (elemento fisiológico) experienciadas nas emoções (Calhoun & Solomon, 1996; Prinz, 2004).

Com isso, parece correto afirmar que estes estudos clássicos exercem sua influência na psicologia contemporânea, principalmente nos representantes do chamado modelo cognitivo, que tende a enfatizar os diferentes processos entrelaçados que constituem a passagem das informações pelos sistemas de cognição considerados como mecanismos utilizados para lidar com certas situações de impasse ambiental com as quais as emoções estariam, de algum modo, relacionadas. Nesse sentido, o aspecto relativo à interação do indivíduo com o ambiente é apresentado como correspondendo ao modo de uma causalidade bidirecional, diferente dos modelos lineares e unidirecionais da tradição behaviorista ou analítico-comportamental que tomam os processos emocionais como respostas eliciadas por estímulos incondicionados, mas que também podem ser eliciados por estímulos inicialmente neutros que, a partir de um processo de aprendizagem denominado “condicionamento respondente”, que se tornam “estímulos condicionados”, que guardam a possibilidade de emitir os padrões de resposta ligados às emoções em diferentes contextos ambientais (Bastos, 1991).

Como representante da “Psicologia Cognitiva”, temos o trabalho de Aaron Beck (1921-), que desenvolve uma compreensão sobre as emoções no âmbito de uma teoria e prática psicoterapêuticas, denominada “Terapia Cognitiva”, que considera, junto aos representantes dessa abordagem psicológica, o processo de mediação cognitiva como verdadeiro foco de teorização e estudos. Esse modelo integra aos processos emocionais uma delimitação de diferentes mecanismos de avaliação cognitiva, que se expressam em toda percepção cognitivamente mediada dos estímulos (objetos). Constroem, desse modo, uma teorização que considera as cognições, os pensamentos e as crenças como dimensão primordial em relação a qual as emoções se encontram subordinadas no sentido de sua

determinação, de modo que as emoções seriam derivadas do modo como o indivíduo percebe, pensa e estrutura cognitivamente a sua realidade (Bastos, 1991; Fuchs, 2013; Lima, 1982).

Temos também as considerações da teoria psicanalítica de Sigmund Freud (1856-1939), que expressa uma significativa influência em relação à compreensão dos afetos encontrada no âmbito da Psicologia. Embora a Psicanálise de Freud não tenha desenvolvido explicitamente um estudo específico sobre os afetos tomados em si mesmos, temos que sua teoria e prática abarca a consideração de importantes influências afetivas na vida psíquica, tal como é possível encontrar em sua concepção sobre o funcionamento do aparelho psíquico, entendido como dividido em instâncias conscientes e inconscientes, onde se encontram aspectos psíquicos em perpétuo conflito intrasubjetivo (Calhoun & Solomon, 1996; Martin, 2004).

Sendo assim, em termos gerais, a psicanálise freudiana compreende os afetos em termos de sua ligação com a energia psíquica (“libido”) e os instintos (ou “pulsões”) inconscientes, assim como da topografia dinâmica do psiquismo. Com isso, apresenta Freud que a expressão dos afetos poderia se dar em nível consciente graças à vinculação do instinto/pulsão com uma ideia que lhe encaminharia a um objeto consciente. Contudo, pontua a possibilidade de que o afeto pode se desvincular da ideia, podendo determinar a vida psíquica do sujeito a partir do nível inconsciente. Nesse sentido, pela leitura da teoria metapsicológica de Freud, seguindo o seu entendimento sobre as operações da vida psíquica inconsciente, encontra-se os textos psicanalíticos sobre a angústia, que a apresentam como uma flutuação afetiva livre que já não tem uma conexão com uma causa motivadora ou objeto em termos conscientes (Calhoun & Solomon, 1996; Martins, 2004).

Com essa contextualização geral, embora demasiado sucinta, podemos visualizar alguns dos principais modelos epistêmicos a partir dos quais se orientam os estudos em Psicologia sobre os afetos. Partindo da classificação apresentada por Romero (2003, p. 46),

denotamos a preponderância do “modelo explicativo”, que se caracteriza pela tendência de privilegiar fatores físico-causais vinculados aos afetos, a partir de um enfoque experimental adotado em Psicologia, tomado das ciências naturais. Um aspecto limitador importante que se pode observar nos estudos que carregam este enfoque, segundo o autor, é a sua tendência de incluir na categoria das emoções básicas todo o espectro da afetividade, levando a ignorar, em análises desse tipo, algumas diferenças existentes entre os afetos em seus múltiplos aspectos constitutivos, oferecendo com isso um “critério taxinômico (...) bastante discutível” (Romero, 2003, p. 46). Além disso, tal como se pode reconhecer nos autores da psicologia científica apresentados acima, outro traço desses estudos de caráter explicativo é o de procurar “dar, na medida do possível, um tratamento experimental, a suas teses e hipóteses”, estabelecendo como ideal de pesquisa a determinação de “possíveis mecanismos neurofisiológicos ou bioquímicos responsáveis pelos fenômenos emocionais pesquisados” (Romero, 2003, p. 46).

Distintamente, seguindo a distinção de Romero (2003) sobre os modelos epistêmicos encontrados no estudo dos afetos em Psicologia, o enfoque psicanalítico poderia ser classificado como “modelo interpretativo” ou “hermenêutico” que sustenta a ideia de que os afetos são (apenas) elementos ou dados que precisam ser interpretados de acordo com uma teoria sobre outros processos psíquicos que estariam na base da manifestação dos fenômenos afetivos. Dessa maneira, é característico do modo psicanalítico de estudar e entender os afetos um tratamento que pressupõe que estes dizem, na verdade, de outros motivos fundamentais, em última instância, de uma dinâmica psíquica inconsciente, que precisa ser interpretada a partir do caráter simbólico que guardam os (epi)fenômenos afetivos, de modo que estes precisam ser “lidos” (mais do que compreendidos em si mesmos) por serem dados indicativos dessa outra dimensão considerada como a mais importante pela teoria e prática psicanalítica.

Frente a esses enfoques que tendem a substituir em suas investigações o recurso direto aos fenômenos afetivos vivenciados em função de algo com o qual estariam em relação como

derivações e que, por isso, buscam recuperar algo além como sendo a origem ou causa dos afetos (como vimos, nos modelos explicativos, busca-se os possíveis mecanismos corporais de cunho neurofisiológico ou bioquímico das emoções; na psicologia cognitiva, se destacam as cognições, pensamentos e crenças como determinantes das mesmas; e, na psicanálise, a relação das forças psíquicas inconscientes que motivam os afetos), discute Romero (2003) a respeito da possibilidade de um enfoque diferente denominado como “modelo compreensivo” cuja caracterização abarca uma influência fenomenológica, pois visa apreender em si mesmo o sentido dos afetos a partir do que esses fenômenos permitem captar em seu modo de se mostrar à consciência.

Em uma atitude crítica a essa hegemonia dos modelos cognitivos (explicativos) e psicodinâmicos (psicanalíticos) no contexto dos estudos sobre as diferentes enfermidades psicopatológicas que abarcam caracteres afetivos, por desconsiderarem os traços constitutivos e essenciais dos fenômenos afetivos em prol de um tipo de explicitação voltado aos elementos associados ou considerados como causadores dos afetos, argumentam Fuchs (2013) e Cetran (2006) sobre a necessidade de um estudo genuinamente fenomenológico da afetividade para fins de esclarecimento de suas implicações no domínio da psicopatologia.

Nesse cenário de hegemonia de modelos explicativos e interpretativos, Romero (2003, pp. 54-56) propõe um modelo de pesquisa que, segundo sua interpretação, segue algumas diretrizes do método fenomenológico de Edmund Husserl, a saber: “ater-se aos fenômenos mesmos”, deixando que estes se manifestem em uma atitude de abstenção de todo julgamento prévio, a fim de realizar “uma descrição rigorosa dos fenômenos a serem pesquisados” atendendo ao modo “como se apresenta o fenômeno no movimento da vivência”, discernindo a maneira “como se assemelha e diferencia de outros similares”, tentando, dessa maneira, “captar quais são os traços mais peculiares do fenômeno configurando-o na sua singularidade e sua eventual universalidade”, de modo a chegar à “essência do que estamos pesquisando”,

ou seja, “às características mais próprias da vivência ou da configuração complexa que tentamos apreender”. Com isso, de modo geral, compreende-se, a partir da leitura de Romero (2003, p. 56), que “fazer a fenomenologia (...) de qualquer (...) afeto ou vivência é caracterizar sua configuração geral”.

No entanto, em relação ao estudo de Romero (2003), ainda que se declare inspirado nos norteamentos metodológicos da fenomenologia de Edmund Husserl, e, em seu conjunto, apresente uma significativa contribuição para a Psicologia no sentido de uma compreensão sobre os afetos ligada à Fenomenologia, consideramos ainda que carece de uma apresentação pormenorizada da maneira específica pela qual esse estudo foi desenvolvido nas obras filosóficas dos principais autores desse campo. Sobretudo, a carência de estudos nacionais sobre o tema pode ser constatada inclusive se tomarmos em consideração objetivamente a quantidade de publicações vinculadas às principais bases de dados nacionais de Psicologia.

De fato, consultando as bases de dados Scielo, Pepsic e BVS-Psi Brasil, considerando as publicações indexadas no período de janeiro de 2006 a maio de 2017, a partir de descritores correspondentes ao nosso tema (“Husserl”, “afetividade”, “fenomenologia”), constata-se a inexistência de estudos publicados. Ainda, em relação aos artigos encontrados usando apenas os descritores “afetividade” e “fenomenologia”, não foi encontrado no corpo desses textos nenhuma consideração específica quanto ao modo como a questão como foi trabalhada por Husserl, evidenciando uma lacuna investigativa importante.

Edmund Husserl (1859-1938), nosso autor de destaque, foi estudioso e pensador de língua alemã, proveniente do campo da Matemática e posteriormente da Filosofia, cuja singular contribuição ao pensamento se deu especialmente por ter sido fundador e principal idealizador da Fenomenologia, cujo papel enquanto disciplina filosófica fundamental ele concebeu, de modo amplo, como ciência descritiva das estruturas essenciais da consciência tomada em seu sentido puro. Para efetivar essa missão, buscou, ao longo de sua obra,

sistematicamente, desenvolver e empregar uma metodologia própria e independente dos modelos filosóficos e científicos vigentes que fosse capaz de refletir e descrever os atos de consciência e seus correlatos intencionais em termos de seus aspectos estruturais e essenciais, de modo completamente seguro e evidente visando uma descrição dos mesmos em toda sua especificidade e complexidade características, tanto em seu aspecto já constituído para nós (etapa correspondente a sua fenomenologia estática) quanto pela reconstituição dos momentos prévios necessários para que as objetividades dadas à consciência pudessem ser constituídas para nós (etapa posterior denominada de fenomenologia genética) (Goto, 2008; San Martín, 1986, 1994, 2008; Zahavi, 2015).

O interesse pelo estudo dos atos ou vivências afetivas no interior desse movimento filosófico iniciado por Husserl, a partir da publicação em 1900 e 1901 de suas *Investigações Lógicas*, traça as suas origens desde seus momentos precoces, a partir da própria concepção de Franz Brentano (1838-1917), amigo e mestre de Husserl, no contexto de sua chamada “Psicologia Descritiva”, disciplina que exerceu uma forte influência na formulação de sua fenomenologia inaugural, embora a partir de uma profunda revisão de seus pressupostos. Com isso, temos que a Fenomenologia de Husserl carrega alguns traços da doutrina de Brentano também no sentido das suas análises sobre a esfera afetiva (Arroyo, 2009; Ferran, 2013; Melle, 2002; Moran, 2011).

Insatisfeito com a maneira como vinha se desenvolvendo a Psicologia na época a partir de um enfoque experimental, Brentano formulou sua Psicologia Descritiva como um tipo de ciência fundamental com o intuito de unificar o campo da Psicologia, estabelecendo-a como ciência empírica capaz de fornecer bases epistemológicas para outras disciplinas científicas e filosóficas. Nesse percurso, buscou estabelecer a sua psicologia descritiva como uma descrição e esclarecimento sobre os conceitos psicológicos básicos assim como uma classificação dos fenômenos psicológicos a partir de uma concepção empírica, porém não

experimental ou fisiológica, pois já concebia a impossibilidade da psicologia baseada na causalidade dos processos fisiológicos em dar conta da compreensão da multiplicidade e qualidade específica dos fenômenos psíquicos (Calhoun & Solomon, 1996; Moran, 2005, 2011).

Para isso, Brentano recuperou o conceito escolástico de “intencionalidade” como traço descritivo distintivo de todos os fenômenos psíquicos que o próprio Husserl recuperou e revisou na construção da sua fenomenologia como disciplina mais radical por conseguir ultrapassar algumas limitações ainda contidas na Psicologia Descritiva de Brentano, que Husserl descreve como parte de uma tendência epistemológica geral da época chamada de psicologismo, cujos pressupostos, por princípio, impediam que a Psicologia pudesse se realizar como ciência fundamental para as demais ciências e da própria Filosofia (Calhoun & Solomon, 1996; Moran, 2005, 2011). Sendo assim, com a ideia de intencionalidade, que estabelece que todas as vivências psíquicas possuem o traço essencial de estarem dirigidas ou referidas à objetos, os quais por isso seriam chamados de “objetos intencionais”, incluindo os atos da chamada esfera afetiva, Brentano (também Husserl e os fenomenólogos, por consequência) rechaçavam o ponto de vista tradicional que assumia, desde Descartes e Hume, a posição de que as vivências afetivas se dariam dentro do domínio das meras sensações ou estados sem nenhuma referência objetiva, bem como criticavam a posição de que essas vivências seriam desprovidas de todo conteúdo racional (Calhoun & Solomon, 1996). Antes, fariam parte de uma estrutura intencional em que se uniriam a outros conjuntos de atos com os quais se combinam dando lugar a novas totalidades de atos complexos, oferecendo, a partir de seu modo intencional próprio, uma maneira de se referir (ou qualidade) aos objetos que não deriva de outros atos (Moran, 2005, 2011).

Dessa maneira, tanto na Psicologia Descritiva de Brentano quanto na Fenomenologia de Husserl e de seus continuadores, os chamados de “primeiros fenomenólogos”, defende-se a

compreensão, a partir de uma variedade de análises desenvolvidas especialmente nesse primeiro período do movimento fenomenológico, a respeito da “primordialidade da esfera afetiva e seu próprio domínio de evidências”, em que se destacam considerações que apontam para seus aspectos qualitativos e corpóreo-sensíveis dessas vivências, sua fundação característica em relação aos outros atos de consciência que configuram a sua intencionalidade, bem como a relação que mantêm com a dimensão ética em função da relação primordial que mantêm enquanto formas intencionais que engendram e desvelam os valores e, de modo correspondente, teriam também uma função determinante no agir (Ferran, 2013, p. 350).

Com isso, especialmente entre a década de 1910 e 1920, destaca-se no movimento fenomenológico uma variedade de trabalhos sobre a afetividade, dirigidos mais propriamente ao projeto de esclarecimento ético, como aqueles realizados por Alexander Pfänder (1870-1941), Max Scheler (1874-1928), Edith Stein (1891-1942), Moritz Geiger (1880-1937), Carl Stumpf (1848-1936), Willy Hass (1883-1956), Gerda Walther (1897-1977), entre outros autores posteriores como Dietrich Von Hildebrand (1889-1977), José Ortega y Gasset (1883-1955), Aurel Kolnai (1900-1973) (Ferran, 2013; Paula & Goto, 2017) e F.J. J. Buytendijk (1887-1874) (Buytendijk, 1987).

Entre os textos fenomenológicos clássicos sobre os afetos posteriores à década de 1920 temos a contribuição de Martin Heidegger (1889-1976) dirigida a uma elucidação ontológica de base existencial e os primeiros trabalhos de Jean-Paul Sartre (1905-1980) fundados no interesse de uma “psicologia fenomenológica” (Calhoun & Solomon, 1996). Entre as contribuições mais recentes da fenomenologia para o cenário de debates sobre a afetividade, encontram-se também os trabalhos dos filósofos franceses Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Emmanuel Levinas (1906-1995), Michel Henry (1922-2002), Jean-Luc Marion (1946-) e Jean-Louis Chretien (1952-) (Quepons, 2008).

Nesse amplo cenário de discussões sobre os afetos, fica ainda para nós em aberto a questão sobre como o fundador e idealizador do movimento fenomenológico, que gerou tantos frutos investigativos e influências para o pensamento moderno e contemporâneo, tomou em consideração o estudo das vivências da esfera afetiva em suas análises. Com isso, chegamos à compreensão da necessidade de um trabalho investigativo que dê conta de realizar uma reconstituição, ao menos como esboço introdutório norteador, no contexto da psicologia brasileira, das análises fenomenológicas de Edmund Husserl desenvolvidas acerca das vivências afetivas (ou afetos ou afetividade) em algumas de suas obras filosóficas.

A importância dessa investigação se justifica especialmente em relação à possibilidade de se oferecer a partir dela condições para compreendermos qual a relação que se pode estabelecer entre as investigações fenomenológicas de Husserl sobre os afetos com o conjunto das investigações posteriores desenvolvidas pelos principais continuadores do movimento fenomenológico. Ainda, dirigindo-nos ao nosso próprio contexto científico, consideramos que esse esclarecimento sobre o desenvolvimento das análises fenomenológicas originais pode se mostrar frutífero no contexto de uma Psicologia que se pretenda aproximar, de maneira bem fundamentada, do pensamento fenomenológico, tanto no sentido de esclarecimento teórico-epistemológico como no domínio da práxis profissional fundamentada nesse pensamento, que tenha nas investigações propriamente fenomenológicas um campo de estudos capaz de elucidar, propiciar e apontar para uma aproximação em relação ao mundo vivido dado na experiência das pessoas ou grupos de pessoas com os quais o psicólogo realiza a sua atuação.

Além disso, a nível científico e profissional, consideramos como justificativa deste estudo a possível capacidade dessas análises fenomenológicas sobre as vivências afetivas em apontar para e propiciar um contexto elucidativo capaz de nos abrir e nos potencializar sensível e empaticamente para o refinamento de formas de compreensão e intervenção psicológica que considerem o modo de manifestação concreta e complexa das vivências

afetivas humanas. Sendo assim, tais esclarecimentos podem servir como base epistemológica para a reflexão e formulação dirigida à práxis profissional do psicólogo nos diferentes âmbitos de sua atuação, tendo em vista a ampla presença dos fenômenos afetivos na constituição e manifestação originária do mundo vivido, de modo que podemos atribuir a esses estudos fenomenológicos o potencial de ampliar o entendimento sobre os contornos, matizes e vicissitudes vivenciais peculiares tão comumente elusivas que se apresentam em cada vida humana.

Dessa maneira, compreende-se que a reconstituição das análises fenomenológicas sobre a esfera afetiva em Husserl pode contribuir no sentido de fornecer uma fundamentação epistemológica segura para a Psicologia, levando adiante o entendimento e o campo de intervenções até o recôndito domínio das experiências afetivas naquilo que escapam ao olhar reducionista que marca os principais modelos ligados à Psicologia científica. Ademais, considerando de modo geral a própria formulação histórica de Husserl sobre a importância de um desenvolvimento paralelo à Fenomenologia de uma Psicologia autenticamente fenomenológica, consideramos ainda a possibilidade das análises fenomenológicas em contribuir à Psicologia, no sentido de conduzir a uma possível reformulação consequente da desta como disciplina científica, auxiliando-a no reestabelecimento de seu objeto próprio (vivências psíquicas), fornecendo uma metodologia apropriada ao estudo dele, assim como promovendo o esclarecimento sobre os principais conceitos utilizados em Psicologia (Goto, 2008; Porta, 2013).

Assim sendo, o presente estudo tem como objetivo geral analisar a questão das vivências afetivas a partir do modo como foi apresentada e desenvolvida nas análises fenomenológicas presentes em obras filosóficas de Edmund Husserl. Como objetivos específicos, desenhados no sentido de possibilitar a concretização deste objetivo geral, consideramos: a) contextualizar, sumariamente, as principais obras e textos filosóficos de

Edmund Husserl onde aparece o estudo das vivências afetivas de modo geral; b) reconstituir as análises contidas nesses textos em termos de seus resultados segundo a maneira como foram abordadas e desenvolvidas pelo autor; c) delinear os principais conceitos utilizados pelo autor no desenvolvimento destas análises, expondo-os em termos de sua significação pertinente para a adequada compreensão; d) esclarecer quais são as principais distinções e continuidades estabelecidas ao longo das análises desenvolvidas pelo autor ao longo desses textos; por fim, e) apresentar uma análise de vivência afetiva concreta desenvolvida a partir dos referidos aspectos, conceitos e delineamentos metodológicos presentes nas obras fenomenológicas de Husserl com a finalidade de demonstrar a potencial operacionalidade investigativa dos mesmos para realização de análises fenomenológicas de vivências afetivas particulares. Para efetuar este último objetivo específico, tal como será exposto na seção referente ao método de nossa pesquisa, nós elegemos a vivência da nostalgia, seguindo as análises fenomenológicas husserlianas de Quepons (2013b, 2014b, 2015c).

MÉTODO

Em acordo com as considerações deixadas por Embree (2011) a respeito dos tipos de investigação fenomenológica, demarcamos que esta pesquisa caracteriza-se explicitamente como investigação teórica. Sendo o tipo predominante nos estudos da fenomenologia, a investigação teórica caracteriza-se fundamentalmente pela realização de análises “eruditas” dos textos fenomenológicos, em contraste com o tipo paralelo de investigação, denominado como “investigação reflexiva”, considerado enquanto trabalho genuíno do fenomenólogo dirigido à produção de investigações que vão além (ou mesmo que prescindem) dos textos, indo em direção às fontes radicais de sentido, seguindo a máxima fenomenológica de ir às coisas mesmas. Dessa maneira, a investigação teórica parte diretamente do trabalho previamente documentado em Fenomenologia buscando o caminho para apresentar os diferentes aspectos e momentos específicos de análise do fenômeno estudado.

Sendo assim, é a primazia do texto e de sua análise correspondente o que caracteriza a determinação teórica de nosso estudo, pois buscamos diretamente no conjunto do material bibliográfico selecionado o fio condutor para nossa reconstrução e exposição do tema proposto, isto é, das análises fenomenológicas correspondentes às vivências da esfera afetiva tal como desenvolvidas por Edmund Husserl em alguns de seus escritos. Porém, em acordo com Goto (2008, p.32), “pensamos ser necessário ainda esse tipo de pesquisa, pois carecemos, como psicólogos brasileiros, de uma compreensão mais profunda e extensa do que seja a fenomenologia”, e, por consequência, de suas tematizações mais específicas, como no nosso caso, “haja vista as poucas publicações e estudos existentes”.

Para tanto, nossa reconstituição das análises sobre as vivências da esfera afetiva segundo delineamentos de Husserl pretende seguir a ideia de uma leitura de segunda mão tal como compreendida pelo antropólogo Geertz (2008). Sendo assim, em vez de tentar

estabelecer de maneira exata e conclusiva as ideias presentes nos textos, buscamos interpretá-las segundo a forma como foram organizadas, construídas e postuladas. Em acordo com a intuição metodológica fornecida por este autor e apresentada por Goto (2008) no contexto de sua investigação a respeito da Psicologia Fenomenológica de Edmund Husserl, cabe somente ao autor, isto é, em nosso caso, ao próprio Edmund Husserl, legítimo autor das ideias elaboradas e apresentadas, a interpretação de primeira mão de seus textos. Relacionado a isso, assinalamos também que a nossa proposta compreende a impossibilidade de encerramento definitivo do assunto estudado, pois subentendemos a sua complexidade em contraposição aos limites do recorte do nosso campo de pesquisa aqui esboçado.

Também compreendemos como sendo um dos limites de nossa investigação o fato já destacado de que pretendemos fazer primordialmente uma leitura com vista da possibilidade de uma apropriação pelo campo da Psicologia. Desse modo, não constitui o nosso interesse questionar e levar adiante as problematizações ao nível da Filosofia pura propriamente dita. Pois, ainda que em nosso percurso tenhamos levado a cabo uma reconstituição de investigações produzidas a partir do âmbito dos apontamentos metodológicos, conceituações e problematizações ligadas à Fenomenologia enquanto disciplina filosófica, nosso interesse delimita-se quanto à possibilidade de encontrar nessas análises uma base fenomenológica para uma fundamentação mais rigorosa da Psicologia e, potencialmente, como pretendia Husserl, para fins de construção e desenvolvimento de uma autêntica “Psicologia Fenomenológica” no tangente, em nosso caso específico, ao estudo dos afetos.

Em acordo com a ideia do não encerramento definitivo da tematização, também abordamos o nosso tema seguindo um movimento de aproximação dos sentidos possíveis que puderam surgir no desenvolvimento da pesquisa, deixando aparecer na nossa leitura um tipo de ficção. Entretanto, por ficção aqui não compreendemos um entendimento do conteúdo dos textos enquanto portadores de conteúdos falsos, menos verdadeiros ou factuais, mas, como

esclarece Goto (2008) que instrumentaliza esta ideia de Geertz (2008), buscando apurar como foram construídos, no sentido do trabalho de “modelagem” ou confecção realizado pelo autor. Dessa forma, “significa que vamos expor o pensamento que construímos a partir do pensamento do autor e da obra estudada” (Goto, 2008, p. 32).

Somada a essa caracterização geral do nosso estudo enquanto investigação teórica, em vista da necessidade de estabelecer a estrutura precisa de nosso percurso metodológico, importa denotar que recuperamos e utilizamos os critérios e procedimentos metodológicos sistemáticos da pesquisa bibliográfica, tal como definida por Lima e Miotto (2007) e Salvador (1986), de modo que podemos definir metodologicamente nosso estudo como pesquisa teórico-bibliográfica.

Tal eleição e definição se devem evidentemente pela pertinência e utilidade da pesquisa bibliográfica enquanto procedimento metodológico em relação à natureza de nosso estudo, tendo em vista que efetivamente buscamos realizar uma aproximação do nosso objeto e, deste modo, cumprir os nossos objetivos por meio da aproximação e análise do mesmo partindo de fontes bibliográficas selecionadas, definidas como nosso campo de pesquisa. Entre as vantagens da pesquisa bibliográfica, os autores consideram que esta “possibilita um amplo alcance de informações, além de permitir a utilização de dados dispersos em inúmeras publicações, auxiliando também na construção, ou na melhor definição do quadro conceitual que envolve o objeto de estudo proposto com relação aos nossos objetivos” (Lima & Miotto, 2007, p. 40).

A utilização da pesquisa bibliográfica enquanto método de pesquisa se destaca ainda, especialmente, em casos em que o objeto de estudo é pouco conhecido, caracterizando assim a frequência de estudos de tipo exploratório e descritivo baseados neste método (Lima & Miotto, 2007). Dessa maneira, segundo o que já apresentamos na introdução do trabalho, devido à escassez de material produzido e publicado em contexto nacional e a característica

pouco unificada da literatura existente dedicada ao nosso tema, consideramos a pertinência do emprego desse aporte metodológico para nosso estudo como forma rigorosa de recuperar, organizar e reagrupar seus diversos e potencialmente dispersos conteúdos, possibilitando assim uma visão sistemática e sintética do que foi produzido e trabalhado pelos diferentes autores que se dedicaram a nossa problemática.

Enquanto procedimento metodológico, a pesquisa bibliográfica pode ser elaborada a partir da reflexão pessoal em estreita relação com a análise dos documentos escritos, seguindo uma ordenada sequência de procedimentos, cabendo ao pesquisador revisitar constantemente o desenho relativo ao percurso investigativo à medida que se envolve com os dados, denotando justamente a necessidade do pesquisador de retornar de modo atento e constante aos “objetivos propostos” e aos pressupostos que envolvem o estudo para que a vigilância epistemológica aconteça” (Lima & Miotto, 2007, p. 40).

Com isso, cabe apresentar a sequência de procedimentos que foram cumpridas no desenvolvimento de nossa pesquisa teórico-bibliográfica, demarcadas a partir das principais fases da pesquisa bibliográfica tal como apresentadas por Lima e Miotto (2007) baseadas em Salvador (1986). Dentre as etapas consideradas interessantes ao nosso estudo, que subdividem a pesquisa bibliográfica, temos:

- a) Elaboração do projeto de pesquisa – consiste na escolha do assunto, na formulação do problema de pesquisa e na elaboração do plano que visa buscar as respostas às questões formuladas.
- b) Investigação das soluções – fase comprometida com a coleta da documentação, envolvendo dois momentos distintos e sucessivos: levantamento da bibliografia e levantamento das informações contidas na bibliografia. É o estudo dos dados e/ou das informações presentes no material bibliográfico. Deve-se salientar que os resultados da pesquisa dependem da quantidade e da qualidade dos dados coletados.
- c) Análise

explicativa das soluções – consiste na análise da documentação, no exame do conteúdo das afirmações. Esta fase não está mais ligada à exploração do material pertinente ao estudo; é construída sob a capacidade crítica do pesquisador para explicar ou justificar os dados e/ou informações contidas no material selecionado.

d) Síntese integradora – é o produto final do processo de investigação, resultante da análise e reflexão dos documentos. Compreende as atividades relacionadas à apreensão do problema, investigação rigorosa, visualização de soluções e síntese. É o momento de conexão com o material de estudo, para leitura, anotações, indagações e explorações, cuja finalidade consiste na reflexão e na proposição de soluções (Lima & Miotto, 2007, p. 40-41).

Estes autores também consideram a adoção de critérios para a coleta de dados, destinados a delimitar nosso universo de estudo. O parâmetro temático se relaciona com a seleção das obras relacionadas ao objeto de estudo e temas correlacionados. O parâmetro linguístico, com os idiomas das obras recuperadas. O parâmetro cronológico de publicação, com a definição do período a ser pesquisado, definindo o conjunto de obras recuperadas. Por fim, as principais fontes que se pretende consultar: periódicos, livros, dissertações, teses, coletânea de textos, ensaios etc.

Para nossos fins, consideramos a delimitação de um período cronológico como critério irrelevante, tendo em vista o fato de que estudaremos textos do início do século XX, também em função do caráter não linear segundo o qual Edmund Husserl compôs e revisitou suas tematizações ao longo de sua obra (Goto, 2007). Com relação ao parâmetro temático, recuperamos e consultamos as principais obras disponíveis traduzidas e textos auxiliares especializados capazes de auxiliar na compreensão de como Edmund Husserl propôs suas análises fenomenológicas sobre as vivências afetivas, bem como os temas correlacionados, ao longo de sua obra, com a finalidade de apresentar seu conteúdo e organização claramente.

Sendo assim, consideramos a utilização de quaisquer textos capazes de nos auxiliar em nossos objetivos, sejam eles da autoria de Edmund Husserl ou de comentadores competentes em sua tematização particular, abarcando uma variada gama de fontes bibliográficas: livros, periódicos, dissertações, teses, coletânea de textos, ensaios etc. Por fim, com relação ao nosso parâmetro linguístico, delimitamos o nosso campo de leitura aos idiomas português, inglês e espanhol.

Nosso mapeamento bibliográfico circunscreve as seguintes obras filosóficas traduzidas de Edmund Husserl as quais realizamos a leitura diretamente: segundo volume de sua obra *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen)*, subtulado *Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, publicada originalmente em 1901; o primeiro tomo de sua obra *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)*, publicado originalmente em 1913, subtulado *Introdução geral à Fenomenologia Pura*, chamado abreviadamente de *Ideias I*; e o segundo tomo do projeto das *Ideias*, redatado conjuntamente ao primeiro livro, mas não publicado por Husserl em vida, aparecendo depois no conjunto de suas obras editadas e publicadas em 1952, subtulado *Investigações fenomenológicas sobre a constituição*, designado pela abreviação *Ideias II* (Husserl, 1952/2005, 1913/2002, 1913/2013, 2012).

Dentre os autores comentadores consultados, considerados úteis para a reconstituição das análises de Husserl sobre as vivências afetivas, bem como para a compreensão das obras e escritos aos quais não tivemos acesso, seja em função da inexistência de uma tradução correspondente ao nosso parâmetro linguístico apresentado ou devido a sua não publicação (inclusive em relação a sua língua original alemã, constituindo parte do acervo de manuscritos inéditos de Edmund Husserl mantidos e catalogados no chamado *Arquivo Husserl*) (Goto, 2008), temos: Arroyo (2009), Averchi (2015), Cabrera (2014), Crespo (2012, 2015, 2016),

Depraz (2011, 2012, 2014), Ferran (2013, 2015), Ferrer e Sánchez-Migallón (2011), Iribarne (2007, 2012, 2013), Lee (1998, 2005), Liangkang (2007), Melle (2002), Quepons (2008, 2012, 2013a, 2013b, 2013c, 2014a, 2014b, 2014c, 2015a, 2015b, 2015c, 2015d, 2016a, 2016b, 2016c), Rabanaque (2012, 2013), Rovalletti (2012), Schutz (2006), Walton (2015), Ziri6n (2003, 2009).

Assim, tendo em vista o conjunto do material bibliogr6fico recuperado, observou-se a relativa predomin6ncia de estudos de Ignacio Quepons, os quais efetivamente constam entre os principais trabalhos recuperados em nossa reconstituic6o dos diferentes momentos da obra fenomenol6gica de Husserl em que o fil6sofo fundador da fenomenologia versa sobre as viv6ncias afetivas. De modo particular, o trabalho deste autor tamb6m se destaca em sua import6ncia por apresentar diversos conte6dos tal como foram desenvolvidos por Husserl nos manuscritos in6ditos (especialmente os manuscritos de assinatura A VI 34, A VI 14, B I 31, M III 3 II 1, A I 16, A VI 12 II, A VI 34, E III 6, A VI 8 I, A IV 5, entre outros).

Cabe destacar que nos embasamos tamb6m em alguns dos estudos de Quepons (2013b, 2014b, 2015c) a fim de realizar, em um momento ulterior 6 reconstituic6o das an6lises originais de Husserl, uma reconstituic6o de suas an6lises sobre a nostalgia enquanto exemplo privilegiado de viv6ncia afetiva concreta com a finalidade de demonstrar a potencial operacionalidade das an6lises husserlianas no sentido de auxiliar e promover (novas) investiga66es fenomenol6gicas voltadas a viv6ncias afetivas particulares, tal como expresso no 6ltimo de nossos objetivos espec6ficos. Ainda, a escolha do trabalho desse estudioso se justifica por ser ele comentador e int6rprete da obra fenomenol6gica de Edmund Husserl especializado em rela66o aos textos, tanto publicados quanto in6ditos, em que o fundador da fenomenologia apresenta seu esclarecimento a respeito das viv6ncias afetivas, seguindo-o de modo coerente e exp6cito em sua pr6pria investiga66o fenomenol6gica sobre a viv6ncia da nostalgia.

Tendo definido os parâmetros que servem de critério para delimitar o campo de pesquisa pela coleta do material bibliográfico, chegamos à definição da etapa de leitura(s) do material assim selecionado que é apresentada enquanto momento necessário e crucial do método da pesquisa bibliográfica, visando, de modo sistemático e organizado, encontrar soluções para os problemas de pesquisa. Porém, não se trata de uma leitura simples e desarticulada, mas de uma sucessão coerente e estruturada de várias etapas de leitura, que visa reconstituir as ideias presentes nos textos a fim de alcançar os objetivos propostos.

Lima e Miotto (2007, p. 41) descrevem diversas leituras do material estabelecidas sequencialmente que incluem, esquematicamente: desde a *leitura de reconhecimento do material bibliográfico*, em busca daqueles textos que podem conter informações referentes ao tema; à *leitura exploratória*, que visa selecionar os textos e obras específicas que respondem de fato aos objetivos; seguida da *leitura seletiva*, que separa no material aquilo que de fato corresponde aos objetivos, descartando conseqüentemente o que for considerado secundário; seguida da *leitura crítica ou reflexiva*, em que se realiza a definição exata dos textos e fragmentos a serem abordados para análise crítica e reflexão acerca do ponto de vista do(s) autor(es), ordenando e sumarizando as ideias contidas no material, detendo-se na compreensão do conteúdo das afirmações e seus motivos. Por fim, realiza-se a derradeira *leitura interpretativa*, que visa interpretar e ligar as ideias expressas pelo autor da obra mantendo como critério os propósitos do pesquisador. Esta última etapa de leitura “requer um exercício de associação de ideias, transferência de situações, comparação de propósitos, liberdade de pensar e capacidade de criar” (Lima & Miotto, 2007, p. 41).

Sendo assim, compondo o nosso texto dissertativo, trazemos as principais etapas e assuntos ligados ao tema das análises fenomenológicas de Husserl sobre as vivências afetivas, contendo uma exposição geral da maneira tal como abordado na obra do nosso autor de referência: o primeiro capítulo corresponde à análise das vivências de sentimento (*Gefühle*),

tal como abordadas especificamente no §15 da Quinta de suas *Investigações Lógicas* no segundo volume de 1901. Na composição dessas análises fenomenológicas sobre os sentimentos, Husserl apresenta a problematização do caráter essencial da intencionalidade dessas vivências, desenvolvendo com isso delimitações e caracterizações em que se destacam as diferenças e relações entre os chamados “atos de sentimento” e os “sentimentos sensíveis”, explicitando sua concepção acerca da fundamentação das vivências afetivas nas “apresentações”, assim como seu entrelaçamento característico. Com a elucidação desse primeiro momento dedicado às vivências afetivas em sua obra filosófica fenomenológica, pretendemos esclarecer as principais características e os pontos que foram desenvolvidos, continuados e, também, mostrar aquilo que nessas análises antecipa certos conteúdos presentes em suas investigações posteriores.

Na sequência, apresentamos no segundo capítulo as análises a respeito das vivências denominadas como “estados de ânimo” (no português) ou “*moods*” (no inglês) ou “*temple de ánimo*” ou “*estado de ánimo*” ou “*humor*” (no espanhol), tendo todas essas denominações o mesmo correspondente original alemão: *Stimmungen*. Essas análises em particular serão apresentadas exclusivamente por meio da tematização realizada por autores comentadores e intérpretes dos conteúdos presentes nos escritos inéditos de Husserl, especialmente aqueles escritos relativos à série de manuscritos originalmente selecionados para a formação de uma obra sistemática conhecida como *Estudos sobre a estrutura da consciência* (Quepons, 2013a). Nesses escritos, destaca-se a consideração sobre o modo intencional específico ao estado de ânimo, interpretado a partir da noção husserliana de intencionalidade de horizonte, assim como o esclarecimento a respeito de sua função iluminadora do mundo circundante e de abrir horizontes.

Em seguida, no terceiro capítulo avançamos na consideração das investigações sobre a esfera afetiva presentes em sua obra *Ideias I*, publicada originalmente em 1913, e no segundo

volume da mesma obra, *Ideias II*, publicada original e postumamente em 1952. Nessas obras Husserl desenvolve a sua investigação a partir de uma caracterização que segue um novo marco conceitual inaugurado no contexto dessa primeira obra, a saber, a consideração a respeito das camadas noético-noemáticas próprias às vivências afetivas. No contexto dessas referidas obras, contudo, observamos que Husserl não rompe com as descrições realizadas a partir de suas *Investigações Lógicas*, mas as atualiza a partir do que foi descoberto nesse novo modelo descritivo que descreve as camadas envolvidas nesses atos de consciência e em seus correlatos intencionais. Nesses escritos aparece a descrição de um tipo de objetividade própria constituída pelos atos afetivos, a saber, os valores, de modo que passam tais atos a serem chamados também nesse contexto de “atos valorativos” ou “afetivo-valorativos”.

No quarto capítulo, também foi construído exclusivamente a partir de autores comentadores e intérpretes, apresentamos as considerações desenvolvidas por Husserl a respeito do estudo desenvolvido por Moritz Geiger, publicado em 1911, denominado *A consciência dos sentimentos (Das Bewusstsein von Gefühle)*, em relação ao qual Husserl se posicionou em uma parte de seus manuscritos de investigação. Neste capítulo, iremos apresentar as principais distinções estabelecidas por Geiger e a maneira peculiar como ele interpretou em suas análises os fenômenos de sentimento, denotando assim os contrastes e as relações estabelecidas com as investigações de Husserl desenvolvidas até esse período. Também apresentamos os comentários e as considerações particulares de Husserl a respeito do estudo de Geiger a partir da reconstituição das críticas, correções e confrontações diretas do fundador do movimento fenomenológico.

Finalmente, apresentamos o quinto e último capítulo voltado à exposição sistemática da fenomenologia de uma vivência afetiva concreta desenvolvida segundo os resultados das análises e parâmetros metodológico-conceituais da fenomenologia de Husserl a fim de demonstrar sua potencial utilidade e operatividade para o estudo e elucidação rigorosamente

fundamentada a respeito das vivências afetivas. Para tanto, partimos da reconstituição dos textos de Quepons (2013b, 2014a, 2015c) – filósofo comentador e intérprete de referência nesse âmbito de estudo sobre a vida afetiva na obra de Edmund Husserl – em que apresenta sua própria análise fenomenológica da experiência da “nostalgia”. Essa seleção se deve por considerarmos que as análises originais desse autor sobre uma vivência concreta da esfera afetiva demonstram bem a pertinência e a capacidade dos delineamentos metodológico-conceituais fenomenológicos de Husserl em embasar o desenvolvimento de uma elucidação rigorosa das estruturas envolvidas nas vivências afetivas particulares em sua singularidade, complexidade e abrangência.

CAPÍTULO I

A fenomenologia dos sentimentos nas Investigações Lógicas: a distinção entre os atos de sentimento e os sentimentos sensíveis

O delineamento de uma análise das vivências afetivas na obra fenomenológica de Edmund Husserl publicada em vida aparece, pela primeira vez, como fenomenologia dos sentimentos, no parágrafo §15 da quinta investigação lógica, encontrada no segundo volume da obra *Investigações Lógicas*, subtítulo *Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, de 1901. Certamente essa passagem configura o momento mais conhecido e referido de sua obra, tal como podemos constatar pelas fontes bibliográficas selecionadas e recuperadas, no que tange ao seu posicionamento sobre as vivências afetivas (Arroyo, 2009; Depraz, 2012; Lee, 1998, 2003; Liangkang, 2007; Quepons, 2008, 2012b, 2013a, 2013b, 2013c, 2014a, 2014b, 2014c, 2015a, 2015b, 2015c, 2015d; Rovaletti, 2012; Schutz, 2006; Walton, 2015; Ziri6n, 2009).

Logo ao in6cio do par6grafo, anuncia Husserl (2012, p. 332) uma dificuldade que se levanta a respeito da chamada “unidade gen6rica das viv6ncias intencionais”. Assim, o autor inicia apontando que esta dificuldade remete 6 quest6o daquilo que estaria na base da delimita66o das viv6ncias em dois tipos principais previamente anunciados em sua obra, a saber, aquela entre as *viv6ncias intencionais* (ou *inten666es* ou *atos*, como tamb6m s6o chamadas dentro da terminologia fenomenol6gica husserliana) e as chamadas *viv6ncias n6o intencionais*. Por ora, demonstra sua import6ncia o entendimento daquilo que trata, afinal, essa diferencia66o b6sica que compreende a classifica66o de toda uma multiplicidade de viv6ncias separadas em dois campos distintos.

De modo específico e claro, descreve Husserl (2012) que a diferença essencial entre ambos os tipos de vivências se dá a partir da constatação da existência, no caso das primeiras, de uma *referência intencional a algum objeto* (ou alguma coisa ou algo objetivo ou alguma objetividade, como também se diz). Contudo, esse objeto não é entendido no sentido empírico, mas como algo a que esta vivência está intrinsecamente ou essencialmente ligada, ou melhor, correlacionada *a priori* como referência objetiva sem a qual elas não poderiam ser chamadas de intencionais. São, portanto, chamadas de vivências intencionais todas aquelas vivências que se caracterizam por esse originário *visar* ou *tender* ou *dirigir-se*, de algum modo, até algo objetivo, no sentido amplo fenomenológico. Dessa maneira, expressam o que se entende, de modo geral, pela noção de *intencionalidade* da consciência em cada um de seus modos particulares de aparecer vivencialmente: na percepção, algo é percebido, na imaginação, algo é imaginado etc. De outro lado, as vivências não intencionais seriam todas aquelas marcadas pela inexistência ou ausência de uma referência intencional intrínseca. Ou seja, tal como se compreende pelo próprio adjetivo utilizado, enquanto uma negação do traço da intencionalidade, as vivências não intencionais não guardam uma correlação essencial com algo de objetivo. Incluem-se neste grupo todas as vivências da esfera da *sensação* também chamadas por *conteúdos sensíveis* ou *dados materiais*.

Compreendida essa diferenciação básica e tomando-a em consideração, seguimos a apresentação de Husserl (2012) em que questiona se a delimitação entre ambos os conjuntos de vivências não se daria de modo puramente extrínseco de forma que as mesmas vivências particulares ou as vivências de determinado gênero fenomenológico descritivo ora teriam uma referência intencional, ora não. Relacionado a isso, afirma o autor, desenvolveu-se uma ampla problematização envolvendo discussões e controvérsias no âmbito da literatura especializada contemporânea a sua obra, cujo interesse resolutivo envolvia a própria possibilidade de delimitação dos “fenômenos psíquicos” como domínio de estudos da Psicologia, segundo “a

nota característica da relação intencional”, sendo que “esta última disputa incidiu sobretudo sobre certos fenômenos da esfera do *sentimento*” (p. 333). Por este motivo, considerando a dificuldade de delimitar as vivências do gênero do sentimento dentro de um mesmo âmbito intencional, de modo que poderiam ser tomados como um contraexemplo dessa unidade genérica da intencionalidade das vivências, Husserl (2012, p. 333) diz ficaria aberta a possibilidade de uma dúvida dupla:

(...) ou se duvidava que estes fossem *atos* de sentimento, isto é, se a relação intencional se lhes acoplava simplesmente de um modo *impróprio* e se não pertencia antes, direta e propriamente, às *representações* que lhe são inerentes; ou se duvidava da *essencialidade* do caráter intencional apenas para a classe dos sentimentos, na medida em que a uns se atribuía este caráter e a outros se negava.

(p. 333)

Com isso, atento à dificuldade de se afirmar inicialmente de maneira direta e precisa sobre a presença ou não do traço da intencionalidade no âmbito das vivências da esfera (ou gênero ou classe) dos sentimentos, Husserl (2012) estabelece dois momentos de seu percurso descritivo-analítico em que parte da consideração de ambas as possibilidades, isto é, de se há em geral sentimentos que podem vir a ser considerados como atos intencionais e, em seguida, se esta relação intencional poderia faltar a outras vivências da mesma classe.

Dessa maneira, indagando a respeito da primeira possibilidade, denota Husserl (2012) que existem vivências de sentimentos em que seria indiscutível a presença de uma referência intencional a algo objetivo. Exemplifica indicando as vivências de sentimento como o agrado com uma melodia e o desagrado com um apito estridente, demonstrando, assim, a existência de uma referência intencional explícita. Convoca outras possíveis vivências de sentimento, tais como o contentamento ou descontentamento por algo, o prazer deleitado ou sentir-se atraído ou tender com prazer por alguma coisa, ou mesmo o desagrado, desprazer ou repulsão

por qualquer coisa etc. Em cada um desses casos ficaria explícita uma direção ou referência até algo objetivo em certas vivências de sentimento, sendo, por isso, atos ou intenções de sentimento, isto é, vivências intencionais de sentimento em sentido autêntico.

Contudo, continua Husserl (2012), esses exemplos ainda não são considerados suficientes em sentido descritivo para os críticos da compreensão da intencionalidade dos sentimentos, pois se mostra necessário esclarecer a origem da mesma intencionalidade apresentada nas vivências de sentimento que podem não ser-lhes própria. Segundo o autor, para os impugnadores da concepção da conveniência descritiva da intencionalidade essencial dos sentimentos, estes não seriam atos ou intenções. Antes, seriam meros estados, os quais não comportariam em si mesmos uma intencionalidade, ou melhor, esta não teria com relação aos sentimentos um “caráter imediato” (Rabanaque, 2012, p. 108).

Ao invés, os atos de sentimentos devem sua constatável referência intencional a uma fundamentação em outras vivências, tendo por base as chamadas de *representações*¹ que seriam as verdadeiras portadoras de uma intencionalidade em sentido próprio. Dessa maneira, seria por meio dessa peculiar “combinação” ou “complicação” ou “entrelaçamento” ou “unificação” – variedade terminológica utilizada no texto consultado para referir-se ao mesmo processo de fundamentação entre atos – que as representações “emprestariam” às vivências de sentimento uma referência ao seu objeto próprio (Husserl, 2012).

Sobre esse aspecto da referência intencional das vivências de sentimento ser derivada de seu entrelaçamento com as representações, Husserl (2012) nos diz que não há nenhuma objeção. De fato, o autor apresenta que Brentano, em relação ao qual Husserl segue nesse aspecto específico, já havia ensinado

¹ Cabe notar, de acordo com Schutz (2006), que por representação designa-se precisamente o caráter de ato responsável por “presentar” algo (apresentar, tornar presente). Em outros termos, cabe à representação efetuar essencialmente a função de apresentar algo, de trazer à presença determinado objeto. Por esta razão, algumas traduções optam, ao invés, pelo termo “presentação”, por possuir uma relação mais direta com este significado.

(...) sem entrar em contradição consigo próprio, que os sentimentos, tal como todos os atos que não são simples representações, têm por base representações. Só nos podemos referir a tais objetos segundo o modo do sentimento porque os apresentamos a nós por meio das representações entrelaçadas. (...) O sentimento, considerado em si mesmo, não contém nenhuma intenção, ele não reenvia para além de si próprio para um objeto sentido; apenas por meio de uma unificação com uma representação é que adquire o sentimento uma certa relação com um objeto, mas uma relação que seria apenas determinada por *esta* conexão com uma relação intencional e que não poderia ser, ela própria, concebida como uma relação intencional. (p. 334)

Acompanhando a concepção brentaniana, em contraste com a posição em que os sentimentos seriam meros estados sem nenhum direcionamento, Husserl (2012, p. 334) descreve uma fundamentação entre vivências em que se encontram “*duas* intenções edificadas uma sobre a outra”: uma delas, a fundante (representação), forneceria o objeto representado e a fundada (sentimento), o objeto do sentimento. Com isso, ficaria estabelecido um tipo de hierarquia de dependência entre as duas intenções copresentes: a primeira poderia desprender-se da última, mas não o inverso². Por outro lado, existe também a posição contrária que afirma haver “apenas *uma* intenção, a representativa” (p. 334).

Diante desse âmbito temático no qual se apresentam essas duas posições principais e distintas sobre a intencionalidade dos sentimentos, Husserl (2012, p. 344) nos diz que, considerando “a situação objetiva na intuição fenomenológica, parece que devemos preferir

² Esta passagem deixa para nós em aberto algumas questões quando a consideramos em relação ao que apresenta Husserl (2012, p. 339) mais a frente a respeito da possibilidade das sensações de prazer perdurarem após o caráter de ato ter deixado o primeiro plano, como sustenta ao fim do §15 dessa investigação, onde discute sobre a relação de fundação dos atos de sentimento e os chamados sentimentos sensíveis que apresentaremos ainda neste capítulo. Seria essa possibilidade de separação entre as vivências algo exclusivo dos sentimentos sensíveis, tendo os atos de sentimento uma necessidade intrínseca de estarem fundados na representação? Aparentemente, Husserl (2012) não desenvolve este ponto de modo a apresentar explicitamente uma posição em relação a esta posição específica de Brentano que recupera, apesar de que sua análise posteriormente aponte para a possibilidade da separação com a objetividade da representação e da vigência temporal independente desta por parte dos sentimentos sensíveis.

decididamente a posição de Brentano”, pois nós não vivemos a coisa representada e, em cima dela, o sentimento como algo sem relação com a coisa, sem tal direção até ela. Pelo contrário, quando examinamos intuitivamente o caso concreto de nosso desagrado ou agrado, por exemplo, é notável que nós estejamos sempre voltados com agrado ou desagrado para alguma coisa, ou seja, temos um direcionamento de caráter afetivo em relação a algo.

Sendo assim, para Husserl (2012), não se trata igualmente de uma ligação “de modo simplesmente *associativo*, mas o agrado ou desagrado *dirigem-se*, antes, para o objeto representado e, sem uma tal direção, não poderiam existir de todo” (p. 344). Dessa forma, destaca que “*a essência específica do agrado exige a relação com algo agradável*” (p. 344), explicitando a pertinência descritiva da intencionalidade em relação a certas vivências de sentimentos. Pois mesmo que os atos de sentimentos devam originalmente sua intenção às representações subjacentes, não obstante possuem justamente isso que recebem delas.

Seguindo sua análise, Husserl (2012) apresenta sua contestação crítica à ideia de uma relação causal entre a representação fundante e o ato fundado de sentimento. Quanto a isso, esclarece que a relação entre o ato fundante e o ato fundado não é de nenhum modo corretamente compreendida como algo que pudesse ser provocado de uma intenção à outra. Em outros termos, não estabelecem uma relação de tipo causal entre si. Sendo assim, denota que uma relação intencional, no caso específico dos sentimentos e em geral, não pode ser tomada no sentido de uma relação causal, pois tal relação implicaria algo como a possibilidade de se pensar cada componente da relação (causa e efeito) como separáveis e capazes de existir por si mesmos e ainda de agir de modo real e exterior sobre o outro. Este sentido, tratando-se de uma “conexão necessária, substancial e causal, de ordem empírica”, não vem ao caso na descrição de uma relação intencional, pois um objeto intencional não pode ser concebido como “algo que seja efetivamente fora de mim e que determine realmente a minha vida anímica, de um modo psicofísico” (p. 336).

Em acordo com essas considerações, Husserl (2012) delimita o caráter “eficiente” que possui o objeto intencional em “suscitar” ou “despertar” o surgimento de vivências da esfera afetiva a ele direcionados:

Um combate de centauros, que me represento em imagem ou na fantasia, suscita o meu prazer tanto quanto uma bela paisagem da realidade, e, se apreendo também esta última como causa psicofísica real do estado anímico de prazer provocado em mim, esta “causação” é totalmente diferente daquela pela qual considero a paisagem vista – em virtude precisamente do seu modo de aparição, ou das cores e formas aparentes da sua “imagem” – como “fonte”, como “fundamento” ou “causa” do meu prazer. O ser-aprazível, correspondentemente, e o sentir prazer pertencem a esta paisagem não como realidade física ou como efeito físico, mas, na consciência do ato aqui em questão, eles pertencem à paisagem enquanto ela *aparece de tal e tal maneira*, eventualmente, enquanto ela é de tal ou tal maneira ajuizada, enquanto ela faz recordar isto ou aquilo: nessa qualidade, ela “reclama” ou “desperta” tais sentimentos. (p. 336)

Sendo assim, Husserl (2012) nos diz que determinados acontecimentos podem suscitar em nós determinadas vivências de sentimento direcionadas até eles. Contudo, como indicado implicitamente pelo uso dessas palavras – “suscitar”, “despertar”, “reclamar” –, designa-se um modo de afetar totalmente outro daquele correspondente ao tipo causal ligado aos fenômenos físicos. Assim, descreve que as sensações entrelaçadas ou entretecidas aos nossos atos de sentimentos pertencem, antes, aos próprios acontecimentos enquanto fenômenos aos quais esses atos se dirigem. Dessa maneira, as sensações se vinculam intencionalmente aos acontecimentos precisamente em virtude da qualidade de seu modo de aparição própria, isto é, pela maneira peculiar como aparecem à consciência: não são causadas psicofisicamente por eles. Eis a perfeita demonstração de como a análise fenomenológica pode resolver a

problemática “causação aparente” na esfera das vivências afetivas evitando uma explicação de ordem psicofísica real, tomando a complexa rede de relações intencionais “plena e totalmente em si” mesma (pp. 335-336).

Na sequência, Husserl (2012) entra no segundo momento de seu percurso analítico no qual passa a considerar se há sentimentos que podem ser considerados não intencionais, isto é, caracterizados por um modo radicalmente outro que aquele dos atos, por não possuir quaisquer caracteres intencionais. Desse modo, estabelece a distinção essencial existente entre as vivências de sentimento, a saber, entre os “atos de sentimento” (*Gefühl Akte*), até aqui considerados, e os “sentimentos sensíveis” (*Gefühlsempfindungen*) ou “sentimentos de sensação” (*sinnliche Gefühle*³) ou, como também são chamados, as “sensações de sentimento” ou “sensações afetivas”.

Para ilustrar sua exposição a respeito dos sentimentos sensíveis, Husserl (2012) oferece o exemplo da dor sensível de uma queimadura: esta não pode ser posta no mesmo plano que dos atos intencionais, mas, ao invés, deve ser compreendida como fazendo parte do mesmo sentido que os conteúdos sensíveis ou sensações enquanto momentos exibidores das características de determinado objeto, que encontramos no plano das vivências perceptivas: as cores, as texturas, os cheiros ou os sabores etc. Ainda, partindo da consideração de exemplos que de prazeres sensíveis como “o perfume de uma rosa, o bom paladar de um alimento e coisas semelhantes” e as dores, afirma Husserl (2012) que “os sentimentos sensíveis estão fundidos com as sensações, pertencentes a este ou àquele campo sensível, de uma maneira inteiramente análoga ao modo como estas sensações estão fundidas entre si” (pp. 336-337).

Assim, estabelece Husserl que os sentimentos sensíveis ou sensações de sentimento na sua alargada esfera, por estarem fundidas com as sensações da esfera perceptiva, compartilham com elas parte de seu modo de ser, isto é, pode-se dizer que esses valem e

³ Os termos correspondentes em alemão apresentados foram recuperados a partir dos trabalhos de Crespo (2016), Depraz (2011, 2012, 2014), Quepons (2013b, 2014a, 2015b, 2015d, 2016a), Walton (2015) e Ziri6n (2009).

funcionam como estas. Contudo, conforme veremos com mais detalhe ao avançar em sua análise desenvolvida neste parágrafo de sua investigação lógica, apesar desse paralelismo inicial, constata-se ambas as classes de conteúdos sensíveis não se comportam da mesma maneira, podendo os sentimentos sensíveis com exclusividade durar quando já não estão sendo apreendidos por atos de sentimento (Quepons, 2013b, 2015a).

Não obstante, Husserl (2012) concorda, de certo modo, com a ideia de que os sentimentos sensíveis estão referidos a algo objetivo. Por exemplo, no caso da “dor de se queimar ou estar queimado”, temos presente tal referência, “de um lado, ao eu, mais precisamente, ao membro corporal queimado, do outro lado, ao objeto cadente” (p. 337). Contudo, isso mostra mais uma vez a uniformidade entre os sentimentos sensíveis com as outras sensações. Do mesmo modo, falamos, por exemplo, das sensações táteis como referidas simultaneamente “ao membro do corpo que tateia e ao corpo exterior que é tocado” (p. 337). Assim, “por mais que esta relação se consume em vivências intencionais, ninguém pensará, por causa disso, em designar as próprias sensações como sendo vivências” de tipo intencional (p. 337).

Com isso, fica preservada a diferença evidente entre as vivências intencionais (ou atos ou intenções) e as vivências não intencionais (ou sensações ou conteúdos sensíveis em geral). De modo específico, descreve Husserl (2012, p. 337) que as sensações em si mesmas não são as vivências intencionais, mas funcionam como “conteúdos apresentantes de atos” que possibilitam a constituição das vivências intencionais. Metaforicamente, indica que esses conteúdos serviriam “como pedras de construção dos atos” (p. 329). Dessa maneira, “as sensações sofrem, aqui, uma ‘interpretação’ ou ‘apreensão’ objetiva. Elas próprias não são, portanto, atos, mas com elas constituem-se atos, a saber quando caracteres intencionais do tipo da apreensão perceptiva se apoderam delas, conferindo-lhes, por assim dizer, uma animação” (p. 337). Fica claro assim o sentido do que Husserl (1913/2002) em sua obra

Ideias I, quando passa a tratar as sensações com nova terminologia, a saber, a partir da noção de *hyle* ou momentos hyléticos, descreve-as enquanto “materiais” ou simplesmente “ingredientes” dos atos, pois ao mesmo tempo constroem e especificam sensivelmente com suas qualidades ou seus matizes aquilo que aparece nos atos. Ainda sobre esse estrato de sensações, temos a pontuação de Husserl (2012), que estabelece na mesma investigação, antes de adentrar sua tematização dentro do gênero específico dos sentimentos sensíveis:

(...) os *conteúdos verdadeiramente imanes*, que pertencem à consistência real (*Reell*) das vivências intencionais, são *não intencionais*: eles edificam o ato, possibilitam a intenção, enquanto pontos de referência necessários, mas eles próprios não são intentados, não são os objetos que são representados nos atos. Não vejo sensações de cor, mas, sim, coisas coloridas; não ouço sensações de som, mas antes a canção da cantora etc. (p. 321)

Ainda, poder-se-ia supor que a problemática inicialmente levantada estaria resolvida, dado que esta colocava justamente a questão de se haveriam vivências de sentimento que se portariam como atos enquanto outras não. Sendo assim, tendo em vista que ambas foram apresentadas até agora em termos de sua possibilidade de essência, a problematização estaria de alguma maneira encerrada. No entanto, Husserl (2012, p. 338) prossegue demonstrando que mais do que simplesmente destacar essa distinção essencial entre tipos de vivências de sentimento, seria igualmente importante e frutífero considerar “na análise de todas as complexões de sensações e de atos de sentimento” o modo característico como estas se vinculam concretamente. Para isso, introduz uma rica descrição repleta de consequências analíticas importantes a respeito do contentamento ou alegria diante de um acontecimento feliz – e, em seguida, complementa com o exemplo da tristeza por um acontecimento triste:

(...) este ato, que não é um simples caráter intencional, mas antes uma vivência concreta e *eo ipso* complexa, encerra na sua unidade não apenas a representação

do acontecimento feliz e o caráter de ato, a ele referido, do agrado, mas à representação liga-se ainda uma sensação de prazer que, por um lado, é apreendida e localizada como excitação sentimental do sujeito psicofísico que sente e, por outro lado, como propriedade objetiva: o acontecimento aparece como que aureolado por uma tonalidade cor-de-rosa, o prazer aparece como qualquer coisa no acontecimento. O acontecimento enquanto tal, deste modo tingido com as cores [subjetivas] do prazer, é, agora, o fundamento para a atitude jubilosa, para o agrado, para a satisfação, ou como quer que se queira chamar. Do mesmo modo, um acontecimento triste não é simplesmente representado (...), enquanto acontecimento, mas ele aparece antes revestido com as cores da tristeza. As mesmas sensações de desprazer, que o eu empírico refere e localiza em si (a dor que “parte do coração”), são, na apreensão sentimentalmente determinada do acontecimento, referidas ao próprio acontecimento (Husserl, 2012, pp. 338-339).

Nesta passagem, Husserl (2012) sintetiza uma variedade de aspectos constitutivos ligados às vivências concretas de sentimento de modo que se torna necessário determo-nos a fim de revelar a estrutura de sua análise em seus conteúdos e momentos, inclusive, para que possamos compreender melhor as possíveis implicações analíticas dessa descrição em outras investigações realizadas no contexto de sua vasta obra. Para isso, recapitularemos de modo preciso esse complexo emaranhado de vivências destacando os momentos distintos em jogo tal como foram apresentados pelo autor.

Tendo apresentado a distinção essencial entre ambos os tipos de vivências de sentimento, o modo característico de sua fundamentação entre si e em relação à representação que está na base de ato de sentimento, Husserl (2012) evidencia, de modo ilustrativo, a partir da análise descritiva supracitada da alegria e da tristeza, a forma como estes elementos se manifestam em cada vivência de sentimento concreto. Assim, na vivência de alegria e de

tristeza, segundo o autor, encontramos uma complexa e intrincada unidade entre: a representação do acontecimento, o caráter de ato afetivo que se refere ao conteúdo representado no modo qualitativo da alegria ou da tristeza (conferindo-lhe o caráter de ser “feliz” ou “triste”) e, ainda, os conteúdos de sentimentos sensíveis (sensação de prazer ou desprazer ou dor, conforme o sentimento considerado). Estes conteúdos, por sua vez, sendo apreendidos pelos atos de sentimento, de maneira análoga à apreensão perceptiva dos conteúdos de sensação presentativas (visuais, táteis, gustativas, olfativas, sonoras), se manifestariam em uma dupla localização: por um lado, “como excitação sentimental do sujeito psicofísico que sente” ou, dito de outro modo, como sensações suscitadas no e referidas ao “eu empírico” (podemos dizer, ainda, ao seu corpo vivido/próprio que tem e sente as sensações), e, por outro lado, como uma propriedade objetiva na forma de uma tonalidade que o autor caracteriza a partir de metáforas de iluminação (“aureolado”) e de coloração (“tingido”, “revestido com as cores”, “cor-de-rosa”) (Husserl, 2012, pp. 338-339).

Sobre esta tonalidade, que corresponde ao termo alemão *Schimmer*, Zirión (2009, p. 145) emprega a tradução de “resplendor”, termo que Quepons (2013b, 2014a, 2015a, 2015d) segue e também nós, a partir de agora, conforme tradução própria ao português, como “resplendor”, para designar essa propriedade objetiva metaforicamente aproximada das sensações da esfera presentativa da simples percepção visual.

Com relação a esse caráter de serem apercebidos em uma dupla referencialidade, denota-se um estreito paralelismo entre os conteúdos de sentimentos sensíveis com as sensações táteis quanto à forma como se manifestam em termos de sua apreensão objetiva. Tal paralelismo já havia sido destacado, como apresentamos anteriormente, no contexto da mesma investigação, quando Husserl (2012) buscava demonstrar a validade descritiva da pertença e a similaridade de funcionamento dos sentimentos sensíveis em relação ao âmbito restante das sensações presentativas da esfera perceptiva, tomando-as enquanto vivências não

intencionais. Dessa forma, os sentimentos sensíveis e as sensações táteis, especificamente, possuem um modo semelhante de manifestação por ocasião de sua apreensão objetiva: em ambos os casos, se mostram como sensações referidas ao e localizadas no sujeito (ou corpo próprio) e também como conteúdos exibidores de uma propriedade do objeto (Rabanaque, 2013; Ziri6n, 2009).

N6o obstante essa peculiar similaridade no modo de manifesta76o dos conte7udos das sensa76es afetivas (ou sentimentos sensíveis) e das sensa76es t6teis, considerando tamb7em a descri76o por analogia entre o resplendor a partir dos referenciais sensíveis da luz e colora76o, exibidos originariamente na percep76o visual, faz-se necess6rio circunscrever o sentido e o alcance desse paralelismo. Sendo assim, apesar Husserl (2012, pp. 336-337) descrever, tal como apresentamos, que “os sentimentos sensíveis est6o fundidos com as sensa76es, pertencentes a este ou 6aquele campo sensível”, sendo tais campos relativos especialmente ao das sensa76es apreendidas pelos atos perceptivos, 6 necess6rio entender que se trata de uma aproxima76o que, todavia, n6o suprime a diferen7a existente entre esses 6mbitos. Ainda que a esfera dos sentimentos sensíveis pare7a “ter ela pr6pria de valer como uma sensa76o; e, em todo caso, ela parece funcionar como as outras sensa76es” (Husserl, 2012, p. 337), as express6es utilizadas – de “parecer valer” e de “funcionar como” as sensa76es perceptivas – sugerem implicitamente que n6o se suprime, em algum sentido, a distin76o entre ambos os campos de sensa76o, n6o sendo, portanto, id7enticos, embora, enquanto s6o vividos concretamente por meio da fundamenta76o complexa entre os atos que os apreendem, esses apare7am como estando, de alguma maneira, fusionados ou imbricados entre si. Sobre essa problem6tica da rela76o de fus6o e distin76o entre os dom7nios de sensa76o perceptiva (ou empírica ou sensorial) e afetiva, assinala Quepons (2015a):

(...) se torna necess6rio distinguir entre os pr6prios sentimentos sensíveis, aqueles que se encontram fundidos com sensa76es [empíricas] e que s6o captados pelos

sentidos em referência a uma localização corporal [como os sentimentos sensíveis de prazer ou dor] e outro tipo de sentimentos sensíveis que são a base para a apreensão do objeto “representado afetivamente (*emotivamente*)” por parte das vivências intencionais de sentimento na forma de determinações qualitativas sujeitas à variação de intensidade e que dariam pauta à determinação precisa do que Husserl chama “resplendor (...)”. Este “resplendor” é, sem dúvida, um tipo de sentimento sensível distanciado das sensações [empíricas] e da localização corporal específica; ademais, estaria fundado pela determinação qualitativa de tipo afetiva própria da vivência intencional [afetiva] de cada caso (...) de modo que as vivências [afetivas] (...) na menção de seus objetos se voltam a eles assim porque estem comparecem com o brilho (...). (Quepons, 2015a, p. 168).

Sobre isso, confirma Ziri3n (2009), remetendo às passagens descritas por Husserl (2012, p. 339) em que, tal como na nossa tradu33o em portugu3s europeu, diz que as rela33es estabelecidas entre conte3dos sens3veis de sentimentos sens3veis com as sensa33es da esfera perceptiva seriam “puramente representacionais”, ou, ainda, quando o autor indica, em nota de rodap3⁴, a respeito do acontecimento triste que aparece “revestido com as cores da tristeza”, que estas cores s3o “subjetivas”. Com este adjetivo, segundo Ziri3n (2009, p. 145), busca-se indicar que as cores ou quaisquer tonalidades – conferidas aos objetos intencionais pelos atos de sentimento, por meio da sua apreens3o irradiadora dos sentimentos sens3veis (Quepons, 2014a), caracterizada como o processo constitutivo do fen3meno denominado como “resplendor” –, “n3o est3o a3 para todos, no sentido de que n3o s3o comuns”; antes elas “est3o a3 para cada um individualmente”, diferentemente e de maneira mais vaga do que a plenitude sens3vel das sensa33es da esfera presentativa, isto 3, aquelas sensa33es apreendidas

⁴ Embora a express3o a respeito das “cores subjetivas da tristeza” esteja inclu3da em nossa tradu33o portuguesa de Alves e Moruj3o da obra *Investiga33es L3gicas* (Husserl, 2012), importa referenciar Ziri3n que nos declara ter sido essa express3o suprimida da segunda edi33o da obra. Aponta: esta supress3o “pretende evitar toda poss3vel confus3o entre este sentido de subjetivo e o sentido em que pode dizer-se que os predicados emotivos s3o emotivos por remeter a sujeitos que valoram” (Ziri3n, 2009, p. 145).

pelos atos perceptivos, “pois estas dão lugar a referências reais”, não somente representacionais, dado que permitem “uma atribuição e uma conseguinte comprovação e entendimento intersubjetivos”, tendo em vista que “as cores, as texturas das coisas”, enquanto sensações sensoriais ou presentativas ou empíricas, “estão aí para todos; todas as qualidades sensíveis [dessa ordem empírica] são objetivas no sentido de intersubjetivas, captáveis para quem tenha os sentidos requeridos” (Zirión, 2009, p. 145).

De toda maneira, apesar dessa evidenciação em sentido analítico das diferenças entre ambas as classes de conteúdos sensíveis com seus correspondentes atos intencionais que os apreendem em cada caso, faz-se necessário manter em vista a consideração de que, em função da fundamentação entre os atos, no nível da apresentação concreta de um único e mesmo objeto intencional com distintos caracteres intencionais, demonstra-se um entretecimento que une ou funde as sensações afetivas e perceptivas de maneira fundamental, de tal modo que, como indica Schutz (2006):

(...) já na própria base do ato de sentimento, já no nível da “consistência real” da vivência, em seu tecido fino, por assim dizer, se acha um enlace entre sensação de sentimento e sensação presentativa. Na básica apreensão do ato objetivante estão já a tal ponto imbricadas as sensações de sentimento e as sensações de percepção, que as metáforas husserlianas resultam perfeitamente adequadas: a *cor da tristeza*: como se na *sensação de dor* que provoca em mim a tristeza estivesse copresente, sendo uma com ela, uma sensação cromática (i.e. perceptiva), e em lugar de doer-me eu, me doeria o próprio acontecimento, que se me apresenta assim colorido, com essa “dolorosa cor”. (...) Ao associar o prazer ou a dor com uma propriedade do acontecimento (objeto), a apercepção objetiva do ato que está à base entretece em nível mais básico apresentação e sentimento, de sorte que, (...) vemos coisas coloridas, mas agora, em um sentido quase “literal”, coloridas de tristeza ou

alegria. (...) Todo o que se apresenta no ato de sentimento está permeado de certa inefável imbricação entre o acontecimento e o sentimento. (p. 21)

Dessa maneira, na interpretação de Schutz (2006), a partir dessa capacidade própria das intenções de sentimento de revestir, tingir ou aureolear os acontecimentos, Husserl estaria demonstrando quão fundamentalmente entrelaçadas são as vivências da esfera afetiva com aquelas da representativa. Em outros termos, alude à imbricação existente entre elas, fazendo com que, como resultado da fundamentação entre essas vivências, as propriedades sensíveis dos sentimentos acabem por se apresentar no objeto intencional, compenetrando-o com sua tonalidade afetiva própria.

Continuando, Husserl (2012) demarca também a possibilidade que têm os sentimentos sensíveis de perdurar após os objetos intencionais e os caracteres de atos que correspondem a eles terem deixado, por assim dizer, o primeiro plano da consciência. Isso quer dizer que as sensações de sentimento possuem uma capacidade de permanecer vigentes, isto é, de durarem em sua manifestação sensível própria, quando não resta já nenhuma referência intencional explícita a qual o ato de sentimento correspondente estaria dirigido, denotando com isso algo que chama de “um modo de intenção completamente novo”. Descreve Husserl (2012):

As sensações de prazer ou de dor podem perdurar, se bem que tenham sido suprimidos os caracteres de ato sobre elas edificados. Quando os fatos suscitadores de prazer passaram para segundo plano, quando já não são apercebidos com sua coloração sentimental, quando talvez já nem sejam, de todo, objetos intencionais, a excitação do prazer pode perdurar ainda por muito tempo, pode eventualmente ser agora ela própria sentida como agradável; em vez de funcionar como representante de uma propriedade agradável do objeto, ela é, agora, referida simplesmente ao sujeito que sente, ou torna-se, ela própria, um objeto representado e agradável. (p. 339)

Deste modo, denota o Husserl (2012) a possibilidade dos sentimentos sensíveis em manter uma vigência por uma duração indeterminada, independente de presença mesma dos seus objetos intencionais suscitadores. Com isso, se altera também o modo de aparição dessa excitação sentimental, caracterizada enquanto sensação de sentimento: assim que o objeto intencional suscitador dos sentimentos não se encontra mais presente em primeiro plano, essa sensação afetiva pode passar a ser sentida tanto como referida ao sujeito que a sente quanto tornar-se ela mesma aparente a partir de sua determinação específica (prazer, desprazer etc.). Sendo assim, um ato de sentimento pode derivar em mera sensação sem uma objetividade explícita. Com relação a este aspecto específico de sua possibilidade de perdurar sem uma objetividade, delimita Quepons (2015a) a característica distintiva principal diferenciadora das sensações afetivas em relação às presentativas, pois as últimas pressupõem em cada caso a apresentação de uma objetividade de modo que sem uma referência objetiva, ainda que vagamente situada, não poderiam de todo aparecer.

Com relação a esse ponto, aparecem algumas discordâncias entre os comentadores que derivam determinadas implicações a partir da passagem supracitada. Trata-se do posicionamento relativo à primazia dos conteúdos sensíveis (sensações) e dos atos objetivantes (ou apreensão objetiva) na fundamentação das vivências. Para Lee (1998), é possível concluir por essa passagem que as sensações possuem um nível de fundamentação mais radical e inclusive são capazes de se manifestar independentemente dos atos de modo que poderiam existir sem eles. Contudo, isso caminha em direção oposta ao que vimos a respeito da hierarquia da fundamentação dos atos de sentimento sobre atos de representação. Corresponde a isso, também, a exposição de Depraz (2012) a respeito de uma característica notável da fenomenologia estática a qual os escritos em *Investigações Lógicas* correspondem, pois esta se baseia na fundamentação da dimensão não objetivante sobre a objetivante.

Além disso, segundo Schutz (2006), não podemos supor a partir do texto de Husserl algo como o que é apontado por Lee (1998) a respeito da independência dos conteúdos sensíveis (não intencionais) dos atos objetivantes. Entende-se que as sensações podem, após os objetos intencionais terem deixado o campo da consciência, ainda perdurar por algum tempo. Dessa maneira, podem vigorar a despeito da referência a algo objetivo que seria possibilitada pela fundação dessas nos atos intencionais.

Porém, conforme Schutz (2006), que refuta a interpretação e as conclusões de Lee (1998) nesse quesito da existência de uma intencionalidade própria às sensações, pode-se concluir dessa descrição fenomenológica de Husserl, estritamente, que apenas posteriormente a este primeiro entrelaçamento com o ato, que, por sua vez, tendo deixado o campo da consciência para um segundo plano, as sensações afetivas podem chegar a aparecer de maneira independente e serem captadas pelo sujeito que sente sem relação com um objeto. Neste sentido, trata-se de uma possibilidade cronologicamente determinada: primeiro estariam entrelaçadas com os atos edificados sobre elas para depois poder perduram a despeito deles.

Não obstante, em relação à primazia entre os distintos momentos de fundamentação (conteúdos sensíveis e atos objetivantes), Schutz (2006) propõe a necessidade de considerar o mútuo apoio entre eles na constituição concreta das vivências. Nesse sentido, o autor descreve, em seus próprios termos, uma fundamentação bilateral, pois os atos objetivantes, que se supõe à base de todas as vivências, também não poderiam existir sem as sensações, pois, mais uma vez, estas são consideradas como consistência real e necessária, um apoio sem o qual não poderia haver vivências intencionais. Contudo, como aponta Depraz (2012) e Lee (1998), é somente em textos posteriores, como aqueles em dedicados à investigação dos estados de ânimo (*Stimmungen*), que Husserl começa a apontar para a possibilidade de se relativizar a primazia dos atos objetivantes sobre os não objetivantes.

CAPÍTULO II

A fenomenologia dos estados de ânimo

2.1. Contextualização dos principais escritos. Primeiras tematizações fenomenológicas dos estados de ânimo

Para além da caracterização fenomenológica de Edmund Husserl sobre os atos de sentimento e os sentimentos sensíveis, temos também a sua própria e original tematização sobre os chamados “estados de ânimo” (*Stimmungen*⁵). Este tema foi desenvolvido, contudo, de maneira marginal, de modo que não aparece de maneira explícita ao longo da sua obra publicada em vida. Não obstante, se apresenta de forma recorrente e com relativa coerência em uma ampla variedade de momentos específicos de sua obra não publicada em vida, principalmente em alguns de seus manuscritos de investigação, sendo a maioria deles ainda inédito encontrados nos *Arquivos Husserl* (Quepons, 2015d, 2016a, 2016b).

⁵ Em relação ao emprego da expressão “estado de ânimo” como tradução do termo *Stimmung* realizada no contexto do presente trabalho, devemos ainda tecer alguns apontamentos críticos. Seguindo a consideração do vocábulo alemão *Stimmung* realizada por Quepons (2016, p. 85), observa-se que este “se refere tanto à disposição afetiva do sujeito como a uma consonância harmônica de caráter afetivo entre a disposição de ânimo subjetiva e o comparecimento afetivamente afinado (*emotivamente templado*) do mundo circundante”. Com isso, nos apresenta o referido autor a sua preferência pela tradução do termo a partir da expressão espanhola “*temple de ánimo*”, que remete mais nitidamente ao sentido de afinação (originalmente a expressão *Stimmung* utilizada para “referir-se ao contexto da afinação musical”), convergindo semanticamente com o sentido da “consonância harmônica de caráter afetivo” da vivência em questão. Também opta por essa expressão alternativa em função do entendimento da necessidade de manter uma distinção com a expressão igualmente possível na língua espanhola de “*estado de ánimo*” (*Gemütszustand*), que é reservada para designar outra vivência descrita por Husserl como “estado emotivo habitual” que “se refere à disposição habitual da firme resolução de hábito” tal como a atitude de pessimismo ou otimismo sobre os “acontecimentos da minha própria vida” (Quepons, 2012, p. 13). Também, para Quepons (2016, p. 84), esta separação se deve pela ambiguidade do termo “*estado de ánimo*” por ser usado “às vezes como um tipo de forma de sentimento [*Gemütszustand*] e outras como momento especificamente subjetivo do que, em sentido mais amplo, é o ‘temple de ánimo’”. Contudo, por falta de uma expressão semelhante e corriqueira mais próxima ao termo espanhol utilizado (“*temple de ánimo*”) e em função do relativo conhecimento e emprego da expressão do termo na língua portuguesa para designar esse tipo de vivência (também designado como “humor” ou “disposição” ou “tonalidade afetiva” a depender do contexto interpretativo da tradução, especialmente no contexto da obra heideggeriana), tal como encontrado no estudo de Romero (2003), mantemos o uso do termo “estado de ânimo” para designar a vivência afetiva analisada por Husserl a partir do conceito de *Stimmung*, por ser, entre as expressões da língua portuguesa, aquela considerada mais próxima ao conteúdo que nos referimos no contexto de nosso escrito. Entretanto, importa também assinalar o caráter algo arbitrário dessa eleição de modo que não consideramos pela relação semântica intrínseca que esteja esse termo em acordo com todos os aspectos eidéticos da vivência afetiva considerada. Não obstante, pretendemos evidenciar esses aspectos a partir da extensa reconstituição das análises descritivas de Husserl.

Temos também que o tema dos estados de ânimo aparece implicitamente já no contexto das análises sobre a intencionalidade dos sentimentos em *Investigações Lógicas* e também em alguns manuscritos escritos anteriormente à data de publicação dessa obra inaugural da fenomenologia, no contexto da sua discussão a respeito da distinção dos *atos psíquicos* e *estados*, em que Husserl apresenta alguns dos traços gerais que estariam em acordo com sua descrição posterior efetivada ao longo de sua obra sobre a vivência afetiva peculiar do estado de ânimo (Quepons, 2013b, 2015d, 2016a, 2016b).

Sendo assim, em primeiro lugar, temos demarcação de que o tema dos estados de ânimo estaria presente, ainda que de modo implícito, na descrição realizada por Husserl, no contexto da quinta das *Investigações Lógicas* – anteriormente apresentada no contexto de nosso trabalho – ao tratar do fenômeno correspondente do “aureolar”, “tingir” ou “revestir de uma iluminação” ou “coloração afetiva” que podem se manifestar nos objetos intencionais correspondentes aos atos de sentimento (Quepons, 2013b, 2015d, 2016a). Conforme apresentado, Husserl (2012) descreve esse fenômeno como resultante do processo de entrelaçamento dos conteúdos referentes aos sentimentos sensíveis com os objetos mesmos das vivências de sentimento em sua referência intencional aos mesmos, que, a partir da apreensão por parte dos atos de sentimento em relação às sensações afetivas, banhariam esses objetos intencionais com sua tonalidade sensível própria.

Ademais, considera que essa tonalidade mesma pode ainda se expandir em direção ao mundo circundante tal como experienciado pelo sujeito. Sendo assim, pela tematização do fenômeno denominado de resplendor (*Schimmer*) – expresso por meio do uso de metáforas de iluminação ou coloração afetiva –, teríamos de forma preparatória e antecipatória na obra de Husserl alguns dos traços gerais da descrição dos estados de ânimo (Quepons, 2013b, 2015d, 2016a; Schutz, 2006).

De acordo com comentadores como Quepons (2012b, 2013b, 2015d, 2016a) e Schutz (2006) temos também que a tematização fenomenológica das vivências afetivas dos estados de ânimo estaria presente, de modo implícito, na quinta investigação das *Investigações Lógicas*, no contexto da descrição de Husserl a respeito da peculiar possibilidade dos sentimentos sensíveis de permanecerem manifestos à consciência, em uma duração temporalmente indeterminada, mesmo após os próprios objetos intencionais dos atos de sentimentos terem deixado o primeiro plano da consciência ou simplesmente desaparecido, inclusive em termos de sua modificação decorrente da transição para os atos reprodutivos (como memória, imaginação, consciência de imagem etc.), que todavia mantêm uma referência objetiva. Desse modo, os sentimentos sensíveis poderiam durar mesmo sem alguma ligação com (ou referência até) uma objetividade, podendo se mostrar segundo distintas formas de aparição, se diferenciando assim essencialmente dos conteúdos sensíveis da esfera (re)presentativa, dado que estes não podem aparecer sem alguma objetividade dada, em relação a qual cumprem sua função como conteúdos meramente exibidores de suas qualidades sensíveis ou materiais em sentido físico.

Desse modo, pela descrição de que os sentimentos sensíveis “podem perdurar ainda por muito tempo” (Husserl, 2012, p. 339) enquanto forma de manifestação afetiva à consciência, não mais na forma do resplendor, isto é, não mais enquanto uma referência objetiva que recobriria ou tingiria o evento suscitador a partir de sua apreensão por meio dos atos de sentimentos, mas a partir de outras distintas formas de manifestação, que, em cada caso, não estariam relacionadas a qualquer objetividade, compreende-se que Husserl estaria também, no contexto de *Investigações Lógicas*, esboçando alguns dos traços descritivos gerais do que viria a ser apresentado posteriormente como próprio aos estados de ânimo (Quepons, 2013b, 2015d, 2016a; Schutz, 2006).

Dessa maneira, entre as descrições que apresentam características dos estados de ânimo na obra de Husserl, temos a caracterização correspondente à forma peculiar de manifestação das chamadas sensações afetivas (ou sentimentos sensíveis) que, quando isentas de todo entrelaçamento intencional com os objetos próprios aos atos de sentimento, isto é, ao não estarem mais referidas a nenhuma objetividade, podem ainda assim durar por tempo indeterminado. Retomando a descrição de Husserl (2012, p. 339) a respeito da sensação afetiva (de dor ou prazer, por exemplo) quando tem deixado de se manifestar a partir do modo do resplendor ligado aos objetos, temos que esta pode, tal como os estados de ânimo, simplesmente, “em vez de funcionar como representante de uma propriedade (...) [sensível] do objeto (...), agora, [ser] referida simplesmente ao sujeito que sente; ou torna-se, ela própria, um objeto representado”, evidenciando-se em seu aspecto sensível próprio, isto é, manifestar-se a partir de sua tonalidade afetiva particular de algum modo objetivada.

Além dessa tematização implícita de Husserl sobre os estados de ânimo, encontrada em meio às análises sobre a intencionalidade dos sentimentos no contexto das *Investigações Lógicas*, temos ainda, a partir da reconstituição feita por Quepons (2016a) sobre os distintos momentos em que o tema da *Stimmung* foi trabalhado na obra de Husserl, que

O tema mesmo da “coloração afetiva” do acontecimento que suscita o voltar-se do sentimento como sua intencionalidade aparece também, alguns anos antes da publicação de *Investigações Lógicas*, em um manuscrito de 1893 com as anotações de Husserl a [respeito da obra] *A Psicologia do som* de seu mestre Carl Stumpf. Aqui, assim como em *Investigações Lógicas*, a coloração afetiva não é somente a corrente de sentimentos que dura de forma indeterminada uma vez que se deixa para trás o objeto que motivou o voltar-se afetivo, nem somente a exibição do acontecimento, senão também a expansão (*Ausbreitung*) da dita

coloração no entorno em geral. Husserl se refere a este fenômeno como *Stimmung*, “estado de ânimo” (p. 96).

Assim sendo, a partir da reconstituição e tradução de Quepons (2013b, 2016a, 2016c) das passagens relativas às anotações de Husserl ao trabalho de Carl Stumpf, publicadas no Anexo II do 38º volume da *Husserliana*, denominado como *Notas sobre a doutrina da atenção e do interesse*, temos uma variedade de exemplos descritivos em que Husserl designa os traços essenciais do fenômeno da *Stimmung*, sendo dessa forma a primeira tematização explícita dessa vivência encontrada no contexto de sua obra – embora publicada postumamente.

Dessa maneira, conforme descreve Quepons (2016a, p. 96), neste texto temos o primeiro exemplo descritivo de Husserl a respeito dos estados de ânimo. Sendo assim, para ilustrar o estado de ânimo, Husserl parte da análise da experiência concreta relativa ao “serviço religioso” capaz de comover os sujeitos que dele participam de forma que são colocados em um estado de ânimo descrito como solene e fervoroso, podendo permanecer ainda quando o evento motivador tenha chegado ao fim. Com isso, segundo Husserl, o estado de ânimo permanece ainda quando não estamos mais no contexto de sua suscitação e não temos mais explicitamente presentes os pensamentos e intuições particulares que o motivaram. Denota também a possibilidade de que a plenitude dessa vivência afetiva que dura posteriormente ao momento de sua suscitação não seja a mesma, mas ainda assim se pode constatar o mesmo caráter vivencial. Descreve, por fim, a possibilidade de se recuperar novamente o motivo suscitador desse estado de ânimo, de sorte que retomamos o sentido objetivo para o qual originalmente essa vivência afetiva se dirigia.

De modo semelhante, apresenta Quepons (2016a) a possibilidade de duração dos estados de ânimo após sua suscitação afetiva pelo objeto do sentimento que tem deixado o primeiro plano da consciência, tomando como exemplo a descrição de Husserl nesse escrito

sobre o desfrute (*goce*) puramente estético em relação a uma obra de arte que não está mais presente. Com a suscitação de um sentimento em relação a uma obra de arte, pode acontecer que o objeto estético não esteja mais presente e, no entanto, a vivência afetiva não desaparece subitamente, podendo permanecer vigente com sua tonalidade própria na consciência, ainda que não estejamos mais dirigidos ao objeto estético, sequer por meio de uma representação em fantasia. Com isso, pontua Husserl ainda que essa representação em forma de fantasia viva sobre o objeto estético pode ser novamente despertada e que comumente esse processo acontece de maneira espontânea, porém, de qualquer modo, no período intermediário em que a objetividade suscitadora deixa a consciência, encontramos de modo evidente uma vivência afetiva que não passa ou não desaparece por completo, mas perdura de algum modo sem uma referência objetiva explícita.

Tomando em consideração esse exemplo específico de Husserl sobre a suscitação sentimental motivada por uma experiência estética que persiste após sua correspondente referência objetiva ter deixado o campo da consciência, abrindo caminho para a manifestação afetiva do estado de ânimo bem como o caráter descritivo apresentado em sua análise sobre a possibilidade de duração dos sentimentos sensíveis após terem perdido a sua relação com a objetividade a partir de sua apreensão afetiva por parte dos sentimentos, destacamos a estrita relação de semelhança e/ou proximidade descritiva em relação aos referidos momentos da análise fenomenológica de Husserl a respeito das vivências afetivas, que além de anteciparem os traços gerais das vivências denominadas como estados de ânimo, remetendo assim ao sentido de uma coerência interna das análises de Husserl sobre as vivências afetivas em geral, pondo em evidência a existência de uma constante retomada investigativa realizada em função da necessidade de apreciação das múltiplas e distintas configurações dos fenômenos afetivos, em estrito acordo com o contexto de sua problemática específica e dos aspectos metodológico-argumentativos que demarcam essas análises (Quepons, 2016a).

Dando prosseguimento aos exemplos encontrados entre as anotações de Husserl sobre o trabalho supracitado de Carl Stumpf onde se pode perceber uma explicitação dos traços referentes aos estados de ânimo, Quepons (2016a, p. 97) apresenta que, “nesse mesmo sentido, continua Husserl, quando se refere à extensão da direção do sentimento e não somente ao objeto da suscitação, que já não está presente, senão ao resto das atividades que tem lugar simultaneamente a minha alegria”, apontando com isso o exemplo da “embriaguez de alegria”, mencionada por Husserl com o objetivo de evidenciar a possibilidade de se ser colocado em uma modalidade difusa de vivência afetiva a partir de uma notícia alegre.

Assim, durante essa experiência, Husserl pontua que não é necessário que o sujeito esteja constantemente pensando ou de alguma outra maneira referido, de maneira fixa e unívoca, à própria notícia como representação afetivamente marcada que despertou esse estado e ao qual este originalmente se refere. Entretanto, considerando a possibilidade de uma efetiva iluminação de alegria que permeia a todos os acontecimentos, Husserl considera que nesse caso acontece algo novo, distinto do fenômeno de difusão dos sentimentos. Desse modo, apresenta a possibilidade de se distinguir entre a alegria que se refere à notícia inicial de outra alegria que pode ser despertada em nós por outras coisas, mesmo que estas sejam uma consequência da primeira. Com isso, descreve que nesse estado de embriaguez alegre, pode ser que o sujeito dê uma pirueta, dance, cante, pule etc., ou seja, expresse por meio de ações distintas essa primeira alegria que está sempre referida à notícia que a despertou, mas, da mesma forma, pode ser também que o sujeito se alegre (secundariamente) em função dessas expressões mesmas.

Em continuação aos exemplos de Husserl no contexto de suas considerações ao trabalho de Stumpf, apresenta também Quepons (2016a, p. 98) o momento específico em que Husserl “se refere abertamente à ‘iluminação’ afetiva que tinge ao objeto do sentimento e a consequente extensão de dita iluminação ao entorno perceptivo durante o tempo que dura o

estado de ânimo”. Nesse contexto, remete Husserl ao sujeito afligido para o qual tudo lhe aparece em determinada iluminação afetiva correlativa a sua tristeza, expondo que, contudo, os objetos que lhe aparecem iluminados pelo resplendor da tristeza não são eles mesmos os objetos primários de sua aflição/tristeza, pois o sujeito que assim sente é capaz de distinguir o “que” originário (objeto) que determina este seu sentimento ou estado de ânimo.

Com isso, temos em Husserl que os objetos contemplados pela luz triste não afligem o sujeito de modo idêntico àquele relativo ao objeto que suscitou a vivência afetiva da tristeza, ainda que o sujeito possa estar inclinado a advertir nesses objetos algo de desfavorável e seja capaz de captá-los como novos motivos capazes de alimentar a sua tristeza original. Contudo, reforça Husserl que esse caráter próprio dos objetos, derivado de sua matização pela luz afetiva peculiar do sentimento triste, que confere a eles a possibilidade de intensificar ou ampliar a vivência afetiva que assim os ilumina, carregam uma determinação peculiar, distinta daquela que carrega especificamente o objeto original suscitador da tristeza (Quepons, 2013b, 2016a). Desse modo, compreende-se nesse caso também que não se perde a possibilidade de retomar a objetividade ligada ao despertar originário da vivência afetiva, ainda que seja possível encontrar nesses outros objetos banhados pela luz proveniente desse afeto original, motivos novos de incitação. Sobre isso, destaca Quepons (2016a):

Husserl adverte também que os sentimentos semelhantes se mesclam, e então me enfado porque não me saem bem as coisas em minha investigação e me enfada o ruído das crianças na rua. Enfada-me que o céu comece a nublar então não vou poder sair, e não termino meu trabalho, e essas crianças não se calam, e assim sucessivamente. Assim, diz Husserl, uma coisa se mescla com outra e ao final (...) [o sujeito] não sabe bem por que está tão molesto. A conjunção de acontecimentos nos coloca em um estado de ânimo que se estende e subsiste como um sentimento

duradouro, e domina com a tendência a receber novas incitações e acrescentar-se ou, como também pode ser o caso, a diminuir. (p. 98)

Por fim, temos o último exemplo de Husserl, recuperado por Quepons (2016a, p. 98), no contexto de suas anotações sobre a obra de Stumpf, que aponta para o sentido da “posse da alma [*Seele*]” efetivada pelo estado de ânimo que subsiste com uma capacidade de se fortalecer ou diminuir a partir de novos acontecimentos, sendo assim capaz de recebê-los ao modo de uma nova fundamentação, impulso e incitação ao seu modo particular como vivência afetiva predominante. Com isso, a partir dessa relação destacada entre vivências afetivas que se mesclam e que agem no sentido do acréscimo ou diminuição da intensidade e da mudança de tonalidade do estado de ânimo presente, confluindo neste último como vivência afetiva (pre)dominante, sem necessariamente guardar em si a multiplicidade das referências intencionais particulares desses novos momentos de incitação que são os distintos sentimentos que aparecem na corrente de consciência, descreve Husserl que a referência intencional e a origem objetiva motivadora do estado de ânimo vigente podem se mostrar de um modo vago ou ainda serem completamente perdidas. Dentro dessa possibilidade, explicita Husserl ainda uma situação corriqueira em que podemos algumas vezes nos encontrar: acordamos às vezes imersos em determinada vivência afetiva que subsiste em nós e não nos deixa, sentimos de modo particular relativo a esta tonalidade afetiva e não sabemos bem em relação a quê e/ou por quais motivos estamos assim (Quepons, 2013b, 2016a).

2.2. *As análises fenomenológicas dos estados de ânimo nos Manuscritos Inéditos*

Tendo em vista a limitação do alcance e da amplitude das descrições apontadas – relativas ao contexto das anotações de Husserl ao referido trabalho de Stumpf e das análises efetivadas a respeito dos sentimentos intencionais e sentimentos sensíveis – em dar conta por si mesmas da totalidade da análise intencional voltada à esfera afetiva e, ainda em função da

compreensão por parte de Husserl da existência de um âmbito maior de implicações da esfera afetiva no sentido de determinação de estratos de sentido presentes e constitutivos da vida transcendental, que ultrapassam o campo das referências objetivas dadas de modo explícito a partir dos sentimentos e também a simples consideração da possibilidade de duração das vivências afetivas sem uma referência objetiva explícita, temos que as investigações de Husserl dedicadas aos estados de ânimo no âmbito de seus manuscritos inéditos de investigação, especialmente aqueles desenvolvidos como parte de seu projeto chamado então de *Estudos sobre a estrutura da consciência*, expandem o domínio abarcado por seu esquema analítico-descritivo a respeito da esfera total da vida afetiva e seus rendimentos intencionais, bem como aprofundam as relações intencionais que mantêm as vivências dessa esfera entre si (Lee, 1998; Quepons, 2015d, 2016b).

Assim, como contextualização geral dos manuscritos inéditos relativos ao projeto de obra sistemática e do seu respectivo lugar no contexto da trajetória intelectual e filosófica de Edmund Husserl, aponta Quepons (2016b, p. 81) que correspondem a esse projeto uma “série de investigações, até agora inéditas, a respeito dos atos afetivos e volitivos”, realizadas entre 1901 e 1916, cujos resultados formariam “parte de um projeto mais amplo com o qual Husserl intentava fazer uma descrição sistemática das operações, os atos e relações da consciência em geral”. Correspondendo ao período de “transição entre *Investigações Lógicas* e a fenomenologia de *Ideias*”, temos também que “esse projeto passou por várias etapas”, sendo que “a mais importante delas”, segundo nos apresenta Quepons (2016b, p. 81), “foi a do período que compreende os anos 1926 e 1927, quando Husserl encarregou Ludwig Landgrebe a elaboração de um texto ordenado que tomara como base uma seleção de manuscritos redatados”, principalmente, quando Husserl ensinava em Göttingen, sendo posteriormente acrescentado a esses manuscritos “outras investigações desenvolvidas já em Friburgo, entre os anos de 1923 e 1925”. Destaca Quepons (2016b, pp. 82-83) também que o projeto de

construção e publicação desses manuscritos na forma de um texto sistemático começou em 1911 “e o texto mecanografado com as diferentes anotações de Husserl aparece marcado com a data de 1927”, sendo encontrado nos Arquivos Husserl da Universidade de Lovaina que “conservam o texto escrito à máquina que preparou Landgrebe, que leva a assinatura M III 3-I-III”, sendo conhecido como *Estudos sobre a estrutura da consciência* (*Studien zur Struktur des Bewusstseins*). Embora tenha visado sua eventual publicação a partir dessa colaboração editorial com Landgrebe, Quepons (2016b) nos conta que Husserl acabou prorrogando indefinidamente a escrita e conclusão de seu trabalho relativo ao seu projeto, em função de outros escritos e trabalhos, deixando este texto em caráter inacabado como legado, na forma dos manuscritos reunidos supracitados, ainda não publicados no conjunto da coleção das obras completas da *Husserliana*.

Sendo assim, a partir da descrição realizada nesses manuscritos inéditos de Husserl, temos a descrição ainda mais radicalizada de Husserl sobre os estados de ânimo enquanto modalidade particular de vivência afetiva distinguida das vivências afetivas anteriormente descritas, no caso os atos de sentimento e os sentimentos sensíveis, mas igualmente ligada a elas de modo próximo, vistos que estão (co)implicadas. Dessa forma, temos com Lee (1998, p. 113), em acordo com o previamente exposto no contexto das anotações de Husserl ao trabalho de Stumpf, mas agora no contexto dos manuscritos inéditos referentes ao supracitado projeto, o apontamento de Husserl de que, “a fim de compreender o que é o estado de ânimo (*mood*) [*Stimmung*], é necessário estar ciente de que vários sentimentos na corrente de consciência podem ser misturados uns com os outros”. Ainda, explicita Lee (1998), em acordo com a descrição de Husserl, que esta mescla afetiva formadora dos estados de ânimo não se dá exclusivamente em relação aos atos de sentimento, que carregam consigo uma relação com algo objetivo, mas também se daria com os sentimentos sensíveis (ou sensações afetivas), que não carregam esse tipo de relação.

Inclusive, seguindo a descrição de Husserl apresentada nesses manuscritos inéditos, continua Lee (1998, p. 114): “ao mesmo tempo, existem várias unidades de sentimentos separadas na corrente da consciência como uma unidade de sentimentos”, de sorte que o “estado de ânimo para Husserl denota não apenas a unidade de sentimentos como um aspecto da corrente de consciência, mas também várias unidades de sentimentos separadas”, de tal maneira que seria “possível diferenciar várias formas de estados de ânimo na corrente de consciência”. A respeito dessa separação entre as unidades efetivadas a partir da mescla de distintos sentimentos (intencionais e sensíveis), pontua também o autor que para Husserl “elas podem ser diferenciadas de acordo com o caráter de origem, os conteúdos do sentimento prevalente, a forma na qual os sentimentos são unidos no estado de ânimo, o curso pelo qual eles se desenvolvem e assim por diante” (Lee, 1998, p. 114).

Dessa forma, como temos apontado, “uma das questões importantes envolvendo a estrutura do estado de ânimo é aquela de se ele sequer possui uma intencionalidade”. Originado a partir da mescla de vivências de sentimento diversas, para Husserl, seguindo a apresentação de Lee (1998, p. 114), “o estado de ânimo, assim originado, pode ser um horizonte no qual o caráter individual dos sentimentos emergentes na corrente de consciência pode ser determinado”. Dessa maneira, enquanto se manifestam na consciência a partir dessa síntese ou mescla de sentimentos, os estados de ânimo passam a ter um caráter envolvente que pode marcar inclusive o caráter dos sentimentos que emergem na consciência. Nesse sentido, adentra Lee (1998, p. 114) no sentido da delimitação do modo de manifestação dos estados de ânimo “como um plano de fundo pouco claro [ou difuso] (*unclear*) para os sentimentos”, que “não possui uma relação intencional explícita com algo objetivo”.

Contudo, apresenta Lee (1998), em consideração a tematização de Husserl sobre a intencionalidade dos estados de ânimo, que “deveria ser notada que a diferença essencial entre o ato de sentimento e o estado de ânimo não significa que o último não tenha nenhuma

relação com algo objetivo e deveria, portanto, ser classificado como uma vivência não intencional” (p. 114). Pelo contrário, “o estado de ânimo, como um plano de fundo dos sentimentos, tem primariamente uma relação com o horizonte de objetos e, portanto, uma relação indireta com os objetos que aparecem nesse horizonte” (p. 114). Dessa forma, recuperando as análises de Husserl nos manuscritos onde o fundador da fenomenologia descreve o caráter difusivo da coloração ou iluminação proveniente dos estados de ânimo que permeia cada vivência com um caráter sensível unificante, descreve Depraz (2012):

A noção de *Stimmung* [estado de ânimo], chamando ao aspecto atmosférico de uma emoção [vivência afetiva em sentido amplo] ou ao sentimento global de ambiente, contribui claramente a des-objetivar, a des-focalizar ou des-localizar a vivência emocional [afetiva] de sua subordinação a um objeto que a motiva. A *Stimmung* [estado de ânimo] faria aparecer o objeto não tanto como um conteúdo material determinado senão como a cor mesma dos acontecimentos e das situações, dotando-os do mesmo modo de um estatuto de difusividade, de suave impregnação. (p. 53)

Com isso, para Husserl, de acordo com Lee (1998) e Depraz (2012), os estados de ânimo seriam portadores de um tipo peculiar de intencionalidade descrita e caracterizada como pouco clara, obscura, difusa ou ainda implícita. Tal declaração visa, nesse sentido, de modo primário, apontar para a distinção da forma de intencionalidade encontrada no caso dos atos em geral e, especialmente, no caso das vivências afetivas, com relação à intencionalidade dos atos de sentimento, que pode ser descrita, em acordo com a expressão de Schutz (2006, p. 22, grifos nossos), como “*intencionalidade vertical*”, isto é, que guarda relação com uma referência objetiva determinada, em contraste com o sentido da “*intencionalidade horizontal*”, encontrada nos estados de ânimo, guardando uma estreita conexão com a proposta vários comentadores dos manuscritos husserlianos inéditos – Depraz (2012), Lee (1998), Quepons

(2012b, 2013b, 2015d, 2016a, 2016b), Schutz (2006), Walton (2015) – no sentido de sistematizar as descrições sobre os estados de ânimo, apontando, justamente, para a utilidade da interpretação dos estados de ânimo a partir dos apontamentos tardios deixados por Husserl a respeito da chamada “intencionalidade de horizonte”, pela correlação descritiva encontrada entre eles, porquanto apresentam uma forma de intencionalidade que guarda uma relação indireta com seus objetos encontrados no mundo.

Seguindo a base deixada pela descrição presente nos manuscritos de Husserl, avança Lee (1998) no sentido de uma interpretação da possibilidade aberta a partir dos estados de ânimo em fornecer, de maneira distinta da apreensão dos atos de sentimento, uma forma particular de intencionalidade aos sentimentos sensíveis. Assim, de modo semelhante ao processo que confere aos atos de sentimento uma referência intencional explícita, a partir de sua fundamentação nos atos de representação, os sentimentos sensíveis passariam a ter assim uma referência intencional implícita graças aos estados de ânimo em função de sua intencionalidade própria. Compreendemos que esse apontamento pode ser relacionado com as descrições relativas ao fenômeno de ressonância afetiva que irradia os conteúdos sensíveis das vivências afetivas suscitadas e localizadas corporalmente a partir dos estados de ânimo, de modo que os sentimentos sensíveis seriam sua matéria, determinando qualitativamente com sua tonalidade afetiva o entorno concreto da experiência (Quepons, 2014c, 2015d, 2016a).

Nesse sentido, com o desenvolvimento de uma fenomenologia dos estados de ânimo, para Lee (1998) teríamos algumas consequências em relação possibilidade de se constatar aspectos intencionais em todas as vivências da esfera afetiva sem exceção, de maneira que sua distinção estaria, na verdade, mais em relação à forma (explícita ou implícita) do que na relação entre existência ou não de uma referência intencional nessas vivências. Desse modo, interpreta o autor que a “fenomenologia do estado de ânimo revela que não existe uma diferença genérica entre eles”, dado que todos eles teriam uma relação intencional com algo

objetivo, de modo que a distinção precisa entre “vivências intencionais” e “não intencionais” no domínio das vivências afetivas seria “finalmente abandonada com o desenvolvimento da fenomenologia do estado de ânimo” (Lee, 1998, p. 116). Contudo, em relação a esse ponto específico, especialmente a partir da leitura de Schutz (2006) do clássico trabalho de Lee (1998) sobre os estados de ânimo na fenomenologia de Husserl, temos que a sustentação de tal posição a respeito de uma suposta intencionalidade primitiva dos sentimentos sensíveis em decorrência dos estados de ânimo, partindo da interpretação estrita dos escritos husserlianos, se mostra como problemática e controversa, de modo que resulta difícil de ser sustentada.

Além disso, sobre o estatuto ontológico dessa vivência afetiva particular, temos na interpretação de Lee (1998, p. 115) a declaração de que para Husserl o estado de ânimo não se trata de “um mero estado psíquico do sujeito que não tem nada a ver com a constituição do mundo e objetos nele”, pois, ao contrário, “joga um papel decisivo na constituição transcendental”. Dessa maneira, de algum modo análogo ao mais conhecido sentido atribuído ao estado de ânimo (*Stimmung*) na obra de Heidegger – neste ponto, assim como em relação ao uso de metáforas luminosas para descrever o modo de exibição dos estados de ânimo, Lee (1998, p. 115) sugere que Heidegger teria sido mais amplamente influenciado por Husserl em seus apontamentos sobre os estados de ânimo do que prontamente admite –, temos que “o estado de ânimo deve essa função transcendental de acesso aos objetos individuais a sua função de abrir várias formas de horizontes, e, primariamente, a sua função de abrir o mundo como um horizonte universal incorporando todos outros horizontes”. Ainda, declara Lee (1998, p. 115): “para Husserl, o estado de ânimo tem a função de iluminar o mundo e, por esta razão, ele o compara à luz”.

Temos ainda outra interpretação de Lee (1998, p. 116) a respeito da influência da fenomenologia dos estados de ânimo na fenomenologia husserliana. Trata-se do questionamento a respeito da “absoluta primazia dos atos objetivantes sobre os não

objetivantes”, que ficaria relativizada a partir da descrição fenomenológica dos estados de ânimo. Destaca o autor que em certos casos, essa suposição é legítima, pois “o estado de ânimo como ato não objetivante pode ser motivado por um ato objetivante”; exemplifica: “como no caso quando um estado de ânimo alegre é motivado pelo ato de resolver problemas matemáticos” (Lee, 1998, p. 116). No entanto, aponta Lee (1998) que “é absurdo concluir a partir disso que atos objetivantes sempre têm absoluta primazia sobre os atos não objetivantes”, pois, considerando ainda o estado de ânimo alegre, denota que este “pode abrir o mundo de uma nova forma e provocar outros atos objetivantes, que por sua vez nos dão realidades objetivas” (p. 116). Com isso, o autor se posiciona num sentido radical, instigando o abandono da tese husserliana básica sobre a primazia dos atos objetivantes sobre os não objetivantes e, assim, defende o posicionamento inverso.

Entretanto, tal como pontuado no contexto da interpretação sobre a intencionalidade dos sentimentos sensíveis, temos a consideração de Schutz (2006) também sobre essa interpretação de Lee (1998) que a dimensiona como apressada e, por isso, insustentável a luz de toda a série de descrições de Husserl que partem constantemente da delimitação sobre o caráter fundamentante e primordial dos atos objetivantes. Ainda assim, em relação à leitura de Schutz (2006), fica assinalado que não se deve desconsiderar o sentido de determinação mútua entre ambos os atos, de maneira que, ao menos em termos de uma relativização, é possível problematizar a noção da primazia dos atos objetivantes sobre os não objetivantes, dado que estes conferem aos primeiros a sua possibilidade de exibição e determinação concreta na experiência que não se pode derivar da mera exibição dos objetos e do mundo considerado apenas em seu sentido físico. Contudo, fica preservado o entendimento do sentido da primordialidade dos atos objetivantes dado que esses podem aparecer sem atos não objetivantes fundados sobre ele (Schutz, 2006).

Desse modo, retomando sinteticamente o que viemos apresentando e avançando em relação a outros aspectos, segundo Quepons (2015d, p. 95), em Husserl encontramos que os “estados de ânimo são uma expressão de uma unidade afetiva da corrente de consciência”, que contém um “correlato quase objetivo em termos de uma coloração iluminativa afetiva ou uma expansão afetiva [*Ausbreitung*]”. Da mesma forma, as vivências designadas como estados de ânimo também apresentam ligação com “certo tipo de persistência temporal, que envolvem uma fascinação (*allure*) ou excitação sensível que está ligada uma vivência corporal localizada, e isso produz uma ressonância corporal em relação ao mundo circundante” (Quepons, 2015d, p. 95). Ainda, temos que essas vivências “fornecem uma tonalidade afetiva não a determinado objeto, mas ao próprio mundo”, de modo que essa tonalidade acaba também “constituindo um plano de fundo afetivo [*Gefühlshintergrund*] do mundo circundante” (Quepons, 2015d, p. 95).

Diante desse aspecto essencial ligado à manifestação dos estados de ânimo segundo o modo de uma iluminação afetiva em um plano de fundo ligado ao mundo circundante, dada suposta ausência de um direcionamento objetivo, tal como aquele observado dentro da esfera afetiva em relação às vivências intencionais de sentimento (atos de sentimento), temos, segundo Quepons (2015d), que um dos principais problemas relacionados à descrição fenomenológica dos estados de ânimo vem a ser o da descrição de seu tipo próprio de intencionalidade. Sobre esse tema, indica o autor o posicionamento de Husserl foi de que “mesmo quando os estados de ânimo não tenham uma referência objetiva ou não estejam dirigidos a nenhum objeto em particular, eles têm certo tipo de intencionalidade” (Quepons, 2015d, p. 95).

Esse posicionamento a respeito da intencionalidade, embora de tipo diverso, ganha ainda maior importância no contexto da sustentação do projeto fenomenológico tal como desenvolvido por Husserl se tomamos em consideração que, ao longo do desdobramento do

movimento fenomenológico, certos autores pretenderam utilizar precisamente essa vivência como chave de crítica ao projeto fenomenológico tal como desenvolvido por Husserl. Entre eles, temos Moritz Geiger, o qual apresentou o estado de ânimo como contraexemplo à concepção husserliana a respeito da primazia da intencionalidade no projeto fenomenológico de descrição das vivências afetivas, assim como Martin Heidegger, que a partir de uma consideração própria a respeito da mesma vivência questionou, em nível ontológico, “a primazia da intencionalidade como nossa originária experiência de sentido em si mesmo” (Quepons, 2015d, p. 95). Ainda sobre essas críticas, temos que “em suas notas sobre *A Psicologia do Som* de Carl Stumpf de 1983, Husserl antecipa as críticas de Geiger e Heidegger”, pontuando que “a falta de referência intencional pode representar um problema para elucidação intencional da vida afetiva”, além do que, “os textos tardios de Husserl sobre o tópico sugerem que os estados de ânimo criam algumas dificuldades para o esclarecimento da unidade da intencionalidade em si mesma” (Quepons, 2015d, p. 95).

De fato, segundo Quepons (2015d), é justamente esse o contexto no qual Husserl abre seu esboço de explicitação fenomenológica dos sentimentos em *Investigações Lógicas*: a problematização da intencionalidade na esfera das vivências afetivas. Lembramos com isso que no §15 da quinta das *Investigações Lógicas* Husserl inicia precisamente pela dificuldade levantada a partir do problema da unidade geral das vivências intencionais, questionada a partir do exemplo dos sentimentos no sentido de se traço de intencionalidade não seria, de alguma maneira, acrescentado apenas de maneira extrínseca a eles de modo que não seria apropriado de se falar de atos de sentimento como essencialmente intencionais (Husserl, 2012).

Ainda, temos que o problema da intencionalidade das vivências afetivas aparece como aspecto discutido nos manuscritos de investigação de Husserl pertencentes ao projeto *Estudos sobre a estrutura da consciência*, retomado pelo autor pela consideração direta acerca da

intencionalidade dos estados de ânimo, apontando que estes “constituem certo tipo de plano de fundo afetivo da vivência” (Quepons, 2015d, p. 95). Sendo assim, ao mesmo tempo em que busca avançar na caracterização em relação aos distintos aspectos ligados à vida afetiva, efetivada de forma a não contradizer as análises previamente apresentadas em seus escritos prévios, a descrição fenomenológica de Husserl a respeito dos estados de ânimo assume ainda outro caráter decisivo ligado ao próprio contexto de necessidade de sustentação da suposição básica, apresentada ao longo de sua obra, que defende a intencionalidade como momento essencial e aspecto primordial da consciência. Nesse sentido, a primazia da intencionalidade é evidenciada em toda extensão de sua fenomenologia, como contínuo processo de explicitação da constituição do sentido na vida concreta, que a segue como fio condutor principal de suas investigações fenomenológicas. Sendo assim, tendo por base o sentido dessa exposição e em acordo com as descrições realizadas ao longo dos manuscritos de Husserl a respeito dos estados de ânimo, segundo Quepons (2016a, p. 105), entende-se a sugestão de que a noção de horizonte em suas diferentes acepções pode ser apresentada como “uma maneira de ordenar a temática mesma dos estados de ânimo”.

2.3. A participação da esfera corporal, ressonância afetiva e antecipação afetiva: desenvolvimentos particulares no contexto das análises sobre os estados de ânimo

Temos também com Quepons (2014c, 2015d, 2016a) a compreensão de que a complexa explicitação da vida afetiva realizada por Husserl, incluindo especialmente a caracterização dos estados de ânimo, implica sempre a participação do corpo vivo [*Leib*]. Em relação à associação estreita e mútua entre a esfera corporal e afetiva, apresenta Quepons (2014c) uma consideração anterior ao contexto da descrição sobre os estados de ânimo, problematizando a relação corporal entre os atos de sentimento e os sentimentos sensíveis,

contudo, destaca o autor que essa problematização traz algumas repercursões e consequências para o esclarecimento fenomenológico dos estados de ânimo.

Sendo assim, Quepons (2014c, p. 59) apresenta que “desde as primeiras apresentações da questão dos sentimentos na obra de Husserl o tema do corpo aparece como um assunto ineludível na aclaração da natureza dos sentimentos sensíveis”. Ainda assim, declara o autor que mesmo constituindo em certo sentido “uma obviedade que a vida afetiva em geral envolva a vida corporal”, em determinados contextos, parece que “o caráter intencional que Husserl atribui à vida afetiva” se mostra de algum modo “incompatível com a necessária referência corporal mais ou menos evidente neles” (Quepons, 2014c, pp. 59-60).

Também pontua algumas das dificuldades encontradas no seio da própria distinção husserliana entre sentimentos intencionais e sentimentos sensíveis que corre o risco de ser interpretada, sem maiores considerações, respectivamente, como uma distinção entre sentimentos que não dependem da suscitação corporal e sentimentos que são precisamente suscitados corporalmente (Quepons, 2014c). Entre os problemas relacionados a essa consideração, expõe o autor, temos “o tema da localização corporal dos sentimentos sensíveis e com isso a relação entre a intencionalidade do sentimento e a apreensão de certos conteúdos afetivos de caráter sensível, em estrito paralelismo com a apreensão, por parte da percepção” dos conteúdos sensíveis presentativos captados como momentos de “exibição das qualidades físicas do objeto percebido” (Quepons, 2014c, p. 60).

Frente a essa problemática, adentra Quepons (2014c, p. 60) em uma discussão que pretende fazer uma distinção com o argumento de Husserl feito no contexto do terceiro tomo de *Ideias* onde o fundador da fenomenologia pontua que “forma parte da essência de toda sensação oferecer-se mediata ou imediatamente na forma de extensão”. Retomando os argumentos de Husserl no contexto de *Ideias II*, Quepons (2014c, p. 60) argumenta que “a localização e a conseqüente extensão para que seja localização em um plano espacial é a que

constitui em sua imediatez e duração o campo extenso”. Assim, inverte o autor a sequência constitutiva apontada por Husserl para o qual “a toda sensação corresponde extensão e, portanto, localização” a fim de tornar claro esse processo no contexto da vida afetiva, explicitando que “na realidade é a sensação e não a ideia de extensão a que funda a localização e com ela, é a sensação localizada a que funda a extensão e os pontos localizáveis no corpo” (Quepons, 2014c, pp. 60-61). Desse modo, reconhecendo também a anterioridade constitutiva e lógica do caráter temporal sobre o caráter de localização, interpreta Quepons (2014c, pp. 61-62) a possibilidade de se considerar a existência de *sensações inextensas*; contudo, isso “não quer dizer que não intervenham na corporeidade”, mas intervêm justamente enquanto sensações “constituintes do corpo vivo/extenso (*Leibkörper*) empiricamente determinado”, de modo que “é a sensação a que funda a localização e não a preexistência do corpo com seus pontos, por assim dizer, pré-localizados”. Com este argumento, sustenta Quepons (2014c, p. 61) a perspectiva “da afetividade sensível em geral como referida sempre à corporeidade viva (*Leiblichkeit*) sem que isso nos comprometa a uma localização específica no corpo constituído já como ‘*Leibkörper*’” ou corpo vivo/físico (extenso empiricamente determinado).

Com isso, Quepons (2014c) explicita, partindo desta “hipótese descritiva, [que] podemos distinguir entre sentimentos de sensação entrelaçados diretamente com sensações localizadas e sensações [da esfera afetiva], que sem deixar de ser sensações da consciência em seu corpo vivo, não requerem em princípio uma localização precisa”, de sorte que “o conjunto das sensações localizadas concomitantes” como a “opressão no peito”, a “sensação de vazio no estômago” (p. 61), e ainda “a dor que ‘parte o coração’” de que fala Husserl (2012, p. 339) no contexto das *Investigações Lógicas*, são, argumenta Quepons (2014c, p. 61), “de certo modo, a manifestação corporal localizada desses sentimentos sensíveis, mas o vínculo causal que os associa corresponde a uma ordem de explicação que não é fenomenológico”, pois

“remetem à conformação fisiológica de certos sujeitos fáticos humanos afetados com sensações localizadas de acordo com sua constituição física fática”. Ainda, sobre esses sentimentos sensíveis que, de alguma maneira, estão unidos a certas sensações localizadas corporalmente, descreve Quepons (2014c), em vista de uma consideração metodológica desde a fenomenologia:

Desde o ponto de vista fenomenológico-reflexivo, o (...) que se pode fazer é declarar e assinalar a ocasião de sua presença, mas não há necessidade essencial da relação entre a opressão no peito e o sentimento de tristeza. Não obstante, a tristeza se sente, e se sente no corpo, ademais, muitas vezes há a opressão no peito associada a certas formas de tristeza que são tão comuns que não resultará estranho ao leitor, assim seja de forma intuitiva e quase informal, que se faça referência a isso. As metáforas corporais de peso, opressão e obscurecimento tem seu fundamento na forma na qual sentimos nosso corpo vivo no estado de ânimo da tristeza. (p. 61)

Assim sendo, apresenta o autor que “quando Husserl se refere à corrente de sentimento sensível duradoura que é o modo de manifestação noética do estado de ânimo ou *Stimmung* o faz em alusão ao corpo”, e, também, referindo-se ao “correlato noemático da corrente de sentimentos sensíveis de um estado de ânimo” que corresponde à “‘tonalidade afetiva do entorno’ como ‘iluminação’”, também analisa que “há boas razões para pensar que a concreção do aí da ‘iluminação’ forma parte do horizonte cinestésico que abre o corpo vivo” (Quepons, 2014c, p. 61-62). Com isso, fica explícita de que maneira entende Husserl os vínculos descritivos existentes entre as distintas vivências da esfera afetiva: pontuando a ligação estreita entre vivências afetivas que se dão ao modo de suscitações de caráter sensível (sentimentos sensíveis) diretamente relacionadas ao corpo vivo (sejam localizadas ou não) e a formação dos chamados estados de ânimo, assim como pela exposição de que na

manifestação da tonalidade afetiva do resplendor, dado que envolvem uma dimensão propriamente espacial, passam então, em sua constituição, por um tipo de mediação com as sensações cinestésicas, que, por sua vez, sendo vivências constituintes da própria experiência corporal e da espacialidade, expõe também uma implicação fundamental na esfera da vida corporal nos estados de ânimo (Quepons, 2014c).

Prosseguindo a consideração sobre a implicação da esfera corporal na constituição dos estados de ânimo, partindo da relação destes com a sua função constitutiva do horizonte de mundo, afirma Quepons (2014c, p. 62) que, enquanto “entorno concreto” da experiência, o mundo é sempre relativo a mim, em função da dupla constituição do eu que se constitui habitando um corpo vivo/extenso, “como realidade incorporada em um mundo concreto que, não obstante, constituo constantemente”, e, assim, constituo a partir do meu estado de ânimo a sua manifestação enquanto afetivamente “‘colorido’ ou ‘iluminado’”.

Em relação ao envolvimento da corporeidade viva (*Leiblichkeit*) na vivência dos estados de ânimo, temos também em Husserl a exposição do fenômeno denominado como “ressonância afetiva que constitui a forma de enlace entre as vivências localizadas corporalmente e o entorno apercebido afetivamente” (Quepons, 2016a, p. 99). Adentrando em um domínio de relação entre as diferentes vivências afetivas e explicitando em sua descrição novos modos de compreensão de sua implicação e os aspectos motivacionais que se expressam entre elas, Husserl descreve o fenômeno da ressonância [*Resonanz* ou *Nachklang*] afetiva no contexto dos estados de ânimo (Quepons, 2014c, 2015d, 2016a), pontuando que esse pode ser entendido de duas formas principais:

(...) a primeira, como concordância ou sintonia corporal entre a suscitação corporal e a atmosfera afetiva; a segunda, como forma de associação afetiva que enlaça o voltar-se do sentimento atual e sua suscitação sensível com o acerto de vivências de cada vida concreta em referência a experiências anteriores vinculadas

por semelhança. O caráter sensível da corrente de sentimentos toma a forma de um ritmo, um tom, que entra em ressonância com a apercepção afetiva do entorno. Evidentemente, a ressonância associativa não pode explicar-se em termos de uma mera causalidade física; se trata de uma associação de sentido e não de mera afinidade ou reação física do corpo. O próprio de dito enlace é o que Husserl chama “motivações”. (Quepons, 2016a, pp. 99-100)

Em relação à primeira forma descritiva da ressonância existente entre as qualidades referentes aos sentimentos sensíveis e o estado de ânimo, descreve Quepons (2014c, p. 64) que, em certos momentos, “Husserl utiliza a noção de ‘ritmo’ para referir-se à corrente afetiva” manifesta nos estados de ânimo, de maneira que “há uma sorte de cadência, um ritmo, um padrão advertível de regularidade no movimento do ânimo; o sentimento tem seu ritmo, seus graus de intensidade, e com eles, a gradação ascendente e descentente”, de forma que:

Neste contexto a ideia de uma ressonância “afetiva” sugere o efeito de concordância entre o ritmo desse plano de fundo de sentimentos sensíveis vinculado à corporeidade viva e sua irritabilidade, assim como sua influência na configuração de uma atmosfera afetiva que ilumina ou colore o meio circundante do sujeito afetivamente afinado (*emotivamente templado*). O estado de ânimo ou *Stimmung* não é uma mera determinação psíquico-empírica senão o efeito do “ressoar” do plano de fundo do campo imanente de minha vida afetada emotivamente sobre o entorno. Minha própria disposição afetiva ressoa sobre minha apercepção do mundo (...) produzindo uma iluminação ou atmosfera afetiva (Quepons, 2014c, p. 64).

Correlacionadas às descrições apresentadas anteriormente, temos que o estado de ânimo é, de forma simultânea, “a formação de uma corrente afetiva com duração

indeterminada, a qual produz um efeito de ressonância entre a suscitação corporal dos sentimentos sensíveis, e uma forma de representação do entorno como banhado de uma tonalidade afetiva”, de sorte que revela a forma em que se manifesta nossa situação concreta em consonância afetiva com nossa tonalidade afetivo-corporal própria, a partir da apercepção de um mundo circundante que nos importa valorativamente (Quepons, 2016a, pp. 100).

Desse modo, a ressonância afetiva no domínio dos estados de ânimo se pode entender como uma consonância ou harmonia entre a minha suscitação sensível-afetiva corporalmente vivida e a captação qualitativa do entorno da minha experiência a partir de uma tonalidade afetiva tal como o resplendor. Ao mesmo tempo, de outro lado, pode ser entendida “como vínculo associativo das mesmas sensações (...) no sentimento afetivo de minha vida concreta” (Quepons, 2016a, p. 101). Em relação a esse segundo sentido da ressonância enquanto forma de transferência de sentido encontrada no domínio da sedimentação das vivências de caráter afetivo, aponta Quepons (2015d), a partir de Husserl, que por meio da reiteração de determinadas formas de suscitação afetiva o eu pode se torna capaz de despertar vivências similares que passam a ser associadas de forma passiva à eventos semelhantes.

A partir dessa transferência de sentido de caráter afetivo, caracterizada a partir do termo de ressonância afetiva, fundada na estrutura associativa da passividade da consciência, que em última instância sintetiza e forma os diferentes campos da sensibilidade corporal, temos a descrição da constituição, que se dá a partir do estado de ânimo, de uma corrente unificada de sentimentos “que antecipa e ‘mantêm retidos’ determinados conteúdos de acordo com certas sequências de afinidades afetivas regulares no processo da contínua transmissão do sentido em diferentes níveis de explicitação” (Quepons, 2015d, p. 101).

Com relação ao nível mais baixo dessa forma de transmissão de sentido, temos a já mencionada relação associativa dos conteúdos sensíveis dos sentimentos de sensação (sentimentos sensíveis) que passam a ser irradiados ao entorno por meio de um processo de

expressão/expansão sensível relativo aos estados de ânimo. Em um nível mais alto, este fenômeno se relaciona à permanência do estado de ânimo após o momento de sua suscitação original e, igualmente, “à constituição de diferentes níveis de habitualidades afetivas que se conformam a uma disposição ou inclinação afetiva que tem diferentes eventos determinados [associados] com certas atitudes axiológicas, e são conseqüentemente relacionados aos estados de ânimo” (Quepons, 2015d, pp. 101-102).

Em outro momento de sua obra fenomenológica, especificamente “nos manuscritos tardios de 1926 e 1934”, Husserl aborda o tema dos estados de ânimo retomando suas características mais importantes que envolvem a consideração dos caracteres envolvidos nos estados de ânimo “na constituição do mundo circundante da vida” e, por outro lado, apresenta um novo ângulo da reflexão sobre os estados de ânimo que enfatiza “a ideia da antecipação afetiva da vida como totalidade, manifesta na vivência do cuidado (*Sorge*)” (Quepons, 2014b, 2015d, 2016a, p. 101; 2016c).

Assim, denota Quepons (2015d, p. 102) que “em um outro nível do horizonte dos estados de ânimo” temos que eles estão relacionados, por exemplo, com o caso do “medo de fracassar com relação aos nossos propósitos pessoais, que pode incluir um sentimento de nossa vida como totalidade”. Da mesma forma, pode-se denotar a existência de uma “antecipação afetiva implícita do nosso campo de experiência relacionado, por exemplo, com a experiência da esperança” (Quepons, 2015d, p. 102). Desse modo, em consideração à descrição de Husserl sobre a formação intencional por parte dos estados de ânimo de uma tendência antecipatória, constituída a partir de um processo de sedimentação cujo rendimento se dá como formação de habitualidades da esfera afetiva, tomando o caso exemplar da esperança, descreve Quepons (2015d):

Essa tendência intencional não antecipa apenas minha vida como totalidade, mas também o mundo como um campo de circunstâncias possíveis que eu posso achar

ao longo da minha vida, que também envolve certa crença ou atitude otimista sobre o futuro, mesmo quando eu não (explicitamente) antecipo nenhum evento determinado vindouro. O estado de ânimo constitui não apenas um plano de fundo patente da situação afetiva, mas também um plano de fundo não-patente de potencialidades que são previstas por meio das sedimentações da experiência afetiva e suas conseqüentes antecipações passivas do sentido. Por meio deste é possível entender como disposições intencionais dirigidas à ação, que envolve atitudes vitais (*life attitudes*) e tendências valorativas fundadas nos hábitos afetivos (p. 102).

Dessa forma, temos a descrição de Husserl a respeito dos estados de ânimo que, além de intervirem em relação a situações particulares afetivamente matizadas por eles, também se referem, de algum modo, “ao futuro vital completo, o qual também se experimenta com um estado de ânimo relativo a ele”, sendo que também “uma das atitudes possíveis ante ao futuro é a antecipação do perigo e a conseqüente ‘preocupação’ [ou “cuidado”, ambos os temos são utilizados pelo autor para traduzir o termo alemão “*Sorge*”] pelo que será de nós” (Quepons, 2016a, pp. 102-103).

Com isso, demarca Husserl que a vida humana, referida amplamente tanto ao futuro quanto ao próprio sujeito, considerado plenamente no horizonte de sua vida total, que, estando sempre suscetível a êxitos e fracassos, encontra-se sempre em um tipo de preocupação vital por sua própria condição, sendo essa forma de “preocupação” [*Sorge*] a expressão do modo como antecipa afetivamente o sujeito seu futuro “mais ou menos distante” e “a sua própria vida como plenitude ou totalidade”, de modo que, pelo *Sorge*, estamos “sempre antecipando afetivamente as eventualidades de nossa vida, seus êxitos e fracassos”, não apenas em relação a algum evento mais ou menos específico que se espera, mas “com um pressentimento do perigo manifesto na preocupação da vida por si mesma” (Quepons, 2016a, p. 103).

Retomando o conjunto das exposições realizadas sobre o estado de ânimo nos distintos contextos da obra husserliana, com vistas a explicitar esse novo aspecto em que essas vivências da esfera afetiva se relacionam à totalidade da vida e ao horizonte protensional em sentido amplo, aponta Quepons (2016a) em sua reconstituição das análises efetivadas por Husserl:

Neste sentido, o estado de ânimo não é unicamente um fundo afetivo de nosso viver atual, o resíduo duradouro de uma suscitação afetiva, senão também uma forma de antecipação temporal, com uma estrutura intencional, a qual ademais se manifesta como disposição, neste caso, ante ao perigo de nossa própria vida e a daqueles que nos importam. Esta tendência se manifesta na forma do estado de ânimo do cuidado (*Sorge*). Neste caso, a vida está afinada afetivamente (*templada emotivamente*) no modo de estar preocupada por si mesma. Neste contexto, a preocupação não é um estar voltado sobre certa representação eventual e reflexiva de nossa vida (o que vou fazer amanhã), senão um pressuposto prático que implica um fundo afetivo de estar preocupado, o qual se mantém como plano de fundo de outras atividades de nossa vida concreta. Mais adiante, Husserl precisa que “cuidado” tem dois significados: por um lado, se refere ao sentir-se ansioso (*Bestrebtsein*) e ao mesmo tempo ativo, em sentido prático (*praktisches Tätigsein*) e, por outro lado, “a preocupação” no sentimento, como correlato afetivo do “o que está ou não ao tom” (*es stimmt oder stimmt nicht*). O sujeito vive seu presente ampliado e seu futuro vital ao menos na unidade de um interesse prático que tem sua peculiar unidade do estado de ânimo que determina sua vida total (p. 104).

Com esse novo momento descritivo sobre o “cuidado” ou “preocupação” (*Sorge*), que para Husserl é vivido na forma de um estado de ânimo, temos a consideração do fundador da fenomenologia de que esta vivência afetiva “não somente tem uma referência implícita até o

acontecimento que a suscitou no passado, nem é unicamente a unidade retrospectiva em relação a certos valores implicitamente covisados (*co-mentados*) em nossa atividade presente”, senão que, ao mesmo tempo em que se oferecem essas facetas, “copertence a cada fase da minha vida a unidade de um [estado de] ânimo, que não é um mero estado, senão uma forma de projetar afetivamente o futuro” (Quepons, 2016a, p. 105).

Dessa forma, pontua Husserl o fator primordial dos estados de ânimo na constituição de um tipo atitudinal que pode variar entre distintos modos de antecipação, em acordo com o horizonte antecipatório presente a partir da vivência afetiva em sua teia de intencionalidade protensional constituída a partir de minhas experiências de vida. Com isso, uma explicitação a respeito do caráter fundamentalmente vital dos estados de ânimo a partir dos quais também nos dirigimos em sentido de antecipação dos riscos, ou seja, das possibilidades exitosas e malogros, de modo essas vivências afetivas se unem na consideração da maneira concreta como vivenciamos as nossas aspirações mundanas dentro do campo de relações práticas que estabelecemos em nosso mundo próprio (Quepons, 2012, 2016b).

Com tudo isso, atentos às similaridades descritivas a respeito da mesma vivência afetiva, efetivada em uma variedade de momentos específicos de sua obra, especialmente entre os manuscritos não publicados, mas também encontradas de modo antecipado e contido em alguns dos textos publicados, como nas *Investigações Lógicas* e nos apontamentos de Husserl à obra de Carl Stumpf, “é possível sugerir não apenas que Husserl fez uma descrição coerente sobre os estados de ânimo ao longo de sua carreira, mas ele também tentou consistentemente” descrevê-los como certo tipo de vivência capaz de formar seus próprios correlatos objetivos e estabelecer determinações de sentido (Quepons, 2015d, p. 98).

Embora tenha visado em vários momentos de sua vasta obra o esclarecimento sobre o sentido específico da intencionalidade dos estados de ânimo, não desenvolveu um tratamento sistemático desse tópico, de sorte que os apontamentos sobre a possibilidade de ententimento

das vivências dos estados de ânimo a partir da ideia de intencionalidade de horizonte se mostra efetivamente como avanço e contribuição original de uma comunidade de intérpretes que se dedicaram a esses temas no sentido de tornar clara a unidade intencional que reúne essas diferentes descrições particulares encontradas de modo disperso em sua obra (Depraz, 2012; Lee, 1998; Schutz, 2006; Quepons, 2012, 2013b, 2015d, 2016a, 2016b).

Por fim, consideramos que com as análises fenomenológicas de Husserl sobre os estados de ânimo temos um passo significativo na direção de uma delimitação sistemática das estruturas subjetivas ligadas à vida afetiva que indica, de certo modo, o progressivo caminho da fenomenologia no sentido de alcançar uma elucidação acerca da vida concreta em termos de sua densidade, complexidade e particularidade características. Nesse sentido, essas análises caracterizam um novo momento da investigação fenomenológica sobre os afetos que traz uma variedade de elucidações que representam um esforço por ampliar a consideração da fenomenologia sobre essa esfera de vivências abarcando nesse sentido uma consideração detida sobre seus traços constitutivos, os níveis de configuração, a permeabilidade entre as vivências afetivas, os enlaces intencionais e implicações motivacionais existentes com as outras vivências da esfera afetiva, a explicitação de sua correlação com o corpo vivo, com a manifestação do mundo como horizonte, com o futuro e a vida própria tomada no sentido de totalidade. Com o exposto, podemos constatar a determinação investigativa de Husserl em esclarecer os múltiplos e por vezes elusivos aspectos da vida afetiva em toda sua dispersão e vicissitudes dadas em nossa experiência bem como mostrar sua implicação na formação do sentido do mundo e dos objetos nele tal como se nos apresentam.

CAPÍTULO III

A análise fenomenológica das vivências afetivas nas obras Ideias I e II

3.1. As vivências afetivas como noeses fundadas e seus correlatos noemáticos: a tematização dos atos de sentimento e valoração em Ideias I

A fim de explicitar os principais apontamentos deixados por Husserl a respeito das vivências afetivas no contexto de sua obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, especificamente nos dois primeiros tomos, conhecidos como *Ideias I*, publicado em 1913, e *Ideias II*, redigido em 1912, porém publicado postumamente em 1952, necessitamos tomar em consideração que a caracterização dessas vivências realizada nessas obras está relacionada a um contexto mais amplo de discussão que envolve outras investigações realizadas pelo fundador da fenomenologia tanto em um período anterior quanto simultaneamente à redação das mencionadas obras (Quepons, 2008, 2013a, 2013c, 2016d; Steinbock, 2013).

Assim, temos a partir de Quepons (2013a) que “a redação de *Ideias I*, entre 1911 e 1912, se realizou (...) [em paralelo a] profundas investigações que Husserl vinha realizando desde 1902” voltadas ao tema da “ética e a teoria do valor, como se chamou o curso de 1908 repetido em 1914 onde expõe as diretrizes de uma axiologia fenomenológica e uma ética fundada na aclaração da intencionalidade dos atos afetivos” (p. 01). Da mesma forma, situa-se também o já mencionado projeto de obra sistemática como *Estudos sobre a estrutura da consciência* (Quepons, 2013a). Dessa maneira, entre os aspectos principais da discussão de Husserl sobre as vivências afetivas no contexto dessas referidas obras, temos o aspecto, encontrado “tanto nos *Estudos* como em *Ideias II* e que está pressuposto em *Ideias I*”, concernente à “atribuição de certo tipo de objetividade própria a e constituída pelos atos que

em *Investigações Lógicas* chama [de] ‘não objetivantes’ e em *Ideias I* chama [de] ‘fundados’” (Quepons, 2013a, p. 01). Tal como exposto em sua fenomenologia dos sentimentos presente na obra *Investigações Lógicas*, “os sentimentos enquanto atos fundados não se provêm a si mesmos de seu próprio objeto”, pois requerem essencialmente, em função de sua própria estrutura enquanto atos fundados, “atos de representação sobre os quais se forma o sentido que instituem no ato total do objeto” (Quepons, 2013a, p. 01) como uma qualidade do ato total na forma intencional de sentimento (Husserl, 2012).

No entanto, aparece nessas obras, bem como ao longo de seu trabalho reflexivo apresentado no contexto de suas lições sobre ética e teoria do valor, uma contínua e sutil matização da fenomenologia das vivências afetivas em que Husserl passa a considerar os sentimentos como forma intencional algo mais aproximada dos chamados atos objetivantes (Cabrera, 2014; Crespo, 2012; Ferrer & Sánchez-Migallón, 2011; Iribarne, 2007, 2012, 2013; Melle, 2002; Quepons, 2016d), “na medida em que eles [os sentimentos] constituem objetividades que se bem requerem aparição concreta relativa ao que ‘põe’ a representação, instituem um sentido, os valores, que não pode ser deduzido nem representado em termos puramente intelectuais” (Quepons, 2013a, p. 02).

Importa caracterizar de modo geral que as descrições fenomenológicas das vivências afetivas de Husserl realizadas desde as suas lições primeiras sobre Ética e Teoria do Valor, “correspondente aos três cursos ditados na Universidade de Göttingen entre 1908-1914, editados sob o título *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* [*Questões fundamentais de Ética e Teoria do valor*] no tomo XXVIII da série Husserliana” (Cabrera, 2014, p. 74; Ferrer & Sánchez-Migallón, 2011; Iribarne, 2007, 2013; Quepons, 2016d; Walton, 2015), assim como em várias passagens de seu projeto inédito denominado *Estudos sobre a estrutura da consciência* e também dos dois primeiros volumes de sua obra fundamental *Ideias* – que introduz e caracteriza em si mesma uma nova etapa definidora de sua trajetória filosófica, a

chamada fenomenologia transcendental –, aparecem estreitamente ligadas à problematização e tematização da chamada consciência valorativa, da objetividade dos valores e de sua respectiva relação com as vivências afetivas. Desse modo, observamos algumas inovações que podem ser interpretadas em termos de continuidades, modificações e avanços a respeito de suas investigações sobre as vivências afetivas, pois nesta etapa de seu trabalho filosófico Husserl explicita as vivências afetivas enquanto formas intencionais nas quais alcançamos e constituímos a dimensão objetiva de sentido axiológico (valorativo) de nosso mundo.

Dessa forma, em primeiro lugar, temos que os resultados de análise apresentados em *Ideias I* a respeito das vivências afetivas partem de uma reconfiguração em relação ao posicionamento expresso no parágrafo §15 da quinta das *Investigações Lógicas*, no sentido de propor um (novo) entendimento de sua estrutura intencional em termos de “camadas (*capas*) noético-noemáticas correspondentes às vivências afetivas (*emotivas*)” e da apresentação a respeito da sua participação primordial na constituição e no acesso originário a um nível objetivo próprio, a saber, o dos valores (Quepons, 2013a, p. 19). Entende-se assim, conforme Rabanaque (2012, p. 109), que as descrições e distinções de Husserl, apresentadas nas *Investigações Lógicas*, “são reinterpretadas no sentido da correlação eu-noesis-noema” em *Ideias I*, sendo, portanto, retomadas a partir de uma nova terminologia e alcance descritivo. Sendo assim:

Husserl reúne o gênero das sensações sob o termo *hyle*, o qual compreende as sensações representativas, os sentimentos sensíveis (prazer, dor, cócegas etc.), e os momentos sensíveis da esfera dos impulsos. A *hyle* corresponde ao momento não intencional da noese em sentido amplo e tem seu momento correlativo específico na plenitude intuitiva do correlato noemático. Pelo outro lado, nos atos afetivos as noeses se edificam uma sobre a outra para compor uma unidade, e seus

noemata paralelamente se fundam uns sobre outros, com o que se constituem unidade de novo tipo (Rabanaque, 2012, p. 109, grifos do autor).

Agora, seguindo a apresentação de Quepons (2008, p. 217) sobre os atos afetivo-valorativos, tal como apresentados por Husserl no contexto de *Ideias I*, enquanto noeses fundadas com seus respectivos correlatos noemáticos igualmente fundados, temos então que “a primeira caracterização dos atos da esfera de sentimento nesta obra” aparece no parágrafo §37, “no marco da exposição do tema da apreensão”. Neste parágrafo, “Husserl afirma que ao *cogito* mesmo é inerente um estar atendendo algo, mas há que distinguir entre o objeto intencional e o objeto apreendido”, delimitando que nem todo atender a um objeto pode ser caracterizado como uma apreensão do mesmo, de modo que uma apreensão só pode ser indicada quando “o objeto é captado como tal” (p. 217). Em relação a esta discussão realizada por Husserl, Quepons (2008, p. 218) esclarece que “somente podemos estar voltados a uma coisa apreendendo-a, mas quando se trata de um ato afetivo ou estimativo estamos voltados até o valor (no valorar) ou até o que alegra, no caso da alegria”. Com isso, interessa ao autor destacar em acordo com Husserl que o objeto intencional dos atos afetivos ou valorativos (estimativos) somente se torna apreendido quando estes atos passam a ser apreendidos por algum ato objetivante. Retoma, assim, a passagem correspondente:

No ato de valor, entretanto, estamos voltados para o valor, no ato de alegria, para o que alegra, no ato de amor, para o que é amado, no agir, para a ação, sem que nada disso seja apreendido por nós. Ao contrário, o objeto intencional – aquilo que tem valor, aquilo que alegra, o amado, o que se espera como tal, a ação como ação – só se torna apreendido num “*voltar-se para*” “*objetivante*” próprio. No estar voltado valorativamente para uma coisa se inclui de ato a apreensão da coisa; não a *mera* coisa, mas a coisa *de valor* ou o valor é (ainda falaremos mais pormenorizadamente disto) o *correlato intencional pleno do ato valorativo*. “Estar

voltado *valorativamente* para uma coisa” não significa, portanto, já “*ter*” o valor “*por objeto*”, no sentido particular do objeto apreendido, como o temos de ter para predicar sobre ele; e assim em todos os atos lógicos que se referem a ele (Husserl, 1913/2002, p. 91, grifos do autor).

Dessa maneira, Husserl distingue nos atos afetivo-valorativos um objeto intencional que apresenta um duplo sentido: por um lado, distingue entre a *mera coisa* e, por outro lado, o *pleno objeto intencional*, sendo este último o correlato próprio do ato valorativo (Quepons, 2008). Junto a essa distinção do objeto intencional em um duplo sentido, temos em Husserl paralelamente a distinção de “uma dupla maneira de estar dirigido até a coisa” (Quepons, 2008, p. 218) que, por um lado, apreende a coisa e, por outro, se dirige ao valor desta coisa, no entanto, essa apreensão do valor não se dá no modo de uma apreensão atual. Sendo assim, expõe Husserl (1913/2002): “Se no ato de valor estamos direcionados para uma coisa, a direção para a coisa é um atentar para ela, um apreendê-la; mas também estarmos ‘direcionados’ para o valor – só que não no modo da apreensão” (p.91).

Em decorrência dessa primeira diferenciação de um modo de estar dirigido dos atos valorativos às coisas valiosas que, ao mesmo tempo, não apreende o valor como objeto, Husserl (1913/2002) apresenta ainda a possibilidade essencial dos atos afetivo-valorativos (assim como todos os atos fundados) de terem seu correspondente correlato intencional pleno atendido de forma objetiva. Dessa maneira, a partir de um processo de objetivação que os atende e capta representativamente, aponta Husserl para a possibilidade de se efetuar um novo tipo de articulação dos mesmos, como levá-los à expressão, de modo a apresentar o “‘pleno objeto intencional’ do ato afetivo, no caso do valorar, o valor, como uma objetividade suscetível de predicação e conceptualização” (Quepons, 2008, p. 219).

Ao mesmo tempo, porém, faz parte da essência desses atos fundados a possibilidade de uma modificação pela qual seus objetos intencionais plenos se

transformam em objetos de atenção e, neste sentido, em objetos “*representados*”, os quais agora estão por sua vez aptos a servir de substrato para explicações, relações, apreensões conceituais e predicções. Graças a esta objetivação, temos diante de nós, na orientação [atitude] natural, não apenas [meras] coisas naturais, mas todo tipo de valores e objetos práticos, cidades, ruas com iluminação pública, habitações, móveis, obras de arte, livros, ferramentas etc. (Husserl, 1913/2002, p. 92, grifos do autor)

Pressuposta nessa primeira caracterização, temos a descrição de Husserl sobre as estruturas noético-noemáticas da esfera superior da consciência, que correspondem à descrição dos níveis denominados como fundados, “*nas quais diversas noeses estão estruturadas umas sobre as outras na unidade de um vivido concreto* [de uma vivência concreta], e nas quais, por conseguinte, estão igualmente fundados os *correlatos noemáticos*” (Husserl, 1913/2002, p. 214, grifos do autor). O ato valorativo como ato fundado tem seu respectivo noema com uma estrutura similar àquela de outros atos, como a percepção, o fantasiar e o julgar, que podem operar, como atos fundantes, como base fundamentante para o ato valorativo. Desse modo, em decorrência da apresentação desse paralelismo entre as estruturas noético-noemáticas apresentadas tanto nos níveis inferiores quanto superiores de consciência, descreve Quepons (2008):

Assim como há o percebido enquanto tal, que é o noema do ato de percepção, há o valorado enquanto tal, que constitui o núcleo noemático do ato de valorar. Toda vivência plena de grau superior, ou fundada, tem um correlato intencional análogo ao das noeses simples. Existe o valorado enquanto tal como núcleo noemático com seus respectivos caracteres téticos, de tal forma que é possível a determinação do valioso, grato ou regozijado de maneira análoga ao provável ou

ao possível, de modo que a consciência afetiva não é uma [consciência] neutra senão posicional, assume uma posição (p. 219).

Correlacionado a esta supracitada exposição, retoma Quepons (2008) o correspondente fragmento do parágrafo §116 de *Ideias I* que reconstitui a apresentação de Husserl sobre a possibilidade de modalização do caráter de crença também para vivências afetivas:

(...) no que respeita a esse novo caráter, a consciência é, mais uma vez, consciência *posicional*: o “valioso” pode ser doxicamente posto como existindo valiosamente. O “existindo” inerente ao “valioso” como caracterização *dele* também pode ser, além disso, pensado *em modalização*, como todo “ser” ou “certeza”: a consciência é então consciência de *valor possível*, a “coisa” é somente suposta como valiosa; ou ainda, dela se tem consciência como *presumivelmente valiosa*, como não valiosa (o que, porém, não significa tanto quanto “sem valor”, quanto ruim, feia etc.; simplesmente a supressão do “valioso” é expressa no “não-valioso”). Todas essas modificações não afetam apenas exteriormente, mas interiormente, a consciência de valor, as noeses valorativas, assim como, correspondentemente, os noemas (Husserl, 1913/2002, p. 260, grifos do autor).

Coerente com a descrição sobre as vivências afetivas realizada no contexto das *Investigações Lógicas*, Quepons (2008, p. 221) apresenta a caracterização de que “o conteúdo intencional dos atos de sentimento está fundado em uma representação objetiva sobre a qual está montada a caracterização afetiva que entrega o objeto intencional” como um objeto que se mostra segundo certas determinações afetivas, remetendo para isso ao exemplo de Husserl sobre o “agrado estético”. Assim,

um prazer [agrado] estético está fundado numa consciência de neutralidade do conteúdo perceptivo ou reprodutivo, uma alegria ou tristeza estão fundadas numa crença (não-neutralizada) ou numa modalidade de crença, assim como um querer

ou rejeitar, que se referem a algo avaliado como agradável, belo etc. (Husserl, 1913/2002, p. 260).

Desse modo, sintetiza Quepons (2008) o conjunto da exposição de Husserl em relação à fundamentação essencial entre as vivências representativas e afetivo-valorativas nesse contexto de reestruturação descritiva efetivada a partir do marco conceitual e analítico de *Ideias I*, retomando também alguns pontos apresentados em *Investigações Lógicas*:

(...) de um lado estão as representações e os juízos em que está fundada a consciência do valor e por outro lado os valores até os quais está dirigida a consciência do valor. Esta dupla direção, até o objeto apreendido e até o valor como modificação noemática que corresponde ao caráter valioso do objeto, forma parte da intencionalidade afetiva, do caráter de estar dirigida a consciência sob a modalidade afetiva. A todo isto há que somar os componentes da vivência que são não intencionais e que exibem o objeto visado pelo noema afetivo. Existe o mesmo paralelismo entre a sensação [empírica] e os sentimentos sensíveis, não intencionais, mas que sustentam a intencionalidade, perceptiva e afetiva. Os sentimentos sensíveis não exibem o objeto “enquanto tal”, senão segundo uma modificação da consciência, quer dizer, “tal como afetivamente me parece o objeto”, desde uma perspectiva estimativa, ou bem “tal como me faz sentir”, ainda que esta crença já esteja comprometida com a suposição de uma relação causal que não necessariamente existe entre as determinações objetivas da coisa e este sentimento, de modo que possa afirmar objetivamente que é o objeto estimado aquilo que me desperta esta estimação, ainda que a estimação vá dirigida intencionalmente até ele (Quepons, 2008, p. 222).

Neste sentido, caracterizando a concepção de Husserl em *Ideias I* das vivências intencionais da esfera afetiva como correspondendo à ordem das *noeses* fundadas que têm

seus respectivos correlatos noemáticos, ligada também à caracterização relativa ao objeto intencional do ato valorativo anteriormente mencionado como passível de ser considerado em um duplo sentido, temos a seguinte passagem do parágrafo §95:

Se desta maneira um perceber, um imaginar, um julgar etc., fundam uma camada de valoração que os encobre por inteiro, temos então, no todo da fundação, designado, de acordo com seu sentido mais alto, como vivido concreto [ou vivência concreta] de valoração, diferentes noematas ou sentidos. Enquanto sentido, o percebido como tal pertence especialmente ao perceber, mas ele penetra também no sentido da valoração concreta, fundando-lhe o sentido. Temos, por conseguinte, de fazer distinção entre, de um lado, os objetos, coisas, propriedades, estados-de-coisas, que se encontram na valoração como valores, isto é, os nomeatas correspondentes às representações, juízos etc., que fundam a consciência de valor, e, por outro lado, os próprios objetos-valor, os próprios estados-de-valor ou as modificações noemáticas a eles correspondentes, e então, em geral, os noemas completos pertencentes à consciência de valor concreta (Husserl, 1913/2002, p. 218, grifos do autor).

A partir desta descrição específica, destaca Quepons (2013a, p. 20), apesar de que os correlatos dos atos fundantes (percepção, imaginação etc.) possam ser separadas analiticamente dos correlatos pertencentes às vivências fundadas (afetivas, valorativas, volitivas etc.), que estas vivências conferem determinações que Husserl denomina como “sentidos” de modo que carregam uma acepção noemática em um sentido próprio. Com isso, argumenta Quepons (2013a) que, a partir dessa descrição sobre o sentido noemático conferido pelos atos afetivo-valorativos, podemos entender que estes “não são somente qualidades subjetivas senão que no modo completo do noema da percepção de um objeto valioso (...) o objeto mesmo se capta em sua valiosidade como correlato noemático da vivência completa e

concreta”, de modo que se pode interpretar que “as vivências da esfera afetivo-valorativa (*emotivo-valorativa*) são também constituintes de sentido” (pp. 20-21). Reforçando essa afirmação, retoma Quepons (2013a) outro fragmento correspondente do parágrafo §116 de *Ideias I*:

(...) junto com os novos momentos noéticos, também surgem *novos momentos noemáticos* nos correlatos. Por um lado, são novos caracteres, *análogos aos modos de crença*, mas que ao mesmo tempo detêm *eles próprios* posicionalidade dóxica em seu novo conteúdo; por outro lado, à nova espécie de momentos também se vinculam “*apreensões*” de nova espécie, constitui-se um *novo sentido*, que está fundado no sentido da noese que lhe serve de suporte, ao mesmo tempo em que o abrange. O novo sentido introduz uma *dimensão de sentido totalmente nova*, com ele não se constituem novas partes determinantes das meras “coisas”, mas *valores das coisas*, valências ou objetividades concretas de valor: beleza ou fealdade, bem ou maldade; o utensílio, a obra de arte, a máquina, o livro, a ação, o feito etc. (Husserl, 1913/2002, p. 260, grifos do autor).

Com essa exposição, Quepons (2013a, p. 21) busca destacar que para Husserl tais caracteres noemáticos dos atos valorativos não aparecem simplesmente aderidos, de algum modo, à objetividade própria da representação que oferece a matéria do ato intencional no sentido conferido ao termo nas *Investigações Lógicas*, mas antes “constituem eles mesmos um núcleo noemático de nível superior”, de modo que formam um núcleo de sentido, a saber, o valioso enquanto tal, sendo uma dimensão de sentido nova, não derivada ou meramente incluída na anterior como qualidade ou modo de referência subjetivo. Desse modo, observa que “estas novas noeses fundadas dão lugar a um novo sentido, fundado na noese subjacente, que abraça ou contém” (Quepons, 2008, p. 222).

Quanto ao mais, cada vivido pleno [vivência plena] de nível superior mostra no seu correlato pleno uma construção como aquela que vimos no nível mais baixo [inferior] das noeses. *Por exemplo, no noema de nível superior, o valor é, como tal, um núcleo de sentido, cercado de novos caracteres téticos.* O “valioso”, o “aprazível”, o “agradável” etc. operam de maneira semelhante ao “possível”, “presumível” ou, eventualmente, ao “nulo” ou ao “sim efetivo” [“sim, realmente”] – embora seja absurdo colocá-los nessas séries (Husserl, 1913/2002, p. 260, grifos do autor).

3.2. *A consciência originária de valor, atitudes e valicepção: a tematização das vivências afetivas em Ideias II*

Aprofundando a discussão apresentada em *Ideias I*, em *Ideias II* Husserl reconhece explicitamente o caráter constituinte dos atos afetivos e valorativos (Quepons, 2013a). Com isso, expõe Quepons (2013a) que Husserl até o parágrafo §7 desta obra volta mais uma vez à tematização da “distinção realizada em *Investigações Lógicas* entre atos objetivantes e não objetivantes para ocupar-se de seus correlatos noemáticos” (Quepons, 2013a, p. 21). Nesse contexto, declara Husserl que também os atos não objetivantes em certo sentido podem ser entendidos como objetivantes tendo em vista que conferem novas determinações não deriváveis da mera exibição empírica como é o caso das determinações constituídas pelas vivências afetivas (Quepons, 2013a).

Nesse contexto, temos novamente o posicionamento de Husserl de que as vivências não objetivantes, logo também as vivências afetivas, podem ser eventualmente objetivadas por meio de um voltar-se temático realizado por atos objetivantes que tomam as vivências afetivas e suas respectivas determinações noemáticas como sua matéria intencional, de modo que podem delas extrair objetividades consideradas agora em sentido teórico mesmo que

sejam outorgadas pelos atos valorativos (Quepons, 2013a). Argumenta Quepons (2013a, p. 22) que isso se deve ao fato de que “os atos não objetivantes não estejam [apenas] edificados sobre um nível superior dos atos dóxicos senão que eles mesmos são objetivantes a respeito do novo sentido que aportam”.

Com relação ao segundo tomo de sua obra *Ideias*, assinala Quepons (2008, pp. 223-224) que “Husserl desenvolve uma descrição dos atos da esfera valorativa e seus correlatos objetivos no marco de uma exposição mais ampla sobre a constituição da natureza como correlato objeto dos atos teóricos”, de modo que nesse contexto apresenta também “algumas descrições que complementam temas estudados de uma maneira um tanto programática em *Ideias I*”. Da mesma forma, “em *Ideias II* encontramos uma exposição um pouco mais pormenorizada da função da vida afetiva em relação com a captação originária do valor” (Quepons, 2013a, p. 22), de modo que a apresentação das ideias de Husserl presente nesse texto, tal como efetivada por Quepons (2008, 2013a, 2013c), também se faz interessante para nossa reconstituição a respeito do tema das vivências afetivas em sua obra.

Assim sendo, recupera Quepons (2008, p. 224) em *Ideias II* a discussão de Husserl sobre a atitude dóxico-teórica que corresponde tanto à “atitude temática da experiência” quanto à “investigação do cientista natural”, onde explicita que não se trata da única atitude possível da consciência, porquanto também se pode levar a cabo “outras atitudes como a valorativa ou a prática”. Nesse sentido, entre “os possíveis correlatos objetivos da atitude teórica”, declara Quepons (2008, p. 224), seguindo a exposição de Husserl, temos a “natureza” que é a objetividade primordial da atitude teórica, que, não obstante, “não esgota o campo dos objetos teóricos entre os que podemos contar também os valores e as obras da cultura, mas apreendidas pela atitude teórica”. Com isso, apresenta Husserl (1952/2005) no parágrafo §3 de *Ideias II* que a característica da atitude teórica é precisamente a maneira como tais vivências são executadas em função do conhecimento:

A atitude teórica não está meramente determinada pelas vivências de consciência que designamos como atos dóxicos (*objetivantes*), como atos de representação, de juízo, de pensamento (com o qual queremos agora ter à vista sempre atos não-neutralizados); pois em atitude valorativa e prática se apresentam também vivências dóxicas. Mas antes o *característico* reside *na maneira como* tais vivências são *executadas* em função de conhecimento. (...). Uma coisa é ver, isto é, em geral, vivenciar, experimentar, ter no campo da percepção, e outra executar o ver no sentido especial, apercebendo-se, “viver” no ver de maneira eminente, atuar enquanto eu no sentido especial “crendo”, julgando, executar um ato de julgar como *cogito*, estar dirigido ao objetivo com mirada ativa, o estar-dirigido especificamente *visante* (*mentante*). (...). Às vivências dóxicas nesta atitude, neste modo de execução (...) as chamamos de atos teóricos (p. 33, grifos do autor).

Em seguida, apresenta Quepons (2008, 2013a), em acordo com Husserl, que as vivências da esfera afetiva (ou “de emoção”, conforme a tradução espanhola consultada de *Ideias II*) são verdadeiramente constituintes, porém não são vividas originalmente em atitude teórica (embora, como vimos, também possam ser), mas em atitude valorativa ou prática. Desse modo, remete ao parágrafo §4 de *Ideias II* em que Husserl (1952/2005) indica que:

Vivências de emoção, vivências desta ou daquela espécie em particular, são vivenciadas e enquanto vivências intencionais são também *constituintes*; constituem para o objeto de que se trata *novos estratos objetivos*, mas estratos *até os quais o sujeito não está em atitude teórica*; são, pois, vivências que não *constituem* o respectivo *objeto teoricamente visado* (*mentado*) e *judicativamente determinado como tal* (ou não ajudam em função teórica a determinar este objeto). Somente mediante um *giro da mirada teórica*, mediante uma mudança do interesse teórico, saem elas do estágio de constituir *preteórico* ao do teórico; *os*

novos estratos de sentido entram no marco do sentido teórico: um objeto novo, um objeto visado em um sentido novo e mais próprio, é *objeto* da captação e a determinação teórica em novos atos teóricos. Aqui a *inteira intenção da consciência* é uma intenção essencialmente *mudada*, e também os atos responsáveis das *outras* dações de sentido tem experimentado uma *modificação fenomenológica* (pp. 34-35, grifos do autor).

Em acordo com esta exposição feita por Husserl em *Ideias II*, consonante também com as pontuações realizadas em *Ideias I*, apresenta Quepons (2013a, p. 22) que embora as vivências afetivas e, portanto, também as valorativas não constituam o objeto teoricamente, no sentido de determinar este objeto em seus caracteres propriamente teóricos, “isto não quer dizer que não determinem o objeto em outro sentido, que é o sentido que conferem (*aportam*) tais vivências, cuja objetividade é predada”. Assim,

Atos valorativos (no possível tomados no sentido amplo como quaisquer atos de agrado e desagrado, de quaisquer tomadas de posição da esfera emotiva [afetiva] e de quaisquer sínteses executadas na unidade de uma consciência emotiva [afetiva] e essencialmente própria dela) podem referir-se a objetividades predadas, e nisso sua intencionalidade se mostra por sua vez como constitutiva para objetividades de nível superior, análogas às objetividades categoriais da esfera lógica. Nós as vemos, pois, como uma classe de objetividades que se constituem como produtos espontâneos (...). Não são somente, em geral, objetividades fundadas e *neste* sentido objetividades de nível superior, senão objetividades que precisamente se constituem primordialmente (*primigeniamente*) como produtos espontâneos e que somente como tais podem vir a dar-se originalmente (Husserl, 1952/2005, p. 37).

Dessa maneira, partindo da exposição de Husserl, fica exposto que “todos os atos que não são teóricos desde o princípio podem converter-se em atos teóricos através de uma

modificação da atitude” (Quepons, 2008, p. 225). Contudo, precisamos manter clara a diferença entre os atos executados em atitude valorativa que não se confundem com aqueles executados em atitude teórica, de modo que possamos ter a distinção entre o ato de valorar mesmo e o posterior juízo de valor, que é possível de ser efetivado somente a partir dessa primeira constituição e captação do valor e de uma consequente modificação (ou giro) para a atitude teórica (Quepons, 2008, 2013a).

Se entendemos por “*valorar*”, “*apreciar*”, o comportamento emotivo [afetivo], e justamente como um comportamento *no qual vivemos*, então não se trata de um ato teórico. Se o entendemos, como *equivocadamente* acontece com frequência, como um ter-por-valioso judicativo, eventualmente como um predicar sobre o valor, então com isso se expressa um comportamento teórico e não um comportamento emotivo [afetivo]. No último caso, no juízo sobre o valor, tal como nasce da atitude do abandono puramente valorativo, a obra de arte é objetiva de uma maneira totalmente distinta: é intuída, mas não apenas intuída sensivelmente (não vivemos na execução da percepção), senão *axiologicamente intuída* (Husserl, 1952/2005, p. 38, grifos do autor).

Concomitante a esse esclarecimento sobre a diferença entre atos valorativos mesmos e os juízos de valor realizados a partir deles por meio de uma mudança de atitude teórica dirigido à objetividade desses atos, apresenta Husserl (1952/2005) o exemplo da experiência de contemplar um quadro nas duas atitudes: no abandono estético desfrutando o quadro com agrado e o juízo de valor sobre o mesmo quadro.

Podemos contemplar um quadro “desfrutando-o”. Então vivemos na execução do agrado estético, na atitude de agrado, que precisamente é uma atitude “desfrutante”. Podemos logo, com os olhos de crítico da arte ou historiador da arte, julgar o quadro como “bonito”. Então vivemos na execução da atitude

teórica, judicativa, e já não na atitude valorativa, na atitude do agrado. (...). No abandonar-se ativo do estético “estar-ocupado-com-ela-no-agrado”, do gozo estético entendido como ato, o *objeto*, dizemos, é *objeto* do desfrute. Por outro lado, no julgar estético, no estimar, já não é *objeto* no mero abandono desfrutante, senão *objeto* no sentido particular dóxotético: o intuído está dado com o caráter da amenidade estética como propriedade sua (constituente de seu ser-assim). Esta é uma nova *objetividade* “teórica”, e justamente uma *objetividade* peculiar de nível superior (p. 38, grifos do autor).

Nesse mesmo sentido, explicita Quepons (2013a, p. 22) o exemplo de Husserl sobre o vivenciar o céu azul, em que expõe a possibilidade de estarmos dirigidos “ao azul do céu em atitude teórica e assumir o ato perceptivo em consequência de dita atitude”, mas também podemos ter a experiência em que deixamos de executar a vivência dessa maneira e passamos a vivenciar o céu azul em seu caráter resplandecente, podendo então viver em um tipo de êxtase ou arrebuo ante a ele, de modo que deixamos dessa maneira de estar na atitude teórica, cuja principal função é explicitar o objeto de modo cognoscente, e passamos para uma atitude valorativa com claro componente afetivo. Desse modo, evidencia-se que à atitude afetiva ou valorativa “lhe correspondem suas próprias objetividades que podem ser apreendidas em atos teóricos ulteriores a sua formação originário” (Quepons, 2013a, p. 23).

Passando à captação de valor e ao juízo de valor (...), temos mais que uma mera coisa; temos a coisa com caráter de valor como próprio de seu ser-assim (ou com o predicado expresso do valor), temos a coisa valiosa. Este *objeto* de valor, que em seu sentido objetivo encerra o caráter de valiosidade como próprio de seu ser-assim, é o correlato da captação teórica de valor (Husserl, 1952/2005, pp. 38-39).

Com esta explicitação, na qual Husserl declara que o sentido objetivo do ato valorativo é “precisamente ‘coisa valiosa’ e não mera coisa com o caráter de qualidade meramente

subjetivo do valor”, conforme argumenta Quepons (2013a, p. 23), fica evidente que “a valiosidade não é um mero conteúdo subjetivo, ingrediente, senão um estrato objetivo que pode ser apreendido como tal em atos teóricos e ser enunciado em juízos”. Apesar de que, como vimos, tenham essas objetividades de valor a possibilidade essencial de serem tomadas pelos atos teóricos possibilitando assim sua enunciação em juízos de valor, como quando dizemos “esse quadro é belo”, temos ainda que ter claramente que a apercepção originária dessas objetividades de valor se apresenta a partir de vivências da esfera afetiva. Sendo assim, retoma Quepons (2013a) a passagem do parágrafo §4 de *Ideias II* em que Husserl diz:

(...) toda *consciência que originalmente constitui um objeto de valor como tal*, possui em si necessariamente um *componente* que pertence à esfera emotiva [afetiva]. A mais primordial (*primigenia*) constituição de valor se executa na emoção [vivência afetiva] como aquele abandono desfrutante pré-teórico (em um sentido amplo da palavra) do sujeito-eu sensível já desde o qual já (...) tenho usado (...) a expressão valicepção. A expressão designa, pois, dentro da esfera do sentimento, um análogo da percepção, o qual representa na esfera dóxica o primordial estar (captante) do eu junto ao (*cabe el*) *objeto* mesmo. Assim, na esfera emotiva [afetiva], aquele sentir no qual o eu vive na consciência o estar “junto do” (*cabe el*) *objeto* “mesmo” sentindo, e isto é precisamente o que se quer dizer ao falar de desfrute (p. 39, grifos do autor).

Sobre esta expressão denominada como “valicepção” (*Wertnehmung*), apresenta-se uma nota de rodapé do tradutor do texto da edição consultada de *Ideias II*, que assim aponta que a tradução da expressão alemã *Wertnehmung* se deu “em analogia com [o termo] ‘percepção’ (em alemão “*Wahrnehmung*”)), sendo que a percepção “remete a um ‘tomar (receber, acolher) o verdadeiro’” enquanto a valicepção remete a um “‘tomar (receber, acolher) o valioso (ou o valor)’” (Husserl, 1952/2005, p. 39). Dessa maneira, remete à

analogia de sentido entre as duas expressões utilizadas por Husserl para expor duas formas de receber ou acolher os conteúdos que chegam à consciência, tanto os intuídos sensivelmente quanto axiologicamente. Em relação a esse aspecto ligado à raiz etimológica comum entre as palavras no alemão, que o tradutor da edição espanhola visou contemplar em sua tradução, comenta Drummond (2009):

Uma pista importante para entender o papel dos sentimentos e emoções na percepção do valioso é fornecida pela raiz comum dos termos alemães *wahrenehmen* e *wertnehmen*. *Wahrenehmen* significa apreender perceptualmente, ou seja, em uma maneira que envolve uma dimensão sensorial, e desse modo toma algo como verdadeiro. *Wertnehmen* significa apreender em uma maneira que envolve sentimento e desse modo toma algo como valioso. O compartilhamento da raiz *nehmen* revela que nossas “tomadas” (“*takings*”) deve ser de um modo geral entendido como experiências que apreendem tanto as propriedades físicas (ou não-axiológicas) das coisas e situações experienciadas assim como seus atributos de valor. Nossa experiência ordinária, em outras palavras, *de início* engloba ambos os momentos, cognitivos e afetivos. Coisas e situações nos afetam; elas evocam sentimentos em nós, e nós desse modo “tomamos” elas como valiosas (...) (Drummond, 2009, p. 363).

Assim, temos a partir de Husserl (1952/2005) que a “valicepção” é uma espécie de ato da esfera afetiva análoga da percepção, a partir do qual o sujeito capta originalmente o valor de um objeto e essa captação é também (no sentido próprio do termo considerado desde a esfera afetiva) sensível. Assim, com a valicepção remete Husserl (1952/2005) ao sentir originário do eu que vive na consciência de um estar junto à objetividade de valor ou coisa valiosa mesma, sentindo-a, ou seja, entregue em uma atitude afetiva descrita como abandono

em desfrute ou deleite ante seu objeto, tal como fica expresso a partir de seus reiterados exemplos sobre a experiência originária do valor manifesta na vivência do agrado estético.

Continuando seu paralelo com a percepção, explica Quepons (2013a, p. 24) que “se pode falar também de uma antecipação do sentido valorativo, uma menção representativa vazia que não é um ter originariamente o objeto de valor”, que pode se preencher no efetivo desfrute que, enquanto menção vazia, inicialmente, foi antecipado. Dessa maneira, sobre este ponto específico, indica Quepons (2013a) a afirmação de Husserl no parágrafo §4 de *Ideias II*:

A este respeito também há que advertir que até em uma consciência valiceptiva (e, em giro dóxico, intuitiva de valor), a intuição pode ser “inadequada”, ou seja, antecipadora e provida por isso de horizontes de sentimento que se adiantem no vazio, a semelhança de uma percepção externa. Na mirada capto a beleza de um (...) [objeto], beleza que somente capto plenamente na valicepção não interrompida, cujo giro dóxico correspondente fornece uma plena intuição do valor. Finalmente, a mirada fugaz pode ser antecipadora de modo totalmente vazio, preapresar a beleza, por assim dizer, a partir de um indício, sem que seja realmente captado (...) (Husserl, 1952/2005, pp. 39-40).

Tomando em consideração esse apontamento de Husserl relativo à consciência valiceptiva de que esta também guarda, em analogia com a consciência perceptiva, seus próprios “horizontes de fundo e antecipação”, indica Quepons (2013a, p. 24) ainda que “a formação de ditos horizontes se encontra nas sínteses associativas da experiência receptiva ou pré-predicativa que em última instância remete ao âmbito da afetividade originária onde já entra um componente afetivo”.

Na sequência, Quepons (2013a, p. 24) remete ao destaque apresentado por Husserl, no parágrafo §5 de *Ideias II*, a respeito da importância da consciência passiva que confere a objetividade constituída nos atos espontâneos, apresentando que “todo ato espontâneo, depois

de sua execução passa a uma passividade a qual, não obstante, remete à execução” original. Nesse sentido, aponta Quepons (2013a, p. 24), em acordo com Husserl, que esta possibilidade de “remissão está caracterizada pelo *eu posso* ou capacidade de reativar esse estado”, de modo que “o que era consciente e objetivo (...) [se torna novamente] consciente em sua objetividade na captação teórico reflexiva, assim, os conteúdos que passam à passividade podem ser, eles mesmos, reativados”. Da mesma forma, “pode ser o caso [de] que os conteúdos vividos espontaneamente se mantenham na forma de uma passividade secundária”, como forma de espontaneidade que acaba de transcorrer (Quepons, 2013a, p. 24).

Se permanecermos agora na esfera da execução *espontânea* dos atos, então podem apresentar-se (...) espontaneidades de diferente espécie que se sobrepõe umas com as outras, e com diferente *dignidade* fenomenológica: uma como *dominante*, por assim dizer, como naquela em que preferencialmente vivemos; a outra como *servidora* ou como à parte, como permanecendo no fundo, aquela, pois, em que não vivemos preferencialmente (atos que caracterizam, sem prejuízo da índole peculiar que ademais tem segundo seu gênero intencional, como *atos de “interesse”*). Recebemos, por exemplo, uma notícia alegre e vivemos na alegria. Em um ato teórico executamos os atos de pensamento nos quais se constitui para nós a notícia; mas este serve somente como suporte para o ato emotivo [afetivo] no qual preferencialmente vivemos. Na alegria estamos voltados “*visando*” (“*mentando*”) (*com menção emotiva*), na maneira do “interesse” emocional, o objeto da alegria como tal; o ato de voltar-se com alegria tem aqui a dignidade superior: é o *ato principal*. (Husserl, 1952/2005, p. 42, grifos do autor).

Em relação ao conteúdo descritivo desta passagem do parágrafo §5 de *Ideias II*, analisa Quepons (2013a, p. 25) que Husserl remete a “um sentido diferente da noção de horizonte”, que já não se mostra como uma antecipação de sentido afetivo, senão como

horizonte de fundo de uma menção simultânea, também chamada de “començação”, “em um nível secundário de atividade de consciência referida, no caso do tema que nos interessa, à configuração de um contexto afetivo da vida que pode aparecer como fundo de vivências dóxicas”, tal como exemplificado por Husserl a partir da notícia alegre que permanece como em um nível secundário (fundo) de atividade da consciência, enquanto estamos voltados à notícia no modo de uma referência afetiva que se coloca como dominante nesse campo de configuração de níveis presente em uma consciência ativa com distintos atos em execução.

De modo semelhante, baseado na exposição posterior de Husserl, aponta Quepons (2013a) que pode ocorrer o inverso, de modo que temos também o caso em que vivemos preferencialmente em atitude teórica, mantendo assim nosso interesse voltado ao conteúdo mesmo que nos suscitou a alegria, tendo esta uma aparição secundária no fundo da atividade da consciência. Dessa forma, descreve Husserl (1952/2005):

(...) o ato teórico oferece o *assunto principal*, certamente nos alegamos por isso, mas a alegria permanece no fundo: assim ocorre em toda investigação teórica. Nela estamos em atitude teórica, e ao mesmo tempo pode executar-se espontânea e vividamente um voltar-se com agrado, como, por exemplo, nas investigações *físico-ópticas*, um vívido sentimento pela beleza dos fenômenos que se apresentam (p. 42, grifos do autor).

Em relação a esse fenômeno da possibilidade dos atos afetivos de permanecer como assunto secundário da consciência que se manifestam em um nível secundário de atividade, destaca Quepons (2013a, p. 25) que, não obstante, é preciso diferenciá-lo do outro fenômeno de duração mencionado ligado aos sentimentos sensíveis que podem manter-se presentes no sujeito com independência da objetividade que os suscitaram e em relação a qual esses sentimentos sensíveis se encontravam ligados na forma de iluminação ou resplendor afetivo por meio de sua apreensão intencional pelos atos afetivos. No primeiro caso “se trata de dois

atos atuais espontâneos atuais”, enquanto no segundo caso remete a “certo tom da suscitação [afetiva] no sujeito ainda que já não esteja presente o objeto” (Quepons, 2013a, p. 25) de sua referência intencional, sequer em modos reprodutivos de consciência, como recordação e imaginação. De toda forma, aponta Quepons (2013a, p. 25) que “a distinção apresentada aqui por Husserl em princípio resulta útil para dar-nos conta da complexidade do problema em outra perspectiva e analisar outras vias de suas análises”.

Seguindo a exposição realizada em *Ideias II*, mais adiante, também destaca Quepons (2013a, p. 26) a passagem do §6 onde Husserl aponta “algumas distinções entre os dois sentidos de atos teóricos que podem ser dirigidos a uma vivência de agrado”, de modo que podemos, em uma forma, “refletir sobre o agrado no qual estamos voltados ao objeto aparente e enunciar o juízo: isso me agrada”; e, de outra forma, também podemos dirigir-nos em atenção teórica “ao objeto e a sua beleza”. Em todo caso, destaca Husserl que o valor encontrado se mostra como algo do objeto, como predicado de nível superior, fundado na base perceptiva que lhe serve de fundamento, de modo que essas propriedades, tal como encontradas pela reflexão, não podem ser entendidas como parte dela ou referidos aos próprios atos, mas como objetividades encontradas e desveladas pelos atos teóricos.

Intuo a beleza no objeto, claro que não como sua cor ou sua figura na percepção sensível simples, mas *encontro o belo no objeto mesmo. Nada significa menos o belo que um predicado de reflexão*, como quando, por exemplo, digo de algo que me resulta agradável. O “grato”, o “alegre”, o “triste” e todos os predicados objetivos equiparáveis *não* são, conforme a seu sentido *objetivo, predicados de relação, referidos aos atos*. Surgem mediante a mudança de atitude que temos descrito: os atos de que se trata estão nisso copressupostos. Todavia tenho agrado, sinto alegria e tristeza e similares. Mas em vez de estar simplesmente contente ou triste, ou seja, em vez de executar estes atos emotivos [afetivos], os levo mediante

uma mudança de atitude a outro modo: são todavia vivências, mas não vivo nisso no sentido assinalado. Olho até o *objeto* e encontro neste, em minha atitude mudada, agora teórica, os correlatos destes atos emotivos [afetivos], um estrato *objetivo* sobreposto sobre o *estrato dos predicados sensíveis*, o *estrato do “alegre”, do “triste” objetivamente-objetivo*, do “belo” e “feio” etc. Na atitude teórica da *reflexão* não posso achar predicados *objetivos*, senão somente predicados relativos à consciência (Husserl, 1952/2005, p. 44, grifos do autor).

Ao final dessa passagem que se encontra ao final do §6, indica Quepons (2013a) uma nota de rodapé onde Husserl (1952/2005, p. 44) diz que se encontra ainda por resolver o aspecto relacionado “ao fato de que – e porquê – tais predicados emotivos [afetivos] são eles com efeito em um sentido particular meramente subjetivos, remetem a sujeitos que valoram e, portanto, atos destes sujeitos nos quais se constituem para eles e não para todos” os outros sujeitos. Ainda, em outra nota de rodapé, também acrescenta:

(...) os predicados emotivos [afetivos] significavam: predicados determinantes de objetos, mas precisamente somente aqueles que se constituem na emoção [vivência afetiva] na forma precisada, e nessa medida se chamam predicados objetivos, no sentido da linguagem comum também *objetivos*. Por outro lado, com efeito, legitimamente se chamam também em um bom sentido [de] “subjetivos”, como predicados que em seu sentido mesmo remetem a sujeitos que valoram e a seus atos valorativos. Mas isto em oposição aos predicados meramente *naturais*, puramente relativos a coisas, que em seu sentido próprio não denotam nada do sujeito nem de seus atos (Husserl, 1952/2005, p. 45).

Quanto a estes apontamentos de Husserl feitos em nota de rodapé, temos com Quepons (2013a, p. 27) que eles mantém certa coerência com a descrição realizada em *Investigações Lógicas* sobre o “caráter meramente representativo [ou subjetivo] atribuído a

estes predicados” afetivos, de modo que nesse ponto remete implicitamente ao tema do “resplendor ou iluminação emotiva [afetiva] do objeto com que comparece sensível e afetivamente o valorado”, tendo em vista que essa iluminação afetiva que reveste o objeto se constitui como “um predicado sensível que somente tem sentido efetivo para o sujeito que visa esse objeto valorativamente”. Contudo, pontua que apesar de “seu caráter subjetivo estes predicados que são estratos noemáticos podem ser captados com uma direção teórica da atenção” (Quepons, 2013a, p. 27).

Com tudo isso, se mostra de modo claro um importante ponto de modificação na compreensão de Husserl sobre as vivências afetivas, especificamente em relação à ampliação do “sentido da noção de objetividade” relativa “aos correlatos dos atos de sentimento e valoração” (Quepons, 2013a, p. 27), pois “em *Investigações Lógicas* os atos fundados do tipo de sentimento e a valoração não eram atos objetivantes em sentido algum, senão fundados em atos objetivantes”, de modo que sobretudo “em *Ideias II* aparece uma importante modificação desta doutrina (que não por isso converte as investigações anteriores em inoperantes, pelo contrário, em realidade é outra maneira de apresentar a mesma questão)”, quando o fundador da fenomenologia aponta que de todos os atos não objetivantes, incluindo assim os atos afetivos e valorativos, se podem extrair objetividades próprias mediante uma mudança para atitude teórica (Quepons, 2008, p. 230). Fundamenta Quepons (2008) essa posição expondo o parágrafo §7 de *Ideias II*, onde Husserl (1952/2005) aprofunda o sentido dessa objetividade obtida a partir da mudança da atitude valorativa para a teórica:

De todo ato não objetivante podem sacar-se objetividades *mediante um giro*, mediante uma mudança de atitude; nisso radica que todo ato seja, conforme a sua essência, implicitamente *por sua vez objetivante*, que, essencialmente, não somente esteja edificado em um nível superior sobre atos *objetivantes*, senão que seja *objetivante* a respeito do novo que ele mesmo aporta. Torna-se assim possível

um pôr-se a viver nesta *objetivação*, mediante a qual não somente vem a dar-se teoricamente o objeto da *objetivação* subjacente, senão também o recém *objetivado* mediante o novo estrato emotivo [afetivo]. Quando o agrado está fundado sobre um perceber simplesmente *objetivante*, então posso captar teoricamente não somente o percebido, senão também o recém *objetivado* mediante; posso, por exemplo, captar a beleza como um predicado teórico do percebido como expus antes (p. 45, grifos do autor).

3.3. Possibilidades, limites e condições de expressão da vida afetiva: aspectos relativos ao sentido e à significação no contexto da expressão das vivências afetivas e seus correlatos noemáticos

Com vistas a uma “caracterização do noema afetivo”, explicita Quepons (2013c, p. 412) que faz parte de toda valicepção efetiva um aparecer acompanhado de uma vivência de sentimento sensível. Nesse sentido, para o autor cabe distinguir entre “o sentimento sensível da apreensão do valor e o [ato de] sentimento, por exemplo, de alegria ou tristeza, que acompanha necessariamente a constituição originária do valor na valicepção” (Quepons, 2013c, p. 412). Toda valicepção que capta presencialmente o objeto de valor, segundo Quepons (2013c, p. 412), “apresenta uma camada sensível (como correlato noemático)” que pode ser identificada com aquilo que Husserl se refere como “resplendor”, de modo que “os sentimentos sensíveis também têm sua parte no noema”, ao modo de um “momento fundado no sentido objetivo do noema do ato valorativo”. Cabe ainda distinguir que esse momento de sentimentos sensíveis que se apresentam fundados no sentido objetivo do valioso não se identifica com a apresentação sensível da representação que faz parte do objeto valioso, oferecida pela percepção sensível.

Com isso, temos que a relação entre o sentimento sensível com relação ao valor pode ser descrita como sendo o primeiro uma sensação afetiva que surge junto à aparição da objetividade enquanto valiosa e não meramente a partir da “determinação ‘real’ do objeto enquanto tal”, de modo que essa “camada de sentimento sensível do objeto enquanto valioso é um caráter ou componente de sentido fundado na objetividade noemática do objeto enquanto valioso e não na objetividade [física ou sensível] do objeto”, de modo que depende essencialmente “da captação do valor no objeto e não do mero objeto” (Quepons, 2013c, p. 412). Não obstante, é preciso ter explícito também que é justamente o objeto visado como valioso e não a valor objetivo “o que aparece banhado desta tonalidade afetiva” do resplendor decorrente da apreensão dos sentimentos sensíveis pelos atos afetivos que compõe o ato de valoração (Quepons, 2013c, p. 412).

Ainda sobre o tema do “resplendor afetivo, que formaria parte do correlato noemático da experiência afetivo-estimativa”, aponta Quepons (2013c, pp. 412-413) uma nova distinção considerada relevante: trata-se da possibilidade de termos “a plenitude noemática do valor sem a plenitude intuitiva”, de modo que “se pode falar também da integridade da expressão [linguística] do noema afetivo que expressa justamente o noema pleno sem referir-se aos momentos intuitivos de sua apresentação”. Com isso, temos uma diferenciação que implica na possibilidade de se expressar linguística ou significativamente (pelos atos expressivos ou de significação) o noema valorativo que implica justamente que a sua expressão mesma “não é uma captação de valor”, de modo que “falamos do valor e vivemos em seu sentido sem ter necessariamente a suscitação viva de sua manifestação originária, a qual não pode estar isenta de suscitação afetiva sensível, e, portanto, seu correlato não pode aparecer sem ‘resplendor’” (Quepons, 2013c, p. 413). Como fundamentação dessa posição, recupera Quepons (2013c) a passagem do §50 de *Ideias II*:

A consciência de valor também pode, contudo, ter o modo do agrado não originário e da valoração do grato como tal, já sem que a emoção [vivência afetiva] seja tocada de modo “primordialmente” vivo: o análogo das representações obscuras frente às claras na esfera da emoção [da vida afetiva]. Quando, por exemplo, encontro a primeira vista que um violino é “belo”, “uma obra de arte”, o agrado é então um agrado imperfeito, se é que a beleza está ela mesma dada. Posso ver um violino e encontra-lo belo sem que minha emoção [vivência afetiva] seja “propriamente” excitada de modo algum (Husserl, 1952/2005, pp. 232-233).

Notamos assim que esta passagem de *Ideias II* se aproxima do apontamento do parágrafo §6 do projeto *Estudos sobre a estrutura da consciência*, em que “Husserl distingue entre o objeto valorado com os aspectos ou características que encontramos valiosos e a consciência que revela o valor através do agrado ou desagrado”, de modo que a intencionalidade valorativa que permite considerar que algo é valioso não implica que estejamos vivendo o todo o tempo a partir dos sentimentos intencionais. Na verdade, temos nesses escritos inéditos de Husserl a precisão de que a intencionalidade que visa o valioso se mostra em certa distinção com o afeto suscitado pela aparição do objeto valioso, “posto que o valor não depende das variações da suscitação do afeto”, podendo este desprender-se do objeto valioso, sendo o afeto considerado como reação ou suscitação afetiva motivada pelo encontro com valioso (Quepons, 2016b, p. 89).

De modo semelhante, descreve Walton (2015) sobre a compreensão da idealidade do valor em Husserl que podem ser contingentemente valorados ou não, mas que de todo modo não devem ser interpretados como componentes ou simples momentos no valorar, da mesma forma que em sua crítica ao psicologismo refuta a tese da redutibilidade da objetividade ideal ao ato de juízo. Sendo assim, descreve Walton (2015, pp. 228-229) que para Husserl “a

captação de valor é um acontecimento temporal que não deve ser confundido com o valor ideal”, pois “a idealidade do valor se contrapõe à realidade da captação de valor que é contingente”, de modo que “o valor não é um componente real-imanente do valorar”, pois não surge e perece conforme a simples aparição do valorar sobre ele, “ainda que tenha seu corpo próprio (*Leib*) empírico e real sem o qual não pode aparecer”.

Esta discussão se vincula também a outra importante distinção, apontada por Quepons (2013c, p. 412), entre a “objetividade de valor enquanto noema concreto e pleno” e o “noema abstrato que é o conteúdo de uma representação conceitual do valor”, ou seja, caberia distinguir também “entre o sentido do noema concreto das experiências afetivo-valorativas e a significação conceitual que as expressa”, na medida em que ambas as exposições colaboram para a explicitação do “caráter irreduzível da experiência afetiva concreta frente à expressão conceitual da mesma”. Dessa maneira, encontramos um difícil campo de discussão sobre os “limites e condições de expressão” das vivências da esfera afetiva tomadas em sua dimensão própria de sentido (Quepons, 2013c, p. 413).

Com isso, Quepons (2013c, p. 397) busca remontar os apontamentos de Husserl derivados da análise fenomenológica que mostra precisamente “que o núcleo noemático em sentido estrito não é uma significação em sentido linguístico e há caracteres do noema, que são caracteres de sentido em todo caso que não encontram lugar, no momento da enunciação, dentro da expressão linguística”, de modo que uma “redução do ‘sentido’ em geral a entidade abstrata ou conceito não faz justiça nem ao noema concreto nem a plenitude noemática”, sendo essa a razão para o autor rejeitar toda interpretação que entende o noema no sentido designado por Husserl ao campo das significações linguísticas. Sendo assim, alude Quepons (2013c, p. 399) ao parágrafo §124 de *Ideias I* em que Husserl afirma a diferença entre “os termos Sentido (*Sinn*) e de Significado (*Bedeutung*), utilizados inicialmente como sinônimos desde as *Investigações Lógicas*, requerem um conceito mais amplo de significado, pois de

certo modo é aplicável à inteira esfera noético-noemática, isto é, a todos os atos que intervenham ou não expressões”. Desse modo, denota Quepons (2013c, p. 399), seguindo a diferenciação apresentada por Husserl, “que a noção de ‘Sentido’ deve usar-se em uma acepção mais ampla que a de significação, relativa ao conteúdo das vivências de expressão”, de modo que, “em sua acepção ampla, sentido se refere ao noema em plenitude (com todos seus caracteres noemáticos)”. Contudo, aponta Quepons (2013c, p. 399) também que “o próprio Husserl usa uma acepção reduzida [do termo sentido] que é de certo modo equiparável à de ‘sentido objetivo’ ou ‘núcleo noemático’”.

A partir disso, reconstitui Quepons (2013c, p. 413) a problematização de Husserl a respeito do “tema da expressão do noema afetivo”, tal como apontado no parágrafo §127 de *Ideias I*. Neste parágrafo, descreve Quepons (2013c, p. 413, grifos do autor) em acordo com Husserl, conclui-se que “a expressão das formações da esfera da emoção [dos afetos], (...) [tendo em vista] que não são em si atos de juízo, *somente podem expressar-se por rodeios*”. Tomando em consideração a extensa discussão de Husserl sobre a possibilidade de expressão (a partir dos atos de significação) dos conteúdos noemáticos, apresenta Quepons (2013c, p. 413, grifos do autor) que “a expressão do conteúdo noemático não consiste em uma mera reduplicação à camada expressiva”, de modo que “o estrato do conteúdo noemático da vivência correspondente a sua concreção fica fora da [expressão] mesma”. Em outros termos, aquilo que se oferece na vivência mesma como conteúdo que explicita seu caráter concreto e pleno, não pode ser posto totalmente em termos de significado, de modo que é “*necessário distinguir entre o sentido da vivência e a significação, conteúdo de atos expressivos, que expressa, eventualmente, a vivência*”.

Quanto a essa questão da possibilidade de se expressar os noemas, remonta Quepons (2013c, p. 413) que “aparece em §126 de *Ideias I* ao que segue uma consideração da expressão dos noemas afetivos em §127”, sendo que “em §126 distingue entre expressão

íntegra e não íntegra [ou, como aparece na tradução portuguesa consultada, entre expressão completa e incompleta], onde destaca que ainda que a unidade entre o expressivo e o expressado” seja uma unidade de certa coincidência, “isto não quer dizer que o estrato expressivo se estenda sobre a totalidade da vivência expressada”. Em relação ao parágrafo §126, aponta o seguinte fragmento:

A expressão é completa [íntegra], se marca, em termos de conceito e significação, todas as formas sintéticas e matérias da camada inferior; ela é incompleta [não íntegra], se só o faz parcialmente: como quando, em vista de um evento complexo, por exemplo, a chegada de um carro que traz os convidados longamente esperados, gritamos para os que estão em casa: “O carro! Os convidados!” – Obviamente, essa diferença de completude se encontra com a da clareza e distinção relativas (Husserl, 1913/2002, p. 280).

Reiterando a apontada afirmação de Husserl sobre a possibilidade de “expressar os noemas afetivos através de certos rodeios” (ou “desvios”, conforme a tradução em língua portuguesa consultada), Quepons (2013c, p. 413) denota que isto também se “aplica tanto aos noemas afetivos como os de caráter objetivo”. Dessa maneira, recupera Quepons (2013c) outra passagem correspondente do parágrafo §126 de *Ideias I*, onde Husserl expõe a limitação de toda expressão em geral:

Está contido no sentido da generalidade inerente à essência da expressão que todas as particularidades do exprimido jamais possam se refletir na expressão. A camada de significação não é, e não é por princípio, uma espécie de reduplicação da camada inferior. Dimensões inteiras da variabilidade nesta última não entram de modo algum na significação expressiva, elas ou os correlatos dela não “se exprimem” de maneira alguma: o que ocorre com as modificações de clareza ou distinção relativas, as modificações da atenção etc. (Husserl, 1913/2002, p. 281).

Embora corresponda a toda expressão os limites apontados, aponta Quepons (2013c) que “o significar expressivo é um meio especificamente dóxico”, de modo que “nele existem distintas possibilidades de referir-se significativamente às vivências de outras esferas que não são dóxicas como a afetivo-valorativa”. Sendo assim, remete o autor ao fragmento correspondente do parágrafo §127 de *Ideias I*:

Isso não excluiria, naturalmente, que houvesse vários modos de expressão, digamos, dos vividos afetivos [das vivências afetivas]. Dentre eles, um único modo seria o direto, isto é, expressão simples do vivido [da vivência] (ou de seu noema, para empregar o sentido correlativo do termo “expressão”) mediante ajuste imediato de uma expressão articulada ao vivido afetivo [vivência afetiva] articulado, onde o dóxico seria coincidente com o dóxico. A forma *dóxica* intrínseca, segundo todos os seus componentes, ao vivido afetivo [à vivência afetiva] seria aquela, portanto, que possibilitaria o ajuste da expressão, como um vivido [uma vivência] exclusivamente dóxotético, ao vivido afetivo [à vivência afetiva], que, como tal e segundo todos os seus membros, é multiplamente tético, mas necessariamente também doxotético (Husserl, 1913/2002, p. 282, grifos do autor).

Com isso, insiste Quepons (2013c, p. 414) que existe também a possibilidade, em qualquer momento, “de utilizar expressões indiretas por meio de ‘rodeios’” [ou “desvios”]. Para esclarecer esse ponto, recupera ainda outra passagem do parágrafo §127 de *Ideias I*, onde Husserl (1913/2002) descreve que:

Sempre há *diversas possibilidades de expressões indiretas* com “desvios”. Da essência de toda objetividade, não importa por que atos de fundação simples ou múltiplas e sintética seja constituída, fazem parte várias possibilidades de explicitação a ela referentes; portanto, a todo ato, por exemplo, a um ato de

desejo, podem se ligar diversos atos a ele referidos, a sua objetividade noemática, a todo o seu noema, podem se ligar encadeamentos de teses acerca do sujeito, teses acerca do predicado estabelecidas sobre aquelas últimas, nas quais o visado como desejo no ato originário é desenvolvido e expresso de forma correspondente. A expressão não é então ajustada ao fenômeno originário, mas *diretamente ao fenômeno predicativo dele derivado* (p. 283, grifos do autor).

Em função desse amplo conjunto de problematizações envolvido na questão da possibilidade da expressão das vivências afetivas e de seus respectivos noemas, considerando as distintas dimensões e níveis de sentido em jogo em toda vivência, e em especial aquelas enfocadas nesse estudo, pela reconstituição do trabalho de Quepons (2013c, p. 415), temos que “a distinção entre o sentido e a significação no plano da experiência afetiva se torna mais imperiosa”, pois nesse tipo de experiência “há componentes noemáticos [que] se referem a aspectos relevantes da vivência que a mera expressão judicativa deixa de fora e para dar conta deles”, de modo que impõe a utilização de recursos linguísticos indiretos nomeados por Husserl de “rodeios” ou “desvios”.

Desse modo, enfatiza-se a existência de componentes da experiência, tanto perceptiva quanto afetiva, “que tem sua parte no noema” – sendo, portanto, momentos integrais de sentido enquanto aspectos do objeto concretamente vivenciados pelo sujeito –, que, não obstante, “excedem à expressão” (Quepons, 2013c, p. 415). Contudo, indica Husserl que não está se colocando em dúvida a verdade das proposições que se referem aos objetos perceptivos. Considerada em termos de sua dimensão epistemológica, “a expressão de uma percepção não expressa o ato, senão o ‘conteúdo do ato’ perceptivo: a percepção oferece seu objeto tal e como é enquanto que percebido” (Quepons, 2013c, p. 415). O sentido objetivo da vivência afetiva ou valorativa também não está em jogo para nós como algo incapaz de ser acessado pela via expressiva, pois, como vimos até aqui, tanto o sentido objetivo do noema de

um objeto enquanto valioso como “o sentido objetivo da apercepção de valor” podem ser expressos ainda que dentro de certas condições e com as limitações apresentadas. Entretanto, Quepons (2013c) afirma, tomando em consideração o problema da especificidade das vivências afetivas, que “não nos interessa a realização significativa de proposições de conhecimento, senão a descrição fenomenológica da tonalidade afetiva da vida concreta com seus caracteres que brindam a concreção noemática de uma vivência afetiva” (p. 415).

Sendo assim, considerando tais obstáculos metodológico-descritivos decorrentes da especificidade do fenômeno afetivo tomado em sua concretude correspondente, Quepons (2013c) explicita que para uma caracterização fenomenológica “tampouco nos interessa o conceito de sentimento ou de valor, senão do caráter de sentido que aparece como momento não independente na apreensão de tal ou qual sentimento e valor”, naquilo que remete precisamente à “singularidade da vivência, com seus correlatos igualmente singulares na esfera noemática, a qual dá lugar à possibilidade de falar de uma camada de sentido singular e concreto que excede toda conceptualização” (p. 415).

Sendo assim, considerando os caracteres ou conjunto de caracteres noemáticos que podem formar parte desse sentido mais peculiar que se mostra a partir das vivências afetivas e que por seu próprio modo de manifestação coloca limites à expressão linguística, denota Quepons (2013c) precisamente o fenômeno ao qual Husserl se refere como resplendor ou iluminação ou coloração afetiva. Ademais, Quepons (2013c) remete também a uma forma de resplendor peculiar descrita por Zirión (2003) e já apresentada aqui a qual este autor denomina como “colorido da vida”, que se mostra como “um caráter (...) mais singular da vivência afetiva que não está fundado no sentido objetivo do objeto representado, nem no sentido objetivo do valor fundado na representação do objeto”, que também se retrai em sua concretude à expressão significativa (Quepons, 2013c, pp. 415-416). Dessa forma, apresenta Quepons (2013c, p. 416) seguindo à descrição de Zirión sobre “o colorido da vida”:

(...) que não é precisamente um resplendor, ainda que se comporte como um caráter de noema fundado no sentido noemático, e à diferença dos resplendores afetivos, a tonalidade tem uma qualidade neutra, semelhante à dos dados hyléticos (ainda que não compartilhe com eles seu caráter representante de uma objetividade). A tonalidade afetiva denominada “colorido” parece ser um modo de aparecer do objeto que não representa em nenhuma determinação objetiva (nisto é semelhante ao resplendor da “valiosidade”), mas por sua vez não se identifica com os resplendores afetivos que manifestam um valor em questão, ainda que eventualmente contribuam em sua formação. [De modo semelhante ao] (...) resplendor se manifesta como uma determinação aparente do objeto ou entorno do mundo. Para Ziri6n o colorido seria como a maneira como se oferece o “mundo” (n6o determinados objetos) a um sujeito como correlato de certo tom individual relativo a sua vida concreta. O colorido da vida seria o reflexo objetivo que irradia a pr6pria emotividade [afetividade] vital de um sujeito concreto como conte6do ingrediente de sua “vida” animicamente afinada (*templada*) (Quepons, 2013c, p. 416).

Assim, com essa breve reconstituic6o a respeito da investigac6o fenomenol6gica de Husserl sobre as viv6ncias afetivas no contexto de suas obras *Ideias I e II*, baseada no mapeamento realizado por Quepons (2008, 2013a, 2013c, 2016d), temos uma exposic6o pormenorizada sobre as distintas camadas de sentido descobertas por meio da an6lise fenomenol6gica das viv6ncias afetivas, postas em evid6ncia a partir da amplia6o e aprofundamento do m6todo fenomenol6gico, bem como pela continuada investigac6o por parte do fundador da fenomenologia sobre esse dom6nio de experi6ncias que nos d6o acesso origin6rio ao campo dos sentidos axiol6gicos, que dimensionam a vida humana de maneira concreta e posicional, de modo que o mundo assim pr6-dado na experi6ncia possa afetar de

modo particular e assim importar ao sujeito para o qual ele se desvela. Com isso também, visualizamos o significativo avanço no sentido da exposição fenomenológica de caracteres de sentido ainda mais sutis implicados na totalidade experiencial das vivências afetivas.

Por fim, com a reconstituição da caracterização fenomenológica sobre os traços essenciais do fenômeno da significação delimitadores das condições de possibilidade de expressão dos caracteres objetivos presentes em nosso mundo concreto e pleno, formado pelas nossas experiências intuitivamente pré-dadoras das objetividades, em distintos estratos de sentido, bem como pela tematização das diferentes atitudes pelas quais podemos estar voltados aos objetos, podemos revelar, ainda que de modo parcial, alguns dos desafios impostos à investigação fenomenológica pelas características intrínsecas das coisas as quais esta busca revelar, de modo a tornar possível considerar e descrever, em termos de sua multiplicidade e irreducibilidade, as formas primordiais de dação de sentido captados em nosso viver concreto no (nosso) mundo.

CAPÍTULO IV

O debate entre Moritz Geiger e Edmund Husserl a respeito da intencionalidade e consciência dos sentimentos

Um dos momentos da obra fenomenológica de Edmund Husserl em que se destacam apontamentos e análises a respeito das vivências afetivas se dá no contexto de sua discussão a respeito das análises e considerações deixadas por Moritz Geiger (1880-1937) em seu artigo, publicado em 1911, denominado “A Consciência dos Sentimentos” (*Das Bewusstsein von Gefühlen*) (Averchi, 2015; Crespo, 2015; Quepons, 2015b; Ziri6n, 2009). Segundo Crespo (2015), Husserl leu cuidadosamente o mencionado artigo de Geiger, o que ficou demonstrado pelas abundantes anotações deixadas em sua c3pia pessoal impressa do mesmo estudo. Ainda, contextualmente, exp3e o autor que essa cuidadosa leitura do texto de Geiger feita por Husserl, feita no mesmo ano de sua publica33o, teria se dado supostamente a partir de “uma discuss3o detalhada do mesmo, talvez durante uma confer4ncia ou ainda em um texto escrito” (Crespo, 2015, p. 376).

Da mesma forma, demonstrando o conhecimento e o correspondente estudo dedicado por parte de Husserl a respeito do artigo de Geiger, encontramos tamb4m, no legado de Husserl, os escritos arquivados correspondentes aos manuscritos de investiga33o do ano de 1912, onde esbo3ou seu posicionamento a respeito das ideias e cr4ticas ao seu trabalho contidas no escrito de Geiger (Quepons, 2015b). Entre as contribui33es proporcionadas por esse contato de Husserl com o artigo de Geiger, destaca-se ainda a poss4vel influ4ncia dessa leitura – juntamente com os coment3rios e as considera33es cr4ticas, deixadas no contexto de seus manuscritos, desenvolvidas a partir dela – em rela33o a alguns de seus posicionamentos e an3lises sobre a esfera afetiva deixadas em sua obra *Ideias I* (Crespo, 2015), bem como a

pertinente crítica de Geiger em relação a alguns aspectos das análises de Husserl a respeito da esfera afetiva, efetivadas a partir da concepção de intencionalidade apresentada no contexto de sua obra inaugural *Investigações Lógicas*. Não obstante, vale dizer que Husserl já havia antecipado alguns aspectos dessa crítica apresentada por Geiger, tal como fica demonstrado pelos seus escritos referentes aos “estados de ânimo”, especialmente aqueles que formam parte do projeto inédito *Estudos sobre a estrutura da consciência* (Quepons, 2015b, p. 159). Ademais, sobre a influência do estudo e crítica desse escrito de Geiger no trabalho de Husserl, destaca Quepons (2015b):

Apesar de que Husserl tinha uma opinião muito crítica da obra de Geiger, o certo é que dedicou um estudo muito pontual a suas investigações e manteve durante anos um importante diálogo com ele. Prova disso é a referência a Geiger que aparece em “A Filosofia como Ciência Estrita” a seu texto “Sobre a Essência e Significação da Empatia” de 1911. O estudo das obras tanto de Geiger como de Alexander Pfänder, notável por suas investigações sobre a esfera volitiva, coincide com a preparação de *Ideias II* e suas lições de Ética, e em distintos manuscritos inéditos encontramos não somente as notas críticas de um estudo pontual desses autores senão desdobramentos próprios elaborados a partir de seu posicionamento frente a eles. (...). Mais além da eventual influência de Geiger nas investigações de Husserl em relação aos sentimentos, o qual é algo todavia por confirmar, o certo é que os desenvolvimentos de Geiger foram um ponto de referência crítico em suas próprias investigações e seu estudo nos proporciona pautas de investigação descritiva coerentes com o estudo de muitas investigações que correspondem ao período tardio do fundador da fenomenologia transcendental (Quepons, 2015b, p. 159).

Assim sendo, a fim de contextualizar e destacar os distintos aspectos ligados ao debate entre Moritz Geiger e Edmund Husserl a respeito da fenomenologia das vivências afetivas, apresentamos, primeiramente, a partir dos trabalhos dos comentadores recuperados – Averchi (2015), Crespo (2015), Quepons (2015b) e Ziri6n (2009) –, uma breve retomada da biografia intelectual de Moritz Geiger e sua rela76o com a fenomenologia, assim como alguns dos tra7os gerais relativos ao cen6rio hist6rico e epistemol6gico da discuss6o referente 6 publicac6o espec6fica aqui considerada. Em seguida, apresentaremos os distintos momentos, delimita76es e aspectos espec6ficos apresentados nas an6lises presentes no supracitado artigo sobre a consci6ncia dos sentimentos de Geiger, seguido da apresenta76o dos coment6rios, cr6ticas e considera76es de Husserl correspondentes a esse trabalho de seu contempor6neo.

4.1. *Moritz Geiger: entre a Psicologia e a Fenomenologia*

Historicamente, “Moritz Geiger (1800-1937) pertenceu 6 gera76o de estudantes de Theodor Lipps que posteriormente se tornou interessada em fenomenologia e desenvolveu o que 6 conhecido como ‘Fenomenologia de Munique’” (Crespo, 2015, p. 375). Interessado, enquanto estudioso, originalmente pela psicologia e posteriormente pela fenomenologia, Geiger recebeu em 1904 “seu grau de doutorado sob a orienta76o de Lipps com a tese *Notas sobre os Elementos dos Sentimentos e suas Rela76es*” e estudou posteriormente com Husserl em G6ttingen durante o semestre de vers6o do ano de 1906 (Crespo, 2015, p. 375). Recebeu sua habilita76o no ano de 1907 “pelo trabalho *Contribui76es Metodol6gicas e Experimentais para a Teoria da Quantidade*” (Crespo, 2015, p. 375).

Entre as primeiras publica76es, datadas no ano de 1911, constam trabalhos voltados a quest6es como a empatia e as formas de consci6ncia dos sentimentos. Tamb6m publicou v6rios trabalhos sobre Est6tica. Tornou-se, em 1913, “junto com Husserl, Pf6nder, Reinach e Scheler, um dos editores do *Jahrbuch f6r Philosophie und ph6nomenologische Forschung*” e,

em 1923, se tornou um “professor ordinário na Universidade de Göttingen, onde permaneceu até 1933, quando o Regime Nazista forçou-o a renunciar por causa de suas origens judias”, tendo por isso no mesmo ano imigrado para os Estados Unidos onde “trabalhou como professor ordinário na *Vassar College* até sua morte em 1937” (Crespo, 2015, p. 376).

Dessa forma, “apesar de sua morte precoce, Geiger foi capaz de escrever uma ampla variedade de publicações e pronunciar numerosas conferências”, sendo o escopo de suas áreas de competência variado, indo desde a “matemática à estética, cobrindo a *Existenzphilosophie* (isto é, existencialismo no sentido de Kierkegaard e Jaspers)”, tendo deixado também “importantes contribuições para a psicologia experimental durante os primeiros anos de sua carreira acadêmica” (Crespo, 2015, p. 376). Ainda, entre as contribuições de Geiger à fenomenologia, consta o “estudo fenomenológico sobre o gozo estético” assim como suas investigações voltadas “ao problema do inconsciente de acordo com pautas fenomenológicas” (Quepons, 2015b, p. 159).

Dessa maneira, entre as importantes publicações de Geiger desenvolvidas no marco da fenomenologia, temos o supracitado trabalho denominado *A consciência dos sentimentos*, publicado em 1911, como importante contribuição ao debate existente entre os psicólogos e filósofos alemães, no final do século XIX e início do século XX, a respeito do modo como somos conscientes de nossos sentimentos e sobre a possibilidade de estudá-los e descrevê-los sem alterá-los em sua manifestação consciente atual e passageira (Averchi, 2015). Com isso, para que possamos compreender o lugar e o significado desse trabalho de Geiger no interior do pensamento em que este surgiu, necessitamos recuperar alguns elementos ligados ao plano de fundo histórico e epistemológico com o qual esteve em relação.

O trabalho de Geiger sobre a consciência dos sentimentos se vincula ao debate presente no período relativo aos primeiros trabalhos e desenvolvimentos da Psicologia como ciência independente, tendo com isso o significado e a intenção de superação de alguns dos

impasses despontados no interior do campo de estudo psicológico sobre os afetos, desde os modelos da Psicologia científica recém-inaugurada que se inspirava, em termos de suas bases metodológicas e epistemológicas, a partir do modelo de observação das ciências da natureza a partir do método experimental, peculiarmente transposto e trazido para domínio da Psicologia (Averchi, 2015; Goto, 2008).

Sendo assim, o trabalho de Geiger se encontra historicamente em relação crítica com a psicologia experimental de Wilhem Wundt, tal como apresentada em seu trabalho inicial, que se fundamentava no método da observação interna. Orientada na tentativa de “preencher o vão entre a fisiologia e a psicologia”, a psicologia de Wundt, assim concebida, se compreendia como um programa de pesquisa de dupla orientação, orientado em “descobrir como as estruturas e funções do corpo afetam os processos mentais – como no caso das impressões sensoriais – e como os processos mentais afetam as estruturas e funções do corpo – como no caso do movimento voluntário”, em busca de acessar, portanto, os fenômenos psíquicos a partir dessas duas perspectivas (Averchi, 2015, p. 72).

Para isso, o psicólogo interessado em desenvolver esse tipo de psicologia experimental deveria se submeter a um intenso treinamento para aprender e aperfeiçoar um estilo de observação caracterizada como observação interna dos processos mentais em andamento em uma atitude de tipo teórico, como espectador desinteressado, que se compreendia necessário para a aquisição e desenvolvimento do saber científico. Dessa maneira, para “apreender os elementos constitutivos e as relações entre eles” dos processos mentais, seria preciso aprender a executar a observação interna enquanto uma visada neutra e aguda em direção ao interior dos mesmos (Averchi, 2015, p. 73).

No entanto, tomando em consideração a questão específica do estudo dos sentimentos, parecia que a psicologia experimental de tal maneira concebida por Wundt e seus seguidores encontrava-se num impasse. Era preciso saber se os sentimentos poderiam ser estudados a

partir dessa visada neutra e aguda, propriamente a observação interna, no sentido que sua concepção científica impunha. Nesse sentido, dada sua natureza peculiar desse objeto de estudo, os críticos dessa concepção apontavam que os sentimentos seriam resistentes a esse tipo de observação desinteressada e analítica em vista de seu próprio conteúdo consciente.

Sendo assim, tendo em vista a concepção de que “quando o sentimento surge, ele imbuí a consciência”, numa investigação wundtiana, para se observar um sentimento, seria preciso que a consciência estivesse, simultaneamente, “imbuída pelo sentimento e desligada ao olhar para ele” (Averchi, 2015, p. 73). Por esta razão, “muitos contemporâneos de Wundt consideraram esta conclusão como uma patente contradição, que lançava uma sombra na confiabilidade metodológica da psicologia experimental”, assinalando que no caso dos sentimentos a observação analítica estaria simplesmente comprometida, pois que na execução desta se exige um grau correspondente de desprendimento, o que entra em contradição com a maneira de manifestação dos sentimentos que tendem a impregnar o campo da consciência, de modo que fica explícito o impasse metodológico constitutivo para o estudo científico dos sentimentos, segundo o modelo psicológico da época (Averchi, 2015, p. 73).

Nesse cenário histórico de discussão sobre os sentimentos, enquanto contribuição alternativa aos modelos vigentes baseados no método experimental, desponta também a contribuição da psicologia descritiva de Franz Brentano, que publicou sua obra principal *Psicologia do ponto de vista empírico (Psychologie vom empirischen Standpunkt)* no mesmo ano de 1874 em que Wundt publicou seu importante trabalho onde fundamentou a sua concepção de psicologia experimental, denominado *Princípios de Psicologia Fisiológica (Grundzüge der physiologischen Psychologie)*. Assim como Wundt, Brentano “se esforçou com o desenvolvimento de uma psicologia científica, livre do fardo metafísico da psicologia tradicional”, contudo procurou realizar esse percurso de maneira diversa daquela buscada pelo primeiro, antecipando “várias das críticas derradeiras ao método de Wundt sobre a observação

dos sentimentos” (Averchi, 2015, p. 73). Dessa maneira, Brentano negava explicitamente a acessibilidade dos sentimentos à observação interna, explicitando que “não podemos observá-los com o olhar neutro do cientista, ou nós assumimos o olhar neutro do cientista” ou não podemos experienciar os sentimentos, considerando que “o caso dos sentimentos tornam claro que a observação interna altera o modo original de dação dos fenômenos psíquicos” (Averchi, 2015, p. 73).

Desse modo, a psicologia científica tal como concebida por Brentano não precisaria se fundamentar no solo pouco confiável da observação interna, baseada no modo neutro e analítico considerado como única forma de produção de saber científico. Para Brentano, a psicologia descritiva poderia estudar os sentimentos a partir da consciência pré-teorética, sem a necessidade de transformar essas experiências em objetos de uma observação neutra, nesse modo desinteressado e sobreposto, como prevê o método da observação interna de Wundt. Ao invés, de acordo com Brentano, os psicólogos poderiam “recordar pela memória as experiências que tiveram, e observar a recordação”, de modo que “uma psicologia cientificamente descritiva assim requeria um método de duas etapas: a percepção interna de um processo mental e, subsequentemente, a observação interna da recordação do processo mental” (Averchi, 2015, p. 73). A visada teórica do psicólogo descritivo viria neste segundo momento em que poderia se voltar às “cópias enfraquecidas, provenientes da memória, dos processos mentais originários”, de modo que também exigiria “um cuidado metodológico especial da parte do psicólogo, mas isso não minaria a validade da psicologia descritiva, visto que as cópias dos estados mentais provenientes da memória eram próximas o suficiente das originais” (Averchi, 2015, p. 73).

Com essa breve reconstituição histórico-conceitual da concepção metodológica da Psicologia a partir dos dois autores mencionados, Wundt e Brentano, temos também a contribuição de Geiger, que, juntamente com seu professor em Munich, Theodor Lipps,

prontamente se posicionavam em favor de Brentano, no sentido de sua abordagem metodológica peculiar, que basicamente concebia a impossibilidade de se estudar os processos psíquicos ligados aos sentimentos no momento de sua suscitação originária, de modo que apenas podemos analisá-los a partir de sua recuperação posterior a partir das recordações. Além disso, em seu artigo sobre a consciência dos sentimentos, Geiger tece um rico conjunto de descrições fenomenológicas e propõe considerações metodológicas sobre os modos peculiares de seu acesso consciente e sobre as condições epistemológicas do estudo científico relativo às vivências afetivas, com base em um estudo cuidadoso de nossa própria experiência (Averchi, 2015).

4.2. Moritz Geiger e a fenomenologia da consciência dos sentimentos

Em seu artigo sobre a consciência dos sentimentos de 1911, Geiger apresenta uma análise fenomenológica dirigindo-se a essa problematização metodológica ligada ao estudo dos sentimentos, reconhecendo que a questão da possibilidade de se realizar uma observação interna dos sentimentos ainda estava aberta. Desse modo, Geiger explicita, segundo Averchi (2015), logo nas primeiras páginas do seu trabalho, o desacordo em relação à posição da Psicologia destacando a existência de uma dispersão de concepções, como aquela de Wundt e seus discípulos, caracterizada pelo otimismo em relação à possibilidade de se analisar os sentimentos pela observação interna, enquanto outros psicólogos, como Edward Titchener, afirmavam a impossibilidade de observar sentimentos sem alterá-los. Dessa forma, dado o generalizado desacordo metodológico a respeito do estudo dos sentimentos na Psicologia de então, Geiger destaca o caráter inconcluso da questão teórica e metodológica a respeito do estudo dos sentimentos⁶ (Averchi, 2015).

⁶ Parece-nos que o sentido do termo “sentimento” utilizado por Geiger, recuperado a partir dos comentadores e intérpretes do texto analisado, se emprega no sentido amplo de vivência da esfera afetiva, concordante com o sentido de “vivências afetivas” ou “afetos” com que viemos utilizando, posto que nesse trabalho Geiger também

Assim sendo, Geiger lança mão de uma abordagem distinta, de base fenomenológica, voltada à interrogação fundamental a respeito de como os sentimentos se manifestam, eles próprios, a partir de si mesmos à consciência. Desse modo, visa buscar uma entrada segura ao problema a fim de determinar se os traços dessa manifestação originária são compatíveis e acessíveis à observação analítica ou não. Somente a partir dessa abordagem, avança Geiger no sentido da ampliação, explicitação e complexificação da descrição das formas nas quais podemos ter consciência das vivências afetivas para além dos obstáculos metodológicos tradicionais da Psicologia. Assim, se move em seu estudo a partir de uma exposição de uma variedade de aspectos considerados relevantes para o esclarecimento fenomenológico da consciência dos sentimentos, tais como: a delimitação dos diferentes tipos de vivências as quais chamamos de “sentimentos”, a consideração crítica a respeito da concepção de sua intencionalidade essencial e a distinção das formas de estarmos voltados nos sentimentos (ora dirigidos aos objetos que estes se referem, ora aos estados afetivos correspondentes em sua dimensão subjetiva), assim como a elaboração de considerações próprias a respeito da questão da irradiação de um matiz objetivo dos sentimentos (Averchi, 2015), tratada de modo similar à Husserl sob o termo de “resplendor” (*Schimmer*).

Nesse percurso expositivo referente ao estudo de Geiger, se destaca, além desses aspectos pontuados, de modo central, a sua consideração a respeito das diferentes formas de dirigirmos a atenção aos nossos sentimentos, porquanto nesse estudo Geiger desenvolve uma importante análise fenomenológica da atenção em termos de sua correlação com as formas de consciência dos sentimentos. Sendo assim, “como contribuição de Geiger à fenomenologia”, destaca Quepons (2015b, p. 159), temos a sua análise a respeito das “distinções fundamentais na exploração descritiva dos níveis de atenção na esfera dos sentimentos, particularmente no

utiliza o termo “sentimento”, em certos momentos, para se referir às vivências de estados de ânimo. Tendo em vista que viemos fazendo essa diferenciação ao longo de nossa caracterização das análises fenomenológicas de Husserl sobre as vivências afetivas, ressaltamos, contudo, que no contexto deste capítulo, iremos, com a finalidade de manter uma referência semântica com os textos recuperados, utilizar-nos do termo “sentimento” nesse sentido amplo, estabelecendo em que sentido, a depender do contexto, o termo está sendo empregado.

que concerne à possibilidade de compartilhar estados de ânimo (*temple de ánimo*)”, onde explicita fenomenologicamente os tipos de experiência de atenção dirigida aos objetos tomando em consideração as distintas formas de apresentação destes para nós.

Com isso, pontua Geiger também relevantes implicações metodológicas concernentes à possibilidade do estudo científico sobre as vivências afetivas, apontando sua consideração sobre a (im)possibilidade de se analisar os sentimentos no momento em que estes se dão (de forma atual) a nossa consciência (Crespo, 2015). Dessa forma, dirigindo-se à elucidação da questão da consciência dos sentimentos, se refere, “particularmente, à questão de se algum tipo de orientação do eu em direção aos sentimentos é possível, enquanto eles estão sendo ‘plenamente vividos’ (*fully experienced*) e sem introduzir modificações neles” (Crespo, 2015, p. 276).

Posto isto, a análise de Geiger se inicia a partir do estabelecimento de uma distinção dos tipos de experiência que normalmente se nomeia por “sentimentos”. Considera que, usando este termo, pode-se referir a três tipos de experiências, que, em todo caso, podem ser agrupados em dois gêneros principais, os chamados “sentimentos emocionais [*emotional feelings*] (*emotionale Gefühle*), que são intencionais, e os sentimentos sensíveis [*sensual feelings*] (*sinnliche Gefühle*), que são não-intencionais” (Crespo, 2015, p. 378), que Geiger considera como simples reprodução da distinção introduzida por Husserl no §15 da quinta Investigação Lógica, quais sejam:

(A) os sentimentos de prazer e desprazer (*Lust-Unlustgefühle*) tais como alegria, regozijo, raiva, medo, entusiasmo, compaixão, etc.; (B) os sentimentos de sensação como prazer no sabor ou desprazer causado por uma cor ou um cheiro, o caráter aprazível de algo, a aprovação ou dúvida (*sinnliche Gefühle*) e (C) sentimentos sobre si mesmo, como orgulho, humildade, inveja, etc. (*Selbstgefühle*) (Crespo, 2015, p. 378).

Temos assim que “o ponto de partida da investigação de Geiger é a verificação de que os sentimentos não são sempre dados à consciência da mesma maneira”, de modo que eu posso viver plenamente (*fully experience*) um sentimento “suscitado por certo evento, mas eu também posso recordar essa experiência, revivê-la de algum modo e refletir sobre ela” (Crespo, 2015, p. 378). Tendo feito esta constatação, Geiger volta seu questionamento para ao modo mais básico de vivenciar sentimentos, “ou seja, quando eles são plenamente vividos na consciência originária”, e interroga “se nesse modo de vivenciar sentimentos, o eu pode de algum modo prestar atenção neles” (Crespo, 2015, p. 378). Dessarte, Geiger recupera a problemática da Psicologia de seu tempo, que “estava dividida entre aqueles que pensavam que prestar atenção ao sentimento, enquanto eles estão sendo vividos na consciência originária poderia ‘destruir’ seu ser vivido” (*being lived*) e, entre aqueles que pensavam que prestar atenção aos sentimentos “não é apenas possível, mas que isso poderia contribuir para ampliar seu ser vivido (*being lived*)”, tornando o sentimento atendido mais intenso do que o sentimento “apenas vivido” (Crespo, 2015, p. 378).

Com a finalidade de esclarecer os modos como podemos voltar nossa atenção até as vivências da esfera afetiva, precisamos ainda considerar a clarificação fenomenológica de Geiger em relação ao fenômeno da “atenção” (*Aufmerksamkeit*), apresentando os diferentes tipos de atenção, conforme a sua classificação, a partir do sentido dos conteúdos objetivos manifestos em cada um deles e o impacto de cada um quando consideramos seus peculiares modos de voltar-se atento para as vivências da esfera afetiva. Assim, inicialmente, temos o fator essencial da atenção – que Geiger considera pouco óbvio – de “que esse termo possa ser aplicado à esfera (*realm*) dos sentimentos exatamente no mesmo sentido de qualquer outra esfera, por exemplo, a da percepção” (Crespo, 2015, p. 379). Com isso, considera Geiger a existência de três formas ou momentos da atenção.

A primeira forma de atenção distinguida por Geiger é a “atenção pura e simples, a qual coincidiria em certa medida com aquilo que Husserl chama de mera afecção” (Quepons, 2015b, p. 159). Esta forma de *atenção simples* remete à experiência onde captamos de uma vez alguma coisa que aparece sem denotar nenhuma característica intrínseca específica, voltando-me em atenção até ela, deslocando meu raio de atenção anteriormente dirigido até outra coisa. Dessa forma, remete à “atenção genérica” ao que se manifesta à consciência em função da “peculiar autotransparência das vivências” (Averchi, 2015, p. 76). Quepons (2015b, p. 159) exemplifica a atenção simples considerando situações como “um golpe repentino na porta como motivo do meu voltar a atenção até ela” ou “o ruído próximo (...) que me faz voltar-me até ele, ainda que seja apenas por um instante”.

O segundo momento ou forma da atenção seria a *atenção qualitativa*, ou seja, a forma de atenção que capta, sem orientação enfática especial, alguma qualidade daquilo que está sendo atendido, explicitando, em primeiro plano, alguma característica, aspecto ou qualidade de determinado objeto ou estado de coisas (Quepons, 2015b, p. 159). Dessa forma, descreve Geiger, de acordo com Quepons (2015b, p. 159), que por meio da atenção qualitativa se pode captar, sem uma orientação enfática, isto é, sem a necessidade de objetivá-las e analisá-las de maneira mais específica, as qualidades de determinado objeto, destacando certas propriedades distintivas que possuem no momento que estamos atendendo, a partir das quais se podem constatar certos predicados básicos. Exemplifica Geiger, tomando em consideração a atenção qualitativa na esfera perceptiva, apontando o momento em que se destacam para em nós as cores do objeto que estamos atendendo, ou também, por exemplo, se despontam alguns traços particulares de uma pessoa, dependentes da apreensão momentânea do sujeito, como em relação ao aspecto ligado à constituição física, ou ainda se esta pessoa caminha rápido ou devagar. Com isso, em relação à atenção qualitativa descrita por Geiger, temos também que

No contexto da fenomenologia de Husserl isso corresponderia ao surgimento dos horizontes que, ao captar certa regularidade da experiência unificada pelas sínteses associativas, vão explicitando um horizonte interno a partir da captação da qualidade do dado como determinações qualitativas intrínsecas de uma objetividade em processo de formação, enquanto que por contraste vai se formando um horizonte externo que em princípio é puro fundo no que se dissocia a qualidade captada já como forma sensível, cor, contraste, etc. (Quepons, 2015b, pp. 159-160).

Temos também a terceira e última forma de atenção descrita por Geiger como *atenção analítica* a partir da qual se torna possível decompor em momentos parciais as mesmas qualidades que se oferecem a nós em atenção qualitativa, contudo indo além da simples apreensão desses momentos, de modo que se destacam no sentido de se referir a determinado gênero ou índole no qual o aspecto atendido pode ser enquadrado (Crespo, 2015; Quepons, 2015b). Com isso, temos que a esta forma de atenção corresponde “um núcleo objetivo explicitado através de seus horizontes, os quais, em seu processo de reter, todavia isolados certos conteúdos assim como a correspondente antecipação da sequência concordante apreendida, descobrem o sentido unitário do visado pela vivência” (Quepons, 2015b, p. 160), constatando assim a possibilidade de se destacar para a nossa atenção as “propriedades genéricas de todos os atributos individuais”, bem como a possibilidade de fragmentar “o objeto em momentos parciais a fim de analisá-lo” (Crespo, 2015, p. 379).

Dessa maneira, compreende-se que o interesse fundamental da ciência nesse modo de “atenção analítica” ou “observação analítica”, tendo em vista que “é este tipo de atenção que torna a perspectiva teórica do cientista possível”, oferecendo com isso a possibilidade de objetificação do que é atendido (Averchi, 2015, p. 79). Também importa destacar que a atualização dos momentos subsequentes, especificamente a atenção qualitativa e analítica,

pressupõe que os momentos anteriores respectivos. Com isso, a atenção simples está pressuposta no caso da atualização da vivência da atenção qualitativa assim como a atenção qualitativa, juntamente com a atenção simples, está pressuposta na atualização da atenção analítica (Crespo, 2015).

Assim sendo, Geiger apresenta o questionamento de se as distintas formas de atenção podem apreender de modo correspondente aos sentimentos no momento em que estão sendo vividos. Sobre isso, denota o autor que “todos os sentimentos podem ser captados pela atenção simples”, de modo que nessa forma de atenção os sentimentos podem ser atendidos enquanto estão sendo vividos. Isso “é o que acontece, por exemplo, quando nos damos conta de que estamos sendo impacientes, nervosos, etc.”, tendo em vista que podemos então atender e ter consciência dos nossos sentimentos nesse caso sem que tenhamos que convertê-los em objetos (Crespo, 2015, p. 379).

Segundo Geiger, existe também uma gama de sentimentos que permite voltar-nos até eles em atenção qualitativa. Este é o caso quando se diz que “eu posso imediatamente identificar que estou experimentando tristeza, alegria, entusiasmo, etc. durante um evento”. Além de ser possível indentificar o tipo de sentimento, sem destruí-lo – no sentido da expressão empregada por Geiger, destruir significa o processo de modificar ou desaparecer do sentimento em sua manifestação imediata para nós quando atendido –, também posso dar-me conta de se o sentimento que me afeta “é profundo ou superficial, etc.” (Crespo, 2015, p. 379). Dessa maneira, demonstra o autor, em última instância, ser possível “capturar a qualidade dos sentimentos que eu experiencio sem analisá-los” (Crespo, 2015, p. 379).

Por fim, ao se voltar para a atenção analítica, aponta o autor que esta “tem como limitação essencial a incapacidade de apreender as vivências afetivas no momento de sua suscitação” (Quepons, 2015b, p. 160), explicitando com isso a impossibilidade de realizar uma observação dos sentimentos não somente no sentido de captar suas qualidades, mas de

torná-los objetos de nosso foco atencional (objetivação) e dividi-los em partes distinguíveis no momento em que são vivenciados plenamente. Dessa maneira, expressa Geiger que se tentamos realizar uma análise dos sentimentos por esse caminho, teremos como resultado a sua desapareição enquanto tal, enquanto sentimentos propriamente ditos, de modo que nos restaria somente a captação de certos conteúdos sensíveis ligados ao corpo que usualmente os acompanham (Averchi, 2015; Crespo, 2015).

Com isso, se patentiza a concepção de Geiger de que “a apreensão analítica das vivências afetivas (*emotivas*) momentâneas implicaria certa objetivação do sentimento, com a qual se modificaria nossa consciência originária do sentimento efetivamente suscitado”, elucidando assim que não é possível voltar-nos em atenção analítica aos sentimentos enquanto são vividos por nós, “pois a análise seriamente altera esses sentimentos”, tornando sua manifestação distinta daquela correspondente à consciência originária do sentimento, isto é, modificando-os em sua manifestação plena e momentânea na consciência (Quepons, 2015b, p. 160).

Desse modo, reconhece Geiger que “uma análise dos sentimentos é possível somente quando eles já aconteceram” (Crespo, 2015, p. 380). Segundo Averchi (2015), para Geiger tomar os sentimentos em atenção analítica implica em modifica-los em termos de sua manifestação plena, cujos efeitos principais são a subtração de sua referência objetiva e, conseqüentemente, um processo de reenquadramento da organização total da consciência que, em última instância, leva a uma espécie de absorção da consciência no sentimento ou a uma intensificação sensível do mesmo:

Um sentimento por surgir na consciência (atenção simples), então ele pode se destacar (atenção qualitativa), mas tão logo a consciência foca no sentimento, ela se torna absorvida por ele e perde qualquer orientação intencional, como uma escada virada de cabeça para baixo se escalada até o último degrau (p. 77).

Logo, seguindo a concepção de Geiger, Quepons (2015b) apresenta que a consciência dos sentimentos no momento em que são suscitados em nós somente é possível a partir das formas de atenção simples e qualitativa, pois, em ambos os casos, a consciência não está detida nem focalizada em relação a eles. Dessa maneira, para Geiger, seria possível atender aos sentimentos no momento em que estão sendo vividos, sem que esses desapareçam em sua “contextura sentimental”, desde que não se tornem objetos, pois no contexto da sua suscitação originária, isto é, no momento em que estão sendo plenamente vividos no presente vivo, os sentimentos não podem ser objetivados (Quepons, 2015b, p. 161).

Dessa forma, seguindo a apresentação de Averchi (2015) sobre Geiger, a objetivação é descrita como consequência da atenção analítica que, ao dirigir-se aos sentimentos enquanto foco da consciência no momento de sua suscitação, traz como efeito uma espécie de absorção da consciência nas vivências de sentimento e ainda uma correlativa perda de sua orientação objetiva. Quer dizer, traz uma suspensão de seu caráter intencional no sentido de que a consciência perde a sua direção até algo objetivo, de modo que o sujeito, por assim dizer, “saboreia seu próprio sentimento, naufragando nele” (p. 77).

Assim, seguindo a exposição de Averchi (2015), Quepons (2015b) e Crespo (2015) sobre o posicionamento de Geiger, conclui-se que para este autor os sentimentos só podem ser atendidos no momento imediato em que são vividos desde que não sejam objetivados, ou seja, apenas na forma da atenção simples – quando estamos imediatamente vivendo na referência do sentimento até o objeto e, assim, apenas conscientes deste modo de referência, sem ter a vivência afetiva como tal como o próprio foco da atenção – e, na atenção qualitativa, com certas exceções – quando podemos atender à qualidade da vivência afetiva enquanto esta se manifesta, mas apenas enquanto qualidade que se dá à captação imediatamente. Desse modo, com relação à atenção qualitativa voltada aos sentimentos, não estamos apenas atentos a que estamos sentindo, mas também sobre como é que estamos nos sentindo; não apenas

atentamos que estamos vivendo em um determinado sentimento, mas também atentamos para qual sentimento estamos vivendo em termos de suas qualidades mais específicas, ainda que não possamos descrevê-lo ou definí-lo em uma determinada classe para nós mesmos. Com isso, todavia, não se entende que seja impossível realizar qualquer análise em relação à esfera afetiva, apenas que para que seja possível a sua análise, segundo Geiger, “é necessário que tenha passado seu caráter vivencial, isto é, deve deixar de ser imediatamente vivido. Então posso voltar-me ao sentimento passado e analisá-lo, mas não durante o momento em que o vivo” (Quepons, 2015b, pp. 161-162).

Sendo assim, considerando o posicionamento de Geiger em relação à possibilidade de perda por parte dos sentimentos da sua intencionalidade a partir do momento em que o foco atencional (analítico) se volta sobre eles, nos deparamos com uma problematização aberta em relação à concepção de Brentano e Husserl a respeito da referência objetiva das vivências afetivas. Segundo Quepons (2015b, p. 160), Geiger apresenta uma concepção mais restritiva a respeito da concepção da intencionalidade que abriria espaço para ser questionada no caso dos sentimentos, posto que para este autor a intencionalidade se expressa somente em casos onde “há um ato de captação efetiva de algo objetivo”.

Assim, tomando em consideração certo exemplo relativo aos estados de ânimo (*temples de ánimo* ou *Stimmungen*) onde tal captação efetiva de uma objetividade específica não se pode constatar, segundo o parâmetro interpretativo a respeito da intencionalidade utilizado por Geiger em relação à esfera afetiva, observa-se que “não é possível falar de uma referência intencional dirigida a um objeto, senão que o estado de ânimo é suscitado pelo entorno como um todo” (p. 160). Dessa forma, pontua Geiger que quando atendemos ao nosso estado de ânimo, não estamos voltados tematicamente ao objeto que o suscitou, nem ao próprio sentimento no modo de um objeto; “dito de outro modo, não ‘atendo’ a meu

sentimento, somente vivo nele e me mantenho, diríamos na linguagem de Husserl, em certa orientação não temática ao mesmo” (p. 160).

Outro ponto que se destaca na problematização da consciência dos sentimentos em Geiger “é o debilitamento do sentimento quando o motivo que o suscitou se alheia no tempo” (Quepons, 2015b, p. 162). Nesse ponto, recupera o autor novamente o problema dos estados de ânimo, descrevendo que em sentimentos (vivências afetivas) deste tipo, não observamos um entrelaçamento a um acontecimento momentâneo, senão que ele dura e – tal como na antecipação que faz Husserl das análises dos estados de ânimo no contexto do debate sobre a intencionalidade dos sentimentos desenvolvidas em sua quinta investigação das Investigações Lógicas, tal como apresentamos anteriormente – pode se impor ainda quando o acontecimento que o suscitou tem deixado de estar presente em um primeiro plano da consciência. Assim, apontando para esse aspecto ligado ao modo de manifestar dos estados de ânimo, considera Geiger uma nova barreira para a observação objetivadora no caso das vivências afetivas que se tornam assim inapreensíveis seguindo um processo metodológico reflexivo, porquanto “a suscitação e o objeto não podem vincular-se a um motivo que os desatou e isso os faz inapreensíveis para a observação objetivadora” (Quepons, 2015b, p. 162).

4.3. A intencionalidade dos sentimentos e as formas de orientação em Geiger

Retomando a crítica ao modelo de intencionalidade da consciência de Bretano e também, embora apropriado e modificado de maneira particular, compartilhado por Husserl, Geiger argumenta a respeito de uma posição que considera a intencionalidade como um atributo não essencial da consciência tomando justamente o exemplo dos estados de ânimo (vivências afetivas). Em seguida também posiciona um novo exemplo a respeito da demarcação do modo como atendemos aos nossos sentimentos e das mudanças que ocorrem

quando transitamos entre diferentes focos ligados ao complexo vivencial em jogo na experiência.

Trata-se do exemplo da experiência estética ao contemplar uma pintura. Descreve que, em um primeiro momento, se pode estar atendendo ao quadro em suas propriedades sensíveis e em sua estrutura no sentido da percepção, enquanto simultaneamente se vive em algum sentimento em relação ao qual o “eu” não se dirige da mesma forma temática tal como quando se encontra inteiramente visando os aspectos que despertam a sua atenção no campo objetivo da percepção, ao contemplar a pintura mesma. Com isso, aponta Geiger, posso alternar a minha atenção e transitar por diferentes aspectos componentes do quadro sem atender de modo focalizado aos sentimentos que tenho em relação a ele, que acompanham como uma consciência de fundo junto à percepção que se dá em primeiro plano.

Ainda assim, descreve Geiger, posso também voltar a minha atenção à vivência afetiva, exemplificando essa possibilidade a partir do desfrute estético em relação a uma pintura. Entretanto, com essa mudança de atenção da pintura e de seus componentes perceptivos em direção ao foco nos sentimento que se vive ao contemplá-los, temos, de acordo com Geiger, uma modificação que excede a mera mudança do foco da atenção para um novo objeto, pois vai do objeto do sentimento ao sentimento mesmo, produzindo uma “modificação” ou “deslocamento da ordenação da consciência” (Quepons, 2015b, p. 162).

A partir desse exemplo da experiência ligada contemplação de uma pintura, Geiger introduz sua problematização original a respeito do nexos existente entre o próprio sentimento e o objeto em relação ao qual esse se dirige, apontando para uma mudança que acompanha a alternância do foco da atenção em relação a cada um deles, destacando que, em cada caso, temos um modo de manifestação completamente distinto. Sendo assim, de acordo com Geiger, no primeiro caso, enquanto a consciência está dirigida ao objeto do sentimento, podemos notar que a orientação objetiva, isto é, a intencionalidade do sentimento está

preservada. Assim, a partir desse modo, como observamos anteriormente, nossos sentimentos podem ser captados pela atenção simples e qualitativa. No segundo caso, quando a consciência muda o foco de atenção dos objetos do sentimento para o próprio sentimento, em atenção analítica, observa-se aquilo que o autor denotou como a absorção da consciência no sentimento, levando à perda de sua orientação objetiva (Averchi, 2015).

Ainda, considerando o tema central de seu artigo a respeito da questão da consciência dos sentimentos, Geiger aponta que existem formas de orientação aos sentimentos que não são formas de atenção dirigidas a eles. Refere-se para esse esclarecimento ao exemplo das obras de arte que podem estar dirigidas aos objetos, buscando reproduzir a sua forma de manifestação tal como são, e aquelas em que o objetivo da obra é provocar no espectador certo estado de ânimo, não sendo, portanto, seu objetivo principal a atenção ao objeto apresentado. Assim sendo, nesse segundo caso, Geiger pontua que estamos orientados ao nosso próprio estado, ou seja, ao sentimento mesmo suscitado pela obra de arte. Nessa orientação aos sentimentos, como vimos, observa-se uma relação distinta entre o sentimento e o objeto do sentimento daquela existente entre esses dois elementos quando se considera a prevalência de uma orientação do sentimento ao objeto, posto que na experiência de orientação ao sentimento, de alguma maneira, não temos de modo explícito a manifestação de uma referência objetiva. Ademais, ao destacar esse ponto, problematiza o autor, em relação à orientação dirigida ao sentimento, que, “inclusive quando o objeto do sentimento está presente, o nexos entre o sentimento e o objeto não corresponde à direção objetiva que, de acordo com Geiger, é a essência da intencionalidade” (Quepons, 2015b, p. 163). Para Geiger, isso impele a consideração de que o nexos entre ambos não está baseado numa estruturação em que o sentimento tenha uma direção ao objeto, senão que a referência vivida entre ambos se dá pela apreensão de que o sentimento nos aparece como proveniente do objeto, de certo modo, como se saísse do mesmo, por ser suscitado por ele. Todavia, aponta ainda que “dita

suscitação, agregada imediatamente depois, não é uma relação causal psicofísica entre o objeto e o sentimento, mas é uma referência efetivamente vivida”. Com isso, Geiger mais uma vez aponta criticamente para a noção de intencionalidade como traço essencial dos sentimentos (Quepons, 2015b, p. 163).

Partindo desse exemplo, Geiger apresenta essa distinção com dois termos específicos correspondentes, respectivamente, aos tipos de atitude ou orientação (*Einstellung*): a “concentração externa” (*Aussenkonzentration*), que se refere à atitude focada ou dirigida ao objeto do sentimento, e a “concentração interna” (*Innenkonzertation*), que se refere à atitude focada ou dirigida ao sentimento mesmo. Assim, Geiger destaca, a partir da constatação da perda da referência objetiva quando estamos voltados ao sentimento, que com isso encontramos um novo obstáculo à atribuição da intencionalidade como traço essencial da consciência, apontada, de modo particular, Brentano e Husserl (Averchi, 2015, p. 79).

No entanto, Crespo (2015, p. 384) assinala também que, apesar das similaridades entre a concentração interna e a atenção aos sentimentos, “no sentido de que ambas são formas de se referir intencionalmente aos sentimentos e não aos objetos, existe, de acordo com Geiger, diferenças importantes entre elas” que para serem evidenciadas necessitam de um esclarecimento adicional a respeito dos aspectos essenciais contidos na atenção, mas que faltam no caso da concentração interna. Dessa maneira, explicita Crespo (2015) a respeito dos traços essenciais da atenção:

Quando nós olhamos para um objeto, nós focamos um atributo nele que, como dizemos, chama a nossa atenção. Enquanto presto atenção a ele, minha consciência o visa, destacando ele em meio ao todo que constitui meu horizonte de objetos. De acordo com Geiger, existem quatro características da atenção: (1) o objeto atendido é caracterizado por um “grau de consciência” especial (*Bewusstseinshöhe*), (2) o objeto é isolado dos objetos não atendidos por um (3)

“raio de consciência” (*Bewusstseinsstrahl*) que destaca ele e (4) a relação do si mesmo (*self*) ao objeto é mostrada como um “estar no interior” (“*inner being in*”) do si mesmo no objeto (p. 385).

Assim, tendo destacado os aspectos principais do fenômeno da atenção na perspectiva de Geiger, temos, segundo Crespo (2015, p. 385), que o autor também situa a existência de formas de estar orientado aos sentimentos que não são formas da atenção. Nesse sentido, escapando às características principais da atenção destacadas pelo autor, temos a “concentração interna” (*zuständliche Einstellung* ou *Innenkonzentration*), como “quando eu ‘saboreio’ ou ‘desfruto’ certo sentimento que estou experienciando”. Ainda, pontua Crespo (2015, p. 385), seguindo a descrição de Geiger sobre a concentração interna, que esse modo de “‘ser a partir’ (*dabei sein*)” [no inglês, “being by”] do sentimento pode ter características diferentes e descreve as duas principais:

(1) às vezes, nós estamos orientados aos sentimentos de tal forma que nós estamos, por assim dizer, ‘imersos’ nele. (...). Isso acontece quando nós vivemos em alegria ou tristeza profundas. Eu estou no sentimento de tal forma que ele perde sua condição de ser perante a mim [*Innenkonzentration* ou concentração interna]. (...). Eu vivo em minha alegria sem denotar nem o sentimento nem o objeto do sentimento. É uma experiência orientada ao sentimento que consiste no estar na presença do sentimento, uma experiência que tem a peculiaridade de *darinsein* [em português, pode-se traduzir como “estar nele”]. Este caso carrega certa similaridade com o tipo de ser que o sentimento tem no caso do “ser a partir” do sentimento que ocorre quando eu “desfruto” esse sentimento sem perder minha orientação ao objeto (*Aussenkonzentration*) [ou concentração externa]. Contudo, existem diferenças específicas. Em (1) o sujeito não está orientado ao objeto, mas orientado ao sentimento. Aqui o sentimento é presente à consciência mais

claramente do que no outro caso. (...). (2) Em outras ocasiões, eu estou orientado ao sentimento, não ao seu objeto; eu vivo nele, mas não estou ‘imerso’ nele como no caso anterior (Crespo, 2015, p. 385).

Destaca Crespo (2015, p. 385) também que, em relação a (2), “de alguma forma, o sentimento é experienciado como algo que ‘é’ na minha frente”, de modo que, “embora não no mesmo sentido que a atenção ao sentimento, o eu está em ‘frente’ ao sentimento”, sendo ainda sempre possível ao sujeito, como em todo caso de concentração interna, e de acordo com Geiger, se render, “ajoelhar-se” ou estar disposto à experiência do sentimento de forma entregue, em um puro desfrutar do mesmo, sendo essa possibilidade uma “reação interna do si mesmo (*self*) ao sentimento”. Dessa forma, para Geiger, por meio dessa rendição ao sentimento, desfrutando-o, este se torna mais presente e claro à minha consciência, como se fosse sentido com uma maior nitidez. Com isso, temos que a diferença entre as formas de concentração interna (1) e (2) se faz notar pelo fato de que “(2) não exclui esse olhar particular ao sentimento que, como Geiger insiste, não é o olhar da atenção”, pois mesmo sendo um olhar teórico, “ele não objetifica o que é olhado, e, nesse sentido, ele não modifica a experiência vivida dessa maneira” (Crespo, 2015, p. 386).

Quanto à questão da posição do eu com relação aos sentimentos, destaca Crespo (2015, p. 387) que para Geiger existem diferenças entre a atitude orientada aos objetos dos sentimentos (ou concentração externa), a atitude orientada aos sentimentos mesmos (ou concentração interna) e a atenção aos sentimentos, pois cada uma delas apresenta “diferentes modos de ser dos sentimentos como correlatos” do eu que os vivencia. Assim, de algum modo, “no caso da atitude orientada ao sentimento, eu ‘olho’, por assim dizer, aos objetos e vivo no sentimento correspondente”, enquanto que, de modo correspondente, mesmo no caso da atitude “na qual eu estou primariamente orientado ao objeto, existe um tipo de dar-se conta [ou aperceber-se] (*awareness*) do sentimento”, pois “de algum modo, eu me dou conta do

meu” sentimento, enquanto estou sentindo-o (Crespo, 2015, p. 387). Contudo, ressalta que, nessa atitude predominantemente orientada ao objeto do sentimento, o modo como o sentimento se dá para mim não equivale a um “conhecimento” do meu sentimento no mesmo sentido em que se dão os objetos da percepção. Diferentemente, de acordo com Geiger, tenho em mim a presença de sentimento e enquanto ele está presente para mim eu me apercebo dele. Entretanto, esta não é a única forma de atitude orientada para os objetos, pois existe outra forma que corresponde ao estar em um determinado sentimento, desfrutando-o, mas sem perder a orientação ao objeto, de modo que não estou propriamente orientado ao sentimento e sem referência objetiva como no caso da concentração interna (Crespo, 2015, p. 387).

Conforme o exposto, Crespo (2015, p. 387) conclui, a partir da consideração geral a respeito da investigação de Geiger, apontando para o objetivo principal para o qual os distintos momentos de sua análise convergem, a saber, a demonstração da “possibilidade de pelo menos três sentidos diferentes da expressão ‘consciência de sentimentos’”. Sendo assim, o primeiro sentido se refere aos sentimentos considerados desde os modos de intencionalidade que os tomam objetivamente, tal como quando atendemos aos sentimentos no sentido da observação, da análise, da reflexão ou fazendo julgamentos a respeito dos mesmos, etc. Desse modo, se refere ao sentido do visar dos sentimentos a partir de um modo intencional específico em um foco ativo, tomando-os objetivamente. Esses modos de intencionalidade, dessa maneira, se destacam pelo traço atencivo explícito que apreende os sentimentos de modo objetivo.

Em continuação, destaca Crespo (2015), temos o segundo sentido do termo em Geiger que se refere ao modo no qual o sujeito vive os próprios sentimentos quando está imerso neles, correspondendo assim à chamada concentração interna, a qual, como exposto, não contém as mesmas características da atenção ao sentimento, embora tenha de alguma forma uma relação de estar diante do sentimento sem objetivá-lo por parte do sujeito, sendo possível

ainda se render em um desfrute em relação ao próprio sentimento. Assim, a partir da descrição desse modo de vivenciar os próprios sentimentos, Geiger questiona a noção de que no caso dos sentimentos se constata a intencionalidade, pois “aqui o sentimento não é um objeto para a consciência; ao invés disso, a consciência ‘vive nele’” (Crespo, 2015, p. 388).

Finalmente, temos o terceiro sentido que se refere ao modo como experienciamos um sentimento quando nós estamos teoricamente orientados a um objeto, que na terminologia de Geiger, em acordo com a exposição de Crespo (2015), corresponde à concentração externa. Esse caso corresponde à forma em que experienciamos o sentimento ainda focados no objeto que o suscitou, de modo que estamos dirigidos ao objeto e lidamos com ele, enquanto o sentimento está simplesmente aí. Não estamos diante do nosso próprio sentimento e nem visamos ele como quando refletimos ou prestamos atenção nele, mas, ainda assim, nos damos conta dele enquanto dura e quando rememoramos. Da mesma forma, a concentração externa não se trata de um visar o sentimento que o apreende de modo específico como objeto, mas apenas um dar-se conta ou aperceber-se dele enquanto estou voltado ao seu objeto. Trata-se, assim, de “uma intencionalidade indireta, não temática, não objetificante”, de modo que as formas de atenção simples e qualitativa também fazem parte desse terceiro sentido do termo consciência de sentimentos (Crespo, 2015, p. 389).

Adicionalmente, também destacamos a peculiar consideração de Geiger a respeito do problema do “resplendor dos sentimentos” que é análogo ao posicionamento de Husserl, embora traga no caso de Geiger haja algumas peculiaridades (Quepons, 2015b; Ziri6n, 2009). Para apresentar esse tema, Geiger retoma tamb6m a descri76o dos diferentes tipos de experi6ncia, normalmente nomeadas como “sentimentos”, de acordo com Crespo (2015), onde se destacam na sua terminologia os chamados: sentimentos de prazer e desprazer, os sentimentos de sensa76o (ou sentimentos sens6veis), os sentimentos a respeito de si mesmo, e os chamados sentimentos emocionais (intencionais).

Assim, apresenta Geiger que em toda vivência de sentimento, seja ela do tipo de sentimento emocional (enquanto vivência de sentimento intencional, também chamada pelo autor de movimento de emoção) ou sentimento sensível, se pode distinguir entre o momento de sentimento subjetivo, que corresponde ao lado da vivência e, do outro lado, um momento objetivo que depende do sentimento, correspondente ao resplendor. Dessa maneira, em relação ao resplendor, Geiger pontua que esse tem como caráter específico a sua localização difundida e/ou aderida sobre os objetos, que se explicita como um momento objetivo dependente dos sentimentos, ou seja, que pertence ao lado objetivo da vivência de consciência ao modo de uma iluminação correspondente às vivências afetivas consideradas (Zirión, 2009, p. 146). Com isto, Geiger considera o resplendor enquanto uma possibilidade de matização dos objetos que se expressa a partir dos sentimentos emocionais e também dos estados de ânimo, assim como nos sentimentos sensíveis, peculiarmente considerados por ele (Zirión, 2009).

Dessa orma, de acordo com Zirión (2009), Geiger reconhece a possibilidade da manifestação do resplendor em ambas as principais vivências de sentimentos consideradas, a emocional/intencional e a sensível, no entanto, compreende no caso dos sentimentos sensíveis uma particularidade relativa a sua forma de manifestação peculiar enquanto aderida ou presa “ao objeto que tem promovido o sentimento”, de modo que não é tanto a expressão de caráter luminoso que se observa no objeto, como é o caso dos chamados sentimentos emocionais e estados de ânimo, mas um tipo de intrincamento profundo com a própria exibição objetiva do mesmo (Zirión, 2009, p. 146), de sorte que “os sentimentos sensíveis parecem fusionar-se com o objeto, inserir-se nele” (Quepons, 2015b, p. 163). De forma distinta, a respeito dos respectivos momentos – subjetivo e objetivo (resplendor) – das vivências de sentimento, segundo Zirión (2009), Geiger observa também que, contrariamente à notável aproximação e correspondente dificuldade de delimitação entre os dois momentos apontadas no caso dos

sentimentos sensíveis, esses momentos tendem a aparecer de modo mais nitidamente separados e distinguíveis no caso dos sentimentos emocionais/intencionais.

Este aspecto fica ainda mais evidente quando tomamos em consideração o exemplo de sentimento sensível apresentado por Geiger, a saber, o da agradabilidade própria ao sabor de uma refeição. Entretanto, importa destacar que apesar de Geiger considerar a presença de ambos os polos correlacionados de referência (momento objetivo e subjetivo) em cada caso das vivências de sentimento, tanto as emocionais quanto as sensíveis, aponta que, no primeiro caso, predomina o chamado momento subjetivo, enquanto no caso dos sentimentos sensíveis, predomina o lado correspondente aos caracteres objetivos ou momento objetivo (Zirión, 2009; Quepons, 2015b). Destaca Zirión (2009) que, no caso dos sentimentos emocionais, Geiger

(...) não faz explícita certa distinção que parece necessária a respeito do objeto sobre o qual recai o resplendor ou a iluminação, seja como cintilação de alegria ou como obscurecimento. Sem maiores precisões, trata casos em que este “momento objetivo” do sentimento recobre todos os objetos que o sujeito mira (quicá inclusive todo o mundo), e outros em que o objeto é algo mais determinado, como uma cidade cuja “iluminação” é distinta segundo a pessoa amada se encontre nela ou a abandone. Neste mesmo exemplo, que provê de situações experimentais reais, Geiger se refere à cidade como um mesmo objeto cuja iluminação afetiva cambia, sem reparar em que de fato se trata, por sua vez, de um câmbio de objeto: a cidade com a pessoa amada e a cidade sem ela são objetos ou estados de coisas distintos. Deixando de lado esta sutileza, há que dizer que as descrições de Geiger tampouco aludem a nenhuma apercepção ou apreensão particular que dê razão do resplendor, da iluminação ou do obscurecimento. Este é um “momento objetivo” que, de alguma maneira na que não penetramos, se origina no sentimento e pertence a ele (p. 146).

Ainda, segundo Ziri3n (2009, p. 147), Geiger tamb3m aborda outro problema ligado 3 quest3o da “‘visibilidade’ do resplendor: sobre a forma em que se p3e at3en33o nele, ou neles”. Nesse sentido, Geiger pretende apontar e abordar o problema de que em geral n3o atendemos tais caracteres objetivos decorrentes dos nossos sentimentos chamados resplendores. Com isso, exp3e o autor que estes “podem ser observamos, sem embargo, em casos como o que refere da cidade *antes* e *depois* da partida da pessoa amada”, de modo que fica expl3cita a abordagem de Geiger em que “destaca esta circunst3ncia de c3mbio de sentimento como propiciadora de que o resplendor se imponha a at3en33o” (p. 147). Dessa maneira, temos com Geiger a concep333o singular de que o fen3meno de resplendor afetivo, embora presente e manifestado 3 consci3ncia, se faz notar de modo particularmente atendido apenas quando nossas viv3ncias afetivas mudam ou, talvez, por assim dizer, oscilam. Em outros termos, para Geiger, o modo particular com que a experi3ncia do resplendor ou da ilumina333o afetiva, enquanto momento afetivo objetivo (encontrado nos objetos ou no mundo), se faz notar est3 relacionado com a sua mudan3a ou, ainda, nos dirigimos a ele em fun333o do contraste apreendido na varia333o de sua tonalidade espec3fica (Ziri3n, 2009).

Por fim, cabe destacar que 3 no contexto da discuss3o sobre o fen3meno do resplendor e da distin333o entre momentos presentes nas viv3ncias de sentimento em que Geiger introduz a sua distin333o entre a atitude/orienta333o (*Einstellung*) objetiva e aquela orientada ao (momento subjetivo do) sentimento (Quepons, 2015b). Dessa maneira, tendo apresentado as considera333es e an3lises de Moritz Geiger a respeito da consci3ncia dos sentimentos em seu artigo, abrimos espa3o para a apresenta333o das considera333es, pontua333es e an3lises de Edmund Husserl a respeito dos problemas levantados nesse texto que comp3e uma importante contribui333o de Geiger ao movimento fenomenol3gico voltado 3 elucida333o da vida afetiva em sua complexidade, peculiaridade e vicissitude.

4.4. *As considerações críticas de Husserl a respeito do artigo “A Consciência dos Sentimentos” de Geiger: aspectos de uma discussão construtiva*

Tal como apresentamos, juntamente à análise de Geiger sobre as formas de consciência de sentimento, tanto a partir da descrição das diferentes formas de atenção quanto a partir daquilo que o autor denomina como orientação/atitude, encontramos algumas pontuações desse autor da primeira geração de fenomenólogos onde é possível observar suas críticas e desafios à compreensão do modelo intencional proposto por Husserl em suas *Investigações Lógicas*. Além disso, como pano de fundo dessa discussão, como comenta Quepons (2015b, p. 158), Geiger também se volta ao problema de abrangente implicação para a fenomenologia – e, ainda mais, segundo Crespo (2015), para todas as filosofias que tem a reflexão como método central – envolvendo a necessidade de “determinar os alcances de uma reflexão analítica sobre a vida afetiva” (Quepons, 2015b, p. 158). Da mesma forma, de acordo com Quepons (2015b, p. 158), em seu trabalho destinado a analisar a questão da consciência dos sentimentos, encontramos também uma antecipação de “muitos questionamentos realizados posteriormente ao modelo de análise intencional proposto por Husserl” que têm sido pouco estudados pelos investigadores em fenomenologia. Desse modo, em sua obra inicial, “tanto em *Investigações Lógicas* como nas anotações de Husserl em 1893 a seu estudo da *A Psicologia do som* de Carl Stumpf”, pode-se realizar a constatação surpreendente de que “Husserl antecipa a crítica a sua teoria da intencionalidade, tomando como contraexemplo a falta de direção dos estados de ânimo, a qual é um aspecto decisivo da crítica de Geiger” (Quepons, 2015b, p. 162).

Conforme assinalado, Husserl conheceu as críticas de Geiger, apresentadas em seu artigo de 1911, ao seu modelo de análise dos fenômenos da esfera afetiva no contexto da discussão dirigida ao esclarecimento de alguns aspectos considerados relevantes pelo autor ligados a essa esfera, tal como apresentamos acima, a partir da “distinção entre a consciência

do sentimento, os níveis de atenção à vida afetiva (*emotiva*) no momento de sua suscitação e a apreensão reflexiva da vida afetiva em sua concreção”, deixando “seu posicionamento a respeito [dessas críticas] em seus manuscritos de investigação de 1912” referentes ao projeto inédito *Estudos sobre a estrutura da consciência* (Quepons, 2015b, p. 164).

Dessa forma, entre os manuscritos incluídos nesse conjunto de investigações temos “o manuscrito consignado com a assinatura ‘A VI 8 I’ de 1912 [que] contém as anotações de Husserl ao ensaio de Moritz Geiger” (Quepons, 2015b, p. 164), onde apresenta algumas das ideias provenientes de seu cuidadoso estudo e discussão desse trabalho específico de Geiger. Ainda, tendo em vista a demarcação histórica do período de sua redação, bem como pela constatação do “uso por parte de Husserl do exemplo da ira, utilizado por Geiger para explicar a diferença entre o sentimento ‘plenamente vivido’ [*fully lived*] (*vollerlebt*) e o mesmo sentimento como objeto de uma vivência reflexiva” e pela “afirmação de Husserl que a reflexão introduz uma modificação da vivência na consciência originária”, considera-se que discussão de Husserl a respeito do artigo de Geiger tenha influenciado a redação de *Ideias I* (Crespo, 2015, p. 376).

Posto isto, Quepons (2015b, p. 164) explicita que esse manuscrito de Husserl inicia com um “apontamento geral das teses fundamentais de Geiger” como aquela relativa à impossibilidade de se realizar uma observação analítica sobre os sentimentos, pois, como assinalado, para Geiger a análise dos sentimentos no momento em que duram estaria excluída ou impossibilitada por princípio. Em relação a esta tese – e, diga-se de passagem, juntamente com a consideração pontual de Geiger a respeito da dúvida como vivência afetiva –, temos que Husserl se opõe taxativamente e aponta “que não encontra na proposta de Geiger nenhuma confirmação” e, desse modo, inicia uma elaboração própria a respeito do referido problema, explicitando a partir do exemplo de uma vivência concreta:

Não me sinto bem, diz Husserl, e este sentimento invade toda a situação; a inutilidade de meu trabalho científico me faz sentir mal e com isso vem um sentimento de tristeza. Ao largo do transcorrer deste estado de ânimo (*temple de ánimo*) [*Stimmung*] vivo nele e de certo modo me dirijo a ele, mas segundo Geiger, esta direção é atenção [*Beachtung*] e não observação [*Beobachtung*]. Agora me volto a ele com intenção de observá-lo e para isso repito os motivos do estado de ânimo triste (*temple triste*). Posso voltar sobre os motivos de minha tristeza e o estado de ânimo relativo a um evento passado é não obstante vivo [*lebendige*], presente. Para Husserl se trata da mesma dificuldade própria de pretender estudar qualquer apercepção, qualquer vivência (Quepons, 2015b, p. 165).

Com esse exemplo, fica assinalado que, para Husserl, não se deixa intuir a perda de direcionalidade e das características próprias à vivência afetiva quando estou dirigido a ela a partir do ato de observação, tal como observa Geiger a partir de sua consideração a respeito da atenção analítica. Dessa maneira, descreve Husserl, ainda que os motivos da suscitação da uma vivência afetiva tenham passado e, portanto, já não estejam dados no presente da consciência, temos a possibilidade de observá-los, retomando para isso os seus motivos e tendo com isso a vivência afetiva disponível ou acessível sem uma transformação ou alteração marcante como aquela afirmada por Geiger, que descreve esse processo de alteração como um tipo de destruição patente do conteúdo vivencial momentâneo do sentimento. Ainda, segundo Husserl, partindo da reflexão ou da observação que analisa as vivências afetivas temos que estas permanecem presentes aí para nós. Contudo, importa destacar que Husserl não está dizendo que não haja de todo alguma modificação da consciência originária das mesmas, mas apenas que a transformação radical apontada por Geiger não se pode observar de maneira intuitiva tal como compreendia ele (Quepons, 2015b).

Dessa forma, aponta Quepons (2015b, p. 165) que “o desacordo entre Husserl e Geiger gira particularmente em torno à ideia mesma da consciência dos sentimentos e o problema da intencionalidade”, de modo que em relação ao primeiro problema, Husserl não compartilha da ideia, situada como pano de fundo da consideração de Geiger a respeito da atenção analítica, relativa à “separação ou cisão [*Spaltung*] do eu entre um eu observador e um eu vivente no concernente à consciência de sentimentos”. Assim, sugere Husserl no contexto de seu manuscrito: “o problema da consciência dos sentimentos no momento em que se vivem” é o mesmo problema do “tema da percepção interna” como consciência da vivência a partir da qual vivemos dirigidos a seus objetos (Quepons, 2015b, p. 165). Desse modo, para Husserl resulta evidente que no momento em que estamos vivendo uma vivência afetiva, com efeito, vivemos nela e ainda que não estejamos dirigidos aos sentimentos senão aos próprios objetos de sua suscitação, sabemos, ou melhor, apercebemo-nos ainda assim de que estamos vivemos a partir de uma vivência afetiva sem que para isso seja requerida a operação objetivadora do nosso próprio eu como um eu que se objetiva (ou se diz) como eu que sente desta ou daquela maneira (Quepons, 2015b).

Assim, quando estamos vivendo em uma determinada vivência afetiva, apercebemos que estamos nos sentindo daquela maneira, ainda que não estejamos voltados para a vivência mesma em sua menção subjetiva, de tal forma que temos uma consciência dessa vivência “que está aí, mas não é uma consciência de primeiro plano senão uma consciência de segundo plano”; que também não é indireta, mas, justamente, embora seja uma forma de consciência de fundo, um dar-se conta da vivência afetiva de forma direta, de modo que para Husserl esta forma de atenção dirigida à vivência afetiva e a sua observação correspondente “não são acessos diferentes à vivência” mesma (Quepons, 2015b, p. 165).

Não obstante, considera Husserl que se trata de modos de percepção distintos, mas isso não quer dizer que a observação das vivências afetivas seja indireta ou radicalmente

diferente. Desse modo, o fundador da fenomenologia discorda de Geiger em relação a sua tese da impossibilidade ou exclusão da observação das vivências afetivas no momento em que são vividas, assim como em relação à necessidade de teorização de uma cisão do eu em duas partes – a que observa e a que vive de modo concreto – para a compreensão desse processo (Crespo, 2015; Quepons, 2015b).

Também, responde Husserl ao problema relacionado à constatação das vivências afetivas observando em atitude fenomenológica que: “vivo meu sentimento diretamente, isto é, sem mediação, sem tematizar o sentimento nem objetivar-me na forma do ‘eu do estado de ânimo’”, de modo que, ao estar voltado ao objeto do meu sentimento, vivendo segundo a tonalização que este me coloca, sinto-me de determinada maneira, segundo seja a vivência afetiva concretamente vivida, e, deste modo, apercebo-me disso, sem ter necessidade de “nenhuma reflexão posterior para constatar o fato de sentir-me” assim, posto que a própria “consciência que me brinda minha própria vida sem necessidade da observação objetivante já entrega o sentimento e através dela sou consciente dele” (Quepons, 2015b, p. 165).

Dessa maneira, podemos perceber que o cerne fundamental da crítica husserliana aos apontamentos de Geiger a respeito da consciência dos sentimentos envolve a sua consideração alternativa a respeito da transparência subjetiva ou do caráter evidente ou intuitivo presente na manifestação das vivências afetivas para o sujeito (que as tem) sem mediação, de modo que ele as vive em cada momento de modo consciente, embora possa ainda estar dirigido a elas de várias formas. Desse modo, sustenta Husserl sua posição sobre a possibilidade do emprego do ato reflexivo, sem perdas ou distorções, em relação às vivências afetivas, compreendendo que a reflexão mantém a configuração de sentido, a estrutura e os conteúdos dos atos de sentimento tal como quando são originariamente vividos.

Na verdade, podemos mesmo sugerir, dada a variedade de análises realizadas por Husserl a respeito das vivências afetivas, em seus distintos níveis de constituição e fundação,

em seus aspectos e momentos que as acompanham e formam, bem como pela apreensão de seu caráter de horizonte e sensibilidade particular, que a afirmação de Geiger a respeito dos limites do uso da reflexão se mostra problemática. Além disso, tomando as descrições de Husserl, que, por vezes, se apresentam a partir do fio condutor de um ato reflexivo, é possível observar, como aponta o fundador da fenomenologia no contexto de seus comentários dirigidos ao estudo de Geiger, que as vivências afetivas ao serem refletidas, embora se possa estejam de alguma maneira modificadas, dado que estão sendo analisadas e não vividas originariamente, ainda assim, permanecem acessíveis e disponíveis a nós com seus caracteres próprios, incluindo a sua direção objetiva.

Dessa forma, argumenta Husserl, tomando em consideração a afirmação de Geiger, a qual Husserl não considera fenomenologicamente clara, de que não podemos captar os sentimentos de maneira objetiva, “não significa, de qualquer maneira, que o eu não tenha um acesso direto através do qual viva ele mesmo seu sentimento e se capte a si mesmo no sentimento sem necessidade de voltar-se a ele na reflexão objetivante” (Quepons, 2015b, p. 166). Com isso, considerando o aspecto “relativo à atenção ao sentimento no momento de sua execução”, assinala Husserl que ainda se tem a possibilidade do mesmo sentimento ser retomado e investigado a partir de uma vivência rememorativa (Quepons, 2015b, p. 166). Sendo assim, de acordo com a interpretação de Quepons (2015b, p. 166), “o fato mesmo de que se realize esta operação em atitude transcendental faz irrelevante o fato de que a vivência empírica tenha transcorrido: conservamos seu sentido e esse é o assunto mesmo a ser analisado”.

Dessa maneira, ainda que assumíssemos a limitação essencial de Geiger a respeito da possibilidade de se analisar os sentimentos estritamente quando estes têm deixado de se manifestar imediatamente, ou seja, apenas quando efetivamente se tornam passados, sendo passíveis a partir daí de serem recuperados a partir da (re)produção nas recordações, Quepons

(2015b, p. 162) destaca que “é um tanto estranho que por tal razão Geiger chame a este movimento uma destruição do sentimento por observação”. Pois compreende o autor que “o sentimento, em seu conteúdo de sentido, não é destruído pelo fato de que ao voltarmos a ele já tenha transcorrido; é possível sempre considerar seu núcleo de sentido, sempre ele mesmo, na explicitação de seus caracteres no tempo” (Quepons, 2015b, p. 162). Nesse ponto, permanece fiel ao sentido específico da análise fenomenológica proposta por Husserl que inclui também a possibilidade de efetivar investigações a respeito dos fenômenos utilizando da consciência imaginativa (“método da variação imaginativa”), que, em todo caso, assim como na recordação, retém o sentido, a sua essência (Husserl, 1913/2002).

Com isso, indaga Quepons (2015b) a respeito da problemática de Geiger relativa à relação entre a consciência dos sentimentos e a sua limitada expressão (em termos do sentido pleno de sua manifestação) no contexto da sua suscitação empírica, isto é, estritamente ligada ao momento em que estão sendo vividos, que imporia assim restrições para a investigação fenomenológica fundamentalmente baseada na reflexão no contexto das vivências afetivas:

O problema de Geiger, inclusive quando sua análise dos modos de atenção da consciência dos sentimentos é uma grande contribuição fenomenológica, é que permanece em uma mera descrição psicológica, a qual não lhe permite avançar na consideração do entretecimento de ditas formas de atenção como momentos da constituição do sentido afetivo do objeto. Dito de outro modo, Geiger não avança ao problema da gênese mesma da intencionalidade objetivante na explicitação do sentido nos modos de atenção simples e qualitativa, por essa razão não pode reconhecer a intencionalidade dos atos do sentimento como tais. Não obstante, à luz de uma análise genética, o projeto de Geiger e as críticas mesmas de Husserl podem ser aproveitados com melhores resultados. A atenção simples e qualitativa são momentos de explicitação de um sentido que capta um novo ato de reflexão

dirigido ao sentimento, para o qual resulta irrelevante que já tenha transcorrido como vivência empírica. A relação entre a consciência do sentimento e sua existência “momentânea” resulta, desde (*luego de*) uma consideração genética da questão, um pseudoproblema (p. 161).

Por outro lado, em resposta à crítica de Geiger a respeito do tema da intencionalidade afetiva, “Husserl questiona a interpretação que Geiger fez de sua obra, pois para ele, nas *Investigações Lógicas*, nunca afirmou que os sentimentos” captassem seu objeto do mesmo modo que as representações, de modo que a compreensão de Husserl sobre a intencionalidade dos sentimentos seria distante daquela apresentada na obra de Brentano e dos autores da Escola de Graz, “com quem Geiger o agrupa” (Quepons, 2015b, p. 167). Nesse sentido, Husserl critica Geiger “por ter apresentado sua teoria sobre a intencionalidade afetiva em termos de igualdade e não de similaridade” ou paralelismo com as vivências da esfera representativa, sendo que Husserl propõe, desde as *Investigações Lógicas*, justamente o inverso, apontando que os objetos dos atos afetivos não são dados à consciência da forma exatamente com que os objetos dos atos teóricos ou dóxico-teóricos ou representativos (percepção, juízos, memória, imaginação etc.), de modo que compreende a suposta confusão de Geiger em função de ter se utilizado expressões correlacionadas para dizer de ambas as esferas. De toda forma, afirma Husserl, fez uso desta expressão sem o propósito de apontar ao entendimento de que o modo de referência da intencionalidade dos atos afetivos seria a mesma dos atos dóxico-teóricos (Crespo, 2015, p. 382).

Em relação a esta má interpretação de Geiger atribuída por Husserl a respeito de sua obra, situa Crespo (2015) que lhe parece injusta tal atribuição, pois a diferença entre esses atos teria sido apresentada por Geiger a sua maneira inclusive a partir da reconstituição do posicionamento de Brentano e Husserl com citações de suas respectivas obras. Inclusive, Crespo (2015) apresenta em outra passagem do manuscrito de Husserl dedicado ao ensaio de

Geiger em que o fundador da fenomenologia reconhece a descrição de Geiger como a reprodução de seu posicionamento sobre a diferença no modo de manifestação da objetividade em cada um desses domínios específicos de vivências, a saber, teórico (teórico) e afetivo (valorativo) (Crespo, 2015, pp. 382-383).

Em continuação, temos ainda outro comentário presente no referido manuscrito de Husserl, em que o fundador da fenomenologia critica a distinção proposta por Geiger entre a orientação/atitude dirigida ao sentimento e aquela dirigida ao objeto do sentimento. Nesse caso, seguindo o entendimento de Husserl, o problema estaria, em princípio, no emprego dessa terminologia, pois, ao apontar para o contraste entre as duas formas de orientação denotando no caso da orientação ao sentimento que o objeto ficaria como que fora de alcance da mesma atitude, Geiger estaria perdendo de vista que o objeto permanece presente quando a orientação da consciência se dirige à qualidade do ato (sentimento) que intenciona o objeto em questão (Averchi, 2015).

Dessa maneira, pontua Husserl que para que essa distinção seja mais rigorosa deveria considerar, em uma mesma estrutura intencional, dois polos em relação aos quais se exerce os respectivos movimentos atitudinais, sem perder de vista a manutenção do outro polo como plano de fundo de cada vivência nos distintos modos de orientação. Assim, segundo Averchi (2015), com os termos referidos por Geiger como modos de orientação, entende Husserl que se poderia indicar mais rigorosamente a descrição de um movimento atitudinal dentro de uma mesma estrutura intencional que comporta em cada caso ambos os polos da vivência de consciência. Sendo assim, por meio dessas atitudes ou orientações, poderíamos nos dirigir e destacar, por um lado, “o *alvo* da atitude, o objeto” ou estado de coisas do sentimento, e, por outro lado, teríamos a referência “à *qualidade*” do ato ao qual a atitude se volta, isto é, ao modo intencional específico que se dirige a esse objeto, sendo que este o sentimento mesmo, enquanto ato, se dirige essencialmente a uma referência objetiva (Averchi, 2015, p. 80).

Assim, destaca Husserl que se algum contraste pretende ser erigido este deveria se dar entre uma atitude dirigida ao sentimento como qualidade do ato com uma atitude dirigida ao objeto, sendo que esta deveria ser entendida como atitude voltada à representação que é um ato distinto, que funda o ato de sentimento conferindo-lhe uma referência objetiva. Dessa maneira, assinalaria um contraste entre “dois tipos diferentes de atos, ambos intencionais” e não entre duas atitudes relativas ao mesmo ato de sentimento (Averchi, 2015, p.81).

Interessa também destacar que essa “mudança terminológica de Husserl não é neutra em relação a sua discordância com Geiger”, porquanto a implicação desse posicionamento em Husserl envolve a posição de que os sentimentos, enquanto atos, como as representações, são sempre intencionais. Desse modo, com essa sugestão interpretativa no sentido da mudança terminológica com relação a esses conceitos, realiza Husserl uma crítica implícita da concepção de Geiger a respeito da atitude voltada ao sentimento enquanto “interpenetração entre a consciência e o seu alvo”, isto é, da surpreendente confluência da consciência com o polo subjetivo do próprio sentimento, que aconteceria quando a consciência está dirigida até o sentimento, levando à consequente perda de sua referência objetiva (Averchi, 2015, p. 81).

Além disso, como incompatibilidade entre a concepção de Geiger e Husserl a respeito da concepção de intencionalidade e a sua relação com a consciência e seus atos, podemos destacar aquela que envolve a presença de certa ambiguidade no posicionamento de Geiger a respeito da intencionalidade da esfera afetiva. Em relação a isso, não está de todo claro que Geiger esteja de acordo com a perspectiva de que todo sentimento pode ser dirigido até algo objetivo. Sendo assim, na formulação apresentada em seu artigo, Geiger assinala que existem sentimentos para os quais se pode descrever uma orientação a objetos, o que implica na concepção da existência de (pelo menos) alguns sentimentos intencionais. Contudo, descreve Geiger que não se trata do mesmo sentido de intencionalidade essencial tal como concebe Husserl, dado que existe a possibilidade de que, ao estarmos dirigidos ao estado subjetivo de

cunho afetivo, isto é, ao exercer a chamada orientação/atitude voltada ao sentimento, este pode literalmente perder a sua orientação objetiva, expondo assim o caráter não essencial da intencionalidade afetiva e da consciência em geral (Averchi, 2015; Crespo, 2015; Quepons, 2015b).

Não obstante, curiosamente, esse tratamento do tema da intencionalidade em Geiger, enquanto possibilidade e não como traço essencial da consciência e, consequentemente, das vivências de sentimento, parece convergente com outro posicionamento peculiar de Geiger em relação à apropriação que este autor faz da classificação dos sentimentos – herdada de Franz Brentano em sua obra *Psicologia desde um ponto de vista empírico* de 1879, reexaminada por Edmund Husserl nas suas *Investigações Lógicas* de 1901 e refinada por Carl Stumpf em seu artigo *Sobre os sentimentos sensíveis (Über Gefühlsempfindungen)* de 1906 – que subdivide, na terminologia de Geiger, entre sentimentos emocionais (intencionais) e sentimentos sensíveis (Averchi, 2015).

Na verdade, a diferença se demarcaria em relação ao posicionamento de Husserl – tal como exposto em nosso primeiro capítulo a respeito da doutrina da intencionalidade dos sentimentos das *Investigações Lógicas* –, para o qual nitidamente encontraríamos dois tipos de sentimento com traços bastante distintos, sendo que os sentimentos sensíveis não poderiam ser considerados no mesmo sentido que os sentimentos intencionais enquanto atos, mas como conteúdos de sensação, embora estes, por sua vez, pudessem se manifestar entrelaçados e apreendidos pelos atos de sentimento (Averchi, 2015; Schutz, 2006). Contrariamente, mesmo tendo preservado em suas análises a distinção entre sentimentos sensíveis e sentimentos emocionais (intencionais), em Geiger encontramos um posicionamento que não exclui os sentimentos sensíveis da classe das vivências capazes de guardar uma referência intencional (Averchi, 2015; Ziri6n, 2009).

Entretanto, esta última posição levantou certos problemas de compatibilidade entre diferentes teses de Geiger sobre a questão da intencionalidade dos sentimentos. Entre as afirmações aparentemente conflitantes temos aquela relacionada à assunção da distinção dos sentimentos entre aqueles que possuem uma referência intencional e aqueles que não possuem, e aquela afirmação de que a consciência poderia experienciar em um mesmo sentimento ora uma orientação objetiva, ora perda desta orientação na medida em que a consciência passa a ser absorvida pelo sentimento quando se dirige a ele. Embora ciente dessa dificuldade, Geiger buscou mostrar que o paralelismo entre os sentimentos emocionais e os sentimentos sensíveis era verdadeiro, o que na compreensão de Husserl caracterizava uma grande ambiguidade entre suas teses, que não acompanhou, sustentando estritamente a sua distinção entre as vivências intencional e não intencional de sentimento e se distanciando da conclusão de Geiger a respeito da perda da referência objetiva efetivada a partir do foco da atenção analítica nos sentimentos ou da orientação voltada ao sentimento (Averchi, 2015).

Assim sendo, segundo Averchi (2015), embora tenha discordado da concepção de Geiger a respeito do caráter relativo da intencionalidade afetiva condicionada à atitude de orientação aos objetos, “Husserl reconheceu alguns elementos valiosos na descrição de Geiger” (p. 83). Dessa maneira, mesmo tendo se posicionado em relação ao paralelo entre os atos de representação e os atos de sentimento, “Husserl admitiu que a combinação dos dois tipos de atos poderia levar a diferentes gêneros de atos complexos” (Averchi, 2015, p. 83). Com isso, conforme a autora, Husserl analisa que o ato de sentimento pode acompanhar simplesmente a manifestação da representação de um objeto em primeiro plano, mantendo-se em um plano de fundo da consciência ou pode se tornar o ato predominante da consciência, de modo que a representação do objeto cede o primeiro plano da consciência à vivência afetiva, afundando-se momentaneamente nesse plano de fundo (Averchi, 2015).

De todo modo, descreve Averchi (2015), em Husserl, essa mudança não tem a necessidade de ser interpretada como reenquadramento global da consciência como é o caso da perspectiva de Geiger, pois, de modo distinto, a intencionalidade da consciência não desaparece. Sendo assim, em sua descrição, Husserl aponta para uma existência de “estrutura intencional de consciência estável com duas camadas” sobrepostas, entre um primeiro plano e um plano de fundo, podendo os atos de representação e de sentimento se alternar entre eles (Averchi, 2015, p. 84). Entretanto, ainda segundo Averchi (2015), embora essa mudança para Husserl não determine um reenquadramento no sentido de Geiger, ainda assim ocorre de um modo particular implicando formas de consciência distintas, tal como se pode constatar a partir de sua explicitação fenomenológica exemplificada:

Um dono de terras inspeciona um terreno a fim de avaliar seu potencial produtivo.

Olhando para a paisagem, ele pode apreciar a sua beleza, mas o prazer estético está à margem de seu campo de consciência. Se, talvez enquanto descansa, ele para de pensar sobre a produtividade e apenas aprecia a paisagem, um reenquadramento (*reframing*) do campo de consciência acontece. O sentimento está agora no primeiro plano (*foreground*), e a paisagem é intencionada como um objeto de contemplação. Uma peculiar mudança na atenção ocorreu (p. 84).

Com isso, temos que Husserl concorda com a descrição de que a consciência pode alternar da “representação do objeto” ao “sentimento em relação ao objeto”, mas não com a ideia de que a correlação com o seu objeto ao qual está dirigida desapareça. Para o filósofo, assim, a referência ao objeto proveniente da representação permanece ainda que a consciência se volte ao sentimento, de modo que se observa um tipo de estabilidade em relação à presença na consciência do ato de representação e de sua correspondente referência objetiva, a partir dos quais o ato de sentimento e seu correlato objetivo, respectivamente, estão fundados,

mesmo que tenha modificado seu modo de aparição, indo do primeiro plano ao plano de fundo da consciência, em decorrência da mudança no direcionamento da atenção.

Com essa descrição, é possível perceber ainda uma semelhança com a caracterização apresentada em *Ideias II*, obra redigida no mesmo ano dos manuscritos destinados ao estudo de Geiger, tal como mencionada anteriormente em nosso trabalho, onde Husserl apresenta a possibilidade de termos duas menções executadas simultaneamente, em relação às quais estamos dirigidos de modo preferencial a uma delas, que se mostra como sendo a dominante, enquanto a outra se posiciona como servidora em um plano de fundo para o qual não estamos em determinado momento dirigidos, mas que permanece no nível não temático de atividade da consciência.

Ainda, a partir de Averchi (2015), temos a consideração da complexificação da análise fenomenológica de Husserl proposta a partir da sua distinção entre a polaridade referente à configuração do campo de consciência baseada na delimitação do polo *temático* e *não temático* – desenvolvido no contexto de suas conferências de 1904 e 1905, no contexto de sua investigação fenomenológica da atenção, partindo do trabalho de Stumpf e Lipps –, assim como pela distinção entre a polaridade *espontânea* e *passiva* – apresentada no contexto das conferências do mesmo ano em que Husserl inicia o desenvolvimento de sua análise fenomenológica da temporalidade da consciência. Segundo Averchi (2015), Husserl considera que Geiger passou por alto em suas análises essas considerações analítico-descritivas onde o fundador da fenomenologia apresenta importantes distinções para o estudo da consciência, levando-o a interpretar que a afirmação de Geiger sobre a perda da intencionalidade na chamada orientação dirigida ao sentimento se deve à confusão por parte deste autor a respeito da primeira polaridade (temático/não temático) com a segunda (espontânea/passiva).

Dessa maneira, em acordo com a distinção entre o primeiro plano e o plano de fundo da consciência, apresenta Averchi (2015) a afirmação de Husserl de que os atos que passam

para o plano de fundo “estão presentes na consciência, ainda que não tematicamente” (p. 87), de modo que, no caso ato de representação que passa ao plano de fundo, temos que ainda assim está presente, juntamente com sua referência objetiva, conferindo, assim, ao ato de sentimento fundado, uma direção até a sua objetividade compartilhada, que permanece existindo no campo da consciência mesmo quando tem passado ao plano não temático.

Sobre a segunda distinção, pontua Averchi (2015, p. 87) que, em Husserl, a polaridade espontaneidade/passividade se refere ao conjunto de componentes e aspectos relativos à temporalidade da consciência, onde a fase atual comporta aspectos “ativos” e “passivos”, sendo que ambos podem se mostrar na “atualidade”, mas os aspectos de atividade estão estritamente ligados à atualidade, de modo que a combinação entre “atividade” e “atualidade” ganha o sentido que Husserl nomeou de “espontaneidade”, de modo que os aspectos dados no contexto atual e ativo são chamados de “espontâneos”.

Em vista disso, considerando o “presente vivente” enquanto a fase atual que contém componentes ativos e passivos, podendo ainda a consciência se manifestar sempre simultaneamente um nível temático e outro não temático, temos com Averchi (2015) que a compreensão de Husserl a respeito da descrição de Geiger da relação entre os atos de sentimento e os representativos “é um caso de atos espontâneos e não temáticos” (p. 88). Assim, na orientação aos sentimentos, temos que os atos de representação, embora cedam ao plano de fundo, se mostram ainda em fase atual e ativa da consciência (espontaneidade), mesmo que seja pelo caráter de não tematicidade (plano de fundo).

Desse modo, na compreensão de Husserl, foi um tipo de confusão ou indiferença a essa constituição do enlace de diferentes aspectos temporais e planos de manifestação dos objetos na consciência, descritas em suas lições posteriores às *Investigações Lógicas*, que levou Geiger a produzir uma descrição limitada sobre a transformação efetiva que se dá na consciência, considerando a estrutura e dinâmica total do emaranhado intencional, quando

estamos orientados aos nossos sentimentos. Dessa forma, observamos o aprofundamento e abrangência da análise intencional de Husserl no registro da estrutura da esfera afetiva tal como é constituída em uma conjunção complexa entre os trânsitos contínuos da atenção (em seus distintos planos de configuração) com a estruturação temporal dos atos de consciência (com seus respectivos aspectos ligados à atividade e à passividade), demonstrando assim sua capacidade de captar e analisar alguns aspectos que Geiger em seu estudo fenomenológico-psicológico aqui apresentado não consegue alcançar (Averchi, 2015; Quepons, 2015b).

Com tudo isso, temos que o posicionamento de Husserl se particulariza por considerar e demonstrar a pertinência da reflexão em relação à análise dos sentimentos. Embora tenha reconhecido o caráter de modificação entre as formas de dação da vivência afetiva, quando simplesmente vivenciadas e quando (re)tomados a partir de um ato reflexivo, não considera com isso que haja uma profunda alteração em seu núcleo de sentido ou reenquadramento global da consciência, podendo ser reflexivamente atendido, e, assim, estudado e apropriado em análises que desvelem seus componentes dispostos em diferentes níveis. Sendo assim, em nossa interpretação, a partir dos múltiplos resultados das investigações de Husserl sobre as vivências afetivas se pode comprovar a função da reflexão na promoção do esclarecimento sobre estas vivências, justamente por sua capacidade de promover acesso e possibilitar a descrição dos diferentes traços, momentos e aspectos contidos nas mesmas, tal como fica demonstrado pela fecundidade e multiplicidade das análises fenomenológicas de Husserl.

Dessa forma, observamos a maior confiança com que Husserl legitima o uso da reflexão, destacando sua plena condição de nos fornecer acesso intuitivo às vivências afetivas sem deformá-las, contudo, sem ignorar também as diferenças e vicissitudes próprias de cada forma específica de manifestação dessas vivências, tematizadas reflexivamente ou não. Além disso, consideramos que as análises de Husserl sobre as vivências afetivas se particularizam também por proporcionar uma leitura que nos abre à compreensão para o sentido da mútua

implicação e enlace entre as vivências, estabelecendo com isso o sentido da conexão entre os múltiplos momentos de análise apresentados, de modo que, em nossa interpretação, estabelece uma sistematização que expressa uma significativa coerência interna entre essas vivências, de forma a nos fornecer uma compreensão de sua estrutura dinâmica e organicamente articulada.

Ainda, cabe destacar que Husserl mantém firmemente a sua posição a respeito da intencionalidade das vivências afetivas (sejam atos de sentimento ou estados de ânimo), de modo que a relação com uma forma de referência objetiva não está nunca completamente fora de perspectiva. Por último, também destacamos o sentido de uma contínua revisão e aprofundamento de suas análises e posicionamentos de modo que se mostram capazes de resistir, antecipar e superar as críticas diversas, como se pôde observar no caso das críticas produzidas por Geiger.

Finalmente, observamos que esse contato de Husserl com as críticas dirigidas a sua obra, apresentadas no estudo de Geiger, tendo motivado a produção correspondente de respostas e reflexões sobre diferentes aspectos ligados à consciência dos sentimentos, promoveu um debate oportuno e construtivo pelo qual Husserl pôde absorver e revisar aspectos do trabalho de seu contemporâneo bem como levar adiante em suas investigações uma complexificação de suas análises sobre as vivências afetivas. Desse modo, destacamos a proficuidade desse contato entre pensadores engajados, mutuamente impulsionados e influenciados, na promoção do avanço e aprofundamento investigativo da fenomenologia dedicada à elucidação dos sentidos vivenciados na esfera da afetividade, assim como ao exame de suas possibilidades e impasses metodológico-investigativos.

CAPÍTULO V

A fenomenologia da nostalgia como contribuição para o esclarecimento das vivências afetivas: os três estudos husserlianos de Quepons

5.1. Apresentação dos escritos de Ignacio Quepons sobre a fenomenologia da nostalgia

Neste capítulo, apresentaremos a descrição fenomenológica da nostalgia realizada por Quepons (2013b, 2014a, 2015c) como modelo demonstrativo da possibilidade de efetivação de análises fenomenológicas sobre vivências afetivas particulares. Trata-se de um privilegiado exemplo de descrição fenomenológica sobre uma vivência afetiva concreta, pois abrange ao longo de todo o seu desenvolvimento a explicitação integral dessa vivência em seus múltiplos traços, aspectos e momentos constitutivos considerados e analisados a partir do marco analítico, metodológico e conceitual tal como disposto na obra de Edmund Husserl em suas múltiplas e variadas considerações sobre a vida afetiva. Ao longo de três publicações aqui recuperadas, Quepons (2013b, 2014a, 2015c) realiza uma abrangente, profunda e minuciosa elucidação fenomenológica da nostalgia enquanto exemplo de vivência afetiva em particular. Analisada a partir de distintos aspectos entrelaçados, evidencia Quepons (2013b, 2014a, 2015c) os distintos momentos constitutivos e correlacionados à nostalgia, mostrando um tipo de descrição que coerente e intrinsecamente ligada às pautas apontadas pela fenomenologia das vivências afetivas em geral de Husserl.

Em seu artigo denominado “*Nostalgia y anhelo. Contribución a su esclarecimiento fenomenológico*”, Quepons (2013b) enfoca o esclarecimento particular do sentido do anseio implicado e contido na vivência da nostalgia. Em um segundo momento, em seu artigo denominado “*Asociación pasiva y formación del temple de ánimo: aspectos de una fenomenología de la nostalgia*”, Quepons (2014a) enfatiza a explicitação das sínteses de associação passiva que se manifestam na formação dos estados de ânimo, em geral, e,

especificamente, na formação do estado de ânimo nostálgico. Por fim, em um momento posterior, temos o terceiro estudo denominado “*El resplandor de la nostalgia: esboço de una descripción*”, em que Quepons (2015c, p. 191) desenvolve uma análise sobre a nostalgia contemplando o problema de seu resplendor afetivo, apresentando com isso também “a relação entre a formação desta tonalidade afetiva de horizonte e o ‘valor’ do mundo próprio como mundo lar”, sendo este, conforme explicita o autor, peculiarmente descoberto desde a experiência da nostalgia. Assim, cabe expor os aspectos gerais da exposição realizada, em cada um desses textos, a fim de introduzir esta multifacetada análise sobre o fenômeno da nostalgia que recuperamos e iremos aqui reconstituir.

Em seu primeiro texto, Quepons (2013b) realiza uma reconstituição e discussão sobre as distinções fundamentais apresentadas por Edmund Husserl ao longo de sua obra a respeito dos tipos particulares de vivências afetivas, explicitando também as suas possíveis relações. Dessa maneira, reconstitui o autor a partir dos escritos de Husserl os “três sentidos de sentimento como vivência”: apresenta, primeiramente, a distinção geral apresentada em *Investigações Lógicas* sobre os chamados “sentimentos intencionais” ou “atos de sentimento” (*Gefühl Akte*) e “sentimentos sensíveis” (*Gefühlsempfindungen*); em seguida, apresenta a distinção particular que aparece no primeiro manuscrito de Husserl voltado ao tema das vivências afetivas, de 1893, anterior à publicação de suas *Investigações Lógicas*, onde fala sobre os “sentimentos como estados” (*Gemütszustände*); e, por último, apresenta o caso das vivências afetivas denominadas como “estado de ânimo” (*Stimmungen*), apresentando principalmente a descrição encontrada nos manuscritos de 1893, referente aos comentários de Husserl à obra *A Psicologia do Som* de Stumpf (Quepons, 2013b, p. 128). Após efetivar esta exposição a respeito das distinções entre as vivências afetivas tal como descritas e analisadas na obra de Husserl, Quepons (2013b) apresenta, em um segundo momento, uma breve exposição sobre a fenomenologia da esfera volitiva de Husserl, reconstituindo assim algumas

de suas análises sobre a estrutura das vivências do anseio, desejo e vontade. Por fim, busca o autor esclarecer a essência específica do anseio contido na experiência nostálgica.

Em seu segundo texto sobre a nostalgia, Quepons (2014a), inicialmente, apresenta uma contextualização breve da fenomenologia da vida afetiva na obra de Edmund Husserl, contemplando as referências às investigações filosóficas do fundador da fenomenologia onde desenvolveu esta temática. Dessa maneira, remete o autor para os escritos de Husserl como as obras publicadas em vida, como as *Investigações Lógicas* e *Ideias I*, assim como outras obras publicadas postumamente, tais como *Ideias II* e suas primeiras *Lições de Ética*. Em relação a estas obras citadas, nas quais o fundador da fenomenologia desenvolve seus delineamentos básicos a respeito de sua fenomenologia da vida afetiva, tomando em consideração o entendimento atual dos pesquisadores em relação ao desenvolvimento da fenomenologia de Husserl, destaca o comentador que poderíamos considerar “os delineamentos expostos nestas obras como o projeto de fenomenologia estática dos sentimentos” (Quepons, 2014a, p. 219).

Também apresenta Quepons (2014a, p. 2019) os manuscritos de investigação referentes ao projeto *Estudos sobre a estrutura da consciência* bem como as *Lições de Ética* de 1920 de Husserl como possível de serem interpretadas enquanto parte “de um programa genético da vida afetiva”. Contudo, destaca Quepons (2014a) nesse sentido que não se trata de uma distinção prontamente estabelecida com base em marcações cronológicas relativas a obras específicas em que Husserl, de modo exclusivo e segmentado, teria desenvolvido um enfoque analítico ora de caráter estático, ora genético, mas justamente trata-se de modelos de análise fenomenológica que aparecem de maneira concomitante e complementar (portanto, unificados) em algumas obras de Husserl.

Assim, entre as descrições de Husserl realizadas desde um enfoque estático, Quepons (2014a) apresenta aquela realizada no §15 da quinta das *Investigações Lógicas*, que são “resultado de investigações que podemos encontrar em suas notas à [obra] *Psicologia do Som*

de Stumpf”, denotando com isso evidentemente o caráter estático das análises apresentadas no contexto desses manuscritos (pp. 219-220). Considerando “a forma em que se apresenta o tema” das vivências afetivas ao longo das obras de Husserl, destaca Quepons (2014a) que esta “se mantem mais ou menos no mesmo sentido ao largo das suas investigações de 1902 e suas *Lições de Ética* de 1914 que depois formaram parte do projeto *Estudos sobre a estrutura da consciência*, retomados em 1927”, caracterizando também essas obras “de um modo um tanto esquemático como uma apresentação estática da fenomenologia dos sentimentos” e também dos estados de ânimo, conforme analisados, implicitamente, nas *Investigações Lógicas* e, explicitamente, nos manuscritos de Husserl dirigidos à obra supracitada de Carl Stumpf (p. 220).

Em um segundo momento, examinando a necessidade de uma apresentação genética do problema da intencionalidade dos estados de ânimo e da gênese da vida afetiva a partir da passividade da consciência, Quepons (2014a) reconstitui as primeiras aparições explícitas da fenomenologia dos sentimentos na obra de Husserl em termos genéticos presente “no excuro à lição de 1920 cujo tema é ‘Natureza e Espírito’”, que trata algumas questões metodológicas envolvidas na “fundamentação da esfera espiritual, em concordância com as investigações realizadas em *Ideias II*” (p. 222). Após sua caracterização das análises genéticas vinculadas à vida afetiva na *Lição* de 1920, Quepons (2014a, p. 224) reconstitui os apontamentos de Husserl em “outro texto importante sobre a consideração fenomenológico genética da vida afetiva”, sendo este o “complemento às *Análises sobre as sínteses passivas* conhecido como *Sínteses ativas*” (Quepons, 2014a, p. 224).

Na sequência, tendo exposto os momentos particulares em que Husserl analisa a vida afetiva a partir do contexto de sua fenomenologia genética, Quepons (2014a) desenvolve de forma bastante pormenorizada uma apresentação geral do tema das sínteses de associação passiva em sua relação com a formação dos campos sensíveis da experiência, tanto de ordem

perceptiva quanto afetiva, a fim de explicitar os elementos gerais envolvidos no contexto da passividade da consciência, contextualizando, no conjunto conexo das análises de Husserl, a explicitação dessas sínteses de sensibilidade efetivadas no contexto da vivência da nostalgia. Com isso, dá lugar ao tema do despertar da afecção e da associação motivada de ordem afetiva no contexto das nossas recordações, conduzindo, por fim, a exposição do tema das sínteses de associação no contexto da nostalgia bem como sua ligação em relação ao despertar da nostalgia em sua forma enquanto estado de ânimo.

Temos também o terceiro e último texto recuperado de Quepons (2015c) sobre o tema da nostalgia, onde apresenta, de forma sistemática, uma análise sobre o resplendor da nostalgia, passando pela demarcação de sua suscitação a partir do encontro com o mundo em sua forma denominada de “mundo estranho”, que revela por remissão associativa o valor do “mundo próprio” ou “mundo lar”, que levaria entre outras possibilidades ao despertar da experiência da nostalgia em relação a esse mundo valorado perdido. A fim de explicitar essa correlação, Quepons (2015c) apresenta uma análise que reconstitui o tema fenomenológico geral do mundo tomado bem como a sua constituição a partir das “intencionalidades de horizonte”, apontando com isso algumas precisões e diferenciações associadas à temática do horizonte em seu sentido patente e latente, assim como em seu sentido de atualidade e inatualidade, em uma exposição que estabelece as distintas formas de referência e a rede de implicações implícitas com a qual podemos acessar e reconhecer em nossa experiência de mundo e os objetos nele.

A partir dessa exposição, Quepons (2015c) abre também a possibilidade de discutir a questão específica dos horizontes no sentido da formação da familiaridade e cognoscibilidade associadas ao tema do mundo próprio e mundo estranho, que se mostram em certo contexto associados à experiência da nostalgia. Dessa maneira, passa pela exposição do modo de descobrimento do valor do mundo próprio na experiência da estranheza do mundo atualmente

dados como mundo estranho e a correlativa nostalgia pelo mundo lar. Com essa exposição, Quepons (2015c) adentra em profundidade na tematização dos aspectos descritivos particulares relacionados ao resplendor afetivo da nostalgia, demarcando uma detida consideração sobre sua composição intencional na forma de sentimento e estado de ânimo, bem como explicitando a relação existente entre a experiência do resplendor e o tema do valor desvelado pelos sentimentos no contexto da nostalgia. Por fim, reconstitui brevemente a vivência do anseio entrelaçado à nostalgia demarcando sua origem e modo de relação ambivalente decorrentes da objetividade para a qual a nostalgia se dirige.

5.1.1. As formas intencionais da nostalgia e seu entrelaçamento com a esfera volitiva: aspectos descritivos de uma vivência afetiva concreta

No contexto de sua análise fenomenológica da nostalgia como contribuição à fenomenologia da vida afetiva, descreve Quepons (2013b, p. 119) que apesar da demarcação geral do traço da intencionalidade também no caso das vivências da esfera afetiva, temos que essa esfera se forma e se mostra por uma série de vivências de natureza diferente e peculiar, de modo que pode apresentar em alguns casos com uma configuração confusa, heterogênea, mesclada, enredada ou complicada, podendo muitas vezes se encontrar implicadas em e vinculadas com outras vivências com intencionalidade diferente. Dessa maneira, delimita Quepons (2013b, p. 119) que o estudo da vida afetiva concreta demanda uma “análise da formação de seu sentido em relação com seu entretecimento com outras vivências intencionais e seus horizontes”.

Em relação a essa demarcação a respeito do entretecimento e implicação entre vivências de intencionalidade distinta, temos no contexto da análise sobre a nostalgia de Quepons (2013b, 2014a, 2015c) uma interessante explicitação a respeito de uma vivência volitiva denominada como “anseio” que forma parte da vivência que chamamos de nostalgia.

Além disso, descreve Quepons (2013b, 2014a, 2015c) que a nostalgia geralmente se vive segundo o modo da vivência afetiva do estado de ânimo sem uma referência objetiva intencional explícita, isto é, sem estar dirigida a algum objeto determinado. No entanto, como nas análises fenomenológicas de Husserl em relação aos estados de ânimo, isso não implica uma ausência absoluta de referência até algo objetivo pelo qual se sente algo em relação, mas que, no caso da nostalgia, conforme apresenta Quepons (2013b, p. 119), sua suscitação se aproxima mais originariamente a uma incitação a um “estado afetivo” (*Gefühlzustand*) que a um “ato afetivo” (*Gemütakt*), isto é, carrega na maior parte dos casos uma relação objetiva implícita e não uma relação objetiva explícita, como é o caso dos atos de sentimento.

Nesse sentido, remetendo às próprias distinções fenomenológicas fundamentais apresentadas ao longo dos escritos de Husserl, descreve Quepons (2013b) a nostalgia como uma vivência muito mais aproximada ao sentido dos sentimentos enquanto estados, tal como apresentado no contexto de suas anotações dirigidas à Stumpf, em que descreve “que os estados se vivem mais ao modo de um padecer que de um dar” (p. 127). Também, a nostalgia se mostra aproximada dos estados de ânimo, dado que estes podem também durar sem que o objeto de sua suscitação esteja presente à consciência.

Observa o autor a relação desses estados de sentimento com a descrição dos “estados de ânimo” (*temples de ánimo* ou *Stimmungen*), sendo que o segundo produz (além de uma disposição afetiva duradoura sem um objeto intencional explícito, que é possível aos sentimentos enquanto estados) uma iluminação ou coloração afetiva (resplendor) que se manifesta no mundo circundante (Quepons, 2013b). Posto isto, descreve Quepons (2013b, p. 119) que “o raio de atenção principal da atividade do eu não visa (*mienta*) nostalgicamente um objeto no momento da suscitação, senão que a nostalgia aparece como uma disposição afetiva que é fundo de outras atividades” do eu, de modo que “corresponde à nostalgia um

estado de ânimo duradouro [*Stimmung*] que tem como correlato objetivo uma iluminação afetiva do entorno”.

Além dessa caracterização da nostalgia a partir da sua aproximação originária com os sentimentos como estados e, principalmente, com os estados de ânimo, dado que a nostalgia produz também uma iluminação afetiva que aparece no mundo circundante, temos também em Quepons (2013b, p. 120) a descrição de uma ambivalência constitutiva da nostalgia, dado que esta “não é uma simples tristeza; é uma forma de melancolia com um ‘gosto’ (*regusto*) de certa qualidade de agrado, com uma inclinação a voltar-se na recordação até um evento ‘especial’ de nossa vida”.

Dessa maneira, apesar de carregar certos caracteres potencialmente negativos, como alude esta correlação da nostalgia com a tristeza ou melancolia, contém também uma tendência que leva ao regozijo na recordação ou fantasia que manifesta o despertar de certo anseio essencial da nostalgia, sendo este anseio descrito como “uma tendência impulsiva mais ou menos intensa que pode ou não ter um objeto preciso” (Quepons, 2013b, p. 120). Assim, com relação a esta composição complexa e entretecida com distintas menções intencionais reunidas em uma mesma vivência, descreve Quepons (2013b):

De fato, na maior parte do tempo a suscitação da nostalgia nos entrega a um estado que carece de referência a algum objeto determinado; sem embargo, longe de ser um mero estado subjetivo, contém uma tendência intencional indireta até um objeto de nosso passado. Assim, a nostalgia não somente adverte indiretamente o valor por um evento passado, senão que desperta um anseio por voltar a vivê-lo tal e como se viveu então. Mas tudo isso se vive em primeira instância de um modo difuso e passivo. A suscitação da nostalgia ativa os horizontes que, por um lado, explicitam paulatinamente o objeto valorado e, por

outro, os horizontes que visam (*mientam*) o objeto apetecido por uma tendência anelante (p. 120).

Embora Quepons (2013b, p. 134) aponte para uma caracterização da nostalgia que revela seu modo de manifestação como mais próximo de um “estado afetivo” que de um “sentimento intencional”, não obstante pontua que ela pode também “implicar a participação ativa de vivências de sentimento que são atos, tais como o juízo de valor sobre aquilo” que ansiamos ou a recordação que oferece a representação daquilo que sentimos falta ou, como também se diz pode dizer no idioma português, se sente saudades. Com isso, analisa Quepons (2013b) que a nostalgia pode ser suscitada também no modo de um sentimento intencional com clara referência objetiva em relação a um objeto.

Importa considerar que essa caracterização múltipla da nostalgia não representa uma contradição ou ambiguidade em relação a sua descrição fenomenológica, visto que a determinação da forma intencional da vivência afetiva segundo a qual a nostalgia pode se dar depende da manifestação concreta e momentânea no fluxo da consciência, de modo que a nostalgia pode ser suscitada segundo diferentes formas intencionais e ainda, segundo o caso, converter-se em uma ou outra. Dessa maneira, descreve Quepons (2013b) que “o sentimento de nostalgia suscitado pode converter-se em um estado de ânimo mais ou menos duradouro e que permanece no sujeito, com relativa independência do estado de sua suscitação” (p. 134). Sobre esse ponto relativo às formas intencionais que podem assumir a vivência da nostalgia, apresenta Quepons (2015c) a seguinte descrição:

Por um lado, teríamos a nostalgia como sentimento orientado até um objeto valorado positivamente, e, pelo qual se sofre na consciência de sua falta; neste caso, posso sentir-me nostálgico quanto sinto falta dos (*extraño los*) momentos de minha vida que deixei para trás, nos que fui feliz e saber-me nostálgico agora, sabendo por sua vez porquê me sinto assim. Por outro lado, teríamos a nostalgia

suscitada por um acontecimento que nos leva à recordação daquilo que amamos e sabemos perdido e irrecuperável, o qual, sem embargo, no momento de sua suscitação, não alcança a realizar-se na forma de uma referência ativa e temática até o objeto ao qual se dirige ou pelo qual sentimos nostalgia; neste contexto, somente se destaca o objeto da suscitação e somente por referência de horizonte se estabelece a relação com o objeto ao qual se dirige a nostalgia (Quepons, 2015c, p. 206).

Correlativa à suscitação da nostalgia – seja na forma de uma vivência intencional de sentimento com um objeto intencional determinado, de um mero estado afetivo nostálgico, ou de um estado de ânimo duradouro de nostalgia com sua correlativa coloração afetiva –, conforme apresentado, temos, entre as vivências implicadas na nostalgia em suas diferentes formas, um “certo tipo de anseio, o qual tem seu próprio raio intencional e não se confunde” com nenhuma dessas formas de manifestação da nostalgia, a partir do qual se sente falta de “um espaço vital, por esse horizonte distante no qual nos sentimos alguma vez em casa”, e, além disso, temos “ainda mais que um anseio por voltar para casa”, pois em toda nostalgia se experimenta um “sentir falta” ou “saudades” (*añoranza*) relativa a “nós mesmos, pela vida que fomos, essa que sabemos que não voltará” (Quepons, 2013b, p. 134).

Sobre esta dimensão do anseio dirigido à nossa própria vida que sabemos que não voltará, acrescenta Quepons (2013b, p. 135) um aprofundamento desenvolvido a partir de uma detalhada análise a respeito da esfera volitiva, a fim de explicitar o sentido do despertar de “certa forma de anseio ou tendência volitiva até um momento especial de nossas vidas” que existe na nostalgia, apesar da certeza intrínseca relativa à impossibilidade de retornar a esse momento em que fomos de certa maneira felizes e/ou em que nos sentíamos em casa.

Dessa maneira, para “avançar à determinação precisa da intencionalidade deste anseio”, Quepons (2013b, p. 135) assinala também “alguns aspectos fenomenológicos da

esfera volitiva da consciência” de modo geral, tomando para isso a exposição e comparação com outras vivências correspondentes a essa esfera e que mantém de alguma maneira uma relação com a intencionalidade do anseio.

Para tanto, retoma Quepons (2013b) os apontamentos de Husserl a respeito da similaridade de estrutura entre as vivências volitivas e afetivas, no sentido de guardarem uma relação intencional, apesar de possuírem modos de referência e realização (*cumplimiento*) diferentes. Sendo assim, apresenta Quepons (2013b, p. 135) alguns estudos realizados por Husserl entre 1902 e 1914 “dirigidas ao esclarecimento da esfera volitiva”, desenvolvidas como “parte de seus esforços por fundamentar a razão axiológica”. Contextualiza Quepons (2013b, p. 135): “ainda que se trate de um tema relativamente marginal na reflexão de Husserl, podemos encontrar, sobretudo em suas lições primeiras de ética e alguns manuscritos de investigação da mesma época”, alguns apontamentos relevantes que ajudam a estabelecer o problema específico da intencionalidade na vida volitiva na fenomenologia de Husserl.

Sendo assim, recupera Quepons (2013b, p. 136) o ensaio de 1914 escrito por Husserl denominado *Fenomenologia da vontade*, “que aparece como excursão a suas lições sobre Ética e Teoria do Valor oferecidas no mesmo ano”. Descreve Quepons (2013b) que Husserl reatualiza nestas lições algumas de suas “inquietações que encontram seus antecedentes tanto nas primeiras lições de ética” de 1902, assim “como em uma motivação muito anterior sobre a natureza do interesse no âmbito afetivo e sua contribuição ao problema da intencionalidade dos sentimentos nas *Investigações Lógicas*” (Quepons, 2013b, p. 136). Temos assim a apresentação desse ensaio onde Husserl esboça “as linhas diretrizes de uma descrição da estrutura intencional do juízo da vontade em concordância com seus paralelismos com o juízo dóxico”, onde também “distingue, ao início da lição, entre o querer da vontade e outras formas associadas como o anseio e o desejo”, apresentando, a respeito das distintas vivências

volitivas, que “a diferença central está na possibilidade de realização (*cumplimiento*) da menção voluntária, sobretudo, na ação consequente” (Quepons, 2013b, p. 136).

Dessa maneira, a partir do desdobramento do tema central de seu ensaio, a saber, “descrição da estrutura da intencionalidade da vontade”, Husserl estabelece a sua posição a respeito desses “atos volitivos”, em paralelo com os atos da esfera dóxica, enquanto dirigidos a um objeto correlativo a esta forma de consciência que traz como a determinação de seu objeto como querido. Contudo, apesar desse pareamento com os atos da esfera dóxica, assim como acontece no caso dos atos afetivos, a esfera volitiva apresenta ainda algumas peculiaridades, especialmente em consideração ao seu modo de realização, em relação ao modo de realização da esfera dóxica. Contrastando o modo de realização presente nessas distintas esferas, aponta Quepons (2013b) a partir das análises de Husserl:

Assim, enquanto que a realização do juízo predicativo é o comparecimento do objeto na percepção tal e como é julgado pelo juízo, a realização da menção volitiva não é o mero comparecimento perceptivo do objeto, senão a possibilidade de satisfazer a tendência do querer (p. 136).

Dessa maneira, Husserl explicita que nos atos volitivos não apenas encontramos uma referência ao modo de ser dos objetos em que se dão seus caracteres objetivos básicos de aparição, mas fundamentalmente queremos de alguma maneira a partir deles realizar um tipo de satisfação de nossas tendências volitivas entendidas aqui em sentido amplo.

Para ilustrar o entrelaçamento e a diferenciação dos modos de realização da esfera dóxica e volitiva, apresenta Quepons (2013b) uma exposição a partir do exemplo cotidiano onde alguém pergunta se tem cerveja na geladeira. Nesta interrogação, descreve o autor, “há uma menção judicativa cuja realização é a constatação de que, efetivamente”, existem cervejas na geladeira. Contudo, “no discurso natural, quando perguntamos isso, não somente temos uma intenção epistêmica”, que se relaciona à possibilidade de sabermos se existem de

fato cervejas na geladeira, mas temos também “uma intenção volitiva: queremos uma cerveja” (Quepons, 2013b, p. 137).

Desse modo, continuando sua descrição dos modos de realização das distintas modalidades de vivências intencionais (a saber, dóxica e volitiva) a partir do exemplo considerado, descreve Quepons (2013b, p. 137) que pode ser o caso de que a cerveja efetivamente existente na geladeira – constatada pela percepção ou menção significativa de alguém que confirme a sua existência fática (realização dóxica) –, pertença a alguém mais, cuja permissão nós requeremos para podermos dispor das mesmas (realização volitiva), de modo que esta referência à existência efetiva da cerveja na geladeira “se bem realiza (*cumple*) a intenção judicativa, frustra nossa intenção volitiva”.

Estabelecida essa exposição sobre o modo de realização próprio à esfera volitiva, prossegue Quepons (2013b, p. 137) a exposição do ensaio de Husserl onde o autor estabelece também “a distinção entre o querer e outras atividades intencionais da esfera prática associadas à vontade como desejar e ansiar”, descrevendo que, embora “estas três formas de intencionalidade prática (...) [compartilhem] uma afinidade no modo de realização (*cumplimiento*) do objeto que visam”, podemos constatar que “em cada caso se relacionam de maneira diferente com a realização do objeto visado e, portanto, com a efetividade de sua realização”.

Com isso, distingue Husserl, até o §14 de seu ensaio *Fenomenologia da vontade* apresentado como excursão às lições de Ética e Teoria do Valor de 1914, entre o desejo e a vontade assinalando que “o puro ato de desejar não contém nada de ‘querer’” (Quepons, 2013b, p. 137). Assim, segundo a reconstituição de Quepons (2013b) sobre a análise da esfera volitiva realizada pelo fundador da fenomenologia, analisando o desejo puramente, destaca-se a possibilidade de se ter manifesto o objeto desejado de modo consciente como algo irrealizável e inalcançável no sentido prático. Com isso encontramos a diferenciação

fundamental entre o “ato de desejar” e o “ato de querer” (próprio à vontade) feita por Husserl para o qual “a crença na realização do querido é uma condição de possibilidade da intencionalidade da vontade em sentido estrito” (p. 138).

Husserl põe o exemplo de um vendedor que ambiciona riqueza. Sua ambição pela riqueza constitui de certo modo uma meta, mas tanto os meios como o caminho até ela são indeterminados. Não obstante, é algo que não pode sem mais propor-se lograr; entretanto, pode propor-se a levantar cedo para trabalhar mais, buscar melhores oportunidades, etc. A riqueza em sua indeterminação não é objeto da vontade; contudo, as ações que leva a cabo pode ter o desejo de enriquecer como motivação e podem nomear-se ações da vontade em sentido estrito (Quepons, 2013b, p. 138).

Com este exemplo retirado da própria exposição de Husserl sobre a esfera volitiva, Quepons (2013b) explicita algo que está contido como propriedade do querer em distinção do simples desejar: faz parte de seu modo de ser intencional a crença na possibilidade de realização e/ou efetivação do querido assim como a disponibilidade fática do sujeito de alcançá-lo, principalmente, a partir de suas ações. Em outro momento, apresenta Quepons (2013b, p. 138) também uma “segunda distinção importante entre o querer da vontade e o desejo”, descrita por Husserl, que tem como parâmetro distintivo a relação que esses dois atos guardam com a temporalidade, de modo que fica estabelecido em relação ao querer que este só pode ser essencialmente um querer autêntico se dirigir-se a algo que ainda não é, mas está porvir. Deste modo, temos que, “para Husserl, em sentido estrito não se pode querer aquilo que por seu caráter passado não se apresenta como uma possibilidade real no futuro” (Quepons, 2013b, p. 138).

Dessa maneira, tendo em vista essa precisão descritiva entre o querer em sua relação essencial com algo que se manifesta como possibilidade real no futuro, distingue Quepons

(2013b) a “tendência da esfera axiológico-volitiva” implicada na nostalgia, a saber, o anseio em relação a algo de nosso passado que, por sua vez, mostra-se, de modo explícito ou implícito, como valorado, enquanto uma tendência evidentemente aproximada ao modo da vivência do desejo. Sobre isso, assinala Quepons (2013b, p. 138) que, embora no contexto do ensaio de Husserl do ano de 1914 não realize uma distinção entre desejo (*Wünschen*) e o anseio (*Begehren*), em outros textos, como “em outros manuscritos de investigação, especialmente no contexto da fenomenologia da intencionalidade do impulso e do instinto”, Husserl aponta algumas diferenças básicas em relação a essas duas vivências da esfera volitiva, caracterizando especialmente a diferença existente entre elas com relação aos “níveis de participação ativa da vida para refrear ou em certo modo eleger o impulso da tendência”.

De toda forma, tomando em consideração o caso do anseio implicado na nostalgia, descreve Quepons (2013b, p. 138) que este não pode ser entendido como um querer, que “entranha uma crença na realização de seu objeto em um futuro eventual”, pois inversamente aquilo de que se sente falta na tendência anelante da nostalgia “está dirigido ao passado e entranha a certeza da impossibilidade da realização (*cumplimento*) de seu objeto”, de modo que o anseio se dá como algo originariamente próximo do desejo que carrega essa possibilidade de se dirigir a algo em relação ao qual se é simultaneamente consciente como inalcançável ou irrealizável. Com isso, pontua o autor:

Dado que se trata de um acontecimento do passado, não pode viver-se como presente ou projetar-se até o futuro, pois, neste caso, se trataria de um evento distinto. O paradoxo do sentir falta (*añoranza*) nostálgico é que se deseja algo impossível. Não podemos “decidir-nos” até o passado: toda decisão está dirigida até o futuro e as ações consequentes com nossa decisão são empreendidas no presente de frente a um porvir (Quepons, 2013b, p. 138).

Contudo, aponta Quepons (2013b, p. 139) que não se trata de uma vigência estrita do anseio (desejo) em contraposição a uma inexistência da vontade na vivência da nostalgia, de modo que se faz “necessário considerar esta relação entre a vontade e a ‘ação’ para avaliar a relação entre o desejo pelo passado e os paradoxos de uma ‘ação em consequência’”. Desse modo, descreve Quepons (2013b, p. 139) tomando em consideração que “o desejo ou anseio da nostalgia não é vontade, não move a ação, mas, pelo contrário, parece que motiva a ‘não atuar’, motiva a um modo de perseverança ‘passiva’”, sendo que, “em todo caso, por um lado, haveria uma vontade de manter-se neste momento e, por outro lado, o anseio como tendência até o passado, o qual funda a motivação da vontade por ‘manter-se aqui’”, de modo que, embora que o anseio e a vontade enquanto formas de referência volitiva não se confundam, podemos constatar no caso da nostalgia sua coexistência sem contradição.

A nostalgia parece ser um caso onde há vontade e anseio de maneira simultânea em uma mesma vivência complexa, apontando cada uma a diferentes objetos. Não obstante, não são vivências isoladas; a vontade do sujeito de manter a suscitação nostálgica está fundada ou ao menos motivada pela tendência afetiva do anseio (Quepons, 2013b, p. 139).

Ainda, Quepons (2013b) destaca que “esta vontade de seguir no regozijo da nostalgia não tem sua motivação somente no anseio”, e também que pode ser o caso de que não seja sequer a principal motivação, mas justamente “o valor do objeto ansiado e a satisfação momentânea que produz a referência à suscitação atual ao que nos causa nostalgia” (p. 139). Destaca ainda outra possível “motivação mais complexa a essa vontade de manter-se aí” encontrada na nostalgia, apontando que pode ser o caso de que nos regozijamos na nostalgia também por “não querer afrontar um presente incômodo, ou uma decisão difícil em face de um futuro incerto” (Quepons, 2013b, p. 139).

Em todo caso, destaca Quepons (2013b) a possibilidade assinalada de que “a nostalgia pode ou não ter seu objeto representado na forma de uma rememoração”, ou ainda “pode suscitar-se sem a referência a um objeto determinado ou, inclusive, manter-se como iluminação afetiva do entorno sem prestar atenção ao objeto ansiado por ela” (p. 139). Para todo efeito, aponta o autor que podemos distinguir entre certa tendência do anseio e aquela correspondente à vontade, qualquer que seja sua motivação fundamental, “ambas as tendências estão presentes no afeto nostálgico” de forma simultânea e coimplicada (Quepons, 2013b, p. 139).

De toda maneira, “independente da determinação ou relativa indeterminação do objeto do desejo”, Quepons (2013b, p. 140) pontua que “seu conteúdo específico e a motivação a desejá-lo” se mostram como aspectos “fundamentais na análise da experiência do anseio nostálgico”. Com isso, interrogando sobre a especificidade do conteúdo da representação do desejo, afirma Quepons (2013b, pp. 140-141) que “a representação do desejado pode estar fundada em uma experiência anterior que produziu satisfação e por isso se deseja, ou bem pode estar fundada em uma representação vazia de algo que ansiamos, mas que não temos tido antes”.

Em relação à segunda possibilidade, relacionada à “formação desta representação vazia e suas motivações”, declara o autor que se trata de uma questão deveras complexas, visto que, em sentido estrito, não temos condições reais de saber se o que nós desejamos ao ser eventualmente alcançado vai se mostrar como algo em relação ao qual iremos gostar e/ou nos satisfazer “e, portanto, se nos produzirá alegria ou não”, posto que por essência nunca o tivemos (Quepons, 2013b, p. 141). Denota Quepons (2013b, p. 141) assim que “poderíamos descobrir que aquilo que havíamos desejado em realidade não era ‘desejável’ em absoluto, pois sua realização não produz nenhuma satisfação”, porém, ainda assim, resulta inegável que, “de certo modo, o desejávamos”.

Assim, associada a essa possibilidade de desejar algo que se mostra segundo o caráter de uma indeterminação ou ainda como conteúdo cuja realização não garante a efetivação da satisfação da tendência do desejo, tendo em vista que o fato de sujeito nunca ter vivido efetivamente a experiência da realização dessa tendência, inclusive em função da sua constituição como algo inalcançável ou irrealizável, como no caso do anseio até um objeto passado ou um momento da nossa vida transcorrida na nostalgia, declara Quepons (2013b) em relação à origem do objeto desejado, que este traz uma “referência de implicação a certa habitualidade no sujeito, constituída pelo sedimento de sua experiência vital”, de modo que “a propensão à tendência volitiva” se mostra sempre fundada, inclusive nos casos em que aparece com uma referência indeterminada, “em certa preferência baseada em experiências passadas satisfatórias ou insatisfatórias” (Quepons, 2013b, p. 141).

Dessa maneira, examinando tais complexidades relativas ao modo como pode se manifestar o anseio (ou desejo) relativo à vivência da nostalgia, explicita Quepons (2013b) que “no caso do anseio nostálgico se anseia o que uma vez se teve e agora se vê perdido” e pontua ainda que, talvez, se anseia nostalgicamente precisamente porque não temos mais. Com isso, argumenta o autor que “não é em absoluto evidente que o objeto ou situação objetiva pela qual se sente nostalgia tenha um valor explícito e certo no momento em que se vivia em sua posse, pelo contrário, pode ser justamente que seu valor se faça explícito” no sentir falta por sua perda (Quepons, 2013b, p. 141).

De toda forma, independente de que a origem desse anseio esteja dada em função da realidade do valor assumido no momento em que se tinha o objeto ou situação presente, seja como derivado da situação de quem se vê agora como o tendo perdido e por isso o valora, “o fato de haver ocorrido outorga ao objeto da representação no anseio características assumidas como certas e não como prováveis”, de modo que justamente “na certeza do caráter específico

do ansiado [como algo relativo ao nosso passado] está também a certeza de sua própria impossibilidade [de ser vivido novamente daquela maneira]” (Quepons, 2013b, p. 141).

Não se anseia algo provável, senão algo que se vive na paradoxal certeza de saber que é impossível realizar. Isso que ansiamos – tal e como o ansiamos –, é impossível, e o é justamente porque o temos tido de certa forma e já não podemos voltar a tê-lo assim. O anseio nostálgico, independentemente da natureza de seu objeto, é sempre e em cada caso um anseio de voltar a viver o vivido e justamente em tal impossibilidade descansa sua especificidade (Quepons, 2013b, p. 141).

Com essa descrição, fica patente para Quepons (2013b, p. 142) que em toda nostalgia há algo em relação que se vive também ao modo de sentir sua falta “e, nessa medida, há uma referência significativa dirigida até algo ansiado”. Mas, conforme os apontamentos deixados pelo autor sobre as formas intencionais em relação as quais a nostalgia pode se apresentar, temos também a afirmação de que “dita referência pode ou não estar explícita no momento da suscitação da nostalgia”.

Ainda assim, seja de forma explícita ou implícita, para Quepons (2013b, p. 142) resulta evidente que essa referência objetiva a algo em relação ao qual se anseia se manifesta como parte da estrutura essencial da nostalgia. Com isso, ainda que vivamos, na maioria das vezes, a nostalgia no modo de um estado de ânimo sem estarmos voltados até aquilo que sentimos falta, mas justamente “voltados até nosso mundo entorno afetados por um objeto ou situação objetiva que motiva, por associação, um caráter relativo a nosso passado”, assinala o autor que “o elemento relevante na incitação da nostalgia é o valor do evento evocado” (Quepons, 2013b, p. 142).

Entretanto, não se trata aqui de um sentimento suscitado simplesmente no modo de uma pura estimação, pois em sua referência intencional implícita também está implicada a certeza ou a crença em sua condição passada e irrecuperável, de modo que temos aquilo que

valoramos sempre enquanto algo que vivemos certa vez e já não temos, de modo que se mostra concomitantemente como algo que está perdido de modo definitivo.

Quanto à crença na impossibilidade de recuperar o objeto nostálgico, cabe apresentar também o esclarecimento de que “para sentir nostalgia basta a mera crença no caráter irrecuperável, perdido ou ao menos distante do objeto amado com relativa independência da confirmação desta crença em um cumprimento efetivo” (Quepons, 2015c, p. 219). Assim, considera o autor que uma “crença meramente pressuposta”, enquanto “algo que se assume como certo sem haver confirmado”, ainda assim guarda possibilidade em motivar a experiência nostálgica (Quepons, 2015c, p. 219). Descreve:

É possível que a crença do sujeito que vive na nostalgia seja infundada sobre a perda irreparável que crê padecer, e [que este sujeito] viva enganado, crendo [ter] perdido algo que nunca perdeu. Mas o erro, por ignorância, na crença em que se funda a nostalgia nada invalida o tom de sentimento e sua correspondente evidência. O sujeito na mera crença, não confirmada, mas assumida assim, do caráter perdido do que ama, seguramente sentirá nostalgia e esse sentimento é vivido com evidência (Quepons, 2015c, p. 220).

Também descreve Quepons (2013b, p. 142) que na nostalgia não está implicada a mera estimulação de um sentimento sensível prazeroso, “senão que media uma valoração em sentido mais reflexivo que supõe a constituição desde acontecimento como algo valioso e não somente” enquanto algo “sensualmente prazeroso”. Entretanto, em função das determinações específicas manifestas em relação ao seu objeto, que é simultaneamente valorado (ainda que implicitamente) e, ao mesmo tempo, apreendido na crença de sua condição passada e irrecuperável, que frustra essencialmente a tendência do anseio que lhe é constitutivo, cabe observar que temos em relação à suscitação nostálgica justamente um caráter ambivalente.

A fim de explicitar essa característica que descrevemos como ambivalente relativa à modalidade afetiva da nostalgia, enquanto simultaneamente melancólica e agradável, retomamos a descrição de Quepons (2013b) que destrinça o emaranhado intencional presente nessa vivência complexa. Dessa maneira, temos a elucidação de uma forma de anseio na nostalgia que “não nos move à ação”, mas que, pelo contrário, por “sua frustração quase congênita fundada na certeza de seu caráter irrecuperável nos leva a uma inatividade” que por si mesma não se confunde “com o desassossego ou a melancolia”; há também “uma tendência positiva, um regozijo na fantasia (*ensoñación*) que não alcança a concretizar-se em nenhuma ação consequente, quer dizer, em uma decisão” (Quepons, 2013b, p. 143).

Com isso, observa o autor que na nostalgia “há uma vontade de persistência, não somente no regozijo”, mas também na manutenção da possibilidade de que “aquilo que nos afetou nos siga afetando”, de modo que “esta persistência na afetação e a continuidade da mesma” acaba por conformar “um estado de ânimo duradouro ou corrente sensível de sentimentos, como a chama Husserl, que permanece um tempo afetando-nos e contagia o entorno com sua ‘luz afetiva’, o ‘ilumina’” (Quepons, 2013b, p. 143).

Posto isto, descreve Quepons (2013b) que a suscitação afetiva da nostalgia não é afetivamente apreendida apenas a partir de uma estimação que carrega em si um agrado correlato à consciência do caráter valioso de seu objeto, senão que tendo uma relação também com algo que está ligado ao nosso passado e por isso mesmo inalcançável ou irrecuperável, carrega também que uma tonalidade que o autor descreve como melancólica. Com isso, aponta que a nostalgia seria “certo tipo de estado de ânimo melancólico com um tom, não obstante, agradável; o qual contém certo anseio com uma especificidade peculiar”, que por ser inerentemente incapaz de ser realizado, em função do caráter irrecuperável de seu objeto, suscita uma forma de tristeza que se manifesta enquanto tonalidade de estado de ânimo “melancólico e passivo” (Quepons, 2013b, p. 143).

Cabe destacar também a caracterização deste anseio enquanto “um ato fundado, neste caso, no valor daquilo que se vive com nostalgia”, de modo que temos que o valor do objeto passado que estimamos é o fundamento de uma vivência de anseio. Deste modo, a partir do caráter estimado de nosso passado que encontramos a partir da suscitação da nostalgia, encontramos também certo anseio que leva a nos projetarmos “deste este presente até o horizonte de sua possibilidade em um futuro que prontamente descobrimos como improvável ou até irrealizável”, constituindo assim a frustração no seio do anseio nostálgico, que nos entrega a certo estado melancólico, em função de sua aspiração inviável (Quepons, 2013b, p. 143). Assim, descreve Quepons (2013b) de forma algo poética este emaranhado de referência afetiva, volitiva e sensível contido na experiência da nostalgia que constitui sua ambivalência:

Na nostalgia sentimos o pesar de certa tristeza e frustração, mas não suscitadas, senão calmas; aborda-nos certa moléstia taciturna, um “sabor” (*regusto*) quase ressentido pelo que não posso ser. Mas o traço que quase constitui sua diferença específica é que a frustração desse anseio nostálgico encontra certa satisfação ou consolo na suscitação externa, cuja força afetiva desperta nossa tendência até o objeto valorado. A nostalgia é uma antiga e escondida sede na que descobrimos uma forma de anseio passivo que emerge do fundo do sedimento de nossa vida transcorrida (p. 143).

Com relação ao momento específico da suscitação da vivência afetiva nostálgica, em seu primeiro ensaio sobre o tema, Quepons (2013b, p. 142) descreve que sua “motivação se funda na semelhança entre o conteúdo presente e o despertar de uma afecção”, desse modo seria derivado de uma associação que “é o resultado de uma afetação da percepção atual”, que remete ao valor do evento evocado nostalgicamente. Dessa forma, descreve inicialmente que a suscitação da nostalgia é iniciada “graças ao estímulo que associa, ainda que de forma vaga, um conteúdo sensível da experiência atual com um caráter do objeto valorado”, de modo que

essa motivação “se funda em uma associação afetiva, a qual desperta uma afecção relativa ao evento valorado que produz a incitação que aqui chamamos nostálgica” (Quepons, 2013b, p. 120). Com isso, nesse primeiro texto temos já antecipada uma descrição que indica de forma genérica a relação da suscitação afetiva da nostalgia com aspectos descritivos próprios a uma fenomenologia genética, considerando os conteúdos relativos ao fenômeno de associação e sua respectiva correlação aos campos sensíveis associados de modo passivo. Curiosamente, indicando uma possível eleição não arbitrária do tema em seu segundo texto voltado ao tema da nostalgia, temos o estudo de Quepons (2014a, p. 227) que aprofunda a questão das “sínteses de associação passiva”⁷ que se mostram presentes na formação dos estados de ânimo e, em especial, no próprio despertar do estado de ânimo nostálgico.

5.1.2. As sínteses de associação passiva e a suscitação nostálgica: delineamentos para uma fenomenologia genética da nostalgia

De modo mais completo, mas complementar a apresentação exposta até aqui, Quepons (2014a, p. 227) destaca que a nostalgia, em certas ocasiões, pode ser descrita como “uma vivência suscitada pela apercepção de certa determinação ou caráter sensível de um objeto da

⁷ É importante observar, de acordo com Quepons (2014a, p. 222) e Guerra (2004), que as noções de afecção (*Afekt*) e afetividade (*afectividad*), que aparecem no contexto das considerações genético-fenomenológicas de Husserl, em que se busca analisar a gênese da formação das unidades de sentido dos correlatos da consciência visando “descobrir os momentos que tiveram que ocorrer para que uma subjetividade concreta pudesse constituir ditas unidades”, não se referem, de modo principal, pelo menos, ao sentido da esfera afetiva (ou “emotiva”) tal como vimos apresentando até aqui. No sentido geralmente empregado por Husserl na sua fenomenologia genética, os noções de afecção e afetividade, apresentados em suas análises sobre sínteses de associação passiva, remetem a um sentido afetivamente (emotivamente) neutro, ao menos no contexto da investigação da gênese associativa da esfera perceptiva. Nesse contexto, as sínteses de associação passiva remetem primordialmente ao conjunto de operações que acontecem sem a participação ativa do eu na formação das unidades sensíveis responsáveis pela dação prévia das objetividades ou do conjunto de operações de associação pelas quais se unificam diferentes vivências entre si e formam a continuidade e descontinuidade no campo perceptivo. Remetem também à formação da unidade do fluxo temporal da consciência. Não obstante, podemos observar, ainda que brevemente, na obra de Husserl, em acordo com a reconstituição de Quepons (2014a), alguns momentos em que o autor desenvolveu apontamentos genéticos sobre a esfera afetiva/emotiva. Nesses textos, Husserl assinala que, no nível da passividade originária, não existe vivências sem caracteres de sentimento (Quepons, 2013a) e descreve o processo de constituição gradativa que vão das afecções (afetivas ou emotivas) indeterminadas captadas no plano de fundo não atendido da experiência que afetam o eu até o eventual despertar de nossa atenção temática levando ao voltar-se ativo de cunho afetivo-valorativo na forma dos sentimentos (Quepons, 2014a).

percepção, a respeito do qual dizemos que ‘nos recorda’ ou ‘nos desperta’ a motivação a voltar-nos a um momento especial de nossas vidas”. Assim, tomando em consideração a possibilidade usual de se manifestar enquanto estado de ânimo que não tem explícito o objeto em relação ao qual se dirige no momento de sua suscitação, exemplifica Quepons (2014a) o caso de nostalgia despertada por uma apercepção perceptiva:

Escutamos a música e é como se a música produzisse uma atmosfera ou iluminação afetiva do entorno, o qual não se produz pela música senão por aquilo que a música nos “desperta” ou “recorda”, inclusive quando o objeto final não está claro. A música nos desperta um “estado de ânimo” cuja irradiação produz uma determinada qualidade afetiva do entorno, a qual não carece de referência intencional, pois esta suscitação do sentimento tem sua referência, se dirige até algo, ainda que não esteja claro até quê. Muitas vezes pode ser o caso de que a melodia nem sequer trate de um tema melancólico, pelo contrário, pode ser uma música alegre, mas precisamente pode [ser] que nos leve à melancolia porque a referência intencional a que está associada a manifestação do sentimento da atmosfera produzida não se dirige à música, senão ao objeto recordado por essa música e nossa própria posição ante tal objeto (p. 227).

Com isso, fica demarcado em sua exposição que não se trata de um simples disparo psicofísico do estímulo perceptivo que põe em andamento a suscitação da vivência afetiva nostálgica, mas justamente as “sínteses de associação” implicadas nessa experiência que relacionam de uma forma passiva algum conteúdo presente na manifestação integral do objeto percebido juntamente com seus horizontes com o objeto valorado de nosso passado, que pode não estar explícito objetivamente, mas cujo valor nós podemos pressentir ainda assim, de modo implícito, com a suscitação nostálgica (Quepons, 2014a).

A partir dessa menção, recorre o autor em uma abrangente reconstituição da descrição husserliana sobre as sínteses de associação passiva e a formação do campo sensível da experiência perceptiva que não nos cabe aqui reconstituir. Contudo, fazendo a devida abstração da totalidade de elementos contidos nesta descrição que em última instância constitui, em sua generalidade, todo o campo de experiência considerado desde a fenomenologia genética, retomamos alguns das passagens que remetem diretamente ao problema da suscitação afetiva da nostalgia, indicando, em um campo já constituído por uma série progressiva de formações realizadas na passividade da consciência, alguns pontos que estão vinculados a essa disponibilidade de suscitação da vivência da nostalgia a partir dos traços constitutivos que vinculam ou associam o campo da experiência no fluxo temporal da consciência.

Sendo assim, considerando o fenômeno da associação como “a forma e a lei da regularidade da gênese imanente da vida de consciência”, descreve Quepons (2014a, pp. 229-230), a partir da análise genética de Husserl, que “temos recordações emergentes que surgem pela associação entre os conteúdos noemáticos de algo presente e os respectivos conteúdos noemáticos do evocado pela associação”, de modo que “entre os caracteres noemáticos do presente e o rememorado existe uma conexão que pode ser expressa na fórmula: algo presente recorda algo passado”, da mesma forma que o recordado pode recordar ainda outro caráter do passado e assim em diante. Dessa maneira, descreve Quepons (2014a, p. 230), a partir de Husserl, a capacidade da consciência de remeter a partir de um conteúdo objetivo dado no presente a um conteúdo objetivo de algo passado que é assim recordado, remetendo à possibilidade da consciência presente de despertar “uma consciência reprodutiva, a qual pode despertar por sua vez, por ocasião dos caracteres despertados, outros conteúdos da outra consciência passada”.

De modo semelhante, temos também a referência de Quepons (2014a, p. 235) à descrição de Husserl sobre um dos sentidos da associação, denominado como “associação mediata”, em distinção com as “sínteses de associação imediatas que constituem os campos de sensações”, que “se refere mais especificamente à relação que associa um conteúdo que afeta no presente com um conteúdo sedimentado, latente, por ocasião de um despertar evocativo que reativa a força afectiva [no sentido da afecção] do conteúdo sedimentado”, desse modo relacionando os “conteúdos retidos na vida de consciência, mas reservados na forma de potencialidades”. Nesse sentido, remete Quepons (2014a, p. 236) à descrição de Husserl sobre a “associação rememorativa ou ‘distante’” que consiste na capacidade da “afecção do momento impressional” em despertar “experiências do passado que não formam parte da retenção imediata ao presente atual”, remetendo com isso à capacidade das “experiências do passado, sedimentadas”, de cobrar novamente sua “força afectiva chamando a atenção da consciência e contribuindo desde o passado reativado à objetividade presente”.

Também considera Quepons (2014a) o despertar do interesse que produz uma afecção, tal como apresentado no exemplo da música, na ordem das experiências relativas à esfera afectiva (considerado desde o sentido que guarda com relação às vivências de sentimento, por exemplo, e não com o sentido geral de “afecção”, “afectividade” ou “afectiva”, presente nas análises de Husserl sobre as sínteses passivas a partir de sua fenomenologia genética).

Neste contexto das análises de Husserl sobre as sínteses passivas, temos, com Quepons (2014a, p. 233), que estas fazem abstração da esfera que temos recorrido em nosso trabalho a partir da exposição da tematização na obra fenomenológica de Husserl sobre os tipos particulares de vivências afetivas, pois o objetivo do fundador da fenomenologia nessas lições “é a fundamentação da esfera dóxica”, contudo, “isso não quer dizer, como em repetidas ocasiões assinala Husserl, que não se possam integrar em um momento ulterior investigações relativas à protoconstituição da esfera do valor ou da vontade que tem também sua gênese na

passividade primordial”. Sendo assim, entre os motivos que podem levar à suscitação do interesse produzido pela afecção correlativa à esfera afetiva no sentido dos sentimentos, descreve Quepons (2014a, p. 236), a partir de Husserl:

(...) pode ser que os conteúdos de sensação estejam fundidos com sensações de sentimento tais como o prazer ou a dor sensível, ou que estejam carregados de certa determinação afetiva por conteúdos que nos recordam ou evocam a recordação de um objeto valorado. Quer dizer, a suscitação se pode dar pela semelhança entre conteúdos que compartilham o objeto da suscitação e o objeto pelo qual se sente a nostalgia ou pela aparição de um objeto específico, por exemplo, uma canção, que era a mesma canção que tocava nesse momento que ocorreu o acontecimento feliz. Na maioria das vezes a localização temporal não é precisa. Muitas vezes falamos de uma temporada; (...) o tempo que passei em tal ou qual cidade, a época em que estive em tal cidade (p. 237).

Ainda, tomando em consideração “a segunda forma da associação assinalada por Husserl”, segundo Quepons (2014a, p. 237), “temos que podemos associar um conteúdo atual a uma experiência do passado”, sendo justamente “graças a esta estrutura da consciência que se estabelece o vínculo que permite a suscitação da nostalgia como algo espontâneo”. Dessa maneira, “a recordação que associamos graças à suscitação atual não nos traz somente um evento do passado senão que ganha sua força afetiva precisamente graças à carga afetiva (*emotiva*) que atribuímos a esse evento” (Quepons, 2014a, p. 237). Com isso, apresenta Quepons (2014a), no contexto de sua tematização sobre as sínteses passivas que dão as condições básicas de manifestação da nostalgia, a descrição da formação peculiar do valor manifesto na objetividade da nostalgia:

É possível que o valor desse objeto ou momento não seja uma valoração explícita.

De fato, muitas vezes nos damos conta do valor que tem os momentos ou as

peças justamente quando reparamos na falta que nos fazem, na distância que nos encontramos desse momento. A nostalgia faz patente essa forma de valoração não temática ou assumida de maneira implícita, mas a descobre de uma forma que não é a do mero sentir falta de um lugar ou pessoa. Parece que forma parte da nostalgia a certeza do caráter irrecuperável desse momento; o que nos traz a associação não é somente esse momento senão a certeza de que, por viva que seja a força afectiva que nos produz nosso [estado de] ânimo atual, esse [estado de] ânimo encontra sua concreção em saber que o valorado não pode voltar a ser e está distante (p. 237).

Com essa sucinta exposição, temos a explicitação de parte da estrutura geral da consciência associativa que possibilita a formação das relações entre o presente e o passado, possibilitando a estruturação do campo relativo à unidade e organização das vivências no fluxo temporal, que remete uma mesma vida de consciência a um eu que se apreende como sendo ele mesmo o detentor das vivências que se dão nesse fluxo, ao mesmo tempo, em que (se) apercebe (em) sua vida total sendo constituído, a cada novo momento, por essas distintas experiências que vão sendo depositadas em um processo de sedimentação, e, assim, viabilizando a estruturação de experiências tais como o despertar da nostalgia em seu aspecto passivo que se refere ao nexos associativo de uma vida presente que “recorda” ou “desperta” algo do objeto valorado de nosso passado, trazendo de volta as experiências valiosas que acumulamos, mas que, não obstante, obviamente, não podemos reter para sempre no presente.

Com tudo isso, examinando mais precisamente a suscitação afetiva que desperta especificamente a nostalgia, descreve Quepons (2014a, p. 238) que a “remissão intencional até a qual se dirige a nostalgia suscitada” demonstra que “seu objeto não é em realidade tal ou qual coisa ou situação senão justamente a maneira em que foi vivido”, de modo que se devem considerar implicitamente, no caso da nostalgia, as sínteses responsáveis pelo processo de

unificação “que nos exhibe o valor de nossa própria vida”. Nesse sentido, para além da mera “possibilidade de ‘despertar’ uma determinada classe de sentimento”, considera Quepons (2014a, p. 238), a partir do despertar da nostalgia, “a possibilidade de pensar a unidade afetiva de nossa vida”, dado que esta “remete à unidade de nossa própria vida e o que foi no passado”, de modo que “o que se exhibe na síntese da passividade na esfera da nostalgia é precisamente nossa vida como totalidade unificada de acordo com certos caracteres de sentimento”.

Sendo assim, encontramos, no contexto da descrição sobre a captação da nostalgia da nossa vida passada como totalidade unificada a partir de sua relação com a esfera afetiva, uma descrição análoga àquela realizada no contexto de seus manuscritos inéditos de 1931 e 1933, sobre os estados de animo enquanto forma de “antecipação afetiva da vida como totalidade, manifesta na vivência do cuidado (*Sorge*)” (Quepons, 2016a, p. 101). Tendo em vista que no contexto da suscitação da nostalgia, destaca-se que esta “nos entrega, através da unidade de um estado de ânimo, nossa própria vida como uma totalidade que se manifesta com certa configuração afetiva unitária e coerente antes da reflexão; e antes, inclusive, do exercício posterior de relatar os eventos vividos” (Quepons, 2014a, p. 241), denotamos em sentido amplo uma semelhança entre ambas caracterizações, pois nelas enfatiza-se a unidade afetiva e o caráter temporal que explicita a nossa vida como totalidade que guarda o sentido de relevância (valor) para nós, seja em nossa antecipação preocupada ligada à consecução de nossa vida prática dimensionada pelo futuro, seja pelo recolhimento mnemônico de nossa vida como um todo a partir dos nexos valorativos que retemos daquilo que transcorreu.

Dessa maneira, pela experiência privilegiada da nostalgia, temos a explicitação de que os estados de ânimo, para além do sentido descrito por Husserl enquanto formadores de uma antecipação sobre a nossa própria vida como totalidade, ao modo de uma “preocupação” ou “cuidado” (*Sorge*) (Quepons, 2016a, p. 101), que também revelam uma preponderância no

sentido da formação da unidade de nossa própria vida em sentido retroativo, vinculados à memória, a partir da participação de “sínteses habituais na esfera dos sentimentos”, que, nesse sentido, influencia “na própria formação de nossa identidade pessoal, nosso caráter, como certa forma de habitualidade afetiva” (Quepons, 2014a, p, 241).

Com isso, temos ainda que “a unidade do estado de ânimo e sua direção intencional que descobre o valor de nossa própria vida transcorrida”, como aquela manifesta a partir da experiência da nostalgia, se mostra sempre como uma “unidade dinâmica”, dado que “o devir da vida e a contínua sedimentação de novas experiências podem dar lugar a transfigurações do estado de ânimo nostálgico cuja matização aparece a nível passivo” (Quepons, 2014a, p. 238), transformando-o, por exemplo, em termos de sua intensidade ou teor da valência da experiência nostálgica em relação a determinado objeto, de modo que temos como resultado uma reconstituição da tomada de posição afetiva predominante. Sendo assim, descreve Quepons (2014a):

O estado de ânimo [da nostalgia] pode entranhar não somente o anseio positivo e melancólico até o passado que se anseia senão formas explicitamente negativas de sentimento. A frustração por não voltar a obter aquilo que se viveu com agrado pode dever-se não somente ao mero transcorrer do tempo senão também a uma complicação ulterior que transfigura as condições prejudicativas de caráter afetivo que dão lugar a novas tomadas de posição. A impossibilidade de voltar sobre o ansiado pode dever-se também, por exemplo, a uma oportunidade perdida ou ao acontecimento de uma ofensa (*agravio*). Aqui o objeto da nostalgia é em cada caso explicitado em síntese de passividade cuja tendência é sua valoração positiva fundada na recordação do estimável e querido desse evento. Não obstante, à própria configuração do anseio como forma irracional de desejo, dado que visa

um objeto impossível, se une agora a possibilidade de que esse mesmo objeto seja também motivo de ódio ou desprezo (p. 239).

Ao mesmo tempo, declara Quepons (2014a, pp. 239-240) não podemos perder de vista que “toda esta complexa mescla de tendências, eventualmente contraditórias, ocorre ao nível de sínteses de associação anteriores à tomada de posição definitiva sobre tais ou quais acontecimentos de nosso passado”, de modo que justamente por meio dessa possibilidade ficaria posicionado que não sentimos nostalgia em relação a um objeto ou instante separado, mas justamente em relação a “certas circunstâncias afetivamente relevantes de nossa vida”, as quais por sua vez não correspondem a algum instante valorado isolado, “senão a diferentes níveis de sínteses cujo rendimento inclui sedimentos de experiência temporalmente separados entre si, mas reunidos em uma unidade sintética de caráter afetivo”, que desse modo formam os estados de ânimo e se manifestam como contexto de nossas tomadas de posição de ordem afetiva.

Considerando a delimitação de Husserl sobre a importância da “síntese unificação da memória” enquanto constituidora da “possibilidade de que os sujeitos possam considerar a sua própria vida como uma unidade”, e que, por sua vez, não se trata de uma síntese realizada sem a intervenção dos conteúdos abertos a partir da vida afetiva, mas justamente a efetivação da “articulação de uma trama entretecida conforme as sínteses de associação de caracteres ‘afetivos’ que justamente dão concreção e especificidade existencial a nossa vida”, Quepons (2014a, p. 240) argumenta, a partir de uma descrição fenomenológica realizada em acordo com as referências conceituais e metodológicas da fenomenologia de Husserl, que é a partir dos nossos atos afetivos que a “nossa própria vida e seus acontecimentos” podem aparecer como “eventos de uma vida que valoramos pelo simples fato de ser nossa vida”, confirmando a profunda relação que guardam com a formação do sentido de nossa própria identidade e história, tanto a nível individual quanto a nível coletivo e intersubjetivo.

Essa é a razão pela qual guardamos fotografias e objetos, com os que ademais decoramos nossos espaços cotidianos, pela necessidade permanente de recordar afetivamente quem somos. Esse é o sentido dos monumentos e a preservação de centros de documentação dos eventos, inclusive os momentos difíceis da história. A história não é tampouco uma mera sucessão de eventos, senão nossa própria história, a história que é importante para nós (Quepons, 2014a, p. 241).

5.1.3. O valor do mundo próprio e o resplendor nostálgico: a estranheza e a familiaridade do mundo na suscitação da nostalgia

A fim de explicitar outra via de suscitação originária da nostalgia, assim como delimitar a natureza específica de seu resplendor próprio, Quepons (2015c), em outro estudo, busca também “analisar a relação entre a formação desta tonalidade afetiva de horizonte e o ‘valor’ do mundo próprio como mundo lar (*mundo hogar*)” (p. 191), passando inicialmente pela explicitação do problema fenomenológico de mundo, descrito em suas diferentes possibilidades copertinentes de pré-dação na experiência, tomando para isso a explicitação do sentido de mundo na fenomenologia de Husserl como fio condutor expositivo da “estrutura intencional em que se configura seu sentido mais original: a intencionalidade de horizonte” (pp. 193-194). Posteriormente, revela o autor de que maneira o descobrimento do valor do nosso mundo próprio está vinculado às vivências afetivas que dão lugar a essa formação e explicitação do valor, especialmente na nostalgia, analisada em termos de sua composição intencional, seu resplendor e sua relação com o valor de nosso mundo e vida total.

Assim, esclarece Quepons (2015c, pp. 192-193) que o tema geral do mundo, como considera Husserl, envolve sua consideração como “um horizonte aberto de experiência cuja estrutura é necessário elucidar”, como estudo prévio à “análise do surgimento do valor do “mundo-lar” no despertar da nostalgia”. Dessa forma, descreve Quepons (2015c, p. 193) que

o mundo originariamente revelado por meio do método fenomenológico é sempre “nosso mundo” que se mostra como nosso contexto circundante, enquanto “horizonte de nossa atividade prática, valorativa e nossos interesses teóricos, assumido como óbvio” tanto no exercício da prática científica como naquela correspondente à vida cotidiana, como “contexto pressuposto e dado de antemão como existente e constituído como fundo assumido que não requer, desde uma perspectiva empírica, maior justificação” (Quepons, 2015c, p. 193).

É também chamado de mundo “o nosso entorno de significações aberto como horizonte geral de toda experiência e onde comparecem originalmente as unidades de sentido pré-dadas na forma de certa antecipação ou predelineamento da maneira como comparecem a nossa experiência”, sendo que essa tal estrutura de antecipação se funda “em certa habitualidade assumida passivamente e formada pelo sedimento de nossa vida concreta” (Quepons, 2015c, p. 193). Dessa forma, entre os “vários sentidos de mundo” desenvolvidos por Husserl ao longo de sua obra, encontra-se “a ideia de mundo que surge do ‘aqui originário’ de nosso corpo como centro a respeito do qual se estabelecem originalmente as noções de distância e proximidade espacial”, assim como “o aqui em sentido mais amplo de nosso mundo circundante compreendido como horizonte de significações de ordem superior que correspondem à ordem da assunção de um mundo compartilhado, de uma história em comum e as efetuações da cultura” (Quepons, 2015c, p. 193).

Temos também em Husserl o sentido de mundo a partir da ideia de mundo da vida (*Lebenswelt*) que, de modo sucinto, se refere “ao mundo circundante pré-dado da atitude natural que assumimos pré-reflexivamente em sua validade como horizonte de nossos interesses cotidianos na esfera valorativa, prática e cultural”, sendo também o mundo correspondente às ciências objetivas que o “assumem como existindo aí de antemão e que subjaz como horizonte implícito de toda a esfera judicativa, incluindo, sobretudo, a esfera dos juízos das ciências e suas idealizações” (Quepons, 2015c, p. 197).

Referindo ao modo originário como se constitui e que temos acesso em nossa experiência ao mundo, descreve Quepons (2015c) que este se descobre na experiência denominada como “horizonte intencional”, que remete às referências intencionais as quais “constituem um fundo efetivamente intuído como fundo de uma vivência de representação atual” ou também “destacam outro sentido de plano de fundo da experiência” que está “relacionado com as remissões constantes em toda intuição a um excedente de menção que constantemente está retendo e antecipando conteúdos não intuídos”, dado que “todo presente, seja na forma temática ou não temática, refere, através de um nexo de horizonte, a um sistema de possibilidade do que se apresenta o mesmo objeto ou outros objetos relacionados” (Quepons, 2015c, p. 197).

Ainda, por horizonte intencional Husserl se refere também “a um acervo de experiências associadas de acordo a experiências anteriores do mesmo objeto, experiências semelhantes associadas que formam tipos perceptivos e colaboram na determinação concreta do objeto presente atual da percepção”, sendo que, de maneira implícita, “tudo isso, por sua vez, está integrado em um complexo sistema de referências que no sentido mais geral cabe chamar com o termo ‘mundo’, o qual é o horizonte universal da experiência de sentido” (Quepons, 2015c, p. 197).

Com essa exposição geral sobre o conceito de mundo e os horizontes intencionais implicados em sua constituição e manifestação, temos a descrição de Quepons (2015c, p. 200), seguindo os delineamentos deixados por Husserl, do sentido que guarda também o mundo enquanto “mundo no que tem de significativamente próprio, o mundo ao qual nos referimos como ‘meu mundo’, ‘meu mundo lar’ (*Heimwelt*), ‘meu mundo familiar’”, também chamado de “mundo próprio”, que “é o entorno de pré-compreensão no qual as relações e os objetos de meu entorno estão aí pré-dados na forma de certo pré-conhecimento ou antecipação de seu sentido, e, sobretudo, como antecipação de um sentido já dado de antemão”.

Em relação a este mundo próprio, tal como o mundo em geral apresentado em atitude natural, denota Quepons (2015c, p. 200), a partir da exposição de Husserl, que nós “o assumimos pré-tematicamente na forma de uma evidência predada, óbvia”, de modo que não estamos voltados para ele tematicamente, e não nos perguntamos por ele na maioria das vezes enquanto realizamos nossas atividades cotidianas, nem o consideramos desde a reflexão. Sendo assim, considerando “a pergunta pelo valor do mundo próprio”, temos, segundo Quepons (2015c, pp. 200-201), que ela deveria estar fundada, como em outros contextos de interrogação sobre a estrutura do mundo, “sobre a base de uma dação originária desse mundo que já era nosso mundo de experiência com seu valor, pré-dado antes de nossa tematização reflexiva”.

Sendo assim, considerando a problemática das formas de acesso que nos permite voltarmos em relação ao valor do nosso mundo, em continuidade com os apontamentos lançados por Husserl em relação ao acesso originário à esfera do valor, descreve Quepons (2015c, p. 201) que é a partir da esfera afetiva com as suas vivências que temos acesso originário ao valor, “que nos entrega o valor de nosso mundo, ou, melhor dito, nos descobre seu valor”. Dessa maneira, considerando o lugar fundamental das vivências afetivas no acesso ao valor do nosso mundo, estabelece Quepons (2015c, p. 201) a diferença de sentido na experiência entre o “mundo lar” (*Heimwelt*) e o “mundo ‘estranho’” (*Fremdwelt*), denotando que não se trata em princípio de uma distinção produzida por “uma atividade teórica, ao menos não em princípio”, mas de uma distinção originalmente fundada na experiência “de certo desassossego (*desazón*), certo não ‘sentir-se bem’, não ‘encontrar-se bem’ neste mundo”, em todo caso de acordo com contextos concretamente vividos, que, por sua vez, dá o contexto sobre o qual a reflexão teórica pode considerá-los e com isso descrever sua estrutura.

Ainda, explicita Quepons (2015c, p. 201) o caráter de restrição ligado à possibilidade de voltarmos sobre o mundo naquilo que ele tem de significativamente próprio para nós, que

se manifesta “em certas experiências que confrontam nossa relação de remissões intencionais de horizonte nas quais se funda o que chamamos de ‘mundo lar’ (*Heimwelt*), ou ‘mundo familiar’”, como na experiência do estranho. No entanto, em relação a este caráter de estranho que se manifesta em nossa experiência de mundo, aponta Quepons (2015c) também que se trata de uma forma de estranheza não temática, entregue como “parte de nosso horizonte latente”.

Para compreender o significado dessa referência, explicita Quepons (2015c), anteriormente, no contexto das formas de intencionalidade de horizonte, que o *horizonte latente* faz parte da *inaturalidade não patente*, “que se refere a conteúdos assumidos, mas de modo algum dados do objeto que é tema, ou ao horizonte que se estende mais além do contexto patente, mas que também é coassumido até o limite da extensão do mundo conhecido”, contemplando “todas as assunções implícitas na contemplação do objeto, que torna possível inclusive que [se] possa reconhecê-lo como tal graças a meu acervo perceptivo e o relacione em suas atividades com outros objetos de seu entorno”, sendo com isso o meu próprio horizonte de “pré-conhecimento derivado da observação de objetos e experiências semelhantes, pela qual assumo certa regularidade e a relação desse objeto concreto com certo tipo perceptivo que predelineia a forma de sua configuração possível em função de experiências concretas” (Quepons, 2015c, p. 195).

Com isso, descreve Quepons (2015c, p. 202) que essa mesma estranheza presente como parte de nosso horizonte latente se inicia “no fracasso da realização da intencionalidade de horizonte do mundo familiar e se manifesta no sentimento de insatisfação e desamparo”, do mesmo modo que “a partir de certo desassossego (*desazón*) provocado pelos resultados insatisfatórios em relação às operações habituais que são afetadas pela ruptura da regularidade” em nossa vida cotidiana. Desse modo, fica explícita a relação apontada por Quepons (2015c) entre certas modalidades de vivência afetiva e a formação dos horizontes

enquanto uma parte integrante fundamental da experiência da estranheza que nos entrega, por sua vez, o valor de nosso mundo próprio.

Dessa maneira, dado que “essa estranheza se descobre na ruptura do horizonte prático-habitual”, explicitando um tipo de “insatisfação onde se manifesta com evidência o desconcerto afetivo que resulta de minha incapacidade de sentir-me ‘à vontade’ (*a mis anchas*) no mundo”, embora não deixe de ser o mundo em que habito, sendo ainda um mundo próprio referido a mim, mas em todo caso aparece como “fraturado” pelo acontecimento da estranheza que se dá nesse contexto, sinto-me como que distante de meu lar (Quepons, 2015c, p. 203). Dito em outros termos, a partir dos resultados frustrados encontrados em nossas realizações práticas no mundo que, ao não cumprir as nossas antecipações constituídas por meio de nossas habitualidades sedimentadas, nos lançam em um estado de insatisfação que revela o mundo como contexto estranho, no qual não nos sentimos em casa, tornando assim patente o sentido do nosso mundo próprio em seu valor para nós, embora ele se manifeste como algo distante em relação ao contexto concretamente vivido.

Nesse contexto, estabelece Quepons (2015c, pp. 223-224) outro vínculo da experiência da estranheza com a nostalgia, demarcando outra possível forma de sua suscitação nostálgica provocada pela negação da realização “da intencionalidade operante [que] funciona em nosso vínculo generativo com os outros em um momento dado”, caracterizando assim “o encontro com o mundo estranho”. Descreve o autor:

A insatisfação prática derivada da decomposição dos nexos implicativos que prefiguram minha experiência de mundo familiar faz-me voltar sobre o valor não tematizado de meu mundo próprio e, no descobrimento de sua falta, o estranho. Estranho estar em casa, aqui as coisas não são como estou habituado, mas, ademais, e isto é o mais importante, descubro seu valor de forma originária quando me dou conta de que, na falta de certas relações, certos aspectos de meu

mundo familiar são efetivamente valiosos para mim e outros, que inclusive na confirmação de que não os tenho, não são valiosos (Quepons, 2015c, p. 224).

Pela descrição de Quepons (2015c, p. 203) temos assim uma “perspectiva que oferece a consideração afetiva do mundo lar quanto ao seu valor não temático, que se torna ‘patente’ na estranheza e a consequente nostalgia”. Sendo assim, a partir do contraste vivenciado na experiência do estranhamento, podemos atender o valor de nosso mundo familiar, abrindo-nos assim à possibilidade de vivenciar a nostalgia como forma peculiar de menção afetiva ao mundo próprio em termos de seu valor, que agora se encontra ausente ou perdido para o sujeito que experiencia o mundo (presente) no modo do estranhamento.

Para explicitar o caráter particular desse mundo lar que se sente falta na nostalgia, explica Quepons (2015c, p. 224) que ainda que essa referência ao mundo pareça sugestiva em relação a “certa referência geográfica, eventualmente localizável no espaço real, o certo é que o mundo lar ansiado não é o espaço determinado real e atual em sentido temporal”. Com isso, expõe o autor que talvez “o aspecto determinante da nostalgia” seja a “nossa própria vida perdida no passado e associada a um espaço determinado, mas matizado por uma coloração afetiva” que assim se mostra por ter “sido o espaço onde se suscitou uma experiência que valoramos”, remetendo a “um momento que desde seu presente era valorado, mas se tratava de um valor não tematizado e cuja emergência como lugar valorado somente parece emergir justamente quando já passou” (Quepons, 2015c, p. 224).

Sendo assim, explica Quepons (2015c) que a experiência até aqui apresentada como “desassossego produzido pelo fracasso de nossas intencionalidades operantes e suas implicações, que nos faz sentir que simplesmente as coisas não são como ‘deveriam ser’”, enquanto uma forma de sentimento geral, pode se manifestar concretamente a partir da “surpresa ou desconcerto, mas também forma parte de uma experiência afetiva de certa complexidade (...), como é a nostalgia” (Quepons, 2015c, pp. 203-204).

Com esse apontamento, adentra a descrição sobre a nostalgia, mostrando, inicialmente, “a fina descrição analítica” encontrada “no segundo livro de *Ética* de Spinoza” que descreve a nostalgia como uma tristeza concernente à ausência do objeto amado. Dessa maneira, avança Quepons (2015c) no sentido da exposição da descrição spinoziana sobre a nostalgia, apontando que:

Spinoza nos explica que todo aquele que uma vez se sentiu deleitado por algo ou alguém uma vez, deseja naturalmente voltar a possuí-lo nas mesmas condições. Da mesma forma, todo aquilo que o homem tem visto ao mesmo tempo da coisa que o tem deleitado, seguramente será igualmente desejado por sua referência ao que o agradou, e se reparará na falta do objeto amado ou alguma destas circunstâncias, se sentirá afligido, e é assim que o sentimento da aflição pela falta do amado se chama nostalgia (...) (p. 204).

Referindo-se a esta descrição de Spinoza sobre a nostalgia, continua Quepons (2015c) que nela estão contidos muitos dos momentos essenciais dessa vivência afetiva. Inicialmente, destaca o componente da “valoração positiva do objeto e a tendência até tê-lo nas mesmas circunstâncias novamente”, o que, por sua vez, assinala certo distanciamento temporal “entre sua captação em presença como agradável e a possibilidade de voltar a tê-lo” (p. 205). Em seguida, denota “a extensão do agrado e a conseqüente tendência volitiva dirigida aos objetos concomitantes ao amado e suas circunstâncias” (p. 205). Por último, remete à “necessária aflição que produz sua perda” e também ao aspecto que é “fundamento da tristeza” o qual caracteriza essencialmente a nostalgia, a saber, “a consciência atual da falta do amado, que se anseia por seu valor” (p. 205). Com essa exposição, podemos observar a continuidade e similaridade descritiva entre os elementos constitutivos da análise de Spinoza sobre a nostalgia e a análise realizada por Quepons (2013b, 2014a, 2015c) a partir das pautas fenomenológicas encontradas na obra filosófica de Husserl.

Em continuação, como elemento inédito adicional na descrição da nostalgia contida neste (terceiro) estudo de Quepons (2015c), temos ainda a apresentação do tema específico do “resplendor nostálgico” que, a partir da sua manifestação no modo de estado de ânimo, como vimos, exibe uma forma de iluminação ou coloração quase sensível que se irradia sobre o(s) objeto(s) da percepção atual (Quepons, 2013b, 2015c). Dessa maneira, analisa Quepons (2015c), com relação ao despertar da nostalgia – seja suscitado por um objeto que se associa por possuir uma remissão intencional direta ao contexto objetivo relacionado com a vivência ansiada na nostalgia (como rever algum objeto que estava presente naquele momento que temos agora como parte de nosso passado valorado), seja pela associação fundada na semelhança entre algum momento de exibição perceptiva do objeto atual com algum aspecto relacionado ao contexto objetivo valorado representado pela nostalgia –, temos que ela pode manifestar uma forma de resplendor que ilumina também esse objeto perceptivo que a suscitou.

Ainda, em acordo com os apontamentos de Husserl, especifica Quepons (2015c, p. 2017) que se trata de um “resplendor ‘emprestado’”, pois em verdade o objeto percebido que resplandece afetivamente na nostalgia para nós o faz por conta do fato de que “nos recorda ou sua presença evoca a recordação do objeto ansiado e irrecuperável”, de modo que podemos descrever este resplendor do objeto percebido suscitador como secundário ou derivado. Dessa maneira, considerando a complicação das referências do resplendor existente na vivência da nostalgia, tendo apontando que o objeto que suscita a nostalgia resplandece a partir de sua tonalidade afetiva determinada, descreve Quepons (2015c, p. 220) que “também resplandece, uma vez suscitado e apreendido como objeto que sentimos falta (*extrañamos*), o objeto que aparece na representação rememorativa”.

De forma específica, neste terceiro texto sobre a nostalgia, Quepons (2015c) realiza da mesma forma uma descrição sobre a composição intencional da vivência afetiva da nostalgia

que a analisa em termos de sua constituição dessa vivência complexa a partir dos elementos conceituais apresentados por Husserl em sua fenomenologia estática das vivências afetivas, como a exposição das formas de representação em que a nostalgia está fundada, assim como pela distinção da direção intencional de sentimento e sua configuração sensível a partir dos sentimentos de sensação. Assim, Quepons (2015c, p. 210) mostra-nos que a nostalgia pode ser sentida por pessoas, objetos ou situações, as quais podem ser apresentadas ou não, sendo que, “em todos os casos onde há uma nostalgia patente e temática” temos também a manifestação de vivências de representação que formam o suporte pelo qual se apresenta para nós os objetos como no caso da recordação, fantasia, consciência de imagem ou juízo.

Ainda, retomando o apontamento supracitado, relativo à possibilidade da nostalgia de ser vivenciada, na maioria das vezes, sem ter seu objeto explícito, isto é, sem ser dado de modo claro, destaca Quepons (2015c, p. 210) que ainda neste caso “a nostalgia não é uma mera sensação concomitante senão uma vivência intencional”, de modo que a sentimos precisamente ante um objeto (suscitador) que nos recorda associativamente outro que nós valoramos (objeto propriamente nostálgico, em relação ao qual nos dirigimos também a partir da vivência implicada do anseio), mesmo que esse objeto valorado “não tenha sido explicitado em sua objetividade” (Quepons, 2015c, p. 210). Também em relação a essa forma de nostalgia sem objetividade implícita, dado que guarda em si a possibilidade de realizar um “trânsito na explicitação do objeto de intencionalidade afetiva através de seus horizontes e sua apreensão temática”, temos que a nostalgia em todo momento “já está realizando seus efeitos na forma de um ‘tom’ ou ‘fundo de sentimento’ que permeia tanto o objeto da suscitação como o entorno afetivo” (Quepons, 2015c, p. 211).

Dando continuidade a sua descrição em estrita correlação com os aspectos destacados pela descrição husserliana sobre os estados de ânimo, considerando esta manifestação da nostalgia sem objetividade clara, Quepons (2015c) aponta também a possibilidade que guarda

a nostalgia de se manter como corrente de sentimentos ainda quando não esteja presente seu objeto (tanto suscitador quanto sua referência latente), de modo “que se trata de um momento pré-intencional na medida em que antecipa um objeto latente, não explicitado, mas até o qual se dirige na forma de uma començação a vivência da nostalgia” (Quepons, 2015c, p. 211).

Dessa maneira, mesmo quando não temos explícito o objeto pelo qual nos sentimos nostálgicos (ainda presente na forma de “uma referência de horizonte, não aclarado”), e a nossa atenção se dirige exclusivamente ao objeto que suscitou a nostalgia ao evocar uma associação com esse objeto valioso não tematizado, temos já a manifestação dessa vivência afetiva que se mostra pela forma de um interesse pelo qual seguimos o objeto da suscitação (por exemplo, uma música) que traz consigo “a crescente suscitação afetiva que vai de mãos dadas com a continuação do interesse; junto com ela, há certo efeito sobre o mundo entorno, que é justamente o resplendor da afetividade” (Quepons, 2015c, p. 212).

Assinala também Quepons (2015c, p. 214) que quando encontramos com o objeto explícito em relação ao qual a nostalgia se dirige na forma de uma intencionalidade afetiva e volitiva, vivemos “uma suscitação sensível, que em nosso caso seria a sensação de desânimo e pena, essa opressão no peito”, a qual “manifesta essa peculiar tristeza que chamamos nostalgia”, levando ainda à aparição de certo resplendor do lado do objeto, enquanto “tonalidade sensível que tinge o objeto da representação da tristeza por saber que aquilo que amamos está longe ou perdido para sempre”. Desse modo, observa-se no contexto da análise de Quepons (2015c, p. 215, 221-222) sobre a nostalgia também uma consideração sobre os sentimentos sensíveis, igualmente presentes nessa vivência concreta e complexa. Nesse sentido, como característico das sensações afetivas, aparecem como conjunto de sensações localizadas e referidas corporalmente, cumprindo uma função de “conteúdos expositivos da apreensão afetiva do objeto”, podendo também, conforme assinalado, durar após o objeto da

suscitação afetiva não estar de nenhuma maneira presente, passando “a formar parte do horizonte externo de toda vivência realizada durante o estado de ânimo nostálgico”.

Com relação às múltiplas referências intencionais contidas na experiência concreta da nostalgia, em acordo com a exposição realizada até então, temos que essa vivência afetiva complexa “teria certa referência ao objeto que suscita ou desperta a nostalgia e, por sua vez, certa referência implícita fundada na consciência retencional, dirigida afetivamente e não tematizada, até o objeto valioso que se sabe perdido ou distante” e ainda outra “referência não apreendida até o valor que se vive como ponderação positiva do objeto”, que aparece como objeto amado em função do seu caráter valorativo enquanto “amável” (Quepons, 2015c, p. 219). Entretanto, em atenção a esta singularidade axiológica do objeto nostálgico, explicita Quepons (2015c, p. 219) que esse valor é mais do que um “mero caráter de ‘ser amado’ porque, ainda que se recorde com certo gozo, a consciência de sua perda” faz com que nos refiramos a ele simultaneamente “como objeto por cuja falta sinto tristeza”.

Dessa maneira, em função do caráter entrelaçado das referências afetivo-valorativas, volitivas e representativas que confluem e se entrelaçam na constituição do caráter específico do objeto nostálgico, descreve Quepons (2015c) a nostalgia como sendo “nem alegria nem mera tristeza; é um tom afetivo com seu raio de intencionalidade que provoca certa melancolia” que está, por sua vez, fundada num anseio congenitamente frustrado em relação ao qual que se pode ainda desfrutar em seu caráter algo prazeroso, embora trágico, na recordação ou na fantasia que reproduz o objeto valioso pelo qual temos e sentimos um apreço especial e, por isso, também a sua falta.

Em continuidade, tendo em vista a consideração desta imbricação intencional que constitui a nostalgia de modo que ela possa se manifestar como “um sentimento de pena ante a constatação da crença no caráter distante ou perdido do objeto amado”, que, por sua vez, pode ser “representado na recordação (...) [e] apreendido com uma qualidade de agrado

justamente pela valoração positiva que temos nele agora”, conformando sua tonalidade melancólica paradoxalmente agradável, interroga Quepons (2015c) se a especificidade do resplendor do objeto próprio da nostalgia (reproduzido) remete a um tipo superposição de resplendores de valência positiva e negativa. Contudo, contestando esta hipótese descritiva, diz o autor: “é um só resplendor e é o da nostalgia cuja condição de possibilidade é que o objeto seja valorado” (Quepons, 2015c, p. 221).

Quanto a este último ponto, poderíamos propor também uma resposta complementar, partindo da descrição de Husserl a respeito da mescla de vivências afetivas que confluem na formação de uma tonalidade afetiva de estado de ânimo preponderante, sendo capaz de receber novas incitações e modificar-se em relação a sua intensidade e tonalidade específica (Lee, 1998; Quepons, 2013b, 2016a). Além disso, concebemos também, em consonância à apresentação de Quepons (2014a) sobre as análises da fenomenologia genética de Husserl, sem entrar em contradição com a nossa indicação anterior, a possibilidade hipotético-descritiva de que essa mescla supostamente contraditória presente no resplendor nostálgico deve este modo de matização particular às sínteses passivas de associação dos conteúdos sensíveis ligados à esfera afetiva como resultado da união complexa dessa multiplicidade de formas de apreensão intencional afetiva (positiva e negativa) contida na nostalgia.

Ademais, com relação a essa qualidade peculiar de agrado presente na experiência concreta da nostalgia que “convoca a permanecer durante algum tempo”, por função do “mesmo anseio inconfessado até o objeto de seu amor não explícito”, levando o “sujeito da nostalgia a uma inclinação melancólica e a permanecer na suscitação nostálgica”, visto que “descobre, apesar do pesar que lhe provoca, certa satisfação, ou deveríamos dizer, consolo”, comenta Quepons (2015c):

Essa é a razão pela qual na nostalgia sentimos inclinação a passearmos por certos lugares, escutar determinada música ou, inclusive, degustar certos pratos que nos

recordam afetivamente à pessoa ou situação valorada positivamente. Também, pelas mesmas razões, em certas ocasiões, sentimos, acidentalmente, e sem pretendê-lo, certa afetação pelo encontro com determinadas apreensões que nos suscitam uma nostalgia tão forte que nos enche de tristeza ao recordar, por efeito desta associação, nosso amor por esse objeto perdido, que desde então sentimos falta (p. 222).

Examinando o tema do resplendor afetivo da nostalgia, pontua Quepons (2015c, p. 223) ainda a questão em aberto sobre “o papel que jogam as imagens concomitantes que se produzem na fantasia, na qual acedemos a certa representação, no voltar-se rememorativo, que modificam ou matizam certos aspectos do recordado seguindo padrões ou pautas relacionadas com nosso sentimento”, de modo que fica ainda por responder “em que medida a rememoração do objeto da nostalgia vai acompanhada de certa ‘idealização’ fantástica, motivada pelo fervor afetivo”. Nesse sentido, coloca o autor uma interrogação sobre a realidade do conteúdo da recordação nostálgica, em semelhança àquele processo descrito no qual o valor do objeto se mostra justamente pelo fato de ter sido perdido, de modo que esse mesmo valor passa a ser apenas suposto em relação ao contexto empírico de sua manifestação originária, dado que é apetecido essencialmente no presente. Não obstante, apesar de se por em dúvida a coerência entre o valor (suposto) no contexto de sua manifestação empírica e aquele que se manifesta na nostalgia, enquanto objeto de uma tendência anelante atual, seu valor é encontrado de modo evidente.

Talvez as coisas realmente não tenham ocorrido como as recordamos, mas, secretamente, no consolo que encontramos ao recordar essas coisas bonitas, desejamos que houvessem acontecido como nós a representamos na disposição nostálgica. Desde o ponto de vista da representação objetiva do recordado na disposição nostálgica, certamente, este efeito compromete a verdade do visado

nela. Sem embargo, desde a perspectiva afetiva, há plena evidência do que sentimos pelo amado, inclusive na idealização que realizamos ao recordá-lo, pois se não fosse pela ocasião desse sentimento não procederíamos implicitamente realizar dita idealização (Quepons, 2015c, p. 223).

Quepons (2015c) encerra seu ensaio apontando descritivamente a respeito de uma variedade de nostalgia que pode ser vivida em relação a um momento presente que imediatamente passa a partir de certa forma de antecipação de que sentiremos falta deste instante vivido no futuro. Com isso, diz o autor que é na evidência da finitude do presente momento que esse tipo de experiência pode se dar um tipo de pressentimento, como quando sabemos que vamos partir ou quando não queremos “abandonar esse lugar, a essa pessoa, esse preciso momento em que estamos com ela e sabemos que sentiremos saudades (*echar de menos*) por muito tempo de tal momento” (Quepons, 2015c, p. 225).

Contudo, trata-se de uma antecipação feita no vazio, pois não sabemos se vamos efetivamente sentir nostalgia por esse momento no futuro. De todo modo, baseando-nos em nossa experiência sedimentada a respeito da forma como temos vivido antes a experiência nostálgica, temos essa peculiar possibilidade de antecipá-la já no momento presente. Assim, inclusive nesse tipo de nostalgia antecipada, “parcialmente tematizada”, que se mostra a partir de uma antecipação vazia, mas plenamente consciente para nós no momento de sua efetuação, “há um tom afetivo de fundo que não se confunde com dita nostalgia que é o tom afetivo do preciso momento presente”, assim como “uma valoração não tematizada por esse mundo circundante (...) que surge quando já é demasiado tarde para estar aí outra vez”, pois é sempre possível que o “mundo que sentimos falta na nostalgia seja justo aquele ao qual nunca poderemos voltar” (Quepons, 2015c, p. 225).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do conjunto de nossa exposição em relação ao objetivo dessa pesquisa – quer seja: analisar a questão das vivências afetivas a partir do modo como foi apresentada e desenvolvida nas análises fenomenológicas presentes em obras filosóficas de Edmund Husserl –, construído a partir do processo metodológico da pesquisa teórico-bibliográfica, pudemos constatar, de modo geral, alguns dos principais momentos e dos respectivos aspectos referentes ao conteúdo e à maneira como Husserl analisou e descreveu, em sua obra fenomenológica, de modo coerente e articulado, as vivências afetivas, explicitando-as em termos de: suas diferentes formas intencionais possíveis; relações intencionais de fundamentação, apreensão e motivação que mantêm entre si; sua respectiva participação na constituição de um nível ou estrato de sentido objetivo próprio relativo aos valores; formação dos “resplendores afetivos” como determinações sensíveis quase objetivas apresentadas no polo correlato da vivência afetiva dirigida a um objeto particular e/ou ao mundo da experiência etc.

Tomando essas análises em termos de sua generalidade, podemos constatar que todas elas, a sua forma, passam pela consideração do sentido da intencionalidade das vivências, a qual ocupa uma posição central na obra fenomenológica de Husserl, apresentando-se como traço nuclear do próprio modelo investigativo (análise intencional) de sua fenomenologia, utilizado no esclarecimento da correlação entre as unidades de sentido (objetivo) encontradas e as estruturas das vivências mesmas que as constituem. Sendo assim, enumeramos alguns dos núcleos de exposição, discussão e análise que retomam, circunscrevem e destacam os principais momentos e aspectos da caracterização de Husserl sobre as vivências afetivas encontrados em nossa pesquisa.

1. Na quinta investigação de suas *Investigações Lógicas*, vimos que Husserl apresenta uma descrição a respeito das vivências de sentimento partindo do questionamento da unidade da intencionalidade em relação às vivências apontando um domínio onde a intencionalidade parece ser questionado: o das “vivências de sentimento” (*Gefühle*). Ali, traça uma exposição que será fundamental para todo o desenvolvimento posterior de suas descrições a respeito da esfera afetiva, partindo do questionamento básico de se haveriam vivências de sentimento que intencionais e se também poderíamos encontrar exemplos de sentimentos que não fossem de todo intencionais. Nesse contexto, delimita Husserl uma reflexão sobre vivências afetivas a partir da qual constata intuitivamente uma relação intencional essencial, isto é, vivências afetivas que estão dirigidas até algo objetivo, denominadas de “vivências intencionais de sentimento” ou “atos de sentimento” (*Gefühl Akte*).

2. Tomando em conta as objeções dos críticos da concepção da intencionalidade dos sentimentos, apresenta Husserl uma posição análoga a de Brentano, que estabelece para as vivências de sentimento que somente podem comparecer com uma referência intencional porque se mostram enlaçadas, por meio de um processo de fundação, sobre vivências de representação (percepção, imaginação, rememoração, juízo, etc.) – os atos objetivantes – que lhes dão originalmente uma referência intencional até objetos para os quais as vivências de sentimento – como atos não objetivantes – podem então se dirigir. Ainda, acrescenta Husserl que esse modo de referência intencional dos sentimentos, ainda que seja derivado do entrelaçamento com vivências de outra esfera, configura uma relação direta dirigida ao objeto intencional e não meramente associada ou indireta, implicada de modo distanciado. Descreve assim a absoluta evidência da referência intencional em uma série de vivências afetivas concretamente encontradas, que seriam autênticos atos.

Em continuidade, aprofunda Husserl uma breve discussão a respeito do caráter intencional da relação entre a vivência de representação fundante e da vivência de sentimento

fundada, caracterizando assim uma posição contrária à concepção de uma relação causal entre os distintos atos e seus respectivos objetos tomados como exterioridade. Mantendo o domínio de sua descrição na esfera intencional, explicita com isso um modo distinto de causalidade, não empírica ou psicofísica, pela qual as vivências de representação (percepção, imaginação, rememoração etc.) – e seus respectivos objetos – podem suscitar (ou despertar ou excitar) vivências de sentimento.

3. Husserl mostra também a possibilidade de encontrarmos vivências de sentimento que não são de modo algum intencionais, e que se comportariam como verdadeiras sensações, denominando-as de “sentimentos sensíveis” (*Gefühlsempfindungen*) ou “sentimentos de sensação” (*sinnliche Gefühle*). Nesse contexto de exposição sobre os sentimentos sensíveis, descreve Husserl as vivências afetivas em analogia com o modelo de descrição das vivências perceptivas. Desse modo, elucida o processo de apreensão, por parte dos atos de sentimentos, de conteúdos sensíveis dos sentimentos sensíveis que promove, a partir de uma captação animadora, a exibição de caracteres sensíveis quase objetivos nos objetos afetivos, de modo que esses conteúdos relativos às vivências afetivas não intencionais passam a se manifestar, na apreensão afetiva, nos próprios acontecimentos como uma luz ou coloração que os recobrem.

Assim, além de uma referência intencional, ao mesmo tempo em que se encontram referidos e localizados como suscitação afetiva na corporeidade do sujeito psicofísico sensível que vive essas sensações afetivas, encontramos também, nas vivências de sentimento concretas, a manifestação de seus caracteres sensíveis unidos a sua objetividade própria. Com isso, Husserl aponta para a constatação do fenômeno do “resplendor” (*Schimmer*), que se manifesta de forma que pode ser metaforicamente descrita a partir do sentido de revestimento ou tingimento do polo objetivo dessas vivências com uma coloração ou iluminação afetiva.

4. Husserl descreve também uma maneira peculiar de se manifestar das vivências de sentimentos sensíveis, que as diferencia das “vivências de sensação” (*Empfindungen*) da esfera representativa, explicitando a capacidade dos sentimentos sensíveis de perdurarem em e para nós após terem cedido os respectivos objetos intencionais, com os quais os próprios sentimentos sensíveis estão inicialmente entrelaçados e referidos na forma dos resplendores, para o segundo plano de consciência ou quando esses mesmos objetos como fatores suscitadores dos sentimentos não estão de modo algum presentes. Com isso, passam os sentimentos sensíveis, por um período indeterminado, a um modo de manifestação em que podem ser referidos ao próprio sujeito que os sente ou serem captados em termos de sua tonalidade própria.

Com a descrição dessa possibilidade de duração na ausência da exposição de caracteres objetivos com os quais estejam explicitamente relacionados, assim como em função de sua possibilidade de entretecer com os atos de sentimento na formação de uma coloração afetiva própria que reveste como uma luz ou coloração os objetos e que pode se expandir para o próprio mundo como entorno ou horizonte da nossa experiência, temos que Husserl, já nas *Investigações Lógicas*, efetua uma antecipação descritiva coerente com o sentido de outro tipo de vivência afetiva denominada como *Stimmung* ou, na tradução aqui utilizada, “estado de ânimo”.

5. Husserl caracteriza ainda outro tipo de vivência afetiva denominada de “estado de ânimo” (*Stimmung*), a qual analisa em detalhe e profundidade em uma variedade de textos, sendo boa parte deles referidos à série de manuscritos de investigação ainda inéditos, sendo a grande parte deles vinculados ao projeto de obra sistemática não concluída denominada *Estudos sobre a estrutura da consciência*. Também são apresentados os textos referentes ao período prévio à publicação da primeira obra fenomenológica de Husserl, as *Investigações Lógicas*, correspondentes aos apontamentos de Husserl ao estudo de Stumpf denominado

Psicologia do Som, em que Husserl apresenta pela primeira vez explicitamente sua concepção a respeito dos estados de ânimo (Quepons, 2015d).

Em outro grupo de textos, entre manuscritos inéditos (Ms. A VI 8, Ms. A VI 12) e outras obras publicadas postumamente (Hua XXXVII) (Quepons, 2014c, 2016a), apresenta Husserl também a respeito do fenômeno denominado como “ressonância” (*Resonanz*) que estaria ligado à formação de um “ambiente afetivo” (*Gefühlsmilieu*) que implica uma caracterização dos estados de ânimo a partir da descrição de uma forma de enlaçamento entre as vivências de sensação afetivas corporalmente localizadas e o mundo circundante afetivamente apercebido, assim como um tipo de associação que se dá entre o sentimento intencional atual em conjunção com sua suscitação sensível com o acervo de experiências anteriores correspondentes a cada vida concreta a partir de um enlace associativo decorrente de sua semelhança.

Também, entre os principais escritos de Husserl que apresentam o tema dos estados de ânimo, temos a menção aos manuscritos tardios de 1924 a 1934 que tratam da caracterização dos estados de ânimo em termos de uma antecipação afetiva da vida considerada em sua totalidade a partir de uma vivência de estado de ânimo particular denominada por Husserl de *Sorge*, isto é, “preocupação” ou “cuidado” (Quepons, 2016a).

6. Husserl delimita a possibilidade de se vivenciar os estados de ânimo como uma forma de referência afetiva difusa que se manifesta após ter o objeto intencional que originalmente suscitou um ato de sentimento não estar mais presente, mas que ao mesmo tempo guarda uma referência à objetividade do sentimento, de modo que um estado de ânimo pode manter, ainda que em uma intensidade distinta, o mesmo caráter do sentimento primitivo que o motivou e ainda guardar uma referência implícita dirigida ao mesmo objeto suscitador do ato de sentimento original, possibilitando sua recuperação espontânea desse para nós.

Juntamente com essa possibilidade de duração do estado de ânimo, Husserl descreve essa vivência afetiva como capaz de se estender para além do contexto do objeto da suscitação afetiva original, ampliando com isso a sua direção, alcançando desse modo o restante das atividades que se dão simultaneamente ao contexto de sua suscitação duradoura. Constatamos também nos estados de ânimo certa forma de transferência de propriedades axiológicas (valorativas) ou da qualidade da referência afetiva do sentimento até outros objetos, em decorrência da irradiação de sua tonalidade afetiva que banha como iluminação ou coloração afetiva o horizonte mais amplo de objetos. Porém descreve que se trata de uma transferência parcial, pois não se confunde a qualidade afetiva ou valor desses objetos “revestidos” com o valor do próprio objeto suscitador original.

Descreve Husserl também a possibilidade essencial do estado de ânimo, enquanto vivência afetiva dominante, de ser estimulado ou motivado, em termos de sua tonalidade ou intensidade própria, por outras vivências de sentimento (intencionais e não intencionais) que servem como momentos novos (posteriores) de fundamentação ou incitação capazes de modificar os estados de ânimo enquanto duram, a partir de uma mescla ou fusão de distintas vivências afetivas. Com isso, aponta para a possibilidade de um obscurecimento relativo ou perda completa da retenção da referência implícita que permite a retomada da objetividade suscitadora da vivência afetiva. Podemos nos encontrar afetivamente dispostos ou afinados de determinada forma sem que saibamos efetivamente naquele momento como e porquê nos sentimos assim. Dessa maneira, no caso dos estados de ânimo, podemos perder a clareza da referência dos motivos pelos quais nos sentimos de tal maneira.

Caracteriza Husserl os estados de ânimo dessa forma em termos da possibilidade de diferentes vivências afetivas de se mesclarem, formando unidades de sentimento com certa independência de uma objetividade direta, podendo ainda coexistir em determinado momento com outras unidades de sentimento que podem ser distinguidas a partir de seu caráter de

origem, dos conteúdos prevalentes de sentimento, do curso de desenvolvimento dessas unidades, a forma na qual os distintos sentimentos estão unidos etc.

Temos também a caracterização de seu modo intencional específico, descrito por Husserl em termos de uma consciência de fundo, implícita, confusa ou ainda difusa sobre objetos, que os comentadores traduzem a partir da chave de interpretação proveniente da noção de horizonte ou intencionalidade de horizonte na tentativa de elucidar e organizar os escritos de Husserl a respeito da estrutura intencional desse tipo de vivência afetiva.

Desse modo, os estados de ânimo podem ser considerados, ao seu modo, intencionais, pois guardam uma referência que, de modo particular, enquanto têm duração, constitui uma unidade afetiva de fundo de nossa própria experiência, que, por sua vez, manifesta-se, noeticamente, como uma corrente de sentimentos (sensível e corporalmente suscitados), que permeia com um caráter sensível unificante as próprias vivências manifestas no fluxo da consciência, e, ao mesmo tempo, noematicamente, como uma irradiação (ou reverberação) que traspassa ao entorno da nossa experiência, revestindo-o com sua tonalidade própria.

Dessa forma, ao lançar mão da noção de intencionalidade de horizonte, resgatada da obra tardia de Husserl, apontam os comentadores para a possibilidade de ordenar as diferentes descrições de Husserl sobre os estados de ânimo, ampliando o esclarecimento sobre o modo de referência dessa vivência afetiva em particular bem como sua relação com outras vivências e com o mundo de objetos que ela permeia. Ademais, também possibilita evidenciar o papel fundamental que tem os estados de ânimo na constituição transcendental, indo além da ordem meramente subjetiva ou psicológica, dado que constituem horizontes afetivos concretos.

7. Husserl descreve o estreito vínculo entre a esfera da vida afetiva e a corporal, a partir da caracterização dos estados de ânimo em conjunção à complexa descrição sobre as sínteses associativas que unificam a esfera da sensibilidade, incluindo as vivências de sentimento (intencionais e não intencionais), apontando para a íntima participação da

corporeidade no contexto dos estados de ânimo a partir da unidade de ressonância afetiva que estabelece um vínculo entre as vivências afetivas corporalmente localizadas (em termos de uma corrente de sentimentos) e a manifestação de um tom afetivo que se manifesta como revestindo nosso mundo entorno da experiência perceptiva. Também apresenta o papel do corpo nos estados de ânimo por sua conjugação com as cinestésias que participam da constituição dinâmica da espacialidade implicada pelo sentido de entorno ou mundo circundante no qual os estados de ânimo manifestam a determinação sensível quase objetiva do resplendor.

8. Tomando em consideração o fenômeno da ressonância afetiva no contexto das análises dos estados de ânimo, temos também em Husserl a descrição de que essas vivências afetivas participam na constituição de sedimentos da vida concreta que apontam para a formação de habitualidades afetivas a partir de uma variedade de eventos associados afetivamente valorados que predispõe a reativação de certas menções afetivas em contextos semelhantes, de modo que podem vir a constituir predisposições ou inclinações ligadas a certas atitudes axiológicas, ou seja, formas recorrentes de encontrar determinados sentidos de valor em função de determinadas experiências que aparecem passivamente associadas no contexto da historicidade de um eu concreto.

No contexto dos manuscritos tardios, temos a caracterização dos estados de ânimo no sentido de um caráter de antecipação afetiva da vida concreta em sua totalidade, que se manifesta por meio da vivência denotada como *Sorge*, ou “cuidado” ou “preocupação”, por meio da qual o sujeito se dirige afetivamente em relação ao próprio futuro e a sua vida total que inclui a consideração do horizonte situacional de suas possibilidades próprias em termos de êxitos e fracassos, denotando uma tendência antecipatória de caráter afetivo.

9. Em continuação, tomando em consideração as análises e descrições de Husserl a respeito das vivências afetivas no contexto dos dois primeiros tomos de sua obra *Ideias*, cujos

resultados guardam certa relação e unidade com as investigações efetivadas por Husserl no contexto de suas lições voltadas ao tema da ética e da teoria dos valores, assim como com alguns de seus manuscritos de investigação correspondentes aos *Estudos sobre a estrutura da consciência*, temos algumas matizações, modificações e ampliações da compreensão dos atos afetivos e de seus correlatos a partir de uma nova terminologia correspondente ao estágio de desenvolvimento de sua fenomenologia transcendental. Desse modo, passa Husserl a uma pormenorizada consideração das vivências afetivas tomadas a partir da descrição dos caracteres valorativos, definindo com isso também um novo momento que abrange a formação de um tipo de objetividade própria à esfera afetiva.

A partir de *Ideias I e II*, portanto, Husserl propõe um modelo de compreensão dos atos fundados no qual as chamadas vivências afetivo-valorativas se apresentam como noeses fundadas sobre outras noeses fundantes e apresentam também seus respectivos correlatos noemáticos como correlatos que estão fundados em um nível superior em correlatos noemáticos próprios das vivências que se manifestam em um nível inferior, tudo isso na unidade de uma vivência concreta com seu respectivo correlato cujas partes ou momentos podem analisadas apenas de modo abstrativo.

Nesse contexto, discute Husserl a questão da forma de apreensão dos correlatos objetivos próprios dos atos afetivo-valorativos: estes correlatos só podem ser apreendidos objetivamente por meio de atos de objetivação se dirigem a eles. Desse modo, temos que originariamente os valores não são apreendidos de modo isolado, como objetos específicos, mas justamente se manifestam como propriedades fundadas concretamente nas coisas, captadas como “coisas de valor” ou “coisas valiosas”, para as quais nos dirigimos como correlato intencional pleno do ato valorativo. Assim, somente em um momento posterior, tendo esse correlato intencional pleno pré-dado como valioso agora modificado pelo foco de uma vivência (teórica) capaz de objetivar sua propriedade de valor como uma objetividade

particularmente considerada, pode-se falar de valores como objetos capazes de serem julgados, articulados conceitualmente e predicados de maneira específica.

Nesse contexto, Husserl traça também um paralelismo entre as vivências da esfera afetiva e dóxico-teórica que dimensiona a possibilidade da consciência valorativa de ser igualmente modalizada no sentido de colocar os seus respectivos correlatos intencionais em distintos graus de posicionalidade, de modo que podem variar dentro de um espectro de crença em termos de valiosidade certa, duvidosa, possível, presumida, inexistente etc. De modo semelhante, apresenta também, em um paralelo das vivências afetivo-valorativa com a vivência da percepção, que essas podem guardar em si uma referência antecipatória do sentido valorativo, ou seja, podem expressar em uma menção vazia, que não tem momentaneamente a apresentação originária do objeto de valor.

Sendo assim, a partir de *Ideias I e II*, delimita Husserl a possibilidade de se considerar as vivências da esfera afetiva como propriamente constituidoras de sentido numa acepção noemática objetiva, de modo que avança em uma compreensão de que as vivências afetivas não somente trazem a nós qualidades subjetivas senão que efetivamente constituem correlatos objetivos irreduzíveis aos outros atos, pondo assim uma dimensão totalmente nova de sentido: trata-se da dimensão de sentido da valiosidade captada no objeto como correlato noemático dessas vivências fundadas, contemplando os distintos momentos da concreção e plenitude referentes aos outros níveis inferiores (fundantes), que ganham agora um novo estrato de sentido constituído sobre eles.

Com isso, temos a exposição de Husserl de que a partir das vivências afetivas se constitui uma nova dimensão ou novo estrato de sentido objetivo, não derivável da mera exibição empírica dos objetos e que também não são meras partes vinculadas ou aderidas, como qualidade ou modos de referência meramente subjetivos ou ingredientes – isto é, não se trata de uma parte constitutiva da própria vivência sem relação com a coisa manifesta por ela

–, às meras coisas, constituídas e apresentadas pelas vivências representativas. Ao contrário, essa nova dimensão de sentido remete justamente a noemas valorativos encontrados nas próprias coisas que a nós se dão como objetividades concretas de valor, tomadas em sentido estético (belo e feio), ético-moral (bom ou mau), utensiliar (objetos de uso de diferentes tipos), como obras culturais etc., engendrando o próprio agir e habitar humano.

Husserl retoma em *Ideias II* que, embora seu caráter constituinte possa ser revelado pela atitude teórica da consciência e não participem da constituição do objeto em sentido teórico (pois são incapazes de determina-lo no sentido empírico), as vivências afetivas são originariamente vivenciadas em termos de atitude valorativa ou prática e oferecem um novo estrato de sentido que pode ser, eventualmente, considerado em atitude teórica. Desse modo, os estratos constitutivos originários de valor podem vir a ser captados e determinados em novos atos teóricos (diferentes daqueles que já estão presentes como base de fundação desses atos valorativos) por meio de uma modificação fenomenológica da visada até eles.

Nessa obra, Husserl descreve que as vivências afetivas se referem a objetividades predadas constituídas espontaneamente em um nível noemático superior. Também apresenta o posicionamento a respeito da diferença entre o ato de valor (que capta espontaneamente objetividades predadas fundadas de sentido próprio cuja constituição e apercepção originária têm como componente necessário vivências afetivas) e o juízo de valor, que, por princípio, pode ser realizado somente *a posteriori* em relação a esse momento primordial da constituição e captação dos valores realizada pela consciência valorativa, que, por sua vez, passa por uma modificação de atitude ulterior: o valor pré-dado na coisa passa a ser tomado objetivamente no sentido de uma atitude teórica.

Husserl denomina essa apercepção ou captação originária de valor de “valicepção” (*Wertnehmung*), expressão empregada em sentido de analogia com a percepção no contexto da esfera valorativa, que corresponde ao modo de entrega afetiva do valor por parte sujeito

“junto” ao objeto, sentindo-o, isto é, captando-o pré-teoricamente, o que por sua vez torna possível a evidência originária de seu caráter valioso.

10. Husserl descreve a possibilidade de diferentes atos espontâneos se manifestarem simultaneamente, de modo que aparecem sobrepostos uns sobre os outros, configurando a distinção entre um “ato dominante”, no qual vivemos preferencialmente, e um “ato servidor” que permanece ao fundo, separado do momento em que vivemos preferencialmente. Contudo, pertence a nós a capacidade de alternar o sentido de dominância entre esses atos mediante a mudança de foco da nossa atenção. Desse modo, explicita Husserl o sentido de um tipo específico de consciência em que podemos manter duas formas de menção simultaneamente executadas na espontaneidade, sendo uma delas temática (nível primário de atividade) e outra não temática (nível secundário de atividade), bem como a nossa possibilidade de alternar entre eles em termos de nosso foco ou assunto principal/preferencial, sem perder efetivamente a menção que permanece no plano não temático da consciência.

Em relação à mudança de foco dos atos teóricos em relação às vivências afetivas, em um momento posterior, destaca Husserl a possibilidade de nos dirigirmos na reflexão à vivência de sentimento pela qual nos dirigimos a determinado objeto e enunciar que este nos afeta, assim como descrever o modo específico como ele nos faz sentir. Também descreve a possibilidade de estarmos dirigidos ao próprio objeto dessa vivência e ao seu valor como algo próprio ao objeto e, em última instância, como predicado de nível superior em que se pode extrair, apesar de seu caráter fundado originário, um grau de objetividade próprio.

Husserl aponta também alguns problemas de difícil resolução relativos ao fato de que os predicados afetivos que revelam o valor serem dados em certo sentido de modo subjetivo, pois remetem ao modo próprio como o(s) sujeito(s) a partir da execução de seu(s) ato(s) valorativo(s) particular(es), e, assim, se constituindo para eles e não para todos os sujeitos simultaneamente. Indica dessa maneira a complexidade da consideração e dificuldade da

resolução dos problemas ligados ao sentido da constituição realizada na esfera afetivo-valorativa na medida em que tais correlatos noemáticos de ordem superior podem ser considerados simultaneamente como predicados subjetivos e objetivos. Não obstante, enfatiza-se que são objetivos em um sentido próprio, pois, como vimos, apesar de não corresponderem ao sentido empírico/natural dos objetos, se apresentam nas coisas valiosas que aparecem para o sujeito, e, posteriormente, podem ser captados objetivamente como valores mediante um giro da atitude teórica.

II. Ainda, considerando a discussão relacionada a respeito da caracterização do noema afetivo concreto e das condições de possibilidade de serem apresentados de modo integral em uma expressão linguística, temos a argumento, a partir dos apontamentos deixados por Husserl em *Ideias I*, de que a captação do valor dado por meio da sua constituição originária apresenta caracteres objetivos que excedem a camada possível de ser expressa por meio dos nossos recursos e esforços linguísticos. Entre esses caracteres, destaca-se a camada sensível (formada pelos sentimentos sensíveis) constituída como um momento fundado sobre o núcleo do noema valorativo dados na apercepção originária do valor, que pode ser entendido em termos do que Husserl denominou em outros contextos pelo fenômeno de resplendor afetivo.

Desse modo, por meio de uma variedade de exposições relativas à discussão sobre os limites e condições da expressão em trazer os distintos níveis de sentido implicados nas vivências e nos seus correspondentes correlatos noemáticos, evidencia-se a descrição de Husserl a respeito da irreducibilidade da esfera de sentido (*Sinn*) à do significado (*Bedeutung*), que se faz patente de maneira particular no contexto das vivências afetivas. Deste modo, fica evidenciado a partir de Husserl que o sentido da vivência contempla um conjunto de aspectos excedentes – tais como os componentes do ato afetivo e do noema afetivo em sua singularidade concreta, plena e imanente dados na vivência originária – em relação ao

conteúdo dos atos expressivos, relacionados à significação, que tende, em última instância, a buscar expressar os sentidos incluídos e manifestos na e pela vivência. Entretanto, com relação à expressão dos conteúdos noemáticos da esfera afetiva, tendo em vista a impossibilidade da esfera expressiva em dar conta de todos os conteúdos da esfera inferior caracterizada pelas vivências dadas em sua concretude e plenitude originárias, Husserl considerou a possibilidade de expressá-los por meio de recursos linguísticos indiretos que denominou de “rodeios” ou “desvios”.

12. Em seguida, a partir da reconstituição das considerações de Husserl, deixados na forma de apontamentos encontrados em seus manuscritos de 1912, a respeito das críticas do estudo de Geiger de 1911 sobre a consciência dos sentimentos, temos que esse contato entre pensadores, em seu contraste de leituras e compreensões, resultou em um debate frutífero, que permitiu Husserl avançar em suas análises e descrições fenomenológicas sobre as vivências afetivas, apontando para aspectos que o influenciaram em suas obras seguintes.

Especificamente, temos a oposição por parte de Husserl em relação à tese de Geiger sobre a impossibilidade de se refletir sobre as vivências afetivas no momento em que duram para e em nós. Husserl também critica Geiger em relação ao seu posicionamento acerca da pervasividade completa das vivências afetivas e da correspondente perda de sua referência objetiva no momento em que são refletidas, pontuando que, ainda no caso dos estados de ânimo, onde os motivos da suscitação afetiva já não estão presentes, é possível retomá-los, sem que se observe, como sugere Geiger, uma transformação radical da vivência afetiva que justifique a atribuição de incapacidade epistêmica inerente ao processo ligado à atenção analítica (ou reflexão) voltada às vivências afetivas.

Com isso, descreve Husserl que, mesmo quando vivemos afetivamente dirigidos aos objetos de suscitação ou aos caracteres objetivos do sentimento, como os resplendores e os objetos valiosos, ainda assim, sabemos de modo intuitivo e direto que estamos vivendo em

uma vivência afetiva sem que para isso seja necessário um movimento acrescido de reflexão ou observação analítica, ou seja, sem que nos seja necessário objetivar a nós mesmos como sujeitos que se sentem de determinada maneira ou a própria experiência afetiva. Denota assim que a consciência direta por parte do sujeito das vivências afetivas que vive pode se dar sem que haja necessidade de um ato de reflexão específico.

Rejeita também a noção de cisão ou separação do eu em duas partes – aquela que observa a vivência e a que a vive efetivamente –, proposta por Geiger, para lançar uma compreensão do ato reflexivo, argumentando que este se dá de modo não segmentado. Propõe um modelo descritivo mais dinâmico, mantendo que na reflexão podemos nos dirigir às vivências afetivas sem transmutá-las de modo significativo.

Husserl também pontua a possibilidade de retomar nossas vivências afetivas a partir da rememoração, admitindo parcialmente a título de uma concessão hipotética à Geiger, que isso não implicaria em um obstáculo à análise fenomenológica, na medida em que o sentido dessa vivência permanece conservado ainda que tenha passado em termos de suscitação empírica. Dessa maneira, aponta para a característica da análise fenomenológico-transcendental que está voltada para a descoberta, explicitação e descrição do sentido e não para o aspecto empírico-contingente das vivências, de modo que se legitima com isso o estudo de sentidos afetivos reproduzidos a partir da rememoração.

Husserl também discute sobre outros impasses e limitações das descrições e noções de Geiger, mantendo ainda uma consideração positiva a respeito do que elas têm de úteis, propondo algumas correções. Em relação à concepção de Geiger sobre as atitudes ou orientações da consciência dirigidas ao sentimento e ao objeto do sentimento, Husserl as reapresenta explicitando que se trata de movimento dirigido aos polos de uma mesma estrutura intencional (vivência de sentimento e objeto do sentimento) onde o polo momentaneamente não atendido permanece presente embora não esteja sendo atendido.

Assim, seria possível se dirigir ao objeto ou estado de coisas da vivência afetiva, e, do mesmo modo, à qualidade (no sentido das *Investigações Lógicas*) do ato pelo qual estamos voltados para esse objeto. Essa releitura proposta por Husserl a respeito da terminologia e descrição de Geiger não é neutra em relação ao posicionamento do último, pois envolve a compreensão distinta de que os sentimentos enquanto atos seriam sempre intencionais.

Enfim, temos a interpretação de Husserl a respeito da incompreensão de Geiger dado que teria passado por alto algumas de suas investigações onde teria apontado a distinção entre o “nível temático” e “não temático” da consciência, bem como a distinção entre os conteúdos dados na “espontaneidade” e “passividade” da consciência. Assim, indica Husserl a possível confusão por parte de Geiger da primeira distinção com a última, que teria tolhido uma maior precisão em suas análises, de modo a poder evidenciar, por exemplo, a intencionalidade essencial dos atos afetivos, ainda quando nos orientados a sua menção subjetiva ou noética.

Efetivada esta exposição sobre os escritos fenomenológicos de Husserl que tratam de caracterizar as vivências afetivas, desembocamos finalmente nas considerações sobre os estudos de Ignacio Quepons a respeito do tema da nostalgia enquanto vivência afetiva particular. Partindo diretamente das contribuições deixadas pelo trabalho filosófico de Husserl, realiza Quepons uma detalhada investigação fenomenológica, onde tematiza uma série de aspectos entendidos como momentos cruciais do esclarecimento da configuração intencional dessa vivência afetiva.

Sendo assim, em sua multifacetada análise fenomenológica da nostalgia, descreve Quepons diversos aspectos constitutivos da mesma, a saber: os distintos tipos de vivência afetiva em que pode se apresentar; a formação dos horizontes intencionais implicados nesta vivência afetiva; uma explicitação de momentos constitutivos implicados na vivência da nostalgia relativos à esfera volitiva como o anseio (ou desejo) e a vontade; a relação de fundação do anseio no valor do objeto passado tido como irrecuperável; a relação mantida

com o sentido valorativo do mundo próprio assim como a possibilidade de sua suscitação associada à transformação desse valor pela frustração das expectativas em nossa vida prática; a configuração da unidade de matiz afetivo de caráter peculiar (melancolia com tonalidade de agrado); as sínteses passivas implicadas na suscitação espontânea da vivência nostálgica e condicionantes desta; a tonalidade de resplendor particular da nostalgia; sua relação com a formação dos sedimentos que fundam a apreciação valorativa da nossa vida transcorrida como totalidade valorada para nós etc.

Dessa maneira, partindo do legado de escritos do fundador da fenomenologia, não apenas no que nestes se apresentam, direta e especificamente, em relação ao tema das vivências afetivas, mas também por meio da complexa reconstituição da cumulativa rede de descrições e análises de Husserl, retirada de sua vasta e dispersa obra, nem toda ela publicada, com intuito de ampliar sua própria análise fenomenológica sobre a vivência da nostalgia, temos que a contribuição de Quepons resulta em uma fértil demonstração da capacidade das ferramentas analítico-descritivas da fenomenologia de Husserl em dar conta da investigação das vivências afetivas concretamente vividas e tomadas em suas modalidades particulares. Assim, compõe os escritos de Quepons sobre a nostalgia, em seu conjunto, uma verdadeira contribuição para a fenomenologia da vida afetiva.

Além disso, consideramos que em si mesmos esses estudos de Quepons funcionam como uma verdadeira antologia filosófica dos escritos de Husserl sobre as vivências afetivas, bem como um material que ilustra de modo exemplar o processo ligado ao exercício descritivo e reflexivo da fenomenologia. Demonstram também a potencialidade das análises husserlianas em impulsionar, promover e auxiliar o desenvolvimento de novas investigações fenomenológicas no sentido da progressiva e possivelmente infinita explicitação das distintas, intrincadas e plurais vivências da esfera afetiva, tomadas como objetos de estudo em sentido próprio, podendo assim ser verdadeiramente elucidadas a partir de si mesmas por meio de um

método rigoroso atento aos momentos que estão integralmente configurados e estruturados em cada vivência, que, por sua vez, podem ser descritos a partir da maneira como se dão para nós de modo direto e intuitivo, com o auxílio epistemológico, metodológico e conceitual legado no acervo de obras que forjaram o fecundo movimento filosófico da fenomenologia.

Dessa maneira, entendemos que tais estudos sobre o fenômeno da nostalgia, efetivados com base no trabalho fenomenológico de Husserl, realizados por Quepons e aqui recuperados, configuram-se como uma demonstração de uma sistemática, rigorosa e abrangente descrição de toda uma variedade de momentos específicos que ilustram o próprio trabalho elucidativo de Husserl sobre a vida afetiva, tendo em vista que, inclusive, o filósofo mexicano, a cada momento, reconstitui vários aspectos provenientes do trabalho do fundador da fenomenologia. Contudo, sem reduzir-se à simples reconstituição dos textos husserlianos, Quepons apresenta, de maneira original e autoral, suas próprias análises e descrições que compõe em seu conjunto uma verdadeira contribuição para uma fenomenologia da vida afetiva.

Pelo conjunto dos resultados e das considerações expostas no contexto desta pesquisa teórico-bibliográfica, entendemos que se pôde conduzir a uma compreensão da potencial proficuidade, utilidade e operacionalidade das ferramentas analítico-metodológico-conceituais da fenomenologia de Edmund Husserl em promover acesso, registro e compartilhamento seguros a respeito das estruturas subjetivas humanas ligadas à vida afetiva. Consideramos também a possibilidade dessas investigações em fornecer ao campo *psi* um embasamento epistemologicamente forte, viabilizar um esclarecimento dos conceitos básicos utilizados nesse campo e proporcionar um contexto intelectual para o desenvolvimento e refinamento da atuação profissional que considere ou envolva o âmbito da afetividade.

Por fim, entendemos que o estudo fenomenológico da afetividade pode nos dar condições de ampliar e/ou aguçar, de algum modo, nossa capacidade intuitiva e reflexiva em relação a nossa própria vida afetiva, porquanto se manifesta originariamente na esfera pessoal,

de modo a constituir certo tipo de potencialização de nossa aptidão empática e compreensiva de modo a possibilitar uma aproximação de nossa experiência (tanto própria quanto alheia) do mundo vivido tal como aparece, afetiva e valorativamente, para nós, sujeitos humanos.

REFERÊNCIAS

- Arroyo, C. (2009). The role of feelings in Husserl's ethics. *Idealistic Studies*, 39(1-3), 11-22.
- Averchi, M. (2015). Husserl and Geiger on Feelings and Intentionality. In Ubiali, M., & Mehrle, M. (eds.) *Feeling and Value, Willing and Action: Essays in the Context of a Phenomenological Psychology. Phaenomenologica 216* (pp. 93-103). Switzerland: Springer.
- Barrett, L. F., Lewis, M., & Haviland-Jones, J. M. (eds.) (2016). *Handbook of emotions* (4^a ed.). New York: The Guilford Press.
- Bastos, M. C. (1991). *"Emoção e cognição": questões a partir de duas perspectivas* (Dissertação de Mestrado). Instituto Superior de Estudos e Pesquisas Psicossociais, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.
- Buytendijk, F. J. J. (1987). The phenomenological approach to the problem of feelings and emotions. In Kockelmans, J. (ed.) *Phenomenological Psychology: The Dutch School. Phaenomenologica 103* (pp. 119-132). Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.
- Cabrera, C. (2014). Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de E. Husserl. *Revista de Filosofía*, 39(1), 73-93.
- Calhoun, C., & Solomon, R. (1996). *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosóficas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cetran, H. P. (2006). *Fundamentos Antropológicos de la Psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo.
- Crespo, M. (2012). *El valor de la afectividad: estudios de ética fenomenológica*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Crespo, M. (2015). Moritz Geiger on the Consciousness of Feelings. *Studia Phaenomenologica*, 15, 375-393.

- Crespo, M. (2016). Fenomenología, sentimientos e identidad. La contribución de la fenomenología husserliana de los sentimientos a la cuestión de la identidad personal. *Anales del Seminário de Historia de la Filosofia*, 33(2), 605-617.
- Deigh, J. (2004). Primitive emotions. In Solomon, R. (ed.) *Thinking about feeling: contemporary philosophers on emotions* (pp. 9-27). New York: Oxford University Press.
- Depraz, N. (2011). *Compreender Husserl* (3ª. ed.). Rio de Janeiro: Vozes.
- Depraz, N. (2012). Delimitación de la emoción: acercamiento a una fenomenología del corazón. *Investigaciones fenomenológicas*, 9, 39-68.
- Depraz, N. (2014). La inscripción de la sorpresa en la fenomenología de las emociones de Edmund Husserl. *Eidos*, 21, 160-180.
- Drummond, J. J. (2009). Feelings, Emotions, and Truly Perceiving the Valuable. *The Modern Schoolman*, 86(3/4), 363-379.
- Embree, L. (2011). *Análise Reflexiva: uma primeira introdução na investigação fenomenológica*. Romania: Zeta Books.
- Ferran, I. V. (2013). Aurel Kolnai: Fenomenología de los sentimientos hostiles. In Kolnai, A. *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles* (pp. 7-32). Madrid: Encuentro.
- Ferran, I. V. (2015). The emotions in early phenomenology. *Studia Phaenomenologica*, 15, 349-374.
- Ferrer, U., & Sánchez-Migallón, S. (2011). *La ética de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Fuchs, T. (2013). The Phenomenology of Affectivity. In Fulford, K. W. M., Davies, M., Gipps, R. G. T., Graham, G., Sadler, J. Z., Stanghellini, G., & Thornton, T. (eds.) *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry* (pp. 612-631). Oxford: Oxford University Press.

- Geertz, C. (2008). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC
- Goto, T. A. (2008). *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus.
- Guerra, E. G. (2004). El fenómeno de la afectividad en Husserl. *Páginas de Filosofía*, 9(11), 43-70.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (2ª. ed., Zirión, A., Trad.). México: Fondo de Cultura Económica (Obra original publicada em 1952).
- Husserl, E. (2002). *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura* (Sukuzi, M, Trad.). São Paulo: Idéias & Letras (Obra original publicada em 1913).
- Husserl, E. (2012). *Investigações Lógicas: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento* (Alves, P. M. S, & Morujão, C. A., Trad.). Rio de Janeiro: Editora Forense (Obra original publicada em 1901).
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (Gaos, J., Zirión, A., Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Iribarne, J. (2007). *De la ética a la metafísica: en la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogotá: San Pablo.
- Iribarne, J. (2012). ¿La afectividad como ampliación de la razón? In Rabanaque, L. (ed.) *Afectividad, razón y experiencia* (pp. 83-92). Buenos Aires: Biblos.
- Iribarne, J. (2013). El sentimiento como condición de posibilidad de la ética (E. Husserl). *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 7, 103-118.
- Izard, C. (1977). *Human emotions*. New York: Springer.
- Le Breton, D. (2009). *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes.

- Lee, N-I. (1998). Husserl's phenomenology of moods. In Depraz, N., & Zahavi, D. (eds.) *Alterity and facticity: new perspectives on Husserl. Phaenomenologica* 148 (pp. 103-120). Dordrecht: Springer.
- Lee, N-I. (2005). Phenomenology of Feeling in Husserl and Levinas. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 5, 189-209.
- Liangkang, N. I. (2007). The problem of the phenomenology of feeling in Husserl and Scheler. In Lau, K-Y., & Drummond, J. J. (eds.) *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives. Contributions to Phenomenology* 55 (pp. 67-82). Dordrecht: Springer.
- Lima, A. C. R. (1982). *Algumas aproximações do modelo cognitivo das emoções de Aaron T. Beck com a filosofia, a biologia evolutiva e as neurociências* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais.
- Lima, T. C. S. & Miotto, R. C. T. (2007). Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Rev. Katálisis*, 10, 37-45.
- Martins, J. M. (2004). *A lógica das emoções: na ciência e na vida*. Petrópolis: Vozes.
- Melle, U. (2002). Edmund Husserl: from reason to love. In Drummond, J. J., & Embree, L. (eds.) *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: a Handbook. Contributions to Phenomenology* 47 (pp. 229-248). Dordrecht: Springer.
- Moran, D. (2005). *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*. Cambridge: Polity Press.
- Moran, D. (2011). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Paula, Y. A., & Goto, T. A. (2017). A fenomenologia do asco de Aurel Kolnai: contribuições para o esclarecimento fenomenológico dos afetos. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(2), 231-244.

- Prinz, J. (2004). Embodied emotions. In Solomon, R. (ed.) *Thinking about feeling: contemporary philosophers on emotions* (pp. 44-58). New York: Oxford University Press.
- Porta, M. A. G. (2013). *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola.
- Quepons, I. (2008). *El sentido y la expresión de la vida afectiva: Estudio sobre la diferencia entre sentido y significación en la esfera de las vivencias afectivas como contribución a la Filosofía de la Cultura desde la Fenomenología Trascendental* (Dissertação de Mestrado). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia Michoacán.
- Quepons, I. (2012). Los horizontes afectivos de la vida concreta: intencionalidad de los templos de ánimo y conciencia de fondo en la fenomenología de Husserl. In Universidad Michoana de San Nicolás de Hidalgo (eds.), *Seminario de Estudios Básicos de Fenomenología Trascendental* (pp. 1-16). México: UNAM.
- Quepons, I. (2013a). La conciencia de los sentimientos: introducción al análisis intencional de la vida afectiva de acuerdo a Ideas I. In Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM (eds.), *Seminario de Estudios Básicos de Fenomenología Trascendental* (pp. 1-27). México: UNAM.
- Quepons, I. (2013b). Nostalgia y anhelo: contribución a su esclarecimiento fenomenológico. *Open Insight*, 5(5), 117-145.
- Quepons, I. (2013c). Sobre el sentido y expresión de la vida afectiva en la fenomenología de Husserl. *Eikasia*, 47, 391-416.
- Quepons, I. (2014a). Asociación pasiva y formación del templo de ánimo: aspectos de una fenomenología de la nostalgia. *Devenires*, 15(29), 217-248.
- Quepons, I. (2014b). El templo de ánimo como horizonte de la reflexión: autoexamen, decisión y consideración emotiva. *Valenciana*, 7(13), 83-111.

- Quepons, I. (2014c). El temple de ánimo y los horizontes de la vida corporal: Esbozo de una sistematización fenomenológica. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 8, 53-72.
- Quepons, I. (2015a). Apercepción de valor y tonalidad afectiva: problemas de la fenomenología husserliana de los sentimientos. *Investigaciones Fenomenológicas*, 12, 157-183.
- Quepons, I. (2015b). Atención y conciencia de los sentimientos: el temple de ánimo como trasfondo afectivo de la vida concreta. *Ápeiron: Estudios de filosofía*, 3, 2015.
- Quepons, I. (2015c). El resplandor de la nostalgia: esbozo de una descripción. In Venebra, M., & Lecona, A. J. *Antropología y Fenomenología: reflexiones sobre historia y cultura* (pp. 191-227). México: Brújula.
- Quepons, I. (2015d). Intentionality of moods and horizon consciousness in Husserl's Phenomenology. In Ubiali, M., & Wehrle, M. (eds.) *Feeling and Value, Willing and Action: Essays in the Context of a Phenomenological Psychology. Phaenomenologica* 216 (pp. 93-103). Switzerland: Springer.
- Quepons, I. (2016a). Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl. *Diánoia*, 61(76), 83-112.
- Quepons, I. (2016b). La fenomenología de los temples de ánimo en el legado inédito de Husserl. Notas para su sistematización. *Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, 57, 79-97.
- Quepons, I. (2016c). Motivación afectiva y nexos vital: reflexiones en torno al sentido del temple de ánimo en Husserl y Dilthey. *Rev. NUFEN*, 8(2), 4-23.
- Quepons, I. (2016d). Vida afectiva y consciência de valor: observaciones sobre la génesis constitutiva de la objetividad axiológica en la fenomenología de Husserl. *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle*, 12(46), 84-102.
- Rabanaque, L. R. (2012). Afectividad, encarnación, razón. In Rabanaque, L. (ed.) *Afectividad, razón y experiencia* (pp. 105-120). Buenos Aires: Biblos.

- Rabanaque, L. R. (2013). Razón, cuerpo, mundo: el arraigo de la razón en la vida según Husserl. *Investigaciones Fenomenológicas*, 4(2), 383-397.
- Romero, E. (2003). *As formas de sensibilidade: emoções e sentimentos na vida humana* (2ª ed.). São José dos Campos: Della Bídia.
- Rovaletti, M. L. (2012). La existencia como tonalidad afectiva. In Círculo Latinoamericano de Fenomenología. *Acta Fenomenológica Latinoamericana, Vol. IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* (pp. 43-53). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Salvador, A. D. (1986). *Métodos e técnicas de pesquisa bibliográfica* (11ª. ed.). Porto Alegre: Sulina.
- San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.
- San Martín, J. (1994). *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte: estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*. Madrid: UNED.
- San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schutz, G. (2006). Origen y radicalización de la fenomenología de los estados de ánimo: Husserl y Heidegger. *Contribuciones desde Coatepec*, 11, 11-39.
- Solomon, R. (2007). *True to our feelings: what our emotions are really telling us*. New York: Oxford University Press.
- Solomon, R. (ed.) (2004). *Thinking about feeling: contemporary philosophers on emotions*. New York: Oxford University Press.
- Steinbock, A. J. (2013). The Distinctive Structure of Emotions. In Embree, L., & Nenon, T. (eds.) *Husserl's Ideen. Contributions to Phenomenology* 66 (pp.91-104). Dordrecht: Springer.

- Stets, J. E., & Turner, J.H. (eds.) (2006). *Handbook of sociology of emotions*. New York: Springer.
- Stets, J. E., & Turner, J.H. (eds.) (2014). *Handbook of sociology of emotions: Volume II*. Dordrecht: Springer.
- Turner, J. (2007). *Human emotions: a sociological theory*. New York: Routledge.
- Von Scheve, C., & Salmela, M. (eds.) (2004). *Collective emotions: perspectives from Psychology, Philosophy, and Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades.
- Zahavi, D. (2015). *A fenomenologia de Husserl* (1ª. ed., Casanova, M. A., Trad.). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Zirión, A. (2003). Sobre el colorido de la vida: ensayo de caracterización preliminar. In Círculo Latinoamericano de Fenomenología. *Acta Fenomenológica Latinoamericana, Vol. I (Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* (pp. 209-221). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Zirión, A. (2009). El resplandor de la afectividad. In Círculo Latinoamericano de Fenomenología. *Acta Fenomenológica Latinoamericana, Vol. III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* (pp. 139-153). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.