



FILHOS DESGARRADOS DO TEMPO. IDENTIDADE E TEMPORALIDADE EM GURWITSCH

Astray sons of time. Identity and temporality in Gurwitsch

ANDRÉ DIAS DE ANDRADE*

Hijos extraviados del tiempo. Identidad y temporalidad en Gurwitsch

Resumo: O artigo trata da cisão proposta por Gurwitsch entre temporalidade e identidade na constituição da coisa em sua fenomenologia. Recupera a noção de coisa tal qual noema, já trabalhada por Husserl, e investiga até que ponto seu sucessor é capaz de reformulá-la em um dos seus aspectos fundamentais: o de que ela possui uma dimensão atemporal e, não obstante, fenomenológica. Trata-se de avaliar a polêmica tese de que o tempo é condição *necessária* embora não *suficiente* para a descrição das relações entre o uno e o múltiplo, culminando numa ideia primitiva e irreduzível de identidade que deve ser concebida por si mesma e constitui tanto a originalidade quanto um dos maiores avanços do pensamento de Gurwitsch.

Palavras-chave: Aron Gurwitsch; Edmund Husserl; fenomenologia; identidade; temporalidade; Gestalt

Abstract: The article deals with the split proposed by Gurwitsch between temporality and identity in the constitution of the thing according to his phenomenology. It recovers the notion of thing as noema, already developed by Husserl, and investigates to what extent his successor is able to reformulate it in one of its fundamental aspects: that it has a timeless and, nevertheless, phenomenological dimension. It evaluates the controversial thesis that time is a *necessary* but not *sufficient* condition for the description of the relationship between the one and the multiple, culminating in a primitive and irreducible idea of identity that must be conceived by itself and constitutes both the originality and one of the greatest advances of Gurwitsch's thought.

Keywords: Aron Gurwitsch; Edmund Husserl; phenomenology; identity; temporality; Gestalt

Resumen: El artículo aborda la escisión propuesta por Gurwitsch entre temporalidad e identidad en la constitución de la cosa en su fenomenología. Recupera la noción de cosa como noema, ya trabajada por Husserl, e investiga hasta qué punto su sucesor es capaz de reformularla en uno de sus aspectos fundamentales: ella tiene ahora una dimensión atemporal y, sin embargo, fenomenológica. Se trata de evaluar la controvertida tesis de que el tiempo es condición *necesaria* pero no *suficiente* para la descripción de las relaciones entre lo uno y lo múltiple, culminando en una idea primitiva e irreducible de identidad que debe ser concebida por sí misma y constituye a la vez la originalidad y uno de los mayores avances del pensamiento de Gurwitsch.

Palabras Clave: Aron Gurwitsch; Edmund Husserl; fenomenología; identidad; temporalidad; Gestalt

* Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto; Universidade de São Paulo – USP. Email: andre8ada@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-59229-24065>. Este trabalho contou com os apoios da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP processo nro 2019/21515-5) e da Universidade de São Paulo (USP).



Introdução

Não surpreende o leitor minimamente acostumado com os textos de Gurwitsch a relevância que este dá à questão do noema. Mesmo após o encaminhamento que Husserl explicitamente oferece às questões consideradas de primeira ordem, como a da temporalidade e do presente vivo, às quais se atribui o papel de gênese do sentido, seja na fenomenologia genética, assim como a da intersubjetividade na constituição do mundo objetivo, Gurwitsch atento às estas questões ainda insiste em considerar a identidade como o grande problema fenomenológico. Assim como a primazia do Ego transcendental e sua concretude monadológica (Husserl, 2013, §33, p. 106; §41, p. 124), ou de como o tempo repousa como “absoluto último e verdadeiro” (Husserl, 2006, §81, p. 185), a “identidade deve ser reconhecida como um fato irreduzível a qualquer outro” (Gurwitsch, 2009, p. 150) e que, pelo menos à primeira vista, é passível de ser descrita em seu verdadeiro sentido sem o recurso às gêneses passivas e problemáticas de ordem fundamental que já se acreditou que seriam responsáveis por ela. O que passa por um retrocesso, quando pensamos em toda a elaboração da fenomenologia genética dos anos 1920 e das investigações dos estratos profundos e originários dos fenômenos no tempo, mas que constitui um avanço aos olhos do atento pesquisador e fenomenólogo, já que o fato da identidade não é “menos autêntico e menos fundamental que o da temporalidade” (Gurwitsch, 2009, p. 150).

Para este, já em 1940, “nenhum estado mental deve ser concebido única e exclusivamente como um evento real e temporal no fluxo da consciência, sem referência a um sentido”, ou seja, sem referência à objetividade que lhe é correlata. O que parece óbvio, embora Gurwitsch acrescente que “esta referência é esquecida na concepção tradicional” (Gurwitsch, 2009, p. 150) de consciência. Se ela pode ser descrita em termos próprios e, mais do que isso, constitui um fato irreduzível e por isso apenas descritível em si mesmo e por si mesmo, isso quer dizer que o noema constitui tanto um objeto autônomo e específico de estudos da fenomenologia, quanto um de seus temas fundamentais.

Um eco *avant la lettre* daquelas passagens de *Teoria do campo da consciência* que promulgam que a temporalidade é condição “necessária” dos vividos, embora não seja “suficiente” para a sua existência (Gurwitsch, 2010, p. 336-338). Parece então que na resposta à questão da identidade, seguindo a formulação propriamente gurwitschiana de noema, encontraremos um alento para o mal-estar provocado aos fenomenólogos mais tradicionais, que se chocam com o fato de o tempo não ser “suficiente” para a apresentação das coisas. É por isso que devemos segui-la em todas as suas elaborações e em todas as suas consequências. Uma após a outra, elas constituem os passos dados neste trabalho, onde se trata de compreender que há um processo interior ao noema e que não é operado pelo tempo ou por sínteses de outro tipo – de identificação, de transição –, capaz então de sustentar a identidade e de colocá-la no primeiro plano da descrição. A identidade passa a habitar a zona do originário. Mas como Gurwitsch é capaz de sustentar esta auto-organização atinente ao noema, independente da temporalidade e, assim, refundar as relações filosóficas entre o uno e o múltiplo?

Versões da Coisa

No jargão fenomenológico introduzido desde o projeto de *Ideias I* certos termos técnicos se destacam, e que estavam ausentes dos estudos anteriores de Husserl, tais como *hyle*, *morphè*, *noese* e, finalmente *noema*. A fim de afastar certos equívocos, a recuperação dos termos gregos serviria para descrever os processos e elementos envolvidos na consciência, desde já depurada como vivido intencional, sem recair em dualismos tradicionais e cuja disputa filosófica ainda era indecisa na época – e até hoje. Para dizer pouco, o noema é o objeto ou objetualidade a cada vez apreendido – que pode ser “coisa” ou “estado-de-coisa” – mas, justamente *enquanto se manifesta à consciência*. Ela é a coisa na medida em que é apreendida, coisa para a consciência, na sua pura doação sem que necessite se decidir a respeito de sua realidade extra-fenomenológica, como coisa do mundo, coisa material, física, psíquica etc. Do mesmo modo, o ato que apreende o noema, depurado como noese, deixa de ter que ver com uma pretensa interioridade psicológica ou mesmo com um idealismo de tipo subjetivista. Trata-se de considerar o “sentido” que o ato de, por exemplo, perceber, bem como seu correlato, o objeto percebido, possuem em si mesmos, sem apelo à compromisso metafísico nenhum. Deixando de lado o primeiro par de termos (*hyle/morphè*), com relação ao qual adota uma postura crítica, Gurwitsch crê que que no segundo, noese/noema, é possível avançar muitas das intuições e dos ganhos conceituais já iniciados por Husserl. Principalmente, como veremos, com relação à noção de noema.

O autor define noema como “sentido perceptivo” (Gurwitsch, 2009, p. 148) ou o objeto percebido como tal, como árvore-percebida, cinzeiro-percebido, mesa-percebida e assim por diante, e que deve ser descrito neste encadeamento perceptivo de cujo sentido apreendemos, por fim, a “coisa”.



Estas percepções entram numa síntese de identificação umas com as outras, e é pela e nesta síntese e na síntese paralela entre os noemata correspondentes que aquilo que aparece constitui sucessivamente a si mesmo, para a consciência, uma coisa real que é, uma e idêntica em oposição às múltiplas percepções e também aos múltiplos noemata (Gurwitsch, 2009, p. 148-149).

Ora, isso implica que o noema ou objeto tal como percebido envolve tanto uma perspectiva quanto uma coisa idêntica a qual estas aparições remetem. Se o “objeto real não deve ser confundido com um único noema” (Gurwitsch, 2009, p. 149), somos conduzidos a compreender a síntese e a unificação que ele implica para que, afinal, nós o percebamos. Mas guardemos por ora esta questão, uma das mais difíceis para dizer o mínimo, e continuemos com a caracterização do noema.

Dissemos que ele possui um duplo caráter de apresentar uma coisa mesma a partir de uma perspectiva ou de um perfil seu – e o emblemático retorno às coisas mesmas, já promulgado desde as *Investigações Lógicas*, parece ser pleno quando se pensa uma noção propriamente fenomenológica de coisa, não apenas do aspecto imanente a cada vez contido em sua aparição perspectivada, mas da transcendência ao qual este aspecto aponta no escopo mesmo de sua aparição. Ora, isso só se conquista com a noção de noema ou com uma noção de transcendência que não seja real, mas intencional, junto de uma noção de imanência que não seja igualmente real, mas como auto-doação em evidência (a argumentação está presente em *A ideia da fenomenologia*; Husserl, 1907, p. 35-36).

Assim, o noema não é apenas distinto do objeto real, embora contributo essencial seu, como também é distinto do ato, caracterizado como noese, e que embora apreendida junto com o noema não deve ser confundida com ele. Husserl estabelece que a noese, juntamente com os dados sensoriais e materiais, pertencem ao “momento real” [*reel*] do vivido (Husserl, 2006, § 88, p. 203), sendo sua contraparte intencional, justamente, o momento noemático. Este correlato intencional é o “correlato noemático, que aqui se chama ‘sentido’ (em significação bem ampliada), *exatamente assim* como ele está contido de maneira ‘imanente’ no vivido de percepção, de julgamento, de prazer etc., isto é, tal como nos é oferecido por ele, *se interrogamos puramente esse vivido mesmo*” (Husserl, 2006, § 88, p. 204)

A transcendência da coisa, que permanece a mesma nos múltiplos atos que apreendem aspectos parciais seus, passa a ser descrita pelo momento noemático, pois o noema permite à coisa ser justamente “coisa mesma” ou, como havemos de retomar, uma “mesma” coisa. Para entender como uma multiplicidade perspectiva se organiza em torno de um polo idêntico ou comum, Husserl explica que o noema possui um “núcleo”. Assim, por mais imediata e concreta que seja a sua aparição, o noema é dotado de estrutura própria, e precisamos avançar um pouco mais na sua compreensão, sob pena de repousarmos na mera definição ou joguete de palavras de noema *qua* sentido na fenomenologia ou noema *qua* objeto *tal como apreendido* pela consciência. Mesmo que não seja incorreto, a simples equivalência entre termos é bastante imprecisa para explicar sua transcendência própria e sua identidade constitutiva, pois assim como não basta definir a consciência como “intencional” – “Consciência de algo’ é, pois, algo bastante óbvio e, não obstante, ela é ao mesmo tempo altamente inteligível” (Husserl, 2006, §87, p. 202) –, o mesmo ocorre com o noema, que não é apenas o objeto tal como percebido. Por isso “em nossa orientação fenomenológica, podemos e devemos pôr à seguinte questão de essência: *o que é o ‘percebido como tal’, que momentos eidéticos ele abriga em si mesmo enquanto este noema de percepção*” (Husserl, 2006, §88, p. 205). O vivido envolve processos e estruturas dignas de uma compreensão aprofundada.

Para Husserl o noema possui uma camada central e outra periférica, sendo a primeira respectiva ao seu núcleo o e a segunda aos ditos “caracteres noemáticos”. Assim, numa segunda definição, não basta dizer que ele é equivalente ao “sentido” (e nem que a noese é equivalente apenas à “doação de sentido”), pois o noema consiste num “complexo de momentos noemáticos” (Husserl, 2006, §90, p. 207), e nesta complexidade o sentido decorre apenas de sua camada nuclear. Embora a noção de noema traga junto de si a do objeto *enquanto* é apreendido e *no limites em que* é apreendido, é preciso distinguir aí a percepção parcial e, não obstante, completamente aderente a ele - digamos, quando uma árvore é percebida, imaginada, descrita em linguagem verbal, recordada etc. - como relacionada ao seus “caracteres noemáticos” e a árvore ela mesma que é a cada momento apreendida de modo diverso. A distinção, em termos simples, é entre *como* e *o que*, sendo que aos caracteres cabe descrever o objeto *tal como* é apreendido, e ao núcleo noemático designar o objeto *que* é apreendido. Assim, as camadas de apreensão “se agrupam em torno de um núcleo central, em torno do puro sentido objetivo” (Husserl, 2006, §91, p. 210). Assim, para perceber algo é necessário aprendê-lo sempre a partir de um perfil, mas que tendo sua característica própria aponta junto dele para uma objetividade correspondente que permanece a mesma. Ela permanece identificável (em sínteses de identificação) porque o noema possui um núcleo responsável por esta referencialidade, por esta designação, mesmo que possa porventura ser malograda (em sínteses de decepção), visto que na vivência temos sempre de repousar na efetividade da posição atual, o que garante que uma objetividade seja visada já na base de toda intenção.

A referência como “significação”, *Wortbedeutung*, é apenas um desdobramento (Husserl, 2006, §124) possível desse núcleo presente em todo conteúdo apreendido enquanto noema. Assim, há uma identidade visada e apreendida em cada vivência intencional. “*O problema fenomenológico da referência da consciência a uma obje-*



tividade tem, antes de tudo, o seu lado noemático. O noema possui referência objetiva em si mesmo” (Husserl, §128, p. 286), de modo que “todo noema tem um ‘conteúdo’, isto é, seu ‘sentido’, e se refere, por meio dele, a ‘seu objeto’” (Husserl, §129, p. 287), em consonância com a distinção que já referida entre *como* e *o que* dados juntos no noema. À esta qualidade e conteúdo (*Im wie*) do objeto apreendido corresponde também a matéria ou objeto (*was*) ele mesmo; “a matéria, que é a cada vez o ‘o quê’, que recebe da ‘qualidade’ a característica posicional, corresponde agora ao ‘núcleo noemático’” (Husserl, §129, p. 288).

Esta distinção entre núcleo noemático e caracteres noemáticos será retomada e desenvolvida como a distinção entre “tema” e “campo temático” por Gurwitsch. O que importa desde já notar é a exigência de um núcleo para que todos os caracteres noemáticos sejam caracteres de um mesmo noema, e que o perfil seja, enfim, perfil de um mesmo objeto. Gurwitsch quer avançar esta compreensão quando explica que “o processo perceptivo é um processo de determinação gradual. Em qualquer fase do processo, aquilo dado no modo privilegiado da percepção sensorial atual forma um certo núcleo envolto por uma ampla zona de referências indeterminadas” (Gurwitsch, 2010, p. 207). Se este núcleo não fosse parte integrante da intencionalidade, mas uma construção ou derivação contingente sua, o fenômeno da identidade não seria necessário e poderia ser fundamentalmente delimitado ou desestabilizado. Assim, é preciso manter a referencialidade constitutiva de toda percepção, ainda que imprimindo avanços àquilo que se compreende como sua operação própria. “Cada objeto”, seja uma objetividade percebida, imaginada, de valor e assim por diante, “é um correlato idêntico em relação a multiplicidade de atos e processos de consciência, propriamente organizados e sistematizados” (Gurwitsch, 2010, p. 214). O objeto material ou o mundo real, diz ainda Gurwitsch, são também correlatos nestes atos de consciência, de modo que toda objetividade, seja coisa ou de estado-de-coisa deve nos impelir a consideração destes atos que os apreendem, ou seja, à descrição da doação de sentido. Com isso o famoso “princípio dos princípios” parece aqui recuperado, na medida em que “para cada verdadeiro objeto existindo, corresponde a ideia de uma consciência possível operando como apreensão primordial e apresentação genuína do objeto” (Gurwitsch, 2010, p. 214). Basta fazer a comparação para ver como esta passagem recupera o intuicionismo husserliano:

Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao *princípio de todos os princípios: toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição”* (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) *deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá*, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá. (Husserl, 2006, §24, p. 69).

Tal como se dá e nos limites nos quais se dá; quer dizer, toda objetividade é por princípio correlata de uma apreensão, ficando fora desta cláusula intuicionista que funda a fenomenologia qualquer tipo de entidade que não possa ser dada à uma intuição possível, e isso mesmo que não envolva nela mesma uma contradição lógica – coisa em si, substância, dentre outras tantas figuras da metafísica tradicional. Sabemos que este princípio se verifica até a famosa posição do *a priori* universal da correlação, nos últimos escritos da *Krisis* (Husserl, 2012, §46, p. 129). É assim que, para Gurwitsch, “os fenomenólogos lidam com problemas *transcendentais*” (Gurwitsch, 2010, p. 215): porque a coisa, o mundo e o próprio ser devem ser apreendidos em seu *sentido*, e isso implica a referência transcendental à consciência. Nada disso é empírico ou contingente, ou seja, mesmo um pretenso “olhar divino” guardaria esta referência e necessitaria enxergar mediante perfis.

Para dar conta da relação entre necessidade da doação em pessoa e a variabilidade constitutiva de toda experiência Gurwitsch retoma aqui a coerência intrínseca à doação na medida em que ela é lançada como ideia ao infinito. Como ideia reguladora é possível conciliar seu aspecto parcial com seu acabamento possível, e esta presunção de adequação lançada ao infinito não se relaciona apenas com a “ideia de uma apreensão perceptiva e adequada”, mas com a própria noção de correlato noemático, de modo que “a coisa material é a própria ideia de um sistema infinito ou continuum de aparências realizados na experiência sensível [*sense-experience*] atual” (Gurwitsch, 2010, p. 219).

Embora a relação entre parte e todo retome aqui a consistência interna da série de aparições já lançada por Husserl (Cf. 2006, pp. 160; 188; 290-291)¹, ela será operada de uma maneira específica junto da noção de *Gestalt*, quando Gurwitsch compreender que cada noema expressa à sua maneira a totalidade do encadeamento noemático. É possível adiantar que o *continuum* de experiências sensíveis, na verdade, refere-se à percepção e que a percepção é o termo amplo a partir do qual não apreendemos apenas aquilo que é dado atualmente – vale dizer, o perfil – mas a coisa ela mesma – e isto mediante outros perfis retidos de experiências passadas e protendidos de experiências futuras. A percepção *tem* um sentido e, portanto, reenvia do perfil e *junto* dele ao objeto em sua plenitude. É este sentido que faz da percepção de uma coisa – como no caso de uma construção

¹ “A todo objeto ‘verdadeiramente existente’ corresponde por princípio (no *a priori* da generalidade eidética incondicionada) a ideia de uma consciência possível, na qual o próprio objeto é apreensível *originariamente* e, além disso, em *perfeita adequação*” (Husserl, 2006, §142, p. 316). A partir desta expansão do princípio dos princípios e de sua legitimação transcendental, todo aspecto finito de coisa é apreendido junto de uma regra que permite pensar sua transcendência ao infinito, como uma ideia reguladora deste mesmo “X” co-apreendido. Mesmo que os objetos transcendentais não possam ser dados “em nenhuma consciência fechada, em determinidade completa e em intuitividade igualmente completa”, “todavia, o dado perfeito é, ainda assim, prescrito como ideia (no sentido kantiano) – um *continuum* de aparições determinado *a priori*, com todas as dimensões diferentes, mas determinadas, inteiramente regido por uma firma legalidade eidética, é prescrito como um sistema absolutamente determinado em seu tipo eidético de processos infinitos da apareçam continuou como campo desses processos” (Husserl, 2006, §143, p. 317).



ou de um edifício, do qual não vemos apenas “quadros” ou “imagens”, mas “lados” e “fachadas” da construção ela mesma. Ora, se o perfil não representa, mas apresenta o objeto em sua plenitude, isto é porque percebemos um *sentido*, e que este sentido percebido é o que denominamos o noema. A materialidade deste sentido, que faz do noema a coisa ou estado de coisas correlato da consciência, é o que consideramos agora.

A Coisa Mesma e a Mesma Coisa

A importância conferida à questão da identidade autoriza aqui a inversão dos fatores sem alteração do produto: as “coisas mesmas” são e devem ser, imediatamente, as “mesmas coisas”. Para seguir o mote fenomenológico - *Zu den Sachen Selbst* - é preciso acrescentar que esse obstinado retorno às coisas mesmas guarda em sua significação mais íntima um retorno às mesmas coisas, porquanto a questão da identidade passa a ser tão fundamental quanto aquela da temporalidade, que ocupou durante tantos anos o seu fundador. Assim as coisas mesmas que encontramos na atitude fenomenológica são as mesmas coisas, tanto quanto entes temporais, no sentido dos *Zeitobjekte* de que fala Husserl. Além disso, a identidade é tão importante quanto insuspeita, visto que não nos perguntamos a respeito dela nas coisas, da mesma maneira que não nos perguntamos sobre o que é o tempo e por que ele transcorre afinal. “Que a identidade é um fato fundamental na vida consciente não significa um dar-se conta [*awareness*] permanente e explícito disso” (Gurwitsch, 2009, p. 151).

Talvez nisso se encontram: porque a identidade é tão misteriosa quanto o tempo. E é mesmo de “mistério” que se trata, no sentido que lhe dava um amigo de Gurwitsch, Gabriel Marcel, a respeito do tempo, quando escrevia que é tão óbvio que haja sistemas de ritmização de nossa experiência, bem como de numeração e medição do tempo – relógios, ampulhetas, calendários, ritos, festas etc. –, e que há sempre uma resposta para as questões “que horas são?”, “em que ano estamos?”, “em que mês?”. Porque tais questões constituem “problemas”, com uma única e objetiva resposta virtualmente contida quando a questão é lançada, ainda que não a saibamos de pronto – “são oito horas”, “o mês é maio”, “o ano, 2022”. Ora, toda esta obviedade é posta abaixo quando, após a constatação do nosso uso cotidiano e irrefletido dos instrumentos cronológicos, alguém se pergunta por que existe o tempo, porque ele passa e em que consiste a sua astúcia própria de passar, passar e passar sem, no entanto, jamais perder-se no caos. Questão que jamais se pode explicar pelos sistemas métricos e pelas respostas há tanto tempo repetidas. Porque se trata de um “mistério”, para o qual não cabem as “soluções” e a objetividade de um juízo verdadeiro – do tipo “S é P”, “agora são X horas” e “o tempo é...” –, mas que nem por isso nos lança no quietismo ou nos relatos sempre suspeitos da experiência mística. Não: pois os mistérios interessam à filosofia, tais como “quem sou eu?”, “qual o sentido de minha ação?”, “por que existe o ser?” e são somente eles que lhe interessam.

O problema é alguma coisa que se encontra, que barra o caminho. Ele está, completamente, diante de mim. O mistério, ao contrário, é alguma coisa em que me encontro engajado, cuja essência consiste, por conseguinte, em não estar inteiramente diante de mim. É como se, nessa zona, a distinção entre o *em mim* e o *ante mim* perdesse a sua significação. [...] Parece-me, efetivamente, que entre um problema e um mistério existe essa diferença essencial: um problema é alguma coisa com o qual eu me encontro; algo que está inteiramente diante de mim, mas que eu posso por ele mesmo identificar e reduzir. Por outro lado, um mistério é alguma coisa em que eu mesmo estou engajado e que, conseqüentemente, é pensável como *uma esfera onde a distinção do que está em mim e do que se encontra diante de mim perde a sua significação e o seu valor inicial*. Enquanto um problema autêntico é justificável por certa técnica apropriada em função da qual ele se define; um mistério, por definição, transcende toda técnica concebível. (Marcel, 1935, pp. 145; 169-170)²

A identidade constitui uma questão deste gênero tão óbvia e insuspeita, quanto capaz de nos levar a verdadeiros impasses, ou mesmo a verdadeiras crises existenciais. Pois curiosamente não nos damos conta daquilo que nos serve de guia, “de modo que possamos nos comportar, e de fato nos comportamos assim, sem necessariamente apreender a identidade de modo explícito, embora todo o nosso comportamento seja constantemente guiado por ela” (Gurwitsch, 2009, p. 151). Ela está diante de nós, nas coisas, e é congênito da vida que vejamos, justamente, coisas e não complexos desprovidos de sentido e que nada significam. Também por isso que normalmente passa à condição de questão apenas naquelas experiências em que se arruína e, por isso, se escancara. Quando Roquentin em *A náusea* não consegue mais ver coisas e atribuir sentido àquilo que vê. Quando, em experiências descritas por Merleau-Ponty, um doente perde a constância perceptiva e não consegue perceber os objetos, assim como outro sujeito em experimentos com lentes de visão invertida ou observando através de espelhos oblíquos, perde subitamente o sistema de referências, coordenadas e posições no espaço (Merleau-Ponty, 1945, p. 282-291). Dito de modo mais positivo, quando Husserl se surpreende

² No mesmo tom, e também francamente influenciado por Marcel, Merleau-Ponty escreve no início de sua *Fenomenologia da Percepção*: “A racionalidade não é um problema, não existe detrás dela uma incógnita que tenhamos de determinar dedutivamente ou provar indutivamente a partir dela: nós assistimos a cada instante a este prodígio da conexão das experiências, e ninguém sabe melhor do que nós como ele se faz uma vez que nós somos este nó de relações. O mundo e a razão não representam problemas; digamos, se se quiser, que eles são misteriosos, mas este mistério os define, não poderia tratar-se de dissipá-lo por alguma ‘solução’, ele está para aquém das soluções” (Merleau-Ponty, 1945, p. xv-xvi).



com o fato de que o fluxo de vividos possui uma unidade e que, apesar de toda a multiplicidade e riqueza de mostração, o *logos* impera sobre o caos e algo aparece. Outrossim, Gurwitsch parece ter tomado a verdadeira dimensão do problema.

Estar consciente de um objeto significa que, na experiência presente, estamos conscientes do objeto como sendo o mesmo que aquele do qual estávamos conscientes na experiência passada, como o mesmo de que, dito de modo geral, poderemos estar conscientes em um número indefinido de atos presentativos. Sem dúvida, a identidade nesse sentido é constitutiva da objetividade (Gegenständlichkeit). (Gurwitsch, 2009, p. 140)

Se a identidade é um fato crucial e que deve ser descrito e compreendido por si mesmo, por que descrevê-la ainda aqui em termos temporais? Se é prometido que ela é um fato tão irredutível quanto qualquer outro fenomenologicamente, e isto nos faz suspeitar que o tempo seria um deles, como seríamos capazes de pensar a identidade por si mesma, sem a necessidade do tempo (da permanência na sucessão), ainda que possamos sempre acrescentar a ela o caráter de ter uma duração? A identidade é aquilo que perdura e persiste, no tempo, o caráter *idealiter* de uma objetividade que permanece presente e presentada. Ela teria de ver com a possibilidade da “repetição”, como escreve Derrida em seu estudo sobre como a temporalidade e a presença, justamente como presença temporal, são o suposto indispensável da fenomenologia quando ela defende o caráter de filosofia para si, capaz de conciliar uno e múltiplo alocando-os num território de sentido próprio, a fenomenalidade, e onde as coisas se apresentam por vez primeira e se repetem mediante sua identidade.

[...] há sempre uma cegueira diante do modo autêntico da *idealidade*, aquela que *é*, que pode ser *repetida* indefinidamente na *identidade* de sua *presença* pelo fato mesmo de que ela *não existe*, não é *real*, é *irreal*, não no sentido da ficção mas em um outro que poderá receber vários nomes, de cuja possibilidade permitirá falar da não-realidade e da necessidade da essência, do noema, do objeto inteligível e da não-mundandade em geral. [...] Para que a possibilidade dessa repetição possa se abrir *idealiter* ao infinito, é preciso de uma forma ideal assegure esta unidade do *indefinidamente* e do *idealiter*: é o presente ou antes a presença do *presente vivo*. (Derrida, 1967, p. 4)

Assim, a identidade está ligada com a repetição na mesma medida em que está ligada com a possibilidade de que algo seja presente, e o seja novamente neste ponto do presente temporal que a cada vez se renova. É na presença para a consciência, sem a necessidade do mundo, que a possibilidade da repetição e da identidade – tanto quanto a da própria presença e da própria consciência – podem se verificar. Não se trata de uma redundância qualquer, visto que é justamente a noção de presença que se basta a si mesma e que é capaz de gerar a autorreferência necessária a um território de sentido próprio e autóctone. Mas aqui ela ainda é cúmplice da presença *temporal*, de modo que presença, presente e repetição estão intimamente ligados.

Quando Gurwitsch, por outro lado, parece se distanciar daquela primazia (e privilégio) conferidos à temporalidade é de se perguntar ao menos duas coisas: primeiro, se a identidade é capaz de ser concebida sem o recurso fundamental ao tempo. E, se assim for, se a primazia da presença que acompanhava aquela do tempo é de algum modo reformulada ou, por outro lado, relativizada. Deixando de lado a crítica de Derrida a respeito de como esta noção está no centro da metafísica ocidental, em razão do nosso espaço, é possível já adiantar que a resposta à segunda questão é *não*. Mas isto porque à primeira é *sim*; e porque se Gurwitsch desenvolve e reassume esta presença em outro nível, ele não o faz naquele do presente temporal, mas do noema e da coisa que, em certa medida, são atemporais.

Temporalidade Noética

Para entender como “nos damos conta de uma maneira originária do noema e de sua identidade, como distinto, e oposto, aos múltiplos atos aos quais corresponde” (Gurwitsch, 2009, p. 151) é preciso remontar ao arcabouço teórico que consta nas preleções de Husserl sobre o tempo e funda toda uma fortuna crítica a respeito da fenomenologia.

Para Gurwitsch a descrição sobre como a temporalidade funciona e se autounifica se endereça *apenas aos atos* que apreendem a coisa e lhe conferem um valor eminentemente temporal. Assim, a orientação temporal fundamental ao fenômeno da identidade é uma propriedade dos atos, que necessariamente apreendem algo que dura, e não do noema ou da coisa propriamente dita enquanto correlato destes atos. Então o tempo é fundamental, embora a temporalidade descrita nas preleções apareça aqui como uma temporalidade que possamos denominar como *temporalidade noética* e não como uma temporalidade noemática (sobre isso poderia haver um dissenso de Gurwitsch com relação a diversas leituras, como as de Merleau-Ponty, 1945, Derrida, 1967 e, mais recentemente, de Schnell, 2004).

A temporalidade é uma propriedade do ato que apreende a coisa, antes que do objeto percebido enquanto tal. De modo que as diversas ek-stases temporais (passado, presente e porvir), bem como a sua passagem



uma na outra, devem-se muito mais à forma da consciência do que a uma propriedade da coisa considerada como correlato fundamental desta forma, ela sim, temporal. Como se sabe, a de que passado, presente e porvir estejam unidos por uma legalidade eidética, assim como cabe ao presente modificar-se intencionalmente em retenção e, daí, modificar o futuro protendido um momento atrás em novo presente sem que a corrente jamais se rompa. Este era realmente o prodígio do tempo, que revela também o de Husserl, ao notar que embora a multiplicidade se dê num fluxo incessante, este escoamento possui uma forma, e que o presente que permanece junto daquele que passa não combatem um ao outro, mas formam a totalidade concreta e fluente da vida de consciência³. Há *Logos*, os perfis se encadeiam de modo a apresentar coisas, e é preciso notar que embora o conteúdo do rio de Heráclito seja sempre outro, a sua forma permanece a mesma e é ela que faz dele, justamente, um “rio”. O que Gurwitsch parece acrescentar a estas análises, que permanecem essenciais a seu ver, é a compreensão de que as dimensões do tempo pertencem aos atos presentativos e não àquilo que se apresenta nestes atos. Há uma consequência direta desta compreensão: a temporalidade não é suficiente para engendrar a identidade do objeto e, embora a “vida consciente esteja em incessante variação, a cada momento um conjunto desses impulsos de ato [*act-impulses*] seria deslocado por outro, sem nenhuma referência intrínseca entre eles” (Gurwitsch, 2009, p. 153), e “se nada idêntico estivesse diante da consciência, a apreensão [*awareness*] da temporalidade não seria mais possível” (Gurwitsch, 2009, p. 153)⁴.

Curiosa inversão, como se já não fosse o bastante desbancar a exclusividade do tempo como gênese do sentido e da referencialidade constitutiva da consciência, pois em certa medida agora é ela que passa a depender do noema. Sem algo de idêntico não haveria consciência da temporalidade. É a referência idêntica então que permite a compreensão temporal, e não o tempo responsável pela visada referencial e por sua unidade. “Com a identidade hipoteticamente omitida [...] só haveria um conjunto de atos impulsos [*act-impulses*] puntiformes” que “permaneceriam isolados um do outro” (Gurwitsch, 2009, p. 153). É a identidade que faz com que os distintos atos pontuais se reúnam em um ato que dura e que adquire seu valor temporal, como ato que apreende a coisa presente e que se dá junto da coisa vista há um momento atrás, mesmo ontem, mesmo há muito tempo, e que se espera que continue a mesma no futuro próximo ou distante. Faltaria esta “relação intrínseca para conectá-los a um ato unitário”, do qual a unidade “só se torna possível com relação a algo idêntico cuja aparência pode assumir diferentes fases temporais” (Gurwitsch, 2009, p. 153).

Isto coloca o prosseguimento das análises de Gurwitsch face àquelas de seu antecessor. E ele parece ter mesmo razão, quando abre espaço para uma consideração da identidade como elemento atemporal ao qual visam os atos que possuem uma duração. Ora, restringindo a temporalidade ao momento real do vivido, que sabemos ser aquele das noeses, caberia ao noema a descrição do momento intencional⁵. Talvez seja por isso que Gurwitsch crê que a distinção entre os dois tipos de visada presentes neste apêndice – a visada do objeto que dura e a visada do objeto enquanto idêntico – leve a uma distinção mais crucial, entre uma *temporalidade noética* e uma *identidade noemática*. Voltando ao seu texto, escrito ainda em 1940, não era justamente a distinção entre noese e noema que ele se propunha a avançar de algum modo? “Considerando a doutrina da noese e do noema deste ponto de vista, procederemos além daquilo que foi formulado explicitamente pelo próprio Husserl” (Gurwitsch, 2009, p. 147)⁶. À frente, é bem esta a resposta que encontraremos, numa oposição entre os polos da temporalidade e da identidade, que não anula sua correlação, mas permite compreendê-la afinal: “de fato esta é a natureza da dualidade à qual leva a doutrina da noese e do noema de Husserl” (Gurwitsch, 2009, p. 154).

3 Sobre esta relação entre *nunc stans* e *nunc fluens* conferir o clássico estudo de Pedro Alves. (Alves, 2003, p. 117-121).

4 Gurwitsch se apoia aqui no apêndice 11 das *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Ele não desenvolve em seu texto como esta fundamentação ocorre, mas podemos persegui-la no próprio texto de Husserl. No apêndice em questão, lemos que nossa percepção pode se guiar de duas maneiras: i) seja pelo objeto que dura, ii) seja pelo objeto que permanece o mesmo. No caso de uma melodia, i) pelo som que aumenta ou diminui de intensidade, ou ii) pelo som “dó” que ali perdura, “que é um e o mesmo no fluxo temporal, sempre o mesmo em todas as fases do fluxo” (Husserl, 1994, p. 150). Sabemos que só é possível conferir sentido à variação do ponto de vista da permanência, bem como à permanência como aquilo que resiste à variação. O soar da nota “dó” é um fenômeno temporal, mas a nota dó em sua identidade é um fenômeno distinto do tempo. O idêntico imediatamente dado é o “portador da mudança ou da persistência” (Husserl, 1994, p. 151) e, “ao falar de ‘substância’, o olhar dirige-se para o idêntico, por oposição ao conteúdo temporal que, ora igual, ora diferente, muda de fase para fase do fluxo temporal” (Husserl, 1994, p. 151). Este apêndice comenta a inadequação de todo tipo de percepção, seja pela fluência do tempo ou pela impermanência da identidade da coisa. Não obstante, abre a possibilidade de pensar a identidade fenomenal sem necessariamente recorrer ao tempo e, além disso, como verificada para além das modificações temporais.

5 Husserl escreve mesmo que “só no primeiro tipo de percepção é o objeto um constituinte real [*reelles*] do fenômeno perceptivo [...]. Ao contrário, o idêntico no fluxo temporal [...] é certamente algo que pode ser adequadamente visto no segundo tipo de percepção, mas que não deve ser designado como um momento ou elemento real [*reelles*] que nela estivesse” (Husserl, 1994, p. 152-3)

6 É possível distinguir aqui o encaminhamento dado a estas análises seja por Gurwitsch, seja por Merleau-Ponty, já que ambos se debruçam sobre a intencionalidade de caráter noemático. Gurwitsch, por um lado, compreende que a temporalidade se refere à apreensão (imanente) e, portanto, que a identidade (transcendência) procede de análises mais aprofundadas do que seria o noema. Merleau-Ponty, por outro, expande e reformula a concepção de temporalidade até o noema e, assim, ela é também responsável por sua transcendência. Assim, ela deixa de ser “forma da consciência” (num motivo ainda bastante kantiano, claramente retomado por Husserl) para ser “medida do ser” (Merleau-Ponty, 1945, p. 381; e que deve mais a Bergson do que Merleau-Ponty admite). Uma leitura mais heterodoxa que aquela de Gurwitsch, portanto, e que dentre suas consequências permite contrapor os autores. Pois enquanto Gurwitsch continua elucidando a noção de consciência, com seu *Teoria do campo da consciência* (1957), Merleau-Ponty já buscava na *Fenomenologia da percepção* (1945) substituir a consciência pela noção de corpo próprio, como ponto de passagem do sentido e da intencionalização, que é então temporalizado tal como o mundo e a coisa.



Identidade Noemática

Avançamos a tese de que a temporalidade é condição *necessária*, mas não *suficiente* do sentido perceptivo, o que mais causa estranheza do que propriamente uma elucidação desta restrição imposta por Gurwitsch. Basta se deparar, por exemplo, com as *Notas de leitura a Teoria do campo da consciência*, escritas por Merleau-Ponty entre 1959-1960 e hoje disponíveis, podendo então jogar mais lenha na fogueira já iniciada entre os dois autores. Nestas notas, o último surpreende-se com o fato de que “a temporalidade dos atos de consciência e a atemporalidade dos noemas e dos contextos são correlativas e não contraditórias”, o que considera insuficiente para demarcar a sua diferença e a sua relação: “esta análise eidética das correlações permanece profundamente ininteligível” (Merleau-Ponty, 1996, p. 334)⁷. Tentemos explorá-la por nossa conta.

Na obra de 1957, Gurwitsch retoma muitas das teses presentes já em seus escritos, a respeito de como a percepção essencialmente se dá por perfis, embora ela também apresente a coisa percebida em sua identidade por meio de cada um destes perfis. É “em virtude de uma necessidade eidética” que a coisa é apreendida “através de uma multiplicidade de aparições perfiladas ou de noemata perceptivos” (Gurwitsch, 2010, p. 197). A questão que deve ser feita, novamente, mas desenvolvida aqui de maneira cabal é se “a consciência da identidade da coisa percebida é conduzida por atos específicos e especiais que pertencem ao sistema de percepções ou se antes ela é conduzida por uma certa estrutura organizacional” (Gurwitsch, 2010, p. 196), sendo que o autor já adianta que a resposta virá pela segunda alternativa.

Cada “percepção singular” apresenta então apenas um aspecto da coisa, não obstante ela também faça referência à totalidade dela mesma. Ora, esta relação entre parte e todo obriga a compreender o perfil já como uma “fase” no íterim de um processo (Gurwitsch, 2010, p. 200). Obviamente os perfis em constante renovação não servem apenas para confirmar a presença da coisa, em sua identidade, mas também para infirmá-la se este for o caso. É possível se enganar tanto quanto reiterar a confirmação daquilo que vemos. O que importa aqui, contudo, é que *ambas* as possibilidades *visam a identidade*, e que tanto num caso quanto no outro, no erro e no acerto, trata-se de manter este horizonte de identificação como uma possibilidade eideticamente garantida. Pois independente do perfil que virá a ser descoberto pela percepção, do qual podemos sempre nos enganar em particular, ele sempre será perfil de X, como já escrevia Husserl, perfil de uma totalidade, como retoma Gurwitsch, e a respeito disto não nos enganamos em geral: toda percepção visa junto de sua parcialidade e inadequação constitutiva a totalidade e adequação do objeto transcendente que ela apreende.

Para que os atos parciais apreendam os perfis como perfis de uma mesma coisa, de uma identidade que os acompanha, é preciso que haja algum tipo de “harmonia” (Gurwitsch, 2010, p. 202), de coerência, de consistência entre os múltiplos atos através dos quais ela é percebida. Mas não apenas dos atos, e sim da série de noemata ao qual se dirigem, de modo que haverá uma harmonia própria à noção de noema. É esta coerência do encadeamento noemático que faz dele com todas as letras um “encadeamento”, com um tipo de identidade próprio, que parece se fazer na coisa mesma, e não apenas nos atos que a identificam como a mesma. Como? É aqui que a noção de *Gestalt* se faz urgente, pois se antes ela era esclarecida como noema, como “sentido”, agora é ela responsável por levar as análises noemáticas para além de sua formulação tradicional. “Uma vez que complementam e continuam um ao outro, os noemata perceptivos singulares se organizam em um grupo sistemático coerente cuja unidade depende inteiramente da relação intrínseca de consistência, harmonia e concordância” (Gurwitsch, 2010, p. 204).

Como era de se esperar, esta organização que se efetiva no noema e em sua série não deve ser apenas distinguida da unidade dos atos, mas é mesmo responsável por elas, uma vez que “a *coalescência de atos perceptivos singulares num único processo perceptivo depende exclusivamente do agrupamento dos noemata correspondentes em um sistema coerente*” (Gurwitsch, 2010, p. 204). Que se sublinhe a força do termo “exclusivamente”, a qual nos impele às análises noemáticas, de cujo esclarecimento pode então derivar aquele dos atos considerados objetivantes. Em termos simples, é porque a coisa ou estado de coisas se verificam continuamente e permanecem os mesmos que podemos, então, considerar que os distintos atos singulares se referem a eles. E novamente aqui aparece a distinção lançada décadas antes a respeito da temporalidade e da identidade, já que “está confirmado novamente que a unificação em questão não depende das relações temporais entre os atos” e que “ela antes concerne àquilo que os atos fornecem, ou seja, aos noemata correspondentes aos atos e atualizados por eles” (Gurwitsch, 2010, p. 204). Parece então que, do ponto de vista noético, há uma antecipação e uma recordação essencial a todo tipo de ato perceptivo. Mas a objetividade ao qual estes atos pretendem quando se modificam em atos identificadores, depende de uma identificação ou identidade pré delineada pelos seus correlatos noemáticos, uma identificação que terá de ser descrita e compreendida nos termos de coerência, contexto, harmonia etc.

Em primeiro lugar, a unificação promovida pela noção de forma prescinde de um “agenciamento ou princípio unificador específico” (Gurwitsch, v, p. 210), o que significa que as diversas leis gestálticas descritas desde pelo menos Goethe e Ehrenfels nos lançam a uma lógica própria, autóctone, operando na visualidade e

7 Notas escritas já no bojo da sua última ontologia, a partir da qual não é fortuito quando lemos que “antes da ‘correlação’ desvelada pela consciência eidética”, correlação essa entre atos temporais e noemas atemporais, “há então uma inerência que a funda, e que é o pertencimento das duas séries ao ser” (Merleau-Ponty, 1996, p. 334). Merece estudo à parte a questão de saber o quanto a reformulação da doação e apreensão carnal devem a esta releitura crítica que Merleau-Ponty faz de Gurwitsch, bem como o seu declarado abandono do esquema noese-noema.



na percepção em geral. A coerência e a harmonia devem então ser buscadas primeiramente nesta autoctonia, que é capaz de integrar o semelhante e afastar o dessemelhante sem a necessidade de uma síntese que lhe seja extrínseca. Assim, o fenômeno da organização é intrínseco, ele não provém da organização de um múltiplo primeiramente disforme ou desconexo para, então, organizar-se de maneiras determinadas (mesmo que isso fosse imediatamente realizado, como seria o caso na unidade sintética da apercepção descrita por Kant ou nas associações e sínteses passivas, descritas por Husserl).

Logo, por ser primeiro devemos tomar cuidado ao descrever este caráter “organizado” dos dados perceptivos, visto que eles não derivam de modo algum de um pretenso múltiplo desorganizado. “As aparências imediatamente apresentam a si mesmas como formando um sistema” (Gurwitsch, 2010, p. 210), e este curioso cruzamento entre fenomenologia e psicologia da *Gestalt* deve nos fazer deixar de considerar a unidade do mundo e da coisa (do *logos* em geral) como uma espécie de milagre que sobrevive e se soergue face ao nada e ao caos sensível. Falamos em “organização” e “desorganização”, “integração” e “segregação” a partir de uma tendência congênita ao encadeamento perceptivo de já aparecer como “algo”; numa identidade primitiva, portanto. O raciocínio é consequente: i) Toda coisa demanda a necessidade da doação, de ser percebida mediante um perfil. Ela é, portanto, noema. ii) O noema é compreendido como *Gestalt*, e passa então a possuir uma dinâmica própria de organização. iii) A identidade deve ser compreendida como um fenômeno primeiro, primitivo e definitivo.

A partir deste fenômeno de organização primária, que nos leva a colocar um tipo de identidade na base de toda a intencionalidade, é possível passar a entender porque “cada noema perceptivo individual realiza à sua maneira o sistema noemático inteiro” (Gurwitsch, 2010, p. 211). E, além disso, o porquê da ausência de um princípio unificador. Se vemos coisas, e não sensações moleculares; se o ser é tomado como identidade, isto não lhe retira o dinamismo próprio e sua indeterminação constitutiva, pois agora é a identidade que passa a ser o princípio a partir do qual compreendemos a variação. Seria preciso mesmo compreender a fundo o fato de que é pelo mesmo motivo que minha percepção está limitada a um ponto de vista e que ela está aberta ao resto do mundo e, no limite, ao ser. “Perceber uma construção de um certo lado não é ver este lado como num desenho, ou como uma coxia em um palco, ou uma silhueta. A própria construção é dada através de cada percepção individual, ainda que ela apareça de um lado em particular” (Gurwitsch, 2010, p. 211).

Assim, “cada noema perceptivo individual deve ser caracterizado como a própria coisa percebida aparecendo de um modo unilateral” (Gurwitsch, 2010, p. 211), e os perfis reenviam uns aos outros na experiência da coisa, como as coisas reenviam umas às outras na experiência do mundo. Uma questão que ainda pode ser feita é a seguinte: de onde provém a compreensão do sistema noemático como “inteiro”, como passível (embora nem sempre possível) de totalização? De todo modo a resposta deve estar na noção de noema, e é daí que decorre a consistência destas análises.

Necessidade e Suficiência

O campo da consciência se organiza em três domínios ou dimensões, relativos ao tema, ao campo temático e à margem. Para chegar a elas é preciso retomar a noção de noema, tão cara ao autor.

É preciso notar que o noema possui componentes “não vistos” (Gurwitsch, 2010, p. 228) e que estes contribuem também essencialmente para o sentido de cada percepção em particular e da coisa percebida em geral. Trata-se do seu “horizonte”, que faz referência ao mesmo tempo ao caráter inacabado de cada percepção e ao fato de que elas visam a um acabamento presuntivo daquilo que por meio delas é percebido. Não é possível pensar numa mesa, numa construção ou em um pessoa fazendo abstração completa de seus caracteres contextuais – desta mesa que está ao lado da janela, e que uso para tomar café da manhã, ou à minha frente, em que me debruço para trabalhar; desta construção que é somente uma em meio a metrópole, ou única em meio à paisagem rural; ou desta pessoa pela qual posso nutrir algum sentimento em particular, ou mesmo a indiferença, mas que nada é fora de seu comportamento e de suas condutas observáveis⁸. Trata-se com isso do horizonte externo de cada dado percebido, que não apenas *contribui* para qualificá-lo, mas *determina essencialmente* o seu valor. Nada é fora deste horizonte, de modo que o contexto é tão primordial quanto aquilo que é contextualizado. Nada sobrevive ao contexto, nem o precede, e a visão fenomenologicamente depurada necessita do horizonte para operar, tanto quanto a coisa para se mostrar. “Nenhuma aparição perceptiva de uma coisa material pode prescindir de referências a outros aspectos além daquele atualizado no momento” (Gurwitsch, 2010, p. 229).

Husserl também descrevia um “horizonte interno” (Husserl, 1970, §8, p. 36-38), relativo à indeterminação da coisa no que tange às possibilidades internas de sempre se descobrir novas facetas, aspectos e qualidades a respeito dela através da exploração perceptiva. Sobre este há um desenvolvimento também importante, por parte de Gurwitsch, que não chega a criticar ou considerar errônea a descrição já feita por seu antecessor, mas de certo modo incompleta, visto que conserva um “significado meramente negativo”, atinente à indeter-

⁸ O que parece conferir um novo significado à abordagem eidética, já que mesmo “a liberdade da imaginação não é total e completamente ilimitada, uma vez que a liberdade deve estar confinada ao campo das possibilidades abertas” (Gurwitsch, 2010, p. 238) e que este, por sua vez, é pré-determinado pelo horizonte e pelo contexto.



minação que a noção de horizonte acarreta ao sentido da coisa percebida. Mais do que isso, Gurwitsch julga que o horizonte interno é bem aquilo que assegura a possibilidade de prosseguimento da exploração perceptiva, que lhe prescreve uma típica ou estilo bem definidos, e que lhe confere a “condição de ser uma *realização deste tipo determinado*” (Gurwitsch, 2010, p. 234). O horizonte interno não é apenas aquilo que coloca uma indeterminação na coisa, de modo fático e num sentido meramente negativo, mas aquilo que fornece imediatamente certas linhas de prosseguimento e delineação possíveis. É daí que vem a interpretação da indeterminação em termos de “ambiguidade”, pois por mais ambíguo que seja o sentido daquilo que é percebido em particular, seus modos de prosseguimento não o são. O exemplo utilizado é aquele fornecido por Stuart Mill, do navegante que encontra uma faixa de terra que permanece indeterminada como continente ou ilha, mas desde já percebida como necessariamente tendo que ser seguida enquanto faixa de terra, em seu estilo e típica inconfundíveis. É por isso que, embora não seja incorreta, a ênfase na indeterminação não parece suficiente para caracterizar o horizonte interno, pois ele é antes aquilo que assegura de antemão a identidade do estilo e do tipo de coisa ou estado de coisas que está sendo explorado perceptivamente: “Em conformidade com a orientação estritamente descritiva das investigações fenomenológicas, o horizonte interno pertencente a uma percepção deve ser tomado exatamente como é experienciado no caso em discussão” (Gurwitsch, 2010, p. 235) e isto implica que “a teoria do horizonte interno de Husserl [...] deve ser interpretada em termos relativos à teoria da *Gestalt*” (Gurwitsch, 2010, p. 264).

Quanto à questão aqui lançada, a respeito da identidade tal como compreendida pelo autor, é preciso acrescentar que o horizonte interno joga luz aos aspectos pelos quais ela é descrita, a saber, coerência, concordância, harmonia etc., já que “*com o fenômeno do horizonte interno estamos na origem fenomenológica desta condição*” (Gurwitsch, 2010, p. 236), a saber, da condição *a priori* da possibilidade da coisa material. Aqui “a referência depende antes da configuração arquitetônica como um todo” (Gurwitsch, 2010, p. 266), de modo que cada item pertencendo ao horizonte interno faz referência aos outros e todos qualificam-se mutuamente sem que possam ser tomados de maneira discreta (Gurwitsch, 2010, p. 269). Um objeto esférico de cor laranja aparece como fruto, junto de uma textura e do sabor mais ou menos adocicado, assim como uma peça de ferro aparece junto com sua dureza e sua frieza sensíveis ao toque e com o som abafado que fariam diante de um golpe; impossível separar cada uma dessas qualidades sem desfazer a coisa, visto que não são predicados e sim propriedades da configuração total que a define. Tal é a coerência-Gestáltica de que Gurwitsch fala ao longo de toda a sua obra (Cf, pp. 130; 134).

A relação entre parte e todo, tal como entre perfil e noema, deve ser aqui tomada em termos de *Gestalt* – cujas traduções possíveis envolvem a de “configuração” e “estrutura”, e não apenas de “forma” – ou seja, como *pars totalis*. Cada aspecto não indica somente a coisa, mas é a coisa mesma, visto que as noções de aspecto, parte, perfil foram diluídas e reformuladas. Cada noema, do mesmo modo, expressa a cadeia noemática inteira; “cada aparição individual realiza então o sistema inteiro em seu lugar” (Gurwitsch, 2010, p. 281).

O nexos, compreendido agora a partir do contexto, e não do ente passado ou do projeto futuro, torna claro porque a temporalidade é condição necessária, mas não suficiente dos atos de consciência. Pois ela é capaz de descrever a *possibilidade*, mas não a *atualidade* do objeto percebido. Assim, enquanto a temporalidade dos atos imanentes serve de *condição transcendental necessária* aos objetos percebidos, a mútua confirmação entre seus aspectos, numa palavra, sua identidade, serve como *condição transcendental suficiente* deles. Tudo nos leva a verdadeira consideração do “contexto”, portanto, uma vez que a identidade não é outorgada à coisa por algum tipo de ato especial, mas dada imediatamente como fato crucial pela mútua confirmação e corroboração entre as múltiplas percepções. A unidade que o contexto promove é a unidade da própria coisa, pois a “*unidade do contexto é unidade por relevância*” (Gurwitsch, 2010, p. 332), de modo que a relevância complementa aquilo que concerne o contexto em pauta, isto é, o que lhe é importante – ou relevante – do ponto de vista prático, crítico ou mesmo vital. É a relevância que esclarece o contexto e elucida porque tal campo temático é importante para tal tema e, em troca, porque tal tema concerne este mesmo campo temático. Nesse sentido, relevância e conceito são conceitos correlatos (Gurwitsch, 2010, p. 332).

Aqui, nesta recuperação das análises de Husserl, isto ainda é dizer pouco, pois esta noção ainda não foi descrita em seu sentido próprio, junto da *Gestalt*. Mas é possível dizer já que, em síntese, isso significa que o contexto acompanha necessariamente a identidade, enquanto a consciência parece ser responsável pela duração (pela recordação e pela antecipação de preenchimentos identificantes). Porque enquanto o tempo envolve toda percepção e confere um caráter durável à tudo aquilo que é percebido, necessariamente apreendido junto das coisas, é pela concatenação de suas aparições que ela aparece, de fato, como coisa. Assim, embora “a transição de T1 a T2 também exemplifique a temporalidade fenomenal”, ela não explica a possível permanência do tema e a identidade entre ambos; “a experiência da designação mútua entre T2 e T1, de sua relação material, do concernimento entre ambos ofusca a temporalidade fenomenal” (Gurwitsch, 2010, p. 337). É pela concatenação perceptiva (pelo encadeamento noemático) que os aspectos podem concordar ou discordar entre si e fornecerem a condição suficiente para a coisa de fato aparecer. Assim, o *tema* é esta unidade interna e primordial do objeto ou tema percebido, que faz com que cada um de seus aspectos sejam, justamente, “aspectos” seus e façam-lhe referência. Que faz com que “cada qualidade, propriedade ou determinação [...] não seja um tema em si mesma, mas tomadas como momentos do tema” (Gurwitsch, 2010, p. 284).

Se a noção fenomenológica de horizonte interno é desdobrada positivamente através do contexto e



como campo temático, é necessário estender a “unidade por relevância” do contexto para o campo temático, afirmando que este “pode ser definido como um *domínio de relevância*” (Gurwitsch, 2010, p. 332). E a temporalidade deixa de ser uma condição suficiente, embora necessária, para a referência implicada em cada fenômeno. Pois embora a presença da coisa em um presente antecipado ou retido seja necessária, não é esta presença temporal que faz a sua identidade. Ela “não é uma condição suficiente da relevância” (Gurwitsch, 2010, p. 338) e que faz com que o contexto *disso*, do tema em questão, continue designando-o.

A abertura a esta noção de tema requer ainda um aprofundamento. O tema traz em si já um campo (temático), como a “totalidade dos itens aos quais o tema *aponta e refere* numa maneira determinada” (Gurwitsch, 2010, p. 312; ênfase minha). É preciso a ênfase nas operações de apontar e de referir, na medida em que este campo não se refere a todo e qualquer dado copresente ao tema, por exemplo, na “mera copresença” da simultaneidade (Gurwitsch, 2010, p. 334), mas apenas àqueles intrínsecos ao tema. O sentido de um teorema, como tema, não se altera se ele é lido numa página em branco, na areia, proferido numa aula ou apenas imaginado. Num exemplo mais impreciso o resultado é ainda o mesmo, e nada interfere para o tema de um romance quando eu o leio de dia, de noite, em casa ou no parque. Embora presentes e fenomenologicamente constatados, tratam-se de “dados marginais” (Gurwitsch, 2010, p. 335) e irrelevantes para o tema em questão⁹. Mas é evidente que os acontecimentos e as informações referendados naquela parte do livro que já conheço contribuem para aquela que leio no momento e, portanto, fazem parte de seu campo temático. É inclusive graças a estes dados que minha consciência pode viver, mesmo que por um breve momento, no “mundo” do romance e não naquele em que me situo com meu corpo agora.

Enquanto contextuais é próprio dos campos temáticos se alterarem a todo momento sem que necessariamente o tema se altere (Gurwitsch, 2010, p. 311). Se, no mesmo exemplo, deixo de viver e pensar na narrativa para pensar o lugar deste romance em particular na história da literatura, ou mesmo na história de minhas leituras pessoais, modifico completamente o campo temático sem, no entanto, alterar o tema em questão – que é o mesmo romance. A cada momento e a cada vez ele deixa de ocupar o mesmo lugar; em sua própria história, na historiografia coletiva e naquela de minhas recordações, deixa de ter o mesmo significado e o mesmo valor, mas conserva sua identidade como tema. Trata-se do *mesmo* romance; trata-se da *mesma* coisa.

Assim, é pela relação entre tema e campo temático que se dá o fenômeno da identidade, e não pela variação das ek-stases temporais, passado, presente e porvir. Para que a diferença seja filosoficamente relevante, é preciso que a primeira relação traga junto de si aquilo que denominamos a identidade do tema, e não a conservação de sua impressão originária (de seu presente e de sua presença) no ato temporal. “O fenômeno do contexto não depende do tema e do campo temático assumirem o mesmo modo de apresentação” (Gurwitsch, 2010, p. 315). Embora a ideia ainda não pareça muito intuitiva, iremos propor outro exemplo para tentar torná-la mais palatável.

Pensemos no caráter de “transponibilidade” das formas, descrito na teoria da *Gestalt*, segundo o qual uma forma conserva o seu sentido quando se conservam as relações entre seus elementos constitutivos. O sentido provém *das relações, e não dos elementos* considerados em si mesmos, de modo que a conservação desta estrutura, mesmo na modificação de cada um dos seus elementos materiais, não altera o seu sentido intencional. Basta pensar numa melodia que conserva o seu significado musical independente do tom em que é executada. Todas as notas mudaram, materialmente, embora o sentido, intencionalmente, não. Ele se mantém um e o mesmo, e podemos mesmo deixar o exemplo mais concreto, notando que quando uma melodia persiste em nossa “cabeça”, podemos cantarolar ela ainda que em outro tom, sem sequer saber disso. A identidade depende da conservação do todo estrutural, da constância de uma certa relação entre elementos, pois nenhum dos sons e das notas são os mesmos. Logo, depende da repetição da forma (lei da transponibilidade) e não da lembrança (conforme o tempo). Não é o tempo que é recuperado aqui e produz a coesão e a identidade, seja na retenção ou na rememoração, mas o campo temático em seu sentido estrutural. O fundo, que passa a ser aquilo que define a figura na teoria da *Gestalt*, não é um fenômeno temporal, mas uma propriedade estrutural e contextual, de modo que a estrutura composta de tema e campo temático é irredutível e *sui generis* (Gurwitsch, 2010, p. 316).

É por isso que o contexto temático pode definir o tema na teoria de Gurwitsch. Embora a temporalidade seja necessária à vida fluente de consciência, ela não é suficiente para explicar a identidade daquilo que ali aparece. Ela não é suficiente para o noema, que recebe uma significação inédita com relação à sua formulação inicial nas *Ideias*. O noema possui uma dimensão atemporal, pois a conexão entre algo presente e algo passado não necessariamente se refere a algo que perdura e permanece idêntico – e, por isso, não *designa* algo como o mesmo tema. Se desvio minha atenção deste texto para um barulho que me chama a atenção, as frases do texto continuam retidas, mas nada informam ou contribuem sobre a identidade do tema que começa a ser percebido (a identidade do som ouvido). Embora necessária e presente a todos os momentos da vida consciente, a temporalidade não é suficiente para descrever a identidade material do tema a cada vez percebido. E é por isso que o noema possui um aspecto atemporal, e deve mesmo possuí-lo, pois corretamente considerado cabe a ele

⁹ Por isso, dizer que o noema expressa a cadeia noemática inteira pode parecer intuitivo, embora não seja tão simples quanto parece, já que existem segundo o autor três tipos de conjunções ou de ligações entre os elementos ou componentes que formam as vivências (Gurwitsch, 2010, p. 343): i) Conjunções entre elementos do tema, determinadas por leis gestálticas tais como a da figura fundo, da superssoma, da proximidade, da continuidade etc.; ii) conjunções entre o tema e o campo temático, bem como entre elementos de campos temáticos, que se dão pela unidade de contexto ou de relevância já mencionada; e, finalmente, iii) conjunções entre tema e campo temático, por um lado, e dados marginais, por outro, que do ponto de vista noemático aqui sabemos também se referirem à temporalidade. Este esquematismo, que não desenvolvemos em sua minúcia aqui, atesta mais uma vez a dissolução entre temporalidade e identidade em sua fenomenologia.



a elucidação da identidade fenomenológica e do mistério da coisa.

Considerações Finais

Através destas análises, resta curioso o fato de que apenas o múltiplo confere unidade ao uno da coisa que aparece, já que é sempre um conjunto que percebemos, dotado de uma arquitetura própria, de contexto e de propriedades de conjunto. Não obstante, isso ocorre porque o múltiplo já foi reformulado em termos gestálticos, como uma possível conformação e unificação entre perfis, partes e fases de uma mesma coisa. O passo que liberta a identidade da condição transcendental do tempo é dado junto daquele que a liberta da construção empírica e permite, pois, reformulá-la em termos fenomenológicos que lhe sejam próprios. Como o próprio Gurwitsch assinalava no prefácio a sua maior empreitada, a intenção não era fazer “um livro sobre a fenomenologia”, mas “um estudo fenomenológico” que permitiria “avançar certos problemas fenomenológicos” (Gurwitsch, 2010, p. vii), dentre eles, notadamente, o da identidade.

O casamento entre fenomenologia e teoria da *Gestalt*, tal como Gurwitsch o declara, atesta a força da identidade e da referência – e mesmo uma certa obsessão por ela –, pois ela é precedente aos atos temporais que a unificam e aos atos que a posicionam deliberadamente. Está sempre lá, já dada, numa consciência primitiva de si mesma, mais antiga do que o próprio tempo. Definitivamente aqui o tempo não devora os seus próprios filhos.

Referências

- Alves, P. M. S. (2003) *Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa.
- Derrida, J. (1990) *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (1967) *Le Voix et le Phénomène: Introduction au problème du signe dans le phénoménologie de Husserl*. Presses Universitaires de France.
- Gurwitsch, A. (2009) *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer.
- Gurwitsch, A. (2010) *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), III: The Field of Consciousness: Theme, Thematic Field, and Margin*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2012) *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Husserl, E. (1950) *Die Idee der Phänomenologie (Band II Husserliana)*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1970) *Expérience et jugement*. Trad. D. Souche. Paris: PUF.
- Husserl, E. (2006) *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki, Aparecida: Ideias & Letras.
- Husserl, E. (1984) *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- Marcel, G. (1935) *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1997) *Notes de lecture et commentaires sur Théorie du champ de la conscience de Aron Gurwitsch*, *Révue de Métaphysique et de Morale*, 3, pp. 321-342.
- Moura, C. A. (1989) *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella, EDUSP.
- Schnell, A. (2004) “Temporalité hylétique et temporalité noématique chez Husserl”, In: *Annales de Phénoménologie*, n° 3, p. 59-82.

Recebido em 08.07.2021 – Primeira Decisão Editorial em 26.04.2022 – Aceito em 07.04.2022